

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA COGNITIVA

ERIK NATAN MORAIS SANTOS

**AUTOCONSCIÊNCIA FENOMENAL E VIVÊNCIAS DE RELIGIOSIDADE NA
CLÍNICA PSICOTERÁPICA: ESTUDO DE CASO DE PSICÓLOGOS
CLÍNICOS DE PERNAMBUCO**

Recife

2025

ERIK NATAN MORAIS SANTOS

**AUTOCONSCIÊNCIA FENOMENAL E VIVÊNCIAS DE RELIGIOSIDADE NA
CLÍNICA PSICOTERÁPICA: ESTUDO DE CASO DE PSICÓLOGOS
CLÍNICOS DE PERNAMBUCO**

Dissertação apresentada à pós-
graduação em Psicologia Cognitiva
da Universidade Federal de
Pernambuco para obtenção do título
de Mestre em Psicologia Cognitiva.

Área de concentração: Psicologia Cognitiva
Orientador: Prof. Dr. Alexsandro Medeiros do
Nascimento

**Recife
2025**

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Santos, Erik Natan Moraes.

Autoconsciência fenomenal e vivências de religiosidade na clínica psicoterápica: estudo de caso de psicólogos clínicos de Pernambuco / Erik Natan Moraes Santos. - Recife, 2025.
199f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Pós-Graduação em Psicologia Cognitiva, 2025.

Orientação: Alexsandro Medeiros do Nascimento.

Inclui referências e apêndices.

1. Autoconsciência fenomenal; 2. Religiosidade; 3. Psicólogos clínicos. I. Nascimento, Alexsandro Medeiros do. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

ERIK NATAN MORAIS SANTOS

**“AUTOCONSCIÊNCIA FENOMENAL E VIVÊNCIAS DE RELIGIOSIDADE NA
CLÍNICA PSICOTERÁPICA: estudo de caso de psicólogos clínicos de
Pernambuco”**

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Psicologia Cognitiva da Universidade
Federal de Pernambuco, como
requisito parcial para a obtenção do
título de Mestre em Psicologia
Cognitiva. Área de Concentração:
Psicologia Cognitiva.

Aprovada em: 27/02/2025

BANCA EXAMINADORA

POR VÍDEOCONFERÊNCIA

Profa. Dra. Marta Helena de Freitas (Examinadora Externa)
Universidade Católica de Brasília

POR VÍDEOCONFERÊNCIA

Prof. Dr. Federico Boccaccini (Examinador Externo)
Universidade Federal de Pernambuco

POR VÍDEOCONFERÊNCIA

Prof. Dr. Renê Marcelino da Silva Junior (Examinador Externo)
Centro Universitário Maurício de Nassau

AGRADECIMENTOS

Finda-se uma jornada de anos, feita de desafios e muitos descobrimentos. Este trabalho me possibilitou redescobrir a Psicologia como ainda não a conhecia, desta feita, unindo duas dimensões da vida que mais me envolvem como ser humano: a Psicologia e a vida religiosa.

Trabalhar uma dissertação sobre religião e psicologia cognitiva foi uma tarefa árdua, que eu jamais poderia conseguir sem o apoio e ajuda de tantas pessoas. Sou muito grato aos docentes e colegas de minha turma de Pós-Graduação em Psicologia Cognitiva da UFPE, principalmente na pessoa da professora Candy e do secretário Timóteo que, pacientemente, me auxiliaram em questões cruciais durante a formação.

Aos amigos e colegas feitos no LACCOS/UFPE, em especial, na pessoa de meu orientador Alexsandro Nascimento, que durante esses anos se mostrou mais do que um professor, me permitindo redescobrir e aventurar-me na Psicologia por meio de suas aulas, supervisões, viagens acadêmicas, congressos, seminários que tivemos. Uma vez mais, obrigado por sua paciência, conselhos e ajudas notáveis. Aos colegas Ysrael e Getúlio que na reta final tivemos a oportunidade de dividir momentos ímpares da formação em Psicologia, colaborando um ao outro e aprendendo que o melhor de um período formativo, são os amigos que fazemos e levamos para a vida.

Aos meus pais Natan e Élide, e minha querida irmã Ellis, que viram todo o início dessa trajetória desde a seleção até minha aprovação e que nunca deixaram de me apoiar, sendo sempre o meu refúgio, onde por meio de tantos incentivos e esforços, me conduziram a tornar-me hoje quem sou.

À minha amada esposa Raquel com quem aprendo a dádiva do amor, sendo demonstrada de tantas formas em seu sorriso e companhia, de quem nunca me falta afetos. Durante este tempo, já casados, vimos este trabalho nascer e padecemos juntos deste desafio. Este trabalho marca os nossos primeiros anos juntos, com as prazerosas conversas sobre psicologia e teologia, mas, também, guardará consigo memórias muito difíceis. Aprendemos juntos a perder, mas também temos descoberto o significado de ganhar para Ele. Eu desejo que esse trabalho seja mais um ganho para o Senhor nosso Deus e que a cada dia, aprendamos juntos que perder para Ele é sempre ganhar.

Soli Deo Glória!

RESUMO

Durante uma sessão de psicoterapia, psicólogos clínicos escutam frequentemente acerca de demandas religiosas de seus clientes, por vezes atentando, subjetivamente, para suas próprias crenças e atitudes com a religião, que pode diferir de seus clientes. O presente estudo trata-se de uma investigação de como se organiza o campo de experiência de psicólogos clínicos na emergência de conteúdos religiosos em seus atendimentos, bem como de que modo fenômenos religiosos influem na autoexperiência destes profissionais. Para isso, se utilizou o modelo da Autoconsciência Fenomenal de Nascimento, que define a autoconsciência como um processo dual (cognitivo-fenomenal), consoante a dimensão qualitativa e experiencial apreendidos durante o processamento psicológico. Com este foco, buscou-se levantar e descrever o campo fenomenal de autoexperiência de psicólogos, com respeito às vivências de religiosidade em psicoterapia, mapeando a dinâmica da religiosidade no *self* e, suas consequências cognitivas-fenomenais na experiência de psicólogos. Mediante o delineamento dos estudos de casos múltiplos e o uso de um roteiro semiestruturado de entrevista fenomenológica-cognitiva dos estados autoconscientes (EFEA), contou-se com 3 psicólogos clínicos da região metropolitana do Recife-PE, autodenominados ateu, cristã-católica, espiritualista sem religião, variando de 2, 9 e 14 anos de atuação profissional na clínica psicoterápica. O tratamento dos dados se realizou pela Análise de Conteúdo e pela técnica da Análise Fenomenal Temático-Narrativa (AFTN), esta última, em dois ciclos, inicialmente na geração de blocos temáticos acerca da estrutura composicional do campo cognitivo-fenomenal, com posterior reconstituição dinâmica de como se urdiu os elementos do campo da autoexperiência dos psicólogos entrevistados. O trabalho encontrou categoriais como Fala Interna, Visualizações Internas, Sentimentos, Autoesquemas de Religiosidade, Autorregulação, Consciência Sensorial, Autoconsciência Fenomenal, enquanto elementos que compuseram o campo cognitivo-fenomenal. Por conseguinte, o estudo legou achados empíricos relevantes à teoria da autoconsciência fenomenal, igualmente participando de discussões contemporâneas dos encontros e desencontros da religiosidade na ciência psicológica e suas incidências na subjetividade humana.

Palavras-chave: Autoconsciência fenomenal; experiência interna; religiosidade; psicólogos clínicos; estudo de caso.

ABSTRACT

During a psychotherapy session, clinical psychologists often hear about their clients' religious demands, sometimes subjectively paying attention to their own beliefs and attitudes toward religion, which may differ from those of their clients. This study investigates how the field of experience of clinical psychologists is organized when religious content emerges in their care, as well as how religious phenomena influence the self-experience of these professionals. For this purpose, we used the model of Phenomenal Self-Awareness of Nascimento, which defines self-awareness as a dual process (cognitive-phenomenal), according to the qualitative and experiential dimensions learned during psychological processing. With this focus, we sought to raise and describe the phenomenal field of self-experience of psychologists, with respect to the experiences of religiosity in psychotherapy, mapping the dynamics of religiosity in the self and its cognitive-phenomenal consequences in the experience of psychologists. Through the design of multiple case studies and the use of a semi-structured phenomenological-cognitive interview script of self-conscious states (EFEA-V), three clinical psychologists from the metropolitan region of Recife-PE were recruited, self-identified as atheists, Catholic Christians, and spiritualists without religion, with 2, 9, and 14 years of professional experience in psychotherapy. Data were processed using Content Analysis and the Thematic-Narrative Phenomenal Analysis (TNPA) technique, the latter in two cycles, initially generating thematic blocks about the compositional structure of the cognitive-phenomenal field, with subsequent dynamic reconstruction of how the elements of the field of self-experience of the interviewed psychologists were woven. The study found categories such as Inner Speech, Internal Visualizations, Feelings, Self-Schemas of Religiosity, Self-Regulation, Sensory Consciousness, and Phenomenal Self-Consciousness as elements that composed the cognitive-phenomenal field. Consequently, the study left empirical findings relevant to the theory of phenomenal self-consciousness, also participating in contemporary discussions of the agreements and disagreements of religiosity in psychological science and its impact on human subjectivity.

Keywords: Phenomenal self-awareness; inner experience; religiosity; clinical psychologists; case study.

LISTA DE TABELAS

QUADRO 1 – Significado da Religiosidade na Clínica de Psicoterapeutas.....	158
QUADRO 2 – Tipologia das Espécies Fenomenais da Autoexperiência.....	160

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	05
RESUMO.....	06
ABSTRACT.....	07
LISTA DE TABELAS.....	08
INTRODUÇÃO.....	11
PARTE I: FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA PESQUISA.....	16
Capítulo 1: Religiosidade como Fenômeno Clínico na Psicoterapia.....	16
1.1: Experiências de Psicólogos com a Religiosidade na Clínica Psicoterápica.....	20
Capítulo 2: Teoria da Autoconsciência: inter-relações funcionais do <i>self</i> e cognição.....	27
2.1: Teoria da Autoconsciência Objetiva.....	29
2.2: Teoria Neurocognitiva de Alain Morin.....	37
Capítulo 3: O Estatuto da Autoexperiência e a Fenomenologia da Autoconsciência: Teoria da Autoconsciência Fenomenal de Nascimento (TAF).....	45
3.1: Teoria da Autoconsciência Fenomenal de Nascimento (TAF).....	53
Capítulo 4: Religiosidade e Ciência Psicológica: pulsações e acolhimentos da religião na Psicologia.....	62
4.1: Psicologia Cognitiva da Religião: a perspectiva do esquema.....	71
Capítulo 5: Religiosidade na Autoexperiência de Psicólogos Clínicos: perspectiva do estudo.....	75
PARTE II: ESTUDO EMPÍRICO.....	80
Capítulo 6: Método.....	80
6.1 Coleta de Dados.....	81
6.2 Participantes.....	81
6.3 Instrumentos.....	81

6.4 Procedimentos.....	82
6.6 Análise de Dados.....	82
6.8 Resultados.....	84
6.8.1 Caso 1.....	84
6.8.2 Caso 2.....	99
6.8.3 Caso 3.....	127
6.9 Síntese dos Dados Coletados.....	159
7. Discussão Geral.....	163
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	174
REFERÊNCIAS.....	178
APÊNDICES.....	190

INTRODUÇÃO

No relato histórico narrado por Isaías em sua visão religiosa, relativo à convocação missional, inquieto, diante de seu encontro apoteótico com seres divinos, diz:

“Ai de mim! Pois estou perdido; porque sou um homem de lábios impuros, e habito no meio de um povo de impuros lábios; os meus olhos viram o Rei, o Senhor dos Exércitos.” (Isaías 6:5, Bíblia Sagrada, 2014).

Ao se deparar com o sagrado, a experiência humana pode ser marcada tanto pelo maravilhamento quanto por uma qualidade aterrorizadora, ambas com potencial para favorecer processos psicológicos de auto-observação e auto apreensão (Nascimento, 2008). Isso se reflete, por exemplo, no modo como Isaías se percebeu após visão metafísica e, de maneira semelhante, na autobiografia religiosa de Agostinho, que, ao detalhar sua experiência com o transcendente como “o lampejo de um resplandecer tremulante”, passou a vislumbrar aspectos de sua vida interior que deram início a uma vasculha e transformação interna (Agostinho, 2017; Keller, 2018).

Essa centralidade da religião na subjetividade humana, informa ser o aspecto religioso uma das maiores influências na formação do pensamento, afetos e comportamentos humanos (Fontana, 2003), de sorte que seus efeitos se estendem ao desenvolvimento da personalidade e, no modo como as pessoas buscam apoio na fé religiosa para os dilemas humanos e ao enfrentamento de problemas psicológicos (Pargament, 2014; Zangari & Machado, 2022), assegurando-se para isso em líderes religiosos ou conselheiros que estejam alinhadas a sua comunidade religiosa (Koenig, et al., 2020).

Embora as instituições religiosas como a igreja e o aconselhamento tenham se ocupado de auxiliar as pessoas em problemas de ordem emocional (Johnson, 2017), ultimamente, tem se avolumado um aumento expressivo de procura por psicólogos entre religiosos (Degani-Carneiro, 2018; Campos, 2019). Isso se reflete em muito o papel que a psicologia tem ocupado no âmbito social, tendo em vista que psicólogos agora tem se tornado um dos principais atores sociais na compreensão das mudanças culturais e globais e suas dissidências na saúde emocional (Cordioli & Grevet, 2019).

Com isso, uma preocupação acerca de como psicólogos clínicos vão abordar fenômenos de natureza religiosa na psicoterapia, levanta discussões sobre a postura e conduta ética que o profissional deva ter no acolhimento de demandas religiosas no

consultório (Peteet, 2014), uma vez que quando um cliente religioso entra num consultório de psicologia, é sabido que seus sistemas de crenças preencherão e podem invadir o *setting* terapêutico, até mesmo gerando uma ressonância no próprio psicólogo (Koenig et al., 2020; Cowl-Whiterspoon, 2020).

Nesse sentido, a literatura informa, por exemplo, como que a fala de clientes no consultório, falando de suas experiências religiosas, pode incidir num desafio ao psicólogo clínico no momento de ouvir e ajudar seus pacientes (Luczinski, 2005). Presença de ansiedade, medo e retraimento na relação dos psicólogos com temas de cunho religioso, tem ensejado cada vez mais pesquisas que tentam investigar sobre os modos de apreensão a conteúdos religiosos, já que acabam sendo frequentemente expostos a uma série de fenômenos que estimulam o profissional a ter em perspectiva possíveis ruídos com seus próprios credos, opiniões, lançando o psicólogo a exercer continuamente um auto monitoramento e auto-observação constante de si mesmo (Degani-Carneiro, 2018; Piasson et al., 2022; Campos, 2019), tornando a clínica psicológica um locus de intersubjetividade entre psicólogos-cliente, onde os valores pessoais informes no sistema de crenças do psicólogo no confronto de cosmovisões (Esperandio et al., 2019), pode ressoar internamente no profissional.

Tematizar o *self* de psicólogos e as interferências que uma sessão de psicoterapia tenha no funcionamento psicológico do profissional, vem aumentando no presente século (Williams, 2008; Castonguay & Hill, 2017; Johnson, 2017; Koenig et al., 2020). Isso demonstra para um olhar específico da literatura para explorar o conteúdo interno do psicólogo, suas estratégias de manejo atencional durante uma sessão, primando pela investigação das incidências da psicoterapia no autofoco dos terapeutas (Williams, 2008; 2011; Gelso & Perez-Rojas, 2017).

O estudo da reflexividade do *self* (autofoco), é legado das pesquisas inaugurais de Duval e Wicklund (1972) na edificação da teoria da Autoconsciência Objetiva, investigando o processo autoatentivo enquanto responsável por produzir um estado de autoconsciência, quando o *self* toma a si mesmo como objeto da atenção, tais como ocorre quando alguém se vê num espelho ou quando está diante de uma plateia.

Investigar esse processo do autofoco em particular, tem implicações importantes para compreender como as pessoas apreendem aspectos do *self* como moralidade, valores religiosos, aparência, habilidades cognitivas, em comparação com os padrões sociais de seu contexto e recebem influência destes em seu próprio comportamento (Duval & Wicklund, 1972; Morin, 2005), de sorte que o estado autoconsciente é visto como o

principal operador cognitivo a vários outros processos como linguagem, tomada de decisão, resolução de problemas, autoestima, autoconceito (Morin & Racy 2021), que perfila a teoria da autoconsciência dentre a vitrine das mais sofisticadas compreensões psicológicas da ação humana.

Abordagens mais comuns no estudo da autoconsciência a veem como importante para compreender as operações e a dinâmica funcional da mente (Nascimento, 2008). Por outro lado, estar consciente de si mesmo pode significar o acesso a uma miríade de processos internos da pessoa que são comunicadas no ato de tentar auscultar o self não apenas para o que ele faz, mas também o que sente (Chalmers, 1996). Acessar a internalidade da consciência possibilita uma retomada de foco no estudo da consciência, às experiências subjetivas disponíveis, em torno de uma ênfase mais qualitativa do mental, ora escanteada dos estudos clássicos da consciência e autoconsciência, mas retomada recentemente sob o foco da experiência nas ciências cognitivas (Nascimento, 2022; Zahavi & Gallagher, 2024).

Esse compromisso com o qualitativo e a experiência, tem ensejado novos modos de investigação na pesquisa da consciência e autoconsciência, buscando viabilizar delineamentos em primeira pessoa (Lumma & Weger, 2021) e do uso da introspecção (Magalhães et al., 2019), com acercamentos adequados ao objeto que favoreça uma pluralidade metodológica que suporte as reclamações do campo (Overgaard et al., 2008).

Uma perspectiva exploratória que tem avançado nessa direção, em solo brasileiro, se deve ao modelo de autoconsciência fenomenal de Nascimento (2008) que se utiliza de pressupostos da teoria cognitiva geral (Paivio, 2007) e premissas da filosofia da mente (Nagel, 1974; Chalmers, 1996; Velmans, 2005), no que se refere a ser o estado autoconsciente um processo de duplo vértice, tanto psicológico mediado pelos processos psicológicos como imagem mental, fala interna, sentimentos, quanto das vivências subjacentes a esses processos, por sua qualidade fenomenal de autoexperiência (Nascimento, 2024).

Neste sentido, a teoria fenomenal da autoconsciência de Nascimento, busca mapear a estrutura e dinâmica dos elementos da experiência autoconsciente, no intuito de descrever a fenomenologia da autoconsciência, assumindo uma ampliação nos estudos da autoconsciência, quanto ao que sente o *self* quando está autoconsciente, bem como se relacionam os elementos da experiência interna com os aspectos vivenciais quando alguém está atento a si mesmo (Nascimento, 2024).

Com base nisso, essas inquietações que lançaram e inauguram toda uma agenda de pesquisa nos estudos da autoconsciência no Brasil, com intuito de testar as hipóteses lançadas no bojo da teoria, com trabalhos demonstrativos dessa perspectiva na experiência fenomenal de um indivíduo homossexual (Nascimento et al., 2022), na vida religiosa de sacerdotes (Paula & Nascimento, 2018), em meditadores religiosos (Barboza, 2017), por onde este trabalho se vocaciona a uma vez mais pavimentar o campo.

Subjacente a isso, auscultar a experiência qualitativa de psicólogos frente a fenômenos religiosos tem sido uma necessidade ao presente, haja vista a história conflitante por vezes com respeito ao desenvolvimento científico da psicologia e a investigação de aspectos religiosos pelos teóricos clássicos, emanando efervescentes debates acadêmicos (Pereira & Holanda, 2019), gerando uma celeuma no campo acerca do modo como a psicologia deva se posicionar frente ao conteúdo religioso (Paloutzian & Park, 2005) e, mais especificamente, a clínica psicoterápica (Johnson, 2017; Campos, 2019).

De posse de referencial emergente da psicologia cognitiva e noção fenomenal da autoconsciência (Nascimento, 2024), em interface com a psicologia cognitiva da religião (Ozorak, 2005; McIntosh, 1995), se torna legítimo investigar o domínio cognitivo e fenomenal da religiosidade como um objeto na/da/para consciência de psicólogos e de como os ciclos contínuos de estímulos religiosos no consultório produzem e proporcionam incidências na autoexperiência de psicólogos clínicos, recebendo expectativas teóricas por causa dos fortes indicadores da interação e estruturação que a religiosidade possa promover no exame do próprio *self* (Nascimento & Roazzi, 2017).

Tal empreendimento espera, com isso, promover contribuições importantes acerca de como a religiosidade é vivenciada na clínica desses profissionais, no intuito de ampliar metodologias utilizadas para acerrar a experiência de psicólogos na clínica, compreendendo-o como sujeito ativo, coparticipante da dinâmica que promove no setting terapêutico e por este o é afetado. Desse modo, espera-se levantar e descrever a vivência interna do autofoco fenomenal de psicólogos, percebendo o papel instanciador que a malha de significados de religiosidade advindos da interação de psicólogos com suas experiências clínicas relacionadas à religião, operam na autorrepresentação e autoapreensão de psicólogos.

Por sua vez, o estudo contemplou profissionais psicólogos autodenominados ateu, cristã-católica, espiritualista sem religião, que utilizam a terapia cognitivo-

comportamental como referência teórica, variando de 2, 9 e 14 anos de atuação profissional na clínica. A investigação teve como tópicos relevantes o significado de suas experiências clínicas relativas à religião, sendo levantado metodologicamente pela via de extração de sentido em discurso escrito e, submetido à entrevista em profundidade, explorando os elementos cognitivos-fenomenais, nos moldes operacionalizados de uma abordagem fenomenal da autoconsciência (Nascimento 2008; 2022, 2024).

Para tanto, procurou se desenhar a proposta do trabalho segundo a operacionalização dos modelos de estudos de casos múltiplos de Yin (2001; 2016), em razão da possibilidade em poder enfatizar cada caso e, em seguida, produzir um relatório geral, cruzado destes. Essa proposta tem sido bem recebida para estudos fenomenais (Nascimento, 2024) que visam uma descrição e exploração em profundidade da autoexperiência como objeto de pesquisa.

Em termos de sua relevância, o alcance pretendido deste trabalho no registro dos efeitos cognitivos-fenomenais que a religiosidade possa ter na autoexperiência de psicólogos, pode auxiliar na formação profissional, no preparo e na discussão contemporânea da interrelação entre religião e psicoterapia, de modo a acolher modos de colaboração aos desafios contínuos que fazem parte do cotidiano do psicólogo clínico (Henning-Geronasso & Moré, 2015).

No que se segue, o leitor será apresentado a fundamentação teórica do estudo, da religiosidade enquanto um fenômeno na psicoterapia, perspectivas da psicologia cognitiva acerca do *self* e autoconsciência, apresentação em linhas gerais da teoria da autoconsciência fenomenal de Nascimento, das incidências na pesquisa da psicologia da religião, até ser introduzida a questão que enoda este trabalho, a saber, da autoexperiência de psicólogos clínicos frente à religiosidade emergente enquanto tema na prática psicoterápica. Em seguida, na segunda parte do trabalho, será demonstrado os resultados obtidos por meio da entrevista fenomenológica-cognitiva (EFEA), com o detalhamento de como se operacionalizou o fenômeno a ser visitado, com uma discussão mais ampla, transversal, dos achados empíricos e do legado dessa pesquisa.

PARTE I: FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA PESQUISA

Capítulo 1: Religiosidade como Fenômeno Clínico na Psicoterapia

Cada época e momento da história humana, é marcada em virtude de problemáticas que trazem algum desconforto e sofrimento (Frankl, 2015), ante o mal-estar causado por problemas sociais ou condições naturais (Freud, 2011), onde diversas dimensões societárias tentam balizar um meio de auxílio às idiossincrasias do viver e existir humano, sendo a religião e as instituições religiosas, participantes ativos desse processo (Johnson, 2017).

As pessoas desde a antiguidade buscaram alívio para suas dores e sofrimentos seja por meio de certos rituais religiosos ou manifestações culturais, servindo como um efeito de purificação interior, como nos casos da confissão de pecados, no qual um pecador obtém alívio de seu sofrimento ao atingir um padrão de virtude ético e moral com o apoio de um sacerdote consagrado ou, ainda, fazendo alusões a curandeiros ou xamãs como meios de se alcançar a paz interior (Cordioli & Grevet, 2019) estabelecendo a experiência e a crença religiosa um importante tópico de enfrentamento ao sofrimento (McIntosh, 1995).

Há muito tempo, o Ocidente tem buscado se preocupar com a autocompreensão e o exame da interioridade e suas implicações para a vida humana no intuito de auxiliar a busca pela verdade subjetiva que proporcione autoconhecimento e auxilie nos desafios psicoafectivos humanos. Uma tradição que tem se ocupado em explorar e perscrutar o “interior” dos seres humanos advém da religião judaico-cristã, informados pelos textos canônicos em prol de vida dependente do autoexame, obediência e observância dos mandamentos religiosos, além da confiança nos decretos divinos para uma vida conjugada de paz e contentamento (Johnson, 2017).

Além disso, algumas outras alternativas de orientação pessoal, historicamente se vocacionaram como iniciativas independentes das instituições e/ou tradições religiosas. Com a busca epistêmica pela verdade do mundo e do próprio homem, os filósofos gregos aos poucos foram dirigindo-se ao exercício de ausculta da interioridade em prol de respostas às inquietações que se referem à experiência humana com o mundo e o sofrimento. O filósofo Sócrates (470/469 a.C. – 399 a.C.), por meio de suas indagações filosóficas, argumenta que uma vida não examinada não é uma vida plenamente vivida,

gerando um compromisso em prol da atribuição de significado e autoconhecimento. Aos poucos, a filosofia foi se tornando um meio de preparação do sujeito humano para os desafios da vida, valendo-se do princípio da anamnese, como no caso da filosofia socrática. Outras filosofias como o estoicismo, tiveram profunda influência no pensamento, por meio de especulações acerca da vida, do homem, do mundo que serviriam de base para influenciar o ocidente (Reale & Antiseri, 1990)

Com o tempo, o trabalho filosófico foi dividindo o protagonismo com a religião às investigações da vida humana, bem como da natureza e estrutura humana de modo que muitas contribuições podem ser vistas por meio da obra de autores da Idade Média transcorrendo até o surgimento da modernidade e do advento da psicologia moderna no final do século XIX, tendo a psicoterapia como uma de suas disciplinas que passou a agrupar uma série de metodologias de tratamento tributárias da filosofia, da medicina antiga e até mesmo com influências das religiões, para solidificar seu campo de trabalho (Cordioli & Grevet, 2019).

Historicamente, a psicoterapia era chamada de terapia pela conversa ou “cura pela fala”, destacando a comunicação verbal como sua principal característica. Em geral, é um método de tratamento que enfatiza a compreensão, explicação e intervenção a ocorrências no funcionamento psicológico para favorecer seus pacientes (Cordioli & Grevet, 2019).

A psicoterapia é tida como uma forma de ajuda por meio da escuta e apoio conversacional no intuito de auxiliar numa orientação às pessoas sobre onde estão, onde querem chegar e do que podem esperar do futuro, cada aspecto deste com profundos impactos e ressonâncias na dinâmica psicológica, comportamental e social preocupada com o bem-estar mental. Basicamente, a psicoterapia ocorre quando um cliente com alguma queixa de fracasso, sofrimento ou desorientação pessoal repetitiva e problemática com significados implícitos na história pregressa, precisem ser melhor abordados com novas conotações e compreensões que permitam a resolução de problemas e tomada de decisão, edificado a partir de uma estrutura axiológica-narrativa adotada pelo psicólogo que possa filtrar o discurso e os comportamentos do cliente em um mapa de conceitos filosóficos e traduzido na forma de uma metodologia específica (Johnson & Sandage, 1999).

O processo psicoterapêutico visa trabalhar com questões existenciais, mas também com a resolução de problemas práticos do cotidiano das pessoas, por meio da intervenção a demandas diversas e se propondo a promover saúde, autorregulação e atendimento das necessidades pessoais (Campos, 2019). Os modelos de psicoterapia moderna se

fundamentam em pressupostos da racionalidade, nas competências humanas e no método científico. Esses elementos estão unidos em diversos textos de psicólogos modernos na edificação de um modelo ocidental de psicoterapia, por onde as diversas técnicas de psicoterapia seriam dedicadas a tratar de dimensões humanas como o inconsciente, comportamentos, cognição, valores humanos, que fazem parte da estrutura teórica-metodológica por onde psicólogos clínicos intentam trabalhar (Cordioli & Grevet, 2019).

Uma das maneiras de psicólogos apreenderem os fenômenos clínicos são mediante o uso de sistemas teóricos e abordagens que lhes fazem utilizar-se de um repertório para sua tarefa de compreensão, intervenção e resolução das demandas trabalhas em psicoterapia. As abordagens ou escolas de psicoterapia comumente são vistas como um conjunto de proposições acerca da natureza humana, personalidade, noções de saúde e adoecimento que, uma vez internalizadas por um psicólogo, o faz investir para que um cliente se mova na direção de um “*telos*” humano ou um ideal de maturidade, fazendo da psicoterapia um trabalho de assunção a valores e virtudes (Johnson, 2017).

Consequentemente, o trabalho de um psicólogo na clínica em muito se refere a uma tarefa hermenêutica, isto é, visa trabalhar com os significados atribuídos pelos pacientes para suas vivências, de modo que o psicoterapeuta possa acessar o impacto dos valores pessoais, com frequência visitando temas que fazem parte da experiência das pessoas tais como o Sagrado, a fé religiosa e seu uso para organizar aspectos da vida do paciente, uma vez que num consultório de psicologia muitos temas podem beirar questões profundas de preocupação final das pessoas com a vida, a finitude, a solidão, o vazio existencial, etc (Frankl, 2015; Johnson, 2017; Campos, 2019).

Em tendo a clínica psicológica se tornando um dos principais espaços para o desenvolvimento pessoal e o enfrentamento do sofrimento humano no século XX (Cordioli & Grevet, 2019; Johnson, 2017), inevitavelmente, definir o que significaria uma clínica que acolhe a religiosidade passou a ocupar lugar no arranjo teórico da psicologia (Henning-Geronasso & Moré, 2015). Nesse contexto, desde o surgimento da psicologia moderna e a fundação da clínica psicológica, diversas conotações têm se dado a fenômenos relacionados a religião na teorização da psicologia e psicoterapia, tanto de valência positiva quanto negativas. Isso relegou à psicologia e à psicoterapia um papel fundamental, acerca do que os manuais da psicologia, e os teóricos pensam e abordam sobre o fenômeno religioso na forma de comportamentos, experiências, credos, de seus clientes, sendo marcante casos clínicos acerca do papel que a religião ocupa no processo

terapêutico (Freud, 1974; Frankl, 2015), ao mesmo tempo exigindo um posicionamento claro a respeito.

Inicialmente, duas abordagens passaram a ocupar o centro de gravidade da crença religiosa na psicoterapia, uma relativa à religião como nociva à saúde mental, sobretudo, por sua interferência em temas como sexualidade, culpa, experiências duvidosas, definindo a crença religiosa como uma ilusão ou como produtora de sintomas (Freud, 1974) – embora alhures este mesmo autor reconheça os efeitos benéficos que a religião possa trazer -, como agência de controle do comportamento baseado em punição e recompensa (Skinner, 2011), e tidas como irracionais e influentes no mal-estar psíquico (Ellis, 1994). Por outro lado, algumas outras psicoterapias tentam associar a religiosidade como necessária à saúde mental, de valor importante para o desenvolvimento da personalidade, incentivando psicólogos a serem receptivos e abertos às manifestações religiosas de seus clientes (Jung, 2013; Frankl, 2015).

Essa ambiguidade nos modelos teóricos a respeito do papel da religiosidade na saúde mental, tem sido um ponto sensível na formação psicológica de estudantes de psicologia, acerca do tratamento mais apropriado ao fenômeno religioso no consultório, tendo em vista que as pessoas utilizam suas crenças e símbolos de fé para enfrentarem seus problemas emocionais (Pargament, 2014; McIntosh, 1995).

Buscando orientar esta postura de psicólogos, já estabelecida é a posição de uma neutralidade religiosa pelas instituições e órgãos que fiscalizam a profissão de psicólogos no Brasil, com a orientação de primar pelo respeito às mais diversas manifestações religiosas no atendimento, estimulando o profissional psicólogo a monitorar-se e evitar que suas questões religiosas e pessoais interfiram ao *setting* terapêutico (Conselho Federal de Psicologia, 2013).

Apesar da inclusão do bem-estar espiritual na esfera da saúde como uma dimensão importante da vida humana e da tentativa de realizar treinamentos e desenvolver os profissionais da saúde para lidar com a religiosidade (Zangari & Machado, 2022; Esperandio, et al., 2019), esse aspecto não tem sido suficiente para resolver o dilema que atravessa séculos no conflito entre religião e ciência e, conseqüentemente, entre religião e ciência psicológica (Henning-Geronasso & Moré, 2015), sobretudo em razão do impasse não ser apenas teórico e técnico, mas, também, subjetivo dos próprios profissionais e de suas crenças religiosas (Smith & Orlinsky, 2004; Castonguay & Hill, 2017).

Essa complexidade que reside na temática, aumenta em razão de muitos estudantes de psicologia, sobretudo no Brasil, advirem de alguma tradição religiosa, subdividindo-se entre católicos, evangélicos, espíritas e ateus ou sem religião declarada e, apresentam uma lacuna no que se refere à questão do entendimento e compreensão sobre os limites entre sua relação com a religiosidade pessoal e a prática psicológica (Pereira & Holanda, 2019), tendo no ambiente universitário incansáveis debates e tensões entre alunos, docentes e comunidade acadêmica sobre credos religiosos dos alunos em conflito com algumas teorias da Psicologia, fazendo com que o estudante de psicologia conclua o período formativo sem uma resposta conclusiva e resolutiva sobre o assunto além da neutralidade religiosa (Assis e Medeiros, 2017).

1.1 Experiências de Psicólogos com a Religiosidade na Clínica Psicoterápica

O embaraço dos psicólogos com a religiosidade, vem afetando o modo de representação social da psicologia no senso comum, quando clientes religiosos, estão cada vez mais tentando filtrar a sua procura por psicólogos, em face de vários testemunhos a respeito de que sua fé religiosa ter sido negligenciada no atendimento, não incluída no tratamento ou, até mesmo, significando um risco às suas próprias crenças religiosas (Mayers et al., 2007). Curiosamente, esses relatos têm se avolumado e até mesmo levando alguns clientes religiosos a procurarem psicólogos que estejam dentro de seu sistema de fé ou comunidade religiosa (Degani-Carneiro, 2018), criando um filtro de busca não mais de psicólogos segundo a sua própria abordagem e/ou teoria, mas segundo a própria orientação religiosa do profissional (Peteet, 2014; Koenig et al., 2020).

Com isso, a inserção da religiosidade na clínica, ganha contornos complexos tanto na forma de abordar tecnicamente a religiosidade na clínica (Henning-Geronasso & Moré, 2015; Campos, 2019), quanto no esforço dos psicólogos para suspenderem quaisquer influências religiosas em suas condutas clínicas, gerando uma clivagem e conflito entre a crença religiosa do psicólogo em detrimento de sua crença profissional (Amatuzzi, 2005).

Esse cenário, vem convocando pesquisas na psicologia clínica e psicologia da religião, para mapear o modo que psicólogos abordam e se sentem ao lidarem com a religiosidade no consultório (Esperandio et al., 2019; Cowl-Whiterspoon, 2020), bem como da maneira como as crenças religiosas dos psicoterapeutas incidem em sua atividade profissional (Smith & Orlinsky, 2004).

Em contexto brasileiro, o trabalho fenomenológico de Luczinski (2005) com 6 psicólogos clínicos da abordagem fenomenológica, buscou compreender em entrevistas

quais as dificuldades presentes quando esses profissionais se defrontam com clientes que apresentam temas religiosos nas sessões terapêuticas. Com o uso da pergunta guia “como é atender uma pessoa que traz para a sessão uma questão religiosa?”, notou que nas vivências dos profissionais, a religiosidade assume expressões de questionamentos da própria crença, os quais relatavam sentirem-se respeitosos e acolhedores nestes casos. Porém, quando a religiosidade do cliente é expressa em tom de cristalização, com crenças firmes da fé, até mesmo numa tentativa de convencimento ao terapeuta, referem experimentar estado de alerta, ansiedade, medo, dúvida e desconforto, realizando comparações entre as crenças religiosas dos clientes e as do profissional, se preocupando em não abordar a fé do cliente de forma antiética, questionando-se se devem expor ou não sua fé religiosa para não atrapalhar a relação terapêutica. Por consequência, a autora supracitada refere que em vista dos impasses, alguns profissionais podem preferir uma postura mais cautelosa e até evitativa do fenômeno religioso no consultório.

Outra iniciativa importante, se deve à investigação de Degani-Carneiro (2018), que analisou de forma quanti-qualitativa as concepções de 5 psicólogos evangélicos acerca da relação entre sua religiosidade e sua atuação profissional. Alguns dos resultados, apontaram para uma influência da fé religiosa na compreensão da visão terapêutica, uso da crença religiosa para o enfrentamento e condução de temas religiosos dos clientes. Ademais, os participantes também expuseram que o trabalho com temas como a homossexualidade recebe atenção especial por tocar em pontos sensíveis da fé religiosa, de sorte que exige um desprendimento da crença religiosa do terapeuta em prol de uma neutralidade, respeito e acolhimento do paciente, e que é preciso cautela para que não se imponha credos pessoais em seus clientes. Os achados do autor em tela, permitiram concluir em geral que o discurso religioso e a atuação profissional podem ser bem ambivalentes, ora de uma neutralidade estrita ou de uma flexibilização a certas normatividades, em razão da indissociabilidade entre a cosmovisão religiosa e a prática profissional.

Alhures, o trabalho dissertativo de Cowl-Whiterspoon (2020), explorou as experiências de 10 psicólogos e como tentam lidar com os desafios de trabalhar com clientes que possuem crenças religiosas e/ou não religiosas alinhadas ou desalinhadas às suas próprias. Em seus achados, a autora exibiu falas a respeito dos profissionais que expuseram ser a clínica um lugar frutífero ao desenvolvimento profissional do psicólogo, mesmo diante da alteridade, trazendo sentido para a prática clínica. Por outro lado, também reconheceram para algumas lacunas na formação profissional em não terem

recebido o devido acolhimento do lugar da religiosidade na clínica, de sorte que precisaram buscar posteriormente modos de manejar esses fenômenos, atentando para suas afetações internas, aumento da consciência profissional e o foco na demanda do cliente para não perderem de vista o objetivo do trabalho sobretudo quando percebem um desalinhamento entre suas crenças religiosas e as de seus clientes, numa postura de respeito, humildade, consciência de si.

Frente o exposto, fica claro ser a clínica psicológica um espaço marcada pela alteridade. Juntos, psicólogos e clientes, figuram uma intersubjetividade que é tecida por inúmeros significados na forma de discursos, comportamentos e atitudes. Nesse sentido, autores que buscam estabelecer a interação colaborativa entre psicologia e religião, acrescentam que o ato de escuta do fenômeno religioso na psicologia, deve ser pautado pelo respeito aos lugares de onde as coisas são ditas. Para tanto, aceitar a questão da religiosidade do cliente percorre uma exigência em torno do desprendimento das próprias questões religiosas do psicólogo, vindicada por uma imparcialidade, a partir de um “como se” sem ser (Paiva, 2018), sendo um exercício desafiador muitas vezes ao profissional psicólogo.

Koenig et al (2020) em seu estudo sobre aplicações clínicas da religiosidade centradas no paciente, pontuam que a condução de temas religiosos com clientes deve ser cautelosa, já que comumente clientes religiosos quando buscam um psicólogo encontram-se em situação vulnerável e com fragilidade de convicções. Por sua vez, acreditam que os profissionais podem auxiliar no encorajamento de práticas religiosas, encaminhamento a líderes religiosos, mas, também destacam ser importante que os profissionais saibam discernir como responderem a seus clientes quando são questionados de sua posição religiosa. Nessas ocasiões, os autores reconhecem que pode haver uma duplicidade de sentimentos que esse tipo de questão pode causar ao clínico na hora de responder ao cliente, sendo este aspecto em particular de exigência nas habilidades de manejo tanto da relação psicólogo-cliente, quanto das incidências na subjetividade do profissional.

Nesse contexto, Magaldi e Trub (2016) buscaram entender, em entrevista qualitativa com 21 psicoterapeutas, como as decisões de autorrevelação religiosa do psicoterapeuta, isto é, a exposição de sua crença religiosa, impactam o processo. Nos resultados, revelou que alguns profissionais encontram formas implícitas para isto, enquanto outros sentem-se desconfortáveis de abordar o assunto e até evitam o tópico completamente no intuito de proteger o relacionamento terapêutico, por vezes em virtude do impasse em torno da identidade religiosa não resolvida do psicoterapeuta e temem que

seus próprios sentimentos sobre religião possam impactar negativamente a relação de trabalho.

Piasson et al (2022) em investida fenomenológica com psicólogos da abordagem junguiana sobre as concepções de religiosidade que atuam no Centro de Atenção Psicossocial (CAPS), consultório e no hospital, descrevendo as especificidades das percepções e experiências dos profissionais quanto às manifestações da religiosidade no contexto que atuam. Nas entrevistas realizadas com 3 profissionais, seguindo temas-eixos, buscaram definir o que poderia ser considerado como boas práticas e más práticas a respeito da religiosidade nos contextos de atuação, os quais sugerem a escuta empática, acolhimento da experiência religiosa, colaborações com outros profissionais e até religiosos, treinamento e esforço por legitimar os sentimentos de seus pacientes que diz respeito à religiosidade; enquanto que as más práticas são vistas como o julgamento da experiência do cliente com base em seu próprio critério de valores, patologizar as experiências religiosas ou, ainda, reagir conforme o próprio sistema de crenças. A partir disso, os profissionais expuseram recomendações para jovens profissionais na área quanto ao tema, sugerindo uma incorporação de conhecimento das experiências religiosas e suas formas simbólicas, leituras de outras áreas que não apenas a psicologia, meditações, não evitação da religião na psicoterapia e, observação do próprio estado da mente para ampliar a percepção e intuição.

O quantitativo desses levantamentos certamente é mais extenso do que se pode mencionar e, é sabido que muitos outros trabalhos ao longo de décadas, vem mantendo a temática da religiosidade e espiritualidade em pauta na clínica psicológica (Lobo, 2014; Campos, 2019; Freitas, 2014; Johnson, 2017). O que se pode notar é que de algum modo a religiosidade aparece na clínica como um fenômeno de duplo alcance nas vivências tanto de estudantes quanto de profissionais. Em grande parte dos estudos, em decorrência de um silenciamento técnico e acadêmico na formação profissional (Freitas, 2014; Pereira & Holanda, 2019) e da influência da religiosidade na prática clínica (Degani-Carneiro, 2018), a religiosidade tem sido vista sob a lógica por vezes do conflito, da insegurança em incorrer em problemas éticos, resultando em uma hesitação para abordar conteúdos dessa ordem.

Fato é que o avanço dessas e outras pesquisas, tem servido para pavimentar o campo da psicologia clínica em relação à religiosidade na exploração da percepção e modos de significado da religiosidade na clínica dos psicólogos, estratégias para psicólogos abordarem a religiosidade na sua clínica, aplicações clínicas centradas no cliente, dentre

outras (Luczinski, 2005; Piasson et al., 2022; Cowl-Whiterspoon, 2020). No entanto, se olhado com atenção para os trabalhos apresentados na área, um dado saliente em muitas pesquisas, segundo os relatos dos próprios participantes, se refere às recomendações necessárias para atentarem para a sua própria consciência, seus estados mentais, seus sentimentos e suas experiências disponíveis na emergência da religiosidade em seus atendimentos, recebendo inúmeras menções empíricas a favor do trabalho pessoal do psicólogo, práticas meditativas, exercícios de auto-observação, que ponham o profissional em alerta ao seu próprio modo de receber subjetivamente o conteúdo religioso (Piasson et al., 2022; Koenig, et al., 2020; Gelso & Perez-Rojas, 2017).

Talvez porque enquanto os psicólogos estão continuamente atentos a seus clientes, seus próprios conteúdos autorreferentes (religiosidade, moralidade, valores, sentimentos, significados) podem passar despercebidos. Assim, se sugere que é tarefa do bom terapeuta entender a experiência do cliente, tal como é seu dever, ao mesmo tempo, estar em contato com sua própria subjetividade, sabendo o que focalizar e quando fazê-lo (Luczinski, 2005).

Portanto, embora as investidas documentadas sobre psicólogos e religiosidade exponham os significados e sentimentos que advém das vivências de religiosidade na clínica, não fica claro o que pode estar por trás dessas reações e vivências dos profissionais, isto é, o que a constitui, como se aglutinam, se organizam e, suas interrelações e conectivos diretos com aspectos relacionados à pessoa do terapeuta no trabalho cotidiano (Bilgrave & Deluty, 2002).

As pesquisas com psicólogos tem recebido um ressurgimento importante no presente, sendo o tópico da autoconsciência e experiência um elemento de delicada investigação (Williams, 2008; Castonguay & Hill, 2017). Os modelos teóricos tem buscado mapear a experiência interna de psicólogos a partir da exploração dos elementos internos como pensamentos, sensações e imagens que a clínica psicológica lhes ressoa subjetivamente, em razão de ser a experiência o instante por onde passa primeiro quaisquer impacto e efeito da dinâmica clínica, na forma de autoquestionamentos, sentimentos e fantasias do terapeuta frente aos fenômenos provenientes da clínica (Gelso & Perez-Rojas, 2017; Williams, 2008), que sinalizam para o concurso de uma rede complexa que pode vir tramada com a religiosidade pessoal, cultura de pertença, crenças e esquemas particulares no campo vivencial dos psicólogos.

Esse foco na pesquisa pode proporcionar o desenvolvimento profissional e pessoal dos profissionais, lhes facultando a possibilidade de conhecer aspectos ocultos que podem

afetar o trabalho clínico. Williams (2008) importante pesquisadora na área da autoconsciência de psicólogos, destaca para a importância de uma variabilidade metodológica que suporte as diferentes perspectivas acerca do autofoco dos terapeutas, buscando técnicas de pesquisa que possam utilizar tarefas específicas lançadas a situações clínicas concretas, para observar em uma exploração *online* os significados de sua experiência e o modo como a atenção dos psicólogos trabalha para gerenciar conteúdos relacionados à clínica, por meio do exame dos diferentes perfis segundo o gênero, abordagem psicológica, tempo de clínica e orientação religiosa dos terapeutas.

De posse disso e considerando a religiosidade como fenômeno clínico que pode ser capturada na experiência de psicólogos, neste trabalho pergunta-se: como se constitui o campo de autoexperiência dos psicólogos relacionado à religiosidade no consultório? Que elementos de experiência interna estão disponíveis quando da emergência de conteúdos relacionados à religião nos atendimentos? Essa proposta certamente busca expor o modo como o campo da autoexperiência dos psicólogos se organizam frente à religiosidade, isto é, suas crenças, sentimentos, funções imaginativas, etc, considerando, inclusive, os diferentes perfis de atuação profissional, experiências clínicas e crenças religiosas, sabendo que tanto o psicólogo religioso quanto o secular, podem expressar distintos modos com a qual a religiosidade se interpõe na prática clínica (Koenig, et al. 2020)

Essa iniciativa toma a clínica psicológica como um ambiente permeado de fenômenos que podem produzir impactos subjetivos nos psicólogos, os tornando muitas vezes atentos ao modo como a religiosidade, enquanto parte integrante do *setting* terapêutico, pode induzir a estados e experiências de auto-observação estimulada pelo discurso e comportamento religioso de seus clientes e criando uma rede interativa disto com suas próprias vivências em particular (Cowl-Whiterspoon, 2020; Koenig et al., 2020), sendo destacada sobretudo por causa dos psicólogos não se utilizarem apenas de uma abordagem estritamente científica, mas acabam informando seu trabalho com visões de mundo e valores derivados de múltiplos domínios culturais fora da ciência, tais como a religião ou a política (Smith & Orlinsky, 2004), tendo, inclusive, sua cosmovisão como preditores de sua perspectiva teórica para a psicoterapia (Bilgrave & Deluty, 2002).

Nesse sentido, embora possa posicionar esse trabalho na mesma prateleira dos que investigam a experiência de psicólogos com a religiosidade na clínica, se busca ir adiante na forma de acercamento do objeto, valendo-se dos significados do religioso na clínica, em direção a uma abertura da autoapreensão dos psicólogos, por meio de tarefas de autofocalização que possam induzir a um estado autoconsciente (Williams, 2008), que

aborde a religiosidade na clínica não apenas como alvo de um relato perceptivo geral, mas como objeto de uma experiência em particular, para, a partir daí, explicitar o que e como surge enquanto efeito de sua experiência autoconsciente (Nascimento, 2024) relativa à religiosidade nos atendimentos que realizam.

Espera-se com isso que essa pesquisa se coloque nesse compromisso, explorando como psicólogos vivenciam seus conteúdos autorreferentes na presença de temas religiosos que lhe tocam, uma vez que a pessoa religiosa ou não religiosa do psicólogo não fica do lado do consultório e faz parte da dinâmica clínica que promove (Fontes, 2017). Por sua vez, espera-se mapear o conjunto de elementos internos disponíveis pelo acercamento da religiosidade na autoexperiência de psicólogos clínicos, seguindo-se de agora em diante, nas noções de autoconsciência e experiência que estão sendo assumidas neste trabalho e suas implicações para a pesquisa da experiência de psicólogos clínicos e a religiosidade.

Capítulo 2: Teoria da Autoconsciência: interrelações funcionais entre *Self* e Cognição

O estudo acerca da reflexividade e da experiência humana tendo como tópico de interesse a autofocalização, autoexperiência e autoconsciência de psicólogos clínicos, remonta aos estudos que tem o *self* como bloco de interesse à pesquisa em psicologia. Observar a si mesmo está calcado no estudo que visa os processos psicológicos e sociais que embasam estados autoconscientes como fonte alimentadora do comportamento humano. O exercício do autofoco e o acesso à internalidade é uma tarefa já há muito sendo citada no âmbito da psicologia (Baumeister, 1987).

Termos como autoconsciência, autoconhecimento, autopercepção, *self*, tem sido por várias vezes utilizados na literatura há séculos enquanto sinônimos, dificultando a compreensão e o desenvolvimento teórico do que um e outro devam significar bem como suas diferentes aplicações em áreas afins como na psicologia, neurociências, filosofia da mente, etc (Yilmaz, 2022).

O interesse por explorar os processos autorrelacionados ao *self* fazem eco aos trabalhos inaugurais na edificação da psicologia por Wilhelm Wundt (2018) sobre o conteúdo da consciência e de seu canal de acesso pela via da introspecção, William James (2017) marcado pelo fluxo e níveis da consciência, bem como a estrutura/função do *self*, sem deixar de mencionar a importante contribuição de Mary Whiton Calkins (1908) em virtude da natureza, estrutura e significado do Eu para a vida psicológica, na defesa ostensiva da psicologia enquanto uma ciência do *self*, suportada pelo uso e captura de dados metodológicos em 1ª pessoa como padrão à psicologia.

Embora perspectivas psicológicas sobre *self* e seus processos autorrelacionados como consciência, experiência subjetiva tenham ocupado o centro de gravidade na edificação da Psicologia Moderna, tempos depois o que se encontrou foi um notável silêncio desses estudos, sobretudo com a chegada dos métodos comportamentais comprometidos em fazer da Psicologia uma ciência do comportamento, ficando a cargo de disciplinas como a psicoterapia, teorias da personalidade, o desenvolvimento acerca de processos intrapsíquicos como na teoria psicanalítica de Sigmund Freud (Schultz & Schultz, 2017)

Algumas razões para a ressalva com a introspecção proposta por Wundt (2018) como pioneiro no estudo da consciência na Psicologia Moderna, adveio das profundas críticas que o método teria recebido, por não garantir um conhecimento seguro, alicerçado

em bases sólidas, dado que dificilmente seria alcançado mediante os autorrelatos e dados em Primeira Pessoa, ficando como compromisso de pesquisa da Psicologia aos processos psíquicos apenas a descrição de quais sejam o conjunto funcional que capacitam os indivíduos a executarem uma tarefa, fazendo da Psicologia um projeto funcionalista e objetivo, que centrasse menos interesse no que é o *self* e mais no que ele faz/realiza (Dennett, 2001; Nascimento, 2008).

Por sua vez, um caminho localizado para o estudo dos processos mentais teria sido o de descrever suas operações, modos de funcionamento, consequências que se seguem, o que os causam e que usos possam ter. Esse parâmetro conduziu ao modo de explanação mais funcional dos processos cognitivos, a fim de detalhar etapas que privilegiassem a localização de mecanismos psicológicos, fisiológicos, para consolidar a pesquisa psicológica com vistas aos processos mentais como consciência, autoconsciência, imaginação, cumprem como atividade psíquica (ver Nascimento, 2008).

Desse modo, no que se refere aos estudos sobre a consciência, os teóricos apontam quatro funções preliminares divulgadas na literatura, quais sejam: (1) a Unidade, relativo aos estados mentais sendo experienciados advindos de um mesmo sujeito; (2) a Intencionalidade, referido aos pensamentos enquanto vivenciados a respeito de algo; (3) a Consciência Reflexiva, na capacidade de estar consciente dos próprios estados mentais; e (4) as Relações entre Estados Cognitivos, referentes à capacidade do sistema cognitivo de reconhecer a compatibilidade ou não entre os diferentes estados, tais como o reconhecimento ou não de uma crença ou de uma percepção (Nascimento, 2008)

Em tendo esse quadro de referência, os estudos cognitivos da consciência planaram seus modelos explorando a operação da consciência em sua capacidade em discriminar, categorizar e reagir ao ambiente externo, integrar informações, reportar estados mentais, focalizar atenção, discriminar diferentes níveis/estados da consciência como o sono e a vigília, se estabelecendo como método padrão nas ciências cognitivas, embora não sendo ponto pacífico por sua história complexa que ainda clama por desvelamento de ainda muitas questões de natureza ontológica, epistemológica e teórica, a que se pretende discutir esse trabalho (Chalmers, 2002; Nascimento, 2008).

Nessa direção, o que se segue buscará pela trajetória inicial dos estudos experimentais da autoconsciência na Psicologia, apresentando o modo de entrada dessa temática, conceitos, linhas de pesquisa, operacionalização metodológica, aplicações e suas limitações nas disciplinas envolvidas em sua compreensão e, de que forma o

constructo da autoconsciência pode ser cotejado para construir um caminho metodológico de ausculta do *self* de psicólogos clínicos.

2.1 Teoria da Autoconsciência Objetiva (OSA Theory)

Tomar o *self* enquanto um agente cognitivo produto das trocas linguísticas e discursivas, é um argumento a favor de ser os processos cognitivos permeados de sistemas semioticamente baseados, ou seja, que é possível compreender o *self* a partir dos significados internalizados da intersubjetividade, que formam um senso de identidade (Mead, 1934), com efeito, capaz de agenciar operações mentais como processar informações, responder de forma inteligente a estímulos, articular conceitos e pensar de forma coerente, prestar atenção a si mesmo ou focar no ambiente externo (Nascimento, 2008).

Essa capacidade do *self* de se desdobrar e refletir sobre si mesmo tem sido chamada de ‘autoconsciência’, provavelmente sendo uma das mais complexas atividades que a mente pode realizar, no que se refere a examinar a própria forma de pensar, agir e modelar sentimentos e comportamentos (Morin & Racy, 2021).

O conceito na Psicologia mais preciso adveio da investigação empírica de Psicologia Social Experimental por Duval e Wicklund, em 1972, na intitulada Teoria da Autoconsciência Objetiva (*OSA Theory*), destacando autoconsciência como uma “atenção dirigida ao *self*”, surgindo o estado autoconsciente quando se toma a si mesmo como um objeto da atenção. Ao entrar num estado autoconsciente, o *self* também entra num processo de autoavaliação de seus próprios autoaspectos, em comparação com os padrões sociais daquilo que é considerado belo/feio, certo/errado, etc, em busca de uma congruência interna do indivíduo e os padrões de aspiração existentes (*self* real e *self* ideal) (Silvia & Duval, 2001; Yilmaz, 2022).

Um elemento vital da teoria é descrever as condições básicas para elevação da atenção autofocada, ou seja, em como elementos externos e internos ao indivíduo podem incrementar maior autoconsciência (Yilmaz, 2022). Exemplo disso se refere aos objetos externos como espelhos, fotografias, áudios-gravações da própria pessoa, ou até mesmo notar que está sendo observado por alguém, aumentando o gradiente de atenção do indivíduo a seus autoaspectos como aparência, traços e comportamentos; além de seus próprios estados mentais como pensamentos, sensações, valores, que podem introduzir questões dimensionais do *self* como autoestima, trabalho profissional, sexualidade,

moralidade, e impõem uma “saliência” enquanto uma percepção amplificada de si frente aos padrões culturais (ver Duval & Wicklund, 1975; Morin, 2004). Nesse sentido, quando uma discrepância é identificada no *self*, uma tendência pode ser a de evitação do estímulo autofocado por meio da distração do “eu” ou a busca de redução da própria discrepância, ou seja, o indivíduo se esforça para adequar-se aos padrões de correção existentes (Duval & Wicklund, 1972).

Duval e Wicklund (1972) partem do princípio de que as pessoas podem perceber a existência de estímulos ambientais e ao mesmo tempo estarem centradas em si mesmo. No bojo da teoria formulam que quando alguém está autoconsciente, 3 aspectos se enlaçam para possibilitar que o autofoco seja executado: (1) **Self**, representado pelo conhecimento que a pessoa tem de si mesma como sua aparência, moralidade, orientação religiosa, posição política, imagem corporal; (2) **Padrões** (standards) utilizando algum domínio e autoaspecto do *self*, contrastado ao que é esperado daquele domínio na cultura em geral, por exemplo, avaliando qual seria o modelo social de imagem corporal na cultura, a conduta religiosa adequada, etc (3) **Foco Atencional** tido como vetor de orientação dos sistemas atencionais no *self*, observando algum autoaspecto - definido como um processo de *Autoconsciência Objetiva* pois tem o *self* como objeto e, *Autoconsciência Subjetiva*, quando focaliza atenção não-*self*, percebendo o ambiente externo e o entorno, notando a si mesmo como fonte de sua ação, percepção.

Na teoria OSA, tem-se a noção de que a atenção quando focalizada em um aspecto do *self*, trabalha como uma força motivadora para eliminar e/ou corrigir da forma mais rápida possível uma adequação do indivíduo frente a padrões de aspiração, investindo esforços para redução de contradições e fragilidades dentro de si mesmo. Esse processo de autoescrutínio por vezes pode vir associado a efeitos emocionais desagradáveis, podendo o indivíduo experimentar ansiedade, culpa e outros afetos relacionados dependendo se a atenção é dirigida a uma discrepância negativa ou positiva, o que pode ocorrer quando alguém entra numa sala repleta de espelhos e percebe sua atenção voltando-se para si mesma buscando algum tipo de aperfeiçoamento em sua expressão facial, cuidado com o rosto ou com sua imagem corporal ou, quando sujeitos são expostos à sua voz gravada e passam a examinar seu tom, timbre e outros aspectos da própria voz como aversivos ou não (Duval & Wicklund, 1972), focando na reatividade do *self* a esses estímulos por meio da noção situacional do autofoco em sua operacionalização metodológica (Nascimento, 2022).

Estar autofocalizado tem efeitos concorrentes e duradouros sobre o *self* como a autoavaliação, exercício de escrutínio reflexivo entre o eu real e o eu ideal, tomando a si mesmo em perspectiva e podendo imaginativamente se perceber tal como é percebido pelos outros, todos esses de curto termo, proporcionando afetos relacionados e esforço psicológico imediato (Silvia & Duval, 2001); bem como o efeito de longo prazo do autofoco, conforme documentado em literatura posterior, com repercussão na dinâmica do eu como autoconceito, autoestima, motivação e ação do sujeito por seu sedimento cognitivo (Morin, 2004; Nascimento, 2022).

A teoria de Duval e Wicklund tem suportado amplo embasamento empírico, destacando que indivíduos com altos níveis de autoconsciência percebem de modo mais intenso o conteúdo de sua experiência subjetiva (Scheier & Carver, 1985), podem conhecer melhor a si mesmos, conseguem inferir sobre o comportamento de outras pessoas, embora também tenha relação com sintomas do espectro depressivo (Pyszczynski et al., 1990), promove tentativas de autodestruição (Baumeister, 1987), instaurando um paradoxo da autoconsciência por seus efeitos ambíguos ao *self*. Além disso, a autoconsciência é correlata a uma rede de processos cognitivos como a autorregulação, tomada de decisões, resolução de problemas, representando a autoconsciência como um parâmetro psicológico central (ver Silvia & Duval, 2001).

Por outro lado, num primeiro momento da fundamentação teórica, o constructo da autoconsciência de Duval e Wicklund (1972) levantou questões não resolvidas sobre como ocorreria o desenvolvimento da autoconsciência nos diversos ciclos de vida, e ações/intervenções preventivas sobre como o *self* pode realizar autoescrutínio de modo mais positivo, epistêmico e benéfico, com capacidade de prevenir-se de afetos desagradáveis e conflitos interpessoais (ver Nascimento, 2008; 2022).

Originalmente, a teoria OSA pressupunha que as pessoas buscariam reduzir as contradições internas mudando a si mesmas visando uma congruência e adequação aos padrões, de modo que todo o tipo de mudança fosse gerada no próprio “eu ” ao invés de atribuir mudanças aos padrões internalizados, os quais seriam mais difíceis de alteração ou até mesmo imutáveis (Duval & Wicklund, 1972). No entanto, o avanço nos estudos e pesquisas, permitiram a testagem da hipótese de que o sujeito também pode mudar os padrões que sejam coerentes com o “eu”, baseado no fundamento da teoria OSA de que o estado-meta buscado pelo *self* se dirige a uma consistência entre o eu e os padrões, não importando necessariamente qual elemento cognitivo é alterado, desde que uma congruência seja alcançada (Silvia & Duval, 2001). Ou seja, mudar a si mesmo ou mudar

os padrões seria, em tese, modos similarmente úteis para restaurar uma interação satisfatória do “eu” com os padrões e valores de referência.

Uma razão metodológica colocada para compreender por qual razão os pesquisadores não notaram isso na primeira versão da teoria da autoconsciência, envolve o fato dos métodos usados em pesquisas de autoconsciência, em geral, levarem os participantes a concentrarem efetivamente em si mesmos durante os experimentos. A condução e operacionalização das pesquisas que buscam gerar o estado de autofocalização pode aumentar a autoatribuição, ou seja, um gradiente de percepção dirigido ao “eu” como causador principal de eventuais fracassos ou falhas. A menos que a atenção pudesse ser desviada para fora do eu, como para um padrão específico que permitisse reconhecer um erro ou insucesso no padrão, o “eu” permaneceria sendo alvo da atribuição de discrepância, incidindo em esforços em si mesmo ao invés dos padrões (Dana et al., 1997; Silvia & Duval, 2001).

Nesse sentido, pode-se perguntar: ‘quando as pessoas mudarão os padrões?’ Dana et al (1997) em seus experimentos sugerem que isso pode acontecer na medida que as pessoas centralizam sua atenção em algum padrão específico. Quando as pessoas reconhecerem discrepâncias internas o foco no padrão levaria a uma avaliação negativa do padrão que, por sua vez, levaria a uma mudança no padrão ao invés de mudar a si mesma. Deste modo, as pessoas naturalmente tentarão agir de acordo com a causa percebida de sua discrepância em que se o eu for percebido como causador, o foco de mudança estará no ‘eu’; no entanto, se os padrões forem notados como causadores, a busca por adequações poderá se dirigir aos padrões de referência para redução da discrepância (ver Silvia & Duval, 2001).

Essas premissas foram testadas no estudo de Heatherton e Baumeister (1991) mencionando que pessoas com transtorno da compulsão alimentar periódica (TCAP) tinham autoimagens ideais elevadas e achavam que era difícil cumprir esses padrões. Nesse sentido, quando o foco se dirige a padrões elevados e inalcançáveis pelo sujeito o foco no eu acaba fugindo da autoconsciência distraíndo-se com outros estímulos como assistir TV, uso de álcool e outras drogas e neste caso em específico, o comportamento alimentar excessivo, buscando evitar um conflito entre o *self* e os padrões de referência quando há uma inconveniência nesses padrões (Yilmaz, 2022).

A psicologia clínica reconhece há algum tempo a importância de atribuição e mudança nos padrões internalizados pelo indivíduo. Algumas terapias, por exemplo, baseiam sua terapêutica na confrontação e modificação de padrões irracionais e

inatingíveis, responsáveis e implicados como parte da estrutura psicoafectiva dos muitos transtornos psicológicos (Ellis, 1994). A título de exemplo, a terapia racional-emotiva de Ellis (1994) concentra-se nos problemas causados pelo conjunto de crenças irracionais do sujeito, como acreditar que todos os outros devem sempre gostar de si mesmo, enquadrando-se como valores de referência que dificilmente podem ser alcançados pelo sujeito. A terapêutica, nesses casos, envolve ajudar os pacientes a reconhecerem que os padrões exageradamente elevados são geradores de sofrimento e infelicidade, para que se possa procurar uma moderação dos padrões que vise o bem-estar psicológico (Silvia & Duval, 2001).

Em sendo o *self* permeado por sistemas e padrões, estudos em psicologia clínica desde o presente século ainda tem sugerido e argumentado a favor de ser a autoconsciência um componente crítico no desenvolvimento de terapeutas qualificados, especialmente no que se refere ao gerenciamento adequado de processos transferenciais do psicólogo e cliente (Williams, 2008), uma vez que há uma mútua interação pela via do discurso, comportamentos e etc, numa sessão de psicoterapia.

Os estudos de Williams (2008; & Fauth, 2005) buscaram identificar com terapeutas estagiários e mais experientes, o modo como trabalham para desenvolver o gerenciamento atencional, foco e regulação de sentimentos negativos e pensamentos a fim de manter o exercício da escuta e foco diante de seus clientes. Sabe-se que a atividade laboral de psicólogos clínicos é permeada por inúmeras formas que podem lhe lembrar de seu status de objeto por ocasião do foco dado em alguma característica do “eu” como aparência, moralidade, valores pessoais, assim, gerando uma saliência em algum autoaspecto do profissional que rapidamente pode incidir em processamento autorreferencial, autodúvidas e autoconsciência. Um exemplo disso pode ocorrer quando os clientes dirigem perguntas diretivas sobre a vida pessoal e até religiosa de seus psicólogos (Koenig et al., 2020), envolvendo um incremento de autocritica do profissional que pode obstaculizar seu processamento cognitivo e despertar afetos aversivos (Gladding & Crockett, 2018).

Na busca por resumir os achados da teoria OSA, Gibbons (1990) refere que: (1) o comportamento de conformidade aumenta quando um indivíduo está focado em si mesmo e na presença de um grupo; (2) ao perceber a inconsistência percebida entre uma atitude e um comportamento compreende a discrepância interna e, portanto, é provável que seja corrigida quando a atenção se autodirige; (3) a presença de espelhos ou estímulos físicos e a atenção dos outros induz um estado de autofoco, levando a tentativas de

melhoria do comportamento, numa busca de atingir uma atitude-comportamento congruente socialmente.

A contribuição da teoria-mãe da autoconsciência por Duval e Wicklund (1972) foi um marco importante na constituição do campo e retomada dos estudos acerca da reflexividade da consciência humana, o suficiente para embasar toda uma agenda de pesquisa que viria à cabo de estudar e expandir os conhecimentos humanos e psicológicos, lançando um fundamento empírico importante ao campo da Psicologia Social e Teorias da Personalidade. Mesmo assim, questões acerca da teoria OSA passaram a escoar em crivos importantes ventilados pela psicologia, nos mais diversos parâmetros metodológicos, tanto na testagem e efetividade do constructo em suas investigações experimentais, quanto, principalmente na proposta por fazê-la responder aos dilemas teoricamente levantados posteriormente (Fenigstein et al, 1975; Carver & Scheier, 1985).

Reconhecendo as contribuições da teoria OSA mas buscando ir além, Fenigstein et al (1975) afirmaram que praticamente nenhuma das abordagens anteriores de autoconsciência teria se preocupado em mensurar o quão autoconsciente, em parâmetros psicométricos, as pessoas seriam. O argumento era o de que necessariamente, algumas pessoas pensam constantemente em si mesmas, escrutinam seu comportamento e se debruçam sobre eles, enquanto outros não possuem compreensão aprofundada de seus próprios pensamentos e sentimentos e pouco o compreendem. Com este fim, os autores perceberam ser não apenas relevante a autoconsciência enquanto um objetivo importante do estudo humano por meio da percepção e insight de ações humanas (alvo do trabalho por exemplo de um psicoterapeuta no consultório) mas, o de especificar as diferenças e tendências individuais do exercício do autofoco através de elementos mais específicos, por meio de medidas psicológicas.

A abordagem tida como psicométrica da autoconsciência trouxe uma mudança conceitual e buscou traçar considerações acerca das dimensões distintas da autoconsciência em seu aspecto estado (*self-awareness*) e em sua dimensão traço (*self-consciousness*), onde a primeira se compreende os estados transitórios da atenção autofocalizada quando controlada por estimulação ambiental que resulta em se tomar como objeto de experiência pontual (chamada de autoconsciência situacional); e, na última como um traço estável da personalidade, pela tônica da história individual e de seu fundamento desenvolvimental, nomeada por Autoconsciência Disposicional. Essas duas formas de autofoco recebem operação distinta em seus parâmetros metodológicos de

acesso por meio do qual uma, a autoconsciência disposicional é geralmente acessada por via de questionários como o Self-Consciousness Scale (SCS) de Fenigstein et al (1975), enquanto a autoconsciência situacional é notada mediante o uso de estímulos autofocalizadores como espelhos, câmeras, etc (Nascimento, 2008).

O modelo psicométrico resultou na proposição de uma dimensionalidade tripartite da autoconsciência, mediante o desenvolvimento de uma escala de mensuração de autoconsciência, em sendo um tipo mais *privativo*, onde o indivíduo se preocupa em atender aos pensamentos e sentimentos internos, como “eu reflito muito sobre mim mesmo”; o fator *público*, coletivo, tomado como uma consciência geral quando o “eu” é tido como um objeto social que tem um efeito sobre os outros (“estou muito preocupado com a maneira como eu me apresento”), associada às concepções teóricas de Mead (1934) ao constatar que a consciência de si é reverberada pelo olhar dos outros, pela percepção de outros, tornando o “eu” enquanto um objeto social, de um *self* atravessado por outros selves (Fenigstein et al, 1975; Nascimento, 2008); e, ainda, um terceiro fator, a *ansiedade social*, como um desconforto quando da presença de outros, por exemplo, “sinto ansiedade quando falo em frente de um grupo” (Fenigstein et al, 1975). Nisso, os autores sugeriram que parece haver dois aspectos distintos da autoconsciência: um que lida com a consciência cognitiva, reflexiva, privativa sobre si mesmo, focada no eu, enquanto o outro repercute uma preocupação de si mesmo como um estímulo social.

Os achados dos estudos em autoconsciência geraram uma celeuma no final da década de 90, quando já havia alguns estudos testando a efetividade das teorias OSA e do modelo psicométrico. Discussões intermináveis na literatura se confrontavam com os resultados paradoxais de ser o autofoco tanto uma operação epistêmica, positiva, de autoconhecimento, quanto relacionado e associada a índices de saúde mental com consequências psicopatológicas. Trapnell e Campbell (1999) através de reanálise da SCS encontraram duas formas distintas de autofocalização no interior da autoconsciência privada, a saber, (1) Ruminação, quando a atenção prestada ao *self* é motivada por medo, desconforto, autodúvidas, e, (2) Reflexão, pela atenção motivada por um interesse genuíno no *self* em prol do autoconhecimento.

Com isso, uma vez que se reconheça a natureza dual do autofoco, se reflexivo ou ruminativo, entende-se que as pessoas ruminadoras se mantêm ansiosamente com o foco da atenção em aspectos ruins ou problemáticos do *self* e acabam se tornando mais sujeitas a estados disfuncionais. Por outro lado, pessoas mais reflexivas cujo objetivo da atenção

revela um interesse epistêmico sobre o *self*, experimentam o aprendizado contínuo sobre si e consequentemente conduz melhores indicadores de saúde mental (Nascimento, 2008).

A meta-análise de Mor e Winkvist (2002) buscou realizar um levantamento acerca de correlações entre atenção autofocada, humor e psicopatologias, por meio dos estudos da primeira leva de trabalhos sobre autoconsciência e autofoco até 1990, valendo-se dos trabalhos seminais da teoria OSA, abordagem psicométrica de Fenigstein et al (1975) e as investigações de Pyszczynski et al (1990). Nucleado pela pergunta-guia, os autores se lançaram à literatura visando responder se o foco em si mesmo está positivamente relacionado a sentimentos e afetos negativos como ansiedade e/ou depressão. Os resultados gerais da meta-análise sugerem que indivíduos que se envolvem em certos graus de autofoco podem experimentar consequências emocionais distintas. Ou seja, quando indivíduos se concentram em aspectos pessoais, privativos, estariam mais propensos e inclinados a sofrerem com sintomas depressivos, conquanto, quando se concentram em aspectos públicos do *self* (aparência, comportamentos, etc), estão mais propensos a experimentarem a ansiedade social, enfatizando inclusive serem as mulheres mais tendenciosas a um subtipo de autofoco mais ruminativo do que os homens. Assim, o foco nos aspectos do *self* produzirão implicações afetivas distintas. Essas considerações também notificaram avisos importantes sobre ser o autofoco uma dimensão não unitária, multifacetada, complexa, capaz de focar em uma miríade de processos do *self*, e a cada um deles proporcionando afetos diversificados (ver Morin, 2005; Nascimento, 2008).

O conjunto de definições abordadas até aqui destaca ser o constructo da autoconsciência um importante aspecto humano de regulação a inúmeras ações e atitudes-comportamentos humanos. A capacidade do *self* de autorrefletir, de se desdobrar e gerar um gradiente de observação de si mesmo, denota que as pessoas podem perceber a si mesmas de forma mais acurada bem como os outros, mas também instância altas doses de sofrimento pessoal na forma de depressão, ansiedade, raiva, inveja e outras emoções autofocalizadoras (Fenigstein et al, 1975; Nascimento, 2008).

Sendo uma atividade mental complexa e de natureza não unitária, uma perspectiva multifacetada do autofoco é pouco explanada pelos modelos teóricos até o momento, no que se refere a outras formas de autoescrutínio realizadas pelo *self* (Morin, 2002; Nascimento, 2008). Por sua vez, a fim de fazer avançar a análise teórica da autoconsciência, permanece válida ao presente a questão de Gibbons (1990), em relação a o que ocorre cognitivamente quando um indivíduo se encontra num estado de

autoconsciência, ou seja, qual/quais processos cognitivos possibilitam o acesso à experiência subjetiva corrente, onde se intenta em seguida apresentar.

2.2 Modelo Neurocognitivo de Alain Morin

O conhecido modelo neurocognitivo e socioecológico de autoconsciência de Morin (2004; 2005) se lançou a apresentar por quais vias a mente se torna consciente, apoiando-se em processos cognitivos como pensamentos, sentimentos, linguagem, imagens mentais, enfatizando esses mecanismos com forte papel para instanciar autofocalização, buscando testar a hipótese da mediação cognitiva, isto é, por quais caminhos cognitivos decorre e se agencia o estado da autoconsciência.

O trabalho de Morin (2004) expõe seu modelo teórico de mediação de autoconsciência detalhando o que considerou três fontes principais de autoinformação, sendo o: (1) meio social, (2) ambiente físico, e o (3) *self*. O meio social seria permeado por ao menos quatro elementos capazes de acionar o estado autoconsciente: (a) Interação Face-a-Face, (b) Avaliações Refletidas ou Comentários que o indivíduo recebe de outras pessoas, (c) comparação social que resulta na Tomada de Perspectiva, e (d) Observação de Audiências de outras pessoas ao *self*.

Alguns fatores determinam a medida com que as pessoas irão lidar com o feedback dos outros (avaliação refletida). Compreender como exatamente uma pessoa se torna autoconsciente e utiliza de sua autoinformação para formar um conceito de si, conduziu as premissas de Morin (2004) na investida sobre a função que os comentários e avaliação de outros tem enquanto um elemento construtivo de autocompreensão e autoconceito. O feedback verbal e não verbal, as reações e comportamentos pessoais vistos por alguém como quando alguém sorri, olha com raiva ou ignora, faz com que o indivíduo utilize desta informação para criar uma visão de si próprio, alargando os auto-esquemas. Com isso, o feedback social pode desencadear auto-observação, especialmente quando a informação recebida não se enquadra no atual esquema conceitual de cada um (Morin, 2004).

A obra de Mead (1934) já abordava que o processo social permite a confrontação do *self* a uma ampla gama de pensamentos, sentimentos e comportamentos de outros que possibilita aumento da autoavaliação. Ou seja, o mecanismo de comparação social notado por Fenigstein et al (1975) habilita o *self* a ganhar autoinformação e reforça a tomada de perspectiva. A isso, a teoria OSA de Duval e Wicklund (1972) também

postulou teoricamente que a atenção ao *self* relembra o indivíduo de seu status de objeto para outros e isso induz a autofocalização e, conseqüentemente, a autoconsciência. Assim, a pesquisa psicológica indica que ser alvo da observação de outras pessoas, como estar diante de alguma audiência, induz um foco maior em si mesmo, já que a pessoa tende a se ver da mesma forma que acredita ser vista pelos outros (Morin, 2005).

Outro modo de tomada de perspectiva é por meio de audiências, sobretudo quando se nota uma discrepância no *self*, que atrai a atenção para o eu, e aumenta o autofoco e, portanto, a autoconsciência. Com efeito, a atenção ao “eu” causada por alguma distintividade com os outros, lembra as pessoas do seu estatuto de objeto para os outros e induz autoobservação (Morin, 2004). Ser observado por apenas uma pessoa é suficiente para promover a autoconsciência, como ao realizar um discurso para uma turma, ser notado numa sala cheia de pessoas (Morin, 2004), ser observado por um médico, psicólogo ou, até mesmo por um paciente quando este se coloca frente a frente durante uma consulta de interação direta (ver Williams, 2008), podendo atribuir pensamentos, sentimentos e atitudes que os outros possam estar tendo.

O Mundo físico – dimensão ecológica do autofoco, desencadeia a autoconsciência por meio de três modos, a saber, (a) Objetos e Estruturas, (b) Estímulos Refletores, e (c) Material Escrito e a Mídia. Muitos filósofos e psicólogos do desenvolvimento tem argumentado que a percepção visual e as interações físicas com objetos favorecem a diferenciação entre o mundo e o *self*. O ambiente físico também constitui uma fonte de autoinformação pois inclui estímulos que podem, tal como as audiências, lembrar o indivíduo do seu status de objeto. Os objetos físicos como espelhos, câmeras de vídeo, gravações de voz, desenhos, literatura em geral, fotografias, são classificados como estímulos autofocalizadores e autorrefletores, disparando autoconsciência (Morin, 2004).

Uma terceira fonte principal de autoconsciência proposta no modelo de Morin (2004) é o *self*. O “eu” pode tornar-se o objeto da sua própria atenção e refletir sobre si mesmo, tornando-se uma fonte de autoinformação privilegiada. A noção de *self* assumida por Morin (2004; 2005) considera o “eu” em olhar multidimensional, com diversas camadas atravessadas por consciente e inconsciente, e que é informado pela observação de outros, permeado por aspectos privados e públicos, notificados em forma de pensamentos, sentimentos, objetivos, intenções, memórias, crenças (privado), aparência, imagem corporal (pública), podendo realizar viagens mentais e pensar no passado, focar no momento presente ou pensar a respeito do futuro. Esse modo com que o *self*

experimenta a si mesmo tocando em seus autoaspectos de experiência subjetiva, é mediado por operações cognitivas mais sofisticadas quando o “eu” se envolve em comunicação consigo mesmo, acionando sistemas relacionados ao uso de linguagens e recursos imagéticos por meio da introspecção, tais como a fala interna e imagens mentais, e ainda muitos outros mais tarde explorados na pesquisa psicológica (ver Heavey & Hurlburt, 2008; Nascimento, 2008).

O avanço de técnicas capazes de mapear imagens do cérebro aumentaram significativamente o conhecimento acerca dos correlatos neurais da consciência. Sabe-se que diversas áreas do cérebro participam na consciência e podem gerar diferentes tipos de consciência possíveis a cada processo, uma vez que não existe uma única área cerebral associada a processos conscientes e autoconscientes. As avaliações neuropsicológicas dão conta de que há um importante envolvimento dos lobos frontais como do córtex pré-frontal na autoconsciência e outros correlacionados a autorreconhecimento tais como atividades do hemisfério direito, da memória autobiográfica, codificada pelo lobo pré-frontal esquerdo, enquanto o córtex parietal tem sido associado à consciência de ação (Morin, 2004).

Outros aspectos da autoconsciência ainda incluem a propriocepção, notadamente um tipo de consciência corporal que não se desenvolve apenas através de interações sociais precoces relacionadas a pressão, temperatura, fricção dos receptores da pele. A Dupla Estimulação Sensorial fornece informação ao corpo, como quando uma criança se toca, sente simultaneamente que toca e que é tocada ao mesmo tempo. A propriocepção, permite uma consciência da distinção entre *self* e não-*self*, contribuindo para uma autorrepresentação relacionada à imagem corporal que conseqüentemente se torna parte do autoconceito (Morin, 2004; Nascimento, 2008).

Ainda dentro do “eu”, processos mais sofisticados são suscetíveis de disparar autoconsciência (Morin, 2004) e que, diferentemente dos mecanismos do meio social ou proprioceptivos, não dependem exclusivamente que haja uma experiência sensorial (Nascimento, 2008). Um deles é a imagem mental no qual representa o fenômeno das experiências visuais na ausência de qualquer estímulo visual do ambiente externo. As imagens mentais desempenham funções importantes na memória, aprendizagem, iniciação à ação, percepção, motivação, imaginação criativa, emoção, etc (Morin, 2004; 2011).

A evidência empírica corrobora ao fato de que pessoas altamente autoconscientes fazem uso constantes de imagens do “eu” (imagens autoscópicas) para

acessarem algum conteúdo interno e reflexão como um meio de introspecção (ver Nascimento, 2022), no intuito de replicar internamente os mecanismos sociais que atuam na autoconsciência, fazendo uso da autoinformação imagética de modo produtivo, ou seja, para determinar formas e ações que facultem deduzir a si mesmo e os outros e torne o comportamento em potencial consciente (Morin, 2004; 2011; Mead, 1934). Portanto, uma imagem permite que o indivíduo reproduza visões acerca de si mesmo em seu espaço mental como ele é provavelmente visto pelos outros, além de agir como impulsionadoras de comportamentos futuros, envolver-se em tarefas de significado e memória semântica (Nascimento, 2008), bem como na compreensão da linguagem (Paivio, 2007).

As imagens mentais servem como um parâmetro cognitivo fundamental para mediar estados autoconscientes e automonitoramento do comportamento e, finalmente, com potência para representar e veicular um conjunto de imagens do eu, articulando noções de identidade, relacionadas a atividades cotidianas, experiências antigas, sentimentos, estados de humor que a fazem ter papel significativo na sustentação do *self* (Morin, 2004; Nascimento, 2008).

Na continuidade da apresentação tendo o *self* como fonte de autoinformação, Morin tem proposto em seus trabalhos a ‘fala interna’ ou a ‘autofala’ como um dos mecanismos cognitivos que mediam e suportam a autoconsciência (Morin, 2004; Nascimento, 2008). Em sua definição, compreende a fala interna como tipicamente uma atividade de falar consigo próprio em silêncio, com papel de instanciar autoconsciência mas também capaz de promover a regulação de comportamentos e emoções, planejar e tomar decisões importantes (Morin, 2004).

Uma questão a respeito da ligação entre fala interna e autoconsciência se fez importante para as investigações morineanas: de que maneira exatamente falar consigo mesmo dá acesso à autoinformação? Ou: Qual é a natureza da relação entre fala interior e autoconsciência? Obtendo a partir daí, três considerações que vem estabelecendo a relação entre fala interna e autoconsciência no modelo proposto por Morin (2005), em que o diálogo interno (1) precede a autoconsciência; (2) acompanha e possivelmente sustenta um estado de autoconsciência; (3) é desencadeado pelo autofoco. Essas compreensões e articulações entre fala interna e autoconsciência, certamente fazem eco ao que psicólogos e filósofos já argumentavam da função da linguagem na atividade psíquica, pondo, o *self*, por sua vez, como um centro de gravidade narrativa (Vygotsky, 1962; Morin, 2005).

Em seus primeiros trabalhos empíricos articulando fala interna, autoconsciência e autoconceito, Morin (1995) conduziu um estudo com universitários do Québec para investigar as relações entre a complexidade do autoconceito, operacionalizada através do método WAY (What Are You), traduzido por “Quem é você?”, e encontrou relações significativas do papel da linguagem para a compreensão do eu, envolvendo uma reflexão de si mesmo necessária para desenvolvimento do autoconceito. Mais tarde, Nascimento (2008) em estudo pioneiro no Brasil, buscou investigar a fenomenologia da mediação cognitiva de fala interna em universitários, corroborando acerca do uso efetivo de fala interna para eliciar e sustentar a autoconsciência situacional. Assim, a fala interna permite ao *self* verbalmente identificar e processar informações sobre seus processos mentais correntes, e características de personalidade, onde o “eu” pode ajuizar sobre a existência, declinar sobre esferas da vida, comportamento de outros, com significativa atividade reflexiva (Nascimento, 2008), além de monitorar a autorregulação de comportamentos verbais, instruir-se numa tarefa, identificar pensamentos, pensar acerca dos estados mentais de outros (teoria da mente), etc (Morin & Racy, 2021).

Baseando-se nas premissas do interacionismo simbólico de Mead (1934), o modelo morineano sugere que a fala interna possibilita uma tomada de perspectiva dos outros e permite desenvolver uma visão objetiva de si, examinando seus padrões intelectuais, comportamentais, entendendo que a autofala pode reproduzir mecanismos sociais que levam à autoconsciência. Em outras palavras, ao conversar consigo mesmo, o indivíduo pode replicar comentários emitidos por outros (mecanismo de Cooley) ou internalizar a perspectiva do outro (mecanismo de Mead). Por sua vez, o modo de transmissão de autoinformação é originalmente interpessoal (comentários verbais realizados por outras pessoas) que, gradualmente, se torna intrapessoal (comentários verbais dirigindo-se a si mesmo) (Morin, 2005; 2011).

Com efeito, se assume que o mundo social seria uma condição necessária para o surgimento da autoconsciência, embora precise ser mediada por processos cognitivos linguísticos, imagéticos, para que se manifeste efetivamente (Nascimento, 2022). Ao ter o “eu” mediado por processos cognitivos, tanto a fala interna e as imagens mentais se enquadram como modos de introspectivamente observar autoaspectos, seja relacionados ao *self* físico (corpo, face, gestualidade, aparência) figurados pelo uso de imagens mentais, tanto pela fala interna propiciando auto-observação de aspectos privados do “eu” como emoções, moralidade, pensamentos, motivações, etc (Morin, 2005; Nascimento, 2022).

Recentemente, em extenso trabalho buscando compilar os achados de cinco estudos, Morin e Racy (2021) buscaram apresentar a frequência, o conteúdo e as funções que a fala interna possa ter para jovens adultos, com uma população de 1027 participantes estudantes universitários da Mount Royal University no Canadá. No intuito de localizar o conteúdo da fala interna dos participantes, os autores conseguiram compilar o que tem se mostrado um dos maiores e mais complexos esquemas de codificação de fala interna, subdivididos em Conteúdos Gerais, Pessoas, Ambiente, Funções, Eventos Temporais por meio do método de listagem de pensamentos, solicitando aos participantes que tentassem descrever o conteúdo de sua fala interna em geral.

Conforme indicado por Morin e Racy (2021), de longe os tópicos e funções de fala interna autorrelatados mais frequentemente (entre 1,5 e 15%) foram resolução de problemas/pensamento, planejamento/gerenciamento de tempo e tanto a identificação quanto as tentativas de controlar as próprias emoções (sobretudo as negativas), bem como buscas por automotivação, sobre a aparência, sobre o eu atual, avaliar criticamente sobre o comportamento. Deste modo, ao que se apresenta, todos esses tópicos/funções da fala interna pertencem à autorregulação, com intuito de monitorar emoções negativas e resolver problemas no plano do pensamento como atividades de engajamento muito comuns, centrando forte impacto do enlace entre cognição, autoconsciência e afetos corroborando a achados prévios na literatura (Silvia & Duval, 2001; Fenigstein et al., 1975; Heavey & Hurlburt, 2008; Nascimento, 2008).

Os achados de Morin e Racy (2021) por meio do levantamento-síntese dão conta de ser o estado autoconsciente articulado ao discurso interno permeado por uma complexa rede de ações que vão desde a autocensura, autorregulação como principais funções, até dialogar com temas da vida comum tais como carreira, trabalho, crenças, religião, motivações, opiniões de outros, etc, impondo ao *self* um *modus operandi* de se envolver frequentemente em atividades produtivas que visam adequação, resolução de problemas, planejamento e preservação emocional.

Apesar da vasta contribuição, os dados de Morin e Racy (2021) se referem a um público seletivo, jovem, com índices que informam aspectos em particular da vida juvenil. Uma recomendação tem sido dada pelos pesquisadores de explorar a frequência, conteúdo e funções da fala interna com outros sujeitos de pesquisa e culturas, sobretudo em populações clínicas, onde uma série de grupos psicopatológicos como ansiedade, depressão, possam ser melhor descritos e testados pelo constructo, tendo em vista que no setting terapêutico fenômenos são eliciados com potência para gerar estados

autoconscientes e aglutinar operações cognitivas, dado quase silente na literatura de psicoterapia.

Williams (2008) tem buscado há mais de uma década ser uma voz permanente no estudo sobre autoconsciência de terapeutas. Em seu primeiro estudo baseado em dissertação de mestrado, Williams (1996) examinou sobre o grau e conteúdo da conversa interna de terapeutas no processo de psicoterapia com 31 estudantes terapeutas, que concordaram em listar os pensamentos e cognições presentes na sessão enquanto ouviam uma fita de áudio de suas sessões de terapia. Concretamente, os autores descobriram que o diálogo interno negativo do terapeuta estava relacionado às percepções dos terapeutas em relação a sua utilidade no processo, bem como da aliança terapêutica com seus clientes. Ou seja, à medida que os terapeutas relatavam maiores graus de diálogo interno negativo sobre sua percepção de desempenho, achavam que seus clientes reagiam de forma negativa a eles igualmente. Os autores argumentam que terapeutas, sobretudo iniciantes, experimentam graus elevados de autocrítica, por meio de sua autoconversação (“Estou fazendo um péssimo trabalho”; “Parei estúpido quando disse isso”), propiciando uma combinação de autofoco e afetos negativos que pode se estender à interação com os clientes, em razão da preocupação com seus comportamentos impondo um desafio adicional ao trabalho.

O estudo do autofoco de psicólogos à luz da teoria de Morin (2004; 2005), pode ainda ilustrar de que forma as trocas sociais e exposição a percepções sobre diversos estímulos, inclusive de temas sobre religiosidade (Cowl-Whiterspoon, 2020), pode incidir num potente recurso de autofocalização para psicólogos clínicos, uma vez que a fala de seus clientes pode ecoar processos de comparação social, incrementando complexidade no automonitoramento durante o atendimento e buscando adequar sua postura como seus comportamentos diante da observação e até avaliação contínua de seus clientes.

É mister que o modelo global de autoconsciência de Morin (2004) expandiu a teorização da autoconsciência objetiva de Duval e Wicklund (1972), acrescentando a importância de uma visão multidimensional do autofoco por fontes diversificadas e aprofundando a compreensão do estudo do processamento de informação e dos canais utilizados pelo *self* para autofocalização. No entanto, algumas formas mais imediatas de autoconsciência, tais como a consciência fenomenal, bem como a fenomenologia da experiência consciente, não foram abordadas pelo modelo (Morin, 2005; Morin & Racy, 2021), centrando um acesso à autoconsciência por meio de questionários e escalas combinadas para obtenção dos dados, porém ainda não lidando com uma exploração

fenomenal do mundo interno, privilegiando a experiência subjacente aos processos e operações do mental (Nascimento, 2008). Portanto, uma questão crucial a que visa responder esse trabalho tem sido: O que e como significa estar autoconsciente? Qual a fenomenologia da experiência autoconsciente?

Capítulo 3: O Estatuto da Autoexperiência e a Fenomenologia Autoconsciente: Teoria da Autoconsciência Fenomenal (TAF) de Aleksandro Nascimento

Sabe-se que a teoria da autoconsciência baseada no estudo do autofoco por meio da publicação seminal de Duval e Wicklund (1972) recuperou a questão da reflexividade da consciência ao centro de interesse das pesquisas psicológicas, de modo que outros pesquisadores reconheceram fortemente seu impacto e buscaram continuar fomentando e investigando acerca do *self* e da Autoconsciência (Fenigstein et al, 1975; Trapnell & Campbell, 1999; Morin, 2004; Nascimento, 2008), se pondo a recuperar o tempo perdido com uma vasta literatura que continua a se multiplicar ao presente em temas como autoestima, bem-estar subjetivo, autorrepresentações, habilidades de autogerenciamento como autorregulação, autoeficácia (Pyszczynski et al., 1990; Baumeister, 1987), fazendo prosperar o campo com robusto apoio empírico.

No tocante aos modelos *mainstream de* autoconsciência, Nascimento (2008) reconhece que cumpriram o dever de casa em explicar o estado autoconsciente por meio de uma estratégia funcional, seguindo o método em terceira pessoa, em que o pesquisador busca a explanação do fenômeno autoconsciente em três etapas, sendo: (1) *análise funcional do fenômeno estudado*, especificando aquilo que ele faz/performa; (2) *descreve o mecanismo psicológico que implementa a função*; (3) *descreve o mecanismo fisiológico que implementa o mecanismo psicológico*; informados e assumidos pelo campo como: (1) Autoconsciência produz/realiza autoatenção, autoavaliação, autorregulação, automonitoramento (Duval & Wicklund, 1972; Morin, 2004); (2) Self, Padrão de Correção, Autofoco enquanto a tríade cognitiva que permite o estado autoconsciente (Duval & Wicklund, 1972); (3) Ativação nos hemisférios esquerdo e direito, incluindo o giro temporal médio direito e no lobo parietal inferior e no giro frontal inferior esquerdo e giro temporal superior, estabelecem o mecanismo neuronal que implementa autofocalização (Morin 2004; 2005).

Apesar disso, embora haja uma vantagem em assumir uma abordagem funcionalista da autoconsciência tenha virtude para o avanço científico do campo, uma questão que tem sido colocada é se a estratégia funcionalista suporta a complexidade da autoconsciência e que carece de melhor detalhamento de ainda muitas questões não resolvidas, desde a complexidade da ontologia da autoconsciência (Morin & Racy, 2021), o acesso à fenomenalidade da autoconsciência, bem como ocorreria a articulação da dimensão experiencial da autoconsciência com os processos cognitivos (Morin, 2004;

Nascimento, 2008; 2024), a testagem do modelo em situações limítrofes (perdas, luto, psicoterapia, religiosidade) (Nascimento, 2008), dado que a pesquisa na área ainda segue em seus primeiros 50 anos de vida e necessita de novos operadores.

Lumma e Weger (2021) argumentam que no estudo dos fenômenos psicológicos, os pesquisadores adotam uma posição de observador externo para coletar dados de seus participantes. Comumente, essa atitude é que o que há de mais comum na ciência psicológica atual por onde as pesquisas psicológicas tem acontecido. Sabe-se que os fenômenos psicológicos contém várias camadas e que cada uma necessita de métodos distintos. Por exemplo, algumas camadas são externamente observáveis como falar, responder a uma pergunta, interações sociais, movimentos oculares, expressão facial e até perceber aspectos quanto a aparência e comportamentos de alguém, tal como tem se feito nas pesquisas tradicionais em autoconsciência.

Por outro lado, uma questão epistemológica deixada de lado pela estratégia funcionalista se refere à exploração/descrição da experiência como dado relevante à pesquisa, que teria sido escanteada pela Psicologia desde o embate com o método da introspecção no estudo da consciência, presente no estatuto metodológico da psicologia experimental de Wundt (2018), quando definia a psicologia enquanto uma disciplina em que “a pessoa olha para si a partir de dentro e tenta explicar as inter-relações entre os processos que esta observação interna divulga” (Heavey & Hurlburt, 2008, p. 798, tradução nossa).

Ao longo dos anos, tem se avolumado muitos problemas ao seu uso, com vetos que até o presente esbarram sua agenda. É importante dizer que descrever os próprios estados mentais são tarefas que exigem um alto nível de acuidade cognitiva do sujeito, dependendo de habilidades individuais de autopercepção, exigindo um grau confiança no relato dos participantes já que apenas o sujeito pode comunicar exatamente aquilo de privativo e qualitativo constitui sua experiência (Magalhães et al., 2019).

Isso acaba creditando certo ceticismo quanto à real natureza dos dados provenientes da pesquisa, visto que dependem especificamente da introspecção e de um certo pré-conhecimento discursivo dos conteúdos fenomenais do participante, para que identifique o que de fato emergiu em sua experiência. Vetos ao estudo da consciência e dos métodos em primeira pessoa tem sido feito aos montes por creditar problemas na geração dos dados intersubjetivamente, bem como na fidedignidade, validade e confiabilidade dos dados obtidos por meio de autorrelatos, limitando-se a perspectiva

fisicalista que reduz a experiência consciente a nada mais que estados cerebrais (Velmans, 2005).

Embora tenha perdido a popularidade, Lumma e Weger (2021) sugerem que “a experiência em primeira pessoa sempre foi e ainda é central para as investigações da mente, mesmo que não seja reconhecida como tal” (p. 1), e que perguntas sobre o uso adequado dos métodos em primeira pessoa tem sido refeitas ao presente, em prol de um acordo que encaminhe a pesquisa da experiência, respeitando sua sutileza e dinamismo.

Nos últimos vinte anos tem se assistido e convergido a uma desejável tomada de atitude por usos mais amplos ao estudo da internalidade com acento na experiência, atendendo ao “*hard problem*” do estudo da mente humana (Chalmers, 2002), que acerque critérios e ultrapasse o preconceito epistêmico, resistindo com validade e plausibilidade, na direção de desenvolver melhor rigor experimental, mas também reconhecendo que o dado fenomenal não é incorrigível ou passível de co-validações e cotejos metodológicos (Nascimento, 2008; 2022). Ademais, a literatura é acorde que há uma urgente necessidade de se reconvocar um olhar que considere as críticas e problemas do campo (Nascimento, 2008; Overgaard et al., 2008; Zahavi & Gallagher, 2024), de modo que faça valer a edificação de uma exploração repaginada dos modelos que surgiram nos primeiros 50 anos da psicologia, superando o fechamento epistemológico do funcionalismo que impera na psicologia acerca da natureza dos fenômenos psicológicos (Nascimento, 2024).

Com isso, um retorno aos métodos introspectivos tem sido convocado, em detrimento da singularidade ontológica e peculiaridade do dado fenomenal que dificilmente pode ser obtido por outros meios como em mensurações cognitivas-comportamentais, e que o uso de autorrelatos permanece em certa medida presente na validação de resultados experimentais na psicologia e nas neurociências cognitivas (Velmans, 2005). Assim, cabe destacar como o campo que enfoca a dimensão experiencial e a fenomenologia consciente, tem se colocado a desemaranhar o processo concreto da pesquisa em primeira pessoa.

Tem-se encontrado o estudo da consciência em pelo menos dois enfoques metodológicos, chamados de métodos de primeira e terceira pessoa, com formas distintas no objetivo do método, na relação pesquisador e participante, no tipo de dado adquirido e em suas aplicações (Magalhães et al., 2019; Lumma & Weger, 2021).

A título de definição, um método em primeira pessoa, significa a utilização de relatos por meio da introspecção como ferramenta central da metodologia e baseia-se na perspectiva de que os objetos aparecem de uma certa maneira, com uma qualidade

experiencial específica para um sujeito permeado por uma história pessoal, de maneira que uma pessoa não pode partilhar o ponto de vista subjetivo de outra e não tem como, a partir do exterior, “medir” o que uma outra pessoa estaria vivenciando, mediante entrevistas e comunicações verbais; enquanto, a perspectiva em terceira pessoa é geralmente compreendida como ‘objetiva’, onde a informação pode ser compartilhada por indivíduos ou está passível de observação por qualquer outro indivíduo, usando medições matemáticas, contando, usando um aparelho científico (Velmans, 2005; Overgaard et al., 2008), tais como os modelos que utilizam o modelo psicométrico da autoconsciência (Fenigstein et al, 1975)

Exemplos típicos desse modelo, estão algumas iniciativas com diversos modos de tentar operacionalizar a pesquisa e tentando até o presente responder aos dilemas do campo, numa variedade de métodos e instrumentos que vão desde escalas, questionários, entrevistas e amostragem de experiências desde o final do século passado e com abertura deste, nas duas últimas décadas.

Utilizando a Amostragem de Experiência Descritiva (DES), Hurlburt e Heavey (2008), buscaram explorar o fluxo de experiência consciente no ambiente natural, com o uso de um aparelho que toca randomicamente durante um período, para descrever do modo mais fiel possível, em um único momento, a experiência interna de um indivíduo em particular seguido de uma entrevista expositiva em 24h, de modo que a captura dos fenômenos evite a metacognição e uma introspecção excessiva, para ser analisados, codificados e apresentados ideograficamente acerca da experiência interna.

No estudo exemplificado com uma amostra de 30 participantes, os autores descobriram que as experiências internas comuns incluem visão interior, fala interna, sentimento, pensamento não simbolizado e consciência sensorial. Além disso, o estudo fornece insights sobre a estrutura das experiências internas que por exemplo nem sempre uma experiência interna inclui o fala interior, mas também experiências além das palavras, como o pensamento não simbolizado (ver Heavey & Hurlburt, 2008).

Uma vantagem da abordagem DES, é que ela pode ser facilmente aplicada, com boa validação ecológica, podendo ser usada com participantes inexperientes. Por outro lado, uma limitação do método é que o pesquisador pode potencialmente influenciar o participante através da forma como as perguntas estão sendo feitas, e aspectos mais sutis da experiência podem ser negligenciados, embora os autores destaquem que não é um objetivo da abordagem revelar aspectos sutis da experiência. Não apenas isso, o tempo para obtenção dos dados que podem levar de quatro a oito dias também podem ser um

limitante da abordagem (Lumma & Weger, 2021). Por isso, a abordagem DES tem sido indicada para estudo exploratórios que procuram descobrir novas características das experiências, sobretudo para identificar como as experiências internas são estruturadas.

Uma outra abordagem que prima pela experiência é a da Microfenomenologia representada por Petitmengin et al. (2006), primando por técnicas de entrevistas baseadas em conceitos centrais da fenomenologia de Husserl (do “quê” e “como” de uma experiência), tendo como objetivo descrever aspectos detalhados da experiência subjetiva, por meio da descrição do quê e como de sensações sensoriais específicas, a exemplo de imagens, sensações corporais, sons, etc, associados com momentos concretos de uma experiência em um intervalo temporal. Com o auxílio de um pesquisador, os participantes são orientados a observarem o conteúdo da experiência para a microdinâmica mais sutil de sua experiência, para que uma vez obtidas por meio de gravações de áudio ou vídeo, sejam analisadas sistematicamente em uma estrutura genérica representativa.

O método supracitado fornece informações muito refinadas sobre experiências subjetivas, podendo ser mapeados em dados de terceira pessoa – como proposto por Varela (1996) numa perspectiva neurofenomenológica, de sorte que os dados podem descobrir novos padrões em terceira pessoa para identificar potenciais precursores de problemas psicológicos ou até de doenças médicas. Por outro lado, a capacidade do entrevistador ser experimentado no contato com experiências assim, pré-reflexivas, tornam-se imprescindíveis, dado o nível de complexidade às quais o pesquisador precisa entrar em contato relacionadas a sutilezas da experiência, exingindo uma atenção específica para que se possa manter contato (Lumma & Weger, 2021).

Num dos estudos de aplicação utilizando-se entrevistas microfenomenológicas, Petitmengin et al. (2006), realizou entrevista com pacientes epiléticos para estudar sintomas de alerta, tentando identificar os sintomas antes de uma crise epilética, destacando alguma crise do passado que os participantes pudessem se lembrar. Nos resultados, se mostrou que os sintomas prodrômicos que antecedem a crise estavam associados a falta de energia, fadiga ou cansaço, úteis para a prevenção e o tratamento posterior. O potencial da entrevista microfenomenológica tem sido utilizada para demonstrar que podem auxiliar a treinar a consciência a um fenômeno experiencial específico de interesse, tais como na fibromialgia, meditações, a fim de descobrir informações ricas e detalhadas sobre a dinâmica de experiências.

Um pouco antes das duas primeiras abordagens, Ericsson e Simon (1980), se preocuparam em desenvolver um método que pudesse fornecer relatos verbais em voz alta sobre como as pessoas resolvem uma determinada tarefa. O protocolo “*Thinking Aloud*” (Pensando em voz alta) como ficou denominado, argumenta que a ligação mais próxima entre o pensamento e os relatos verbais é encontrada quando os sujeitos relatam sobre pensamentos que ocorrem durante a realização de uma tarefa. Além dos dados qualitativos coletados sobre uma tarefa, dados de terceiros sobre o desempenho da tarefa também são avaliados, utilizando simultaneamente os relatórios em primeira pessoa e os dados comportamentais com maior consistência. Assim, quando se pede ao sujeito que pense em voz alta, suas vocalizações de “fala interior” são identificadas os pensamentos não-verbais e seus rótulos, que não teriam permanecidos inaudíveis se não fosse a expressão durante a experiência.

Por sua vez, o protocolo “*Thinking Aloud*” tem sido recomendado em pesquisas que visam investigar indivíduos em situações de resolução de problemas, tomadas de decisão, estratégias de enfrentamento, desempenho de uma tarefa tanto em si ou retrospectivamente, tanto em ambientes laboratoriais quando em ambientes naturais.

Utilizar a vocalização direta dos pensamentos enquanto se faz uma tarefa tem repercussões e desafios distintos para a pesquisa. Lumma e Weger (2021) argumentam que embora o método de Ericsson e Simon seja de fácil aplicação, sem um extenso treinamento prévio dos participantes e com um grau de fidedignidade alta pela sua captura em tempo real da experiência subjetiva, em contrapartida, os dados podem não ser tão refinados e não tocam em facetas sutis da experiência subjetiva dado seu contexto de resolução de tarefa. Além de tudo, para alguns casos, a carga cognitiva para que o participante ao mesmo tempo resolva uma tarefa enquanto a descreve verbalmente online, pode ser perturbador pela sua alta carga de processamento cognitivo e contraindicada para certas populações como em contextos clínicos/psicoterápicos.

Clark Moustakas (1990) desenvolveu uma abordagem chamada de investigação heurística, que visa mergulhar em um processo de autobusca a fim de explicitar um significado mais profundo de algum aspecto da experiência subjetiva. Moustakas foi um humanista americano psicólogo e se colocou a tematizar sua própria experiência pessoal do fenômeno da solidão. O termo “heurística” se refere ao “processo de busca interna através do qual se descobre a natureza e significa da experiência.

Valendo-se de uma base humanista em busca de gerar dados que possam navegar numa realidade pessoal e ao mesmo tempo científica, a investigação heurística

possui um processo de pesquisa dividido em seis fases, a saber: engajamento inicial, imersão, incubação, iluminação, explicação e uma síntese criativa que possa condensar os significados narrativos encontrados na autobusca heurística (Chue, 2021). Nessa abordagem, a relação pesquisador-participante ultrapassa o tradicional e não realiza uma separação necessariamente entre pesquisador e participante (no caso da autoinvestigação heurística), sobretudo porque o próprio pesquisador pode se configurar como sujeito e objeto ao mesmo tempo.

Os dados recolhidos pelo método heurístico incluem fontes como memórias pessoais, anotações de diário, observações introspectivas, mídia, dentre muitos outros (Moustakas, 1990), ambos coletados de modo retrospectivamente. Por sua vez, embora seja aberto e muito útil para situações de pesquisa que envolvam uma busca profunda pela subjetiva e iluminação de aspectos do *self* como problemas psicológicos e experiências particulares que seriam difíceis de medir por outros meios (Sultan, 2018), segue-se que o método resguarda o desafio de sua implementação de modo bem sucedido, já que depende fortemente da disposição do pesquisador em mergulhar num processo de descoberta que seja pessoalmente relevante e ao mesmo tempo consiga satisfazer o público acadêmico com seus dados de pesquisa. Com isso, a investigação heurística pode ser considerada exploratória, centrada na pessoa e fortemente indicada para estudar o significado e dimensões tácitas (Chue, 2021) de uma experiência pessoal.

O estudo de Chue (2021) aplicou a investigação heurística em contexto clínico, psicoterapêutico, valendo-se de uma autoinvestigação que visava trazer à tona significados autobiográficos diante de uma questão que inquietava a pesquisadora: ‘qual a experiência do terapeuta com finais abruptos/inesperados do processo?’, entendendo que o sucesso ou fracasso de um tratamento psicoterápico pode ser fortemente afetado pela forma como termina. Compreender como fios de sua história pessoal se ligam à sua experiência de finais, o trabalho de Chue (2021) certamente foi na direção de apresentar à comunidade acadêmica como o estudo da experiência de psicólogos clínicos é necessário, uma vez que a subjetividade do terapeuta é parte integrante do processo e a ele interfere, significando seu trabalho um testemunho pessoal/profissional acerca da jornada com os términos repentinos da psicoterapia.

Em sendo o uso da introspecção em muitos casos inevitável (Overgaard et al., 2008), se tem cada vez mais sugerido que facetas qualitativas das experiências subjetivas estejam presentes na pesquisa dos fenômenos psicológicos, considerando a enormidade de instrumentalizações à obtenção da experiência em primeira pessoa (Lumma & Weger,

2021), e que um aprofundamento ontológico, epistemológico e metodológico ocupe os interesses dos pesquisadores que se vocacionem a trabalhar nesta seara. Além disso, uma triangulação de métodos em primeira e terceira pessoa tem sido proposta visando sua viabilidade nas ciências cognitivas, por meio da melhora dos protocolos de entrevista e suas instruções, prevenção de distratores (Magalhães et al., 2019), experiências e treinamentos do pesquisador e dos participantes com os cuidados às vias de acesso e duração da introspecção (Ericsson & Simon, 1996), acompanhado de um exame retrospectivo, pós-experimento, a fim de validar os dados por meio de relatórios abertos (Pettitmengein et al., 2006), sistematização das análises em categorias, que satisfaça aos protocolos de ciência aberta, como alguns dos itens necessários às abordagens que esperam se estabelecer no campo que permanece em sua primeira infância.

Dito isso, parece haver ao presente um caminho fértil a uma ausculta desses métodos em primeira pessoa com populações diversas e em desenhos de pesquisa que de posse desses desafios, construam seu edifício sob a égide de conhecimentos válidos para desenvolver novas formas de acerrar as propriedades fenomenais da consciência, que se adequem aos diversos contextos de pesquisa e aspectos socioculturais (Velmans, 2005; Lumma & Weger, 2021; Magalhães et al, 2019), de sorte que uma nova ciência da consciência consiga integrar ao menos duas classes-chave de dados fundamentais: Dados em 3ª pessoa – comportamentos e processos cerebrais, e, dados em 1ª pessoa – experiências subjetivas (Chalmers, 1996; 2001; Nascimento, 2024).

Assim, no plano teórico se poderia entender os estados consciente demarcados por ao menos duas dimensões, a saber, uma correspondente à funcionalidade, quando caracteriza as qualidades causais, no que a consciência faz; outra, enfatizada pelo teor qualitativo dos estados mentais, suas qualidades subjetivas, acerca de como a consciência sente. Por sua vez, tomar a dimensão qualitativa da consciência é compor o gradiente fenomenal com o “qualia” de um determinado conteúdo subjetivo, tais como a vividez de representações mentais (lembrança de um cheiro), a qualidade da percepção de matizes de cores (“vermelhidão do vermelho), conteúdo das sensações (o sentir do toque realizado por outra pessoa), emoções, ao “que é como” estar imerso em um dado estado (Nagel, 1978; Chalmers, 1996; Nascimento, 2024)

Essa concepção é fortemente baseada numa epistemologia fenomenal que ultrapassa a noção de “mente” enquanto apenas um lócus de processo informacional, típico da pesquisa cognitiva que assume a lógica computacional-representativa (Thagard, 1998), a uma proposição que Chalmers (1996) argumentava como dual, ou seja, de que o

mental é constituído de dois domínios ontológicos inseparáveis e que se interagem e organizam-se mutuamente, a saber, (i) o domínio psicológico relacionado ao processamento, desempenho e funções cognitivas, e o (ii) domínio fenomenal, relacionado às propriedades fenomenais emergentes durante o processamento cognitivo, não-físico, tendo a experiência como seu referente (Velmans, 2001).

No plano teórico, Kriegel (2006) argumentava ainda que a consciência fenomenal não se daria sem o concurso do domínio representacional, concordando que um conteúdo fenomenal só se tornaria consciente se tomado como objeto de representação de processos cognitivos. Nesse sentido, estados mentais não seriam conscientes por representarem algo, mas por serem representados.

Se por um lado, os fenômenos psicológicos são complexos, ora de caráter objetivo, ora subjetivo, com foco na experiência e o significado subjacente, e que a explanação funcional da consciência e autoconsciência não seriam suficientes para esgotar a verdade acerca da natureza dos fenômenos psicológicos em seus aspectos duros e concretos no real, de sorte que a mente humana é ao mesmo tempo processo e experiência (Nascimento, 2024), diz-se daí que os métodos em primeira pessoa e a introspecção não devem ser abandonados pela pesquisa em consciência, e que o campo acadêmico urge por operadores que cada vez mais se apropriem de uma concepção nos estudos da consciência, que resgate o *self*, a interioridade e a experiência de volta como interrogante da pesquisa.

3.1 Teoria da Autoconsciência Fenomenal de Nascimento (2008; 2024)

Uma vez que se acolha uma perspectiva fenomenal na pesquisa da consciência, segue-se que isso possui implicações significativas às pesquisas que tematizam o *self*, como a autoconsciência (Nascimento, 2024).

A busca interrogativa sobre a natureza da subjetividade humana, seus aspectos racionais e intelectivos, afetivos, os domínios morais e éticos são antigos na história da filosofia e da teologia, com extenso legado dessas obras sendo mapeados massivamente (Harrison, 2014). Apesar disso, esse legado ainda não vem alcançando de modo concreto os estudos no âmbito da psicologia e/ou psicologia cognitiva, que por muito tempo se ocupou com a perspectiva comportamentalista/funcionalista como padrão ouro da Psicologia moderna (Schultz & Schultz, 2017).

Um exame da literatura revela que a quase totalidade da pesquisa em autoconsciência se ocupa apenas do processamento autoatentivo e que não há documentação disponível acerca da fenomenologia da autoconsciência sob diversos parâmetros, tanto os de vigília, quanto àqueles estados alterados de consciência, que possa acessar o significado de estar autoconsciente, disponíveis na autoinspeção do mental (Nascimento, 2021; 2024).

Nascimento (2021) tem se lançado de modo contemporâneo aos estudos da autoconsciência, reivindicando investigações que estabeleçam uma rede de construtos que passeie pelo estrato fenomenológico da autoconsciência, visando ainda responder a uma questão lançada por Gibbons (1990) acerca da natureza e as formas de interação conjunta que suportam estar autoconsciente, antes sempre vista por paradigma cognitivo, mas ultimamente tendo sido relançado o olhar a outros processos coocorrentes e submersos de sua fenomenologia (Nascimento, 2008; 2022).

Buscando atender a essas reivindicações feitas ao paradigma da experiência na pesquisa da consciência e autoconsciência, Nascimento (2008) em trabalho pioneiro no Brasil, investigou a fenomenologia da autoconsciência, buscando acerrar o fluxo de consciência autodirigida em metodologia descritiva e em primeira pessoa. O estudo de Nascimento (2008) percebeu que usar imagens mentais como percurso cognitivo para introspecção para busca do *self*, levantava questões quanto a ontologia da autoconsciência, sobretudo por identificar o caráter experiencial e autorepresentacional que processos psicológicos produzem quando alguém está autofocalizado, que enlaça a ação humana a um conjunto de significados disponíveis na autoexperiência. Esse *continuum* experiencial do autofoco percebido pelo autor em tela, permitiu observar que o estado autoconsciente ocorre em acorde com uma miríade de processos internos em extensa rede de pensamentos, sensações, imagens mentais, aspectos abstratos do *self* como valores, moralidade, que extrapolam a definição do mental em termos apenas cognitivos, mas com a presença de malha fenomenal que ocorre concomitante ao estado autoconsciente.

A primeira definição operacional de uma autoconsciência fenomenal tem sido colocada enquanto um estado interno qualitativo de autoexperiência vivenciado durante momentos de autofocalização da atenção e processamento autorreferencial (Nascimento, 2024; 2008), com acento na fenomenologia complexa, verbal e/ou não verbal (Paivio, 2007), da autoconsciência que comunica interesse à reflexividade humana, advinda de pressupostos da filosofia da mente (Nagel, 1974; Chalmers, 1996; Velmans, 2005) onde

desenvolve seu pavimento teórico a partir de uma epistemologia fenomenal, híbrida, introspeccionista, com interesse no “como” da autoexperiência.

Essa perspectiva tem se lançado a explorar questões cardeais do campo psicológico interessado no *self* e em seus processos constituintes. Nesse sentido, as perguntas capitais dessa abordagem se referem ao aspecto *senciente* do *self* quando está autoconsciente, dos aspectos vivenciais apreendidos de modo consciente durante a autofocalização, em termos tanto de seus elementos e objetos da experiência, quanto de sua fenomenologia complexa consoante ao processo autoatentivo e, ainda, de que modo a autoconsciência fenomenal, enquanto uma dimensão da experiência, se entrelaça com os elementos da experiência interna e os articula no fluxo introspectivo (Nascimento, 2024).

A experiência interna tem se mostrado segundo as pesquisas fenomenais enquanto um conjunto composto de vários fenômenos importantes para a personalidade e o funcionamento pessoal (Nascimento et al., 2022). Por sua vez, tais fenômenos vem sendo catalogados na literatura vastamente, fazendo parte de sua tipologia elementos como fala interna referida enquanto autoproferições verbais silenciosas do *self* (Nascimento, 2008); visualizações internas configurando-se como um tipo de imagem mental, só que gerada internamente sem objetos particulares no ambiente (Chalmers, 1996); consciência sensorial que diz respeito ao prestar atenção especial a algum aspecto sensorial específico; sentimento enquanto uma representação afetiva da experiência; pensamento não-simbolizado que diz da experiência de um pensamento explícito sem a presença de palavras ou imagens (Heavey & Hurlburt, 2008; Magalhães, 2014), dentre muitos outros como a tridimensionalidade do mundo e do *self* (Velmans, 2005), a viagem mental no tempo (Nascimento, 2024), além da própria autoconsciência fenomenal como um elemento mediador da experiência interna, conforme teoriza Nascimento (2024).

Um breve olhar na história da psicologia moderna é suficiente para perceber que as questões lançadas por Nascimento (2008; 2024) se assemelham, em certo sentido, as aspirações iniciais da psicologia introspeccionista de Wundt e seu foco na consciência, na psicologia fenomenológica de James e a ênfase na vasculha do campo imanente da experiência e do funcionamento psicológico, na psicologia elementarista de Titchener com o seu olhar lançado à composição do mental, e no exame do *self* como objeto da Psicologia como em Calkins, e as questões metodológicas em 1ª pessoa (Schultz & Schultz, 2017), embora resguarde diferenças em cada uma dessas investidas dada as

compreensões ontológicas do objeto a que se dirige, postulados teóricos e, sobretudo, no modo de acercamento do fenômeno do ponto de vista metodológico (Nascimento, 2021).

O foco investigativo à experiência autoconsciente trazido por Nascimento (2024), certamente remonta a pressupostos importantes oriundos de teóricos fenomenalistas tais como Velmans (2005), que compreende a experiência como o referente da consciência, já que enquanto alguém está consciente, algo acontece internamente quando se está nesse estado, pois algo está sendo experienciado. Consequentemente, tomar a experiência interna como um referente da consciência fenomenal se refere como algo que é diretamente presente à pessoa, o qual se está diretamente e imediatamente, num aqui e agora, no foco consciente em um dado momento.

Nesse contexto, a autoconsciência fenomenal estaria fincada em alguns primitivos, lançados por meio de assertivas e postulados, partindo de pressupostos ontológicos quanto a natureza dos fenômenos psicológicos sendo tanto de caráter objetivo, quanto subjetivo e privado, em primeira pessoa, qualitativo. Além disso, também comprometido com a integração de estudos mistos, cotejando simultaneamente com os métodos clássicos e tradicionais na psicologia cognitiva (Overgaard et al., 2008).

Teoricamente, Nascimento (2024) argumenta que tomar a autoconsciência como um processo cognitivo, diante dos pressupostos ontológicos e epistemológicos veiculados pela pesquisa em consciência fenomenal (ver Chalmers, 1996; Velmans, 2001; 2005), colocaria a autoconsciência como um processo de dupla ontologia, tanto psicológica correspondente as operações atencionais e representacionais, sendo eixo central da cognição (Duval & Wicklund, 1972; Morin, 2004) mas também da experiência interna (Nascimento et al., 2022), vivenciado na autoexperiência aos processos cognitivos, calcada numa rica fenomenologia, na emergência de todo domínio do autofoco em caráter autoexperencial, consequentemente, também ao próprio estado autoconsciente, e opera de modo tanto estrutural quanto dinâmico (Nascimento, 2024), em um sentido holístico, total, com ênfase na significação para o *self*.

Desse modo, estando-se em condições de elencar as hipóteses fundamentais da TAF de Nascimento (2024), se põe ser a autoconsciência um processo cognitivo, cujo processamento representacional se ladeia de uma dimensão experiencial, cuja fenomenologia ascende à consciência por meio de processos cognitivos de alta ordem como fala interna, visualizações internas, etc, construída de modo ativo pela mente a partir de dimensões e elementos estruturais e dinâmicos, num fluxo transformativo,

nucleado pela autoconsciência fenomenal como um parâmetro organizativo do campo fenomenal.

O acesso a esse constructo da autoconsciência fenomenal, exige uma perspectiva metodológica que possa acerrar o objeto, levando em conta os aspectos fenomenais do estado autoconsciente (Magalhães, 2014; Nascimento et al., 2022), pondo em relevo a emergência de uma metodologia que suporte os aspectos fenomênicos da experiência interna das pessoas, num desafio para a inovação e criação de novas operacionalizações do mental, que possam cotejar com os métodos tradicionais na psicologia cognitiva tendo a experiência no centro de gravidade (Zahavi & Gallagher, 2024), sem perder a sistematização, o rigor e a fidedignidade desejável (Hurlburt et al., 2017).

Não só isso, a busca por um mapeamento da fenomenologia autoconsciente, seu modo de organização associada, vem sendo convocada enquanto uma lacuna nos estudos da autoconsciência, não tendo sua cidadania garantida nas teorias psicológicas mais tradicionais da autoconsciência (Morin & Racy, 2021), exigindo um exame de suas estruturas e potencial significação para exploração e compreensão do desenvolvimento humano integral (Nascimento, 2008), para que se faça jus ao que James ensejou acerca de ser a psicologia uma ciência da vida mental na investigação de seus fenômenos correspondentes (Schultz & Schultz, 2017).

Visando o acercamento da autoconsciência fenomenal e da experiência interna com foco em sua dimensão fenomenal, Nascimento (2008) desenvolveu a abordagem *EFEA (Entrevista Fenomenológica-Cognitiva dos Estados Autoconscientes)* enquanto um roteiro programático, semiestruturado, que acerca o fluxo de consciência imediata, que permite mapear elementos complexos da fenomenologia autoconsciente e experiência interna desde a visualização interior (imagens mentais), fala interna, sentimentos, consciência sensorial, self físico, e aplicada em programas de pesquisas de psicologia cognitiva tematizando aspectos da vida comum como a experiência religiosa, a sexualidade, a morte, interessando-se por investigar públicos que por vezes estão marginais à pesquisa cognitiva e que podem refletir grande contribuição à inovação metodológica do acercamento autoconsciente (Nascimento, 2020).

A EFEA caracteriza-se em sua estrutura pelos seguintes elementos: (a) *Tarefa de indução à Autoconsciência*, na qual a partir de uma instrução específica, se busca induzir o participante a um estado autofocalizado em relação ao self; (b) *Entrevista em Profundidade* com o auxílio do pesquisador, objetiva explorar e descrever

minuciosamente a fenomenologia autoconsciente, com seus mediadores cognitivos por fala interna, imagens mentais, apoiada por tomada de notas, registro de respostas num Mapa das Mediações Cognitivas de Autoconsciência, para maior precisão do dado.

Com isso, o relatório EFEA se propõe a analisar tanto a estrutura quanto a dinâmica sincrônica e diacrônica do estado autoconsciente e da experiência interna, podendo receber uma análise sistemática, descritiva, que exponha os achados numa análise fenomenal narrativa subdivididas em dois ciclos tanto estrutural tomando os elementos fenomenais apresentados como blocos temáticos, como na sua dinâmica do fluxo na autoexperiência, demonstrando, não só o que foi experienciado, mas como se constituiu, no tempo, o campo fenomenal durante a autofocalização (Nascimento et al., 2020).

A utilização do EFEA tem suportado ampla testagem empírica em variados empreendimentos de pesquisas sobre o *self*, estrutura e dinâmica da experiência interna, fenomenologia da autoexperiência, bem como na exploração do modelo de autoconsciência fenomenal, que se perfila aos estudos qualitativos em psicologia cognitiva e continua a receber refinamentos teóricos e metodológicos (Nascimento, 2024). Exemplos típicos dessa abordagem ainda estão ao largo de uma documentação empírica mais ostensiva na literatura da fenomenomenalidade da autoconsciência. Mesmo assim, alguns empreendimentos exploratórios das premissas da TAF devem ser citados como empreendimentos que já constam disponíveis para conhecimento da comunidade científica.

A primeira iniciativa EFEA se deve ao trabalho doutoral de Nascimento (2008) que buscou realizar um enfoque sociocognitivo, representacional e fenomenal da autoconsciência em suas investigações. Além de encontrar o papel que a religiosidade ocupa na conformação dos estados autoconscientes com grupo de universitários religiosos em seu estudo correlacional, também, noutro estudo, objetivou descrever a fenomenologia intrínseca da mediação cognitiva da autoconsciência por Imagens Mentais e Fala Interna na relação com as consciências de vigília (parâmetros comuns) e em estado incomum da consciência (parâmetro alterado) com o uso do EFEA. Em alguns de seus resultados, encontrou-se vários substratos imagéticos como visualizações do *self* físico, faces, porções corpóreas, *self* futuro, grafismo na visualização de palavras, momentos de fala interna auxiliando na autorregulação, valores morais envolvendo exame de base moral à personalidade, selves primários envolvendo pessoas do ciclo íntimo e metafísico quando o *self* se engaja em conteúdo religioso.

Os achados do estudo de Nascimento (2008) encontraram uma enorme riqueza de elementos fenomenológicos relacionados à mediação cognitiva por imagens mentais e fala interna, evocando uma estrutura da autoconsciência nomeada a partir de aspectos públicos do *self*, privativos, experiências imaginárias, *self* não-atual, enquanto um conglomerado do campo imanente. Conforme o teste de hipóteses, o estudo permitiu verificar que imagens mentais e a fala interna atuam enquanto mediadores cognitivos que suportam a emergência do estado autoconsciente, sendo escrutinado por camadas mais íntimas e privadas do *self* como motivos, valores, religiosidade, preocupações, bem como intersubjetivas relacionadas ao *self* público os quais envolveram o *self* físico, comportamento, aparência, personificações na forma de entes humanos imaginários, dentre muitos outros, demonstrando como as estruturas fenomenológicas exibem um padrão de interação complexa com esses elementos de ordem verbal e imagética.

No trabalho de Barboza (2017) sobre a fenomenologia da consciência e autoconsciência em estados meditativos em praticantes religiosos e não religiosos, enquanto um estudo misto, utilizou, como acercamento ideográfico dos dados, o EFEA, observando-se assim, uma urdidura do campo fenomenal vasta em termos de visualizações internas e o mapeamento de fenômenos luminosos, cenas complexas, consciência sensorial enquanto um elemento relativo às alterações de parâmetros da consciência, senso de agência, calibração, tendo obtido maior facilidade para as operações estruturais da consciência alterada, os meditadores religiosos, relativos à rica fenomenologia emergente durante o estado meditativo, enquanto que os meditadores não religiosos apresentaram uma experiência mais próxima da vigília. Os achados, permitiram avançar no que se refere ao papel importante da religiosidade para conformação de estados autoconscientes (Nascimento, 2008).

Outro exemplo tem sido abordar a malha e estrutura da experiência religiosa pela via de estudos fenomenais como no apresentado por Paula e Nascimento (2018) através de levantamento com 34 seminaristas católicos, e descrevendo como seminaristas católicos experienciam e significam sua formação presbiteral durante o período no seminário, e encontrando categorias temáticas que tocam nas idiossincrasias da formação presbiteral, destacando elementos da experiência interna no tocante às imagens mentais, pensamento e emoções que comunicam diferentes significados do período probatório e formativo que divide-se em: felicidade em ser seminarista; reconhecimento/discernimento da vocação e seminário como etapa/lugar de aprendizado, aspectos que comunicam acesso à consciência fenomenal de presbíteros com valor metodológico importante para

o aprofundamento do olhar psicológico, clínico e cognitivo que o seminário possui para ministros, lançando um olhar amplo acerca de aspectos subjetivos e formativos para a população religiosa, exposta por meio de um vasto campo de significados comunicados.

Nascimento et al (2020) realizaram estudo sobre a estrutura fenomenal das visualizações durante tomada ritual de Ayahuasca, utilizando-se de um protocolo EEA para estados incomuns de consciência, de uma única participante. A análise cognitiva estrutural expôs uma rede complexa da experiência visual durante inebriação com o breu, tecida em torno de categorias fenomenais de (i) Formas Visuais; (ii) Fluxo Geracional de Visualizações; (iii) Colorido e Luminescência das formas visuais, (iv) Fluxo Transformacional e Complexidade estrutural das visualizações, (v) Cinética das Visualizações, e, (vi) Desconforto Subjetivo e Saturação Cognitiva do fluxo imagético. Em seus resultados, trouxe importantes contribuições quanto ao aspecto das visualizações internas e sua fenomenologia luminosa, suas composições geométricas e sua ocorrência no *self* para se cotejar visualmente, aspectos internos que podem trazer um desconforto subjetivo no fluxo observacional, contribuindo para uma melhor compreensão da dimensão fenomenal e experiencial das visualizações associadas ao uso da ayahuasca.

Nascimento et al (2022) em estudo de caso fenomenal (N=1), também buscou mapear a organização da autoconsciência fenomenal em seu enlace à experiência interna de sujeito homoafetivo com o uso do EFEA. No estudo em perspectiva idiográfica, se categorizou o campo experiencial da autoconsciência estruturado em 6 elementos, a saber: (i) Visualização Interna (enquanto imagens do *self* físico e/ou de seus pertences); (ii) Fala Interna (comentários silenciosos do *self* sobre seus aspectos; (iii) Autoconsciência e processo auto-avaliativo (descrições qualitativas de episódios de autoatentividade do *self* durante a experiência); (iv) Sentimento (elementos afeivos); (v) Consciência Sensória (exame de sensações térmicas durante autofocalização, como sensações de calor, etc e, (vi) Self físico ou autofoco público (observando aspectos como aparência, imagem corporal, atratividade). Como achados principais, o estudo trouxe informes empíricos quanto ao fluxo da experiência interna enquanto povoado por distintos caracteres fenomenais como a visualização de cenas complexas com ocorrência de vários objetos figurados na mesma imagem, aspectos relativos ao parâmetro de consciência de tempo, aspectos autorrepresentacionais do *self* em sua forma pública relativo a aparência, destacando a preocupação que homens jovens homossexuais podem ter com relação a suas disposições físicas enquanto um agenciamento autoavaliativo de autoaspectos como vestuário, aparência física, corpo próprio em prol de um juízo

favorável acerca de si mesmo, fincado na auto-afirmação identitária que pode habitar o *self* destes sujeitos, desvelando padrões da experiência autoconsciente.

Por fim, uma das apresentações seminais dessa perspectiva se deve ao trabalho de Nascimento (2024), por meio da publicação do caso Nina (nome fictício), numa apresentação extensiva da TAF com informes empíricos importantes para teorização e exploração do campo de investigações. Nesse estudo, expõe-se como a autoconsciência fenomenal se urdiu a partir de mediação psicológica da viagem mental no tempo, que deu coloração e serviu de bússola cognitiva, para os retoques de outros elementos fenomenais que compuseram o campo da autoexperiência, na forma de visualizações internas que retratam conflitos familiares do *self*, numa série de apreensões emergentes em episódios fenomenais, que puseram em relevo, os aspectos vivenciais do autofoco, lançando a situações existenciais que recaíram imediatamente sob o olhar do *self* e instanciado por uma gama de sentimentos reconhecidos como tristeza, raiva, preocupação, que junto com outros elementos, contornaram a autoexperiência. Esses achados, certamente puseram à prova as hipóteses da TAF de Nascimento (2008; 2024) com respeito a ser a autoconsciência um parâmetro ativo da experiência do *self*.

Sabe-se que a autoconsciência fenomenal humana é de longe, um dos campos mais inexplorados da pesquisa cognitiva contemporânea, contendo elementos de sua estrutura e dinâmica pouco investigados e ainda não devidamente compreendidas pela pesquisa tais como a dimensão afetiva no sistema autorreferencial ou no âmbito das psicopatologias, a interação dinâmica entre religiosidade e suas consequências vivenciais na autoconsciência (Nascimento, 2008), a estrutura do campo fenomenal quando vinculado aos significados ou crenças religiosas, para que se permita uma continuidade do plano teórico exposto, que segue ao presente em franca expansão.

Nessa direção, buscando preencher uma lacuna na literatura, o objeto topificado nesta pesquisa, intenta acessar a vivência particular de psicólogos clínicos na relação de seu fazer clínico com o aspecto da religiosidade. Consequentemente, espera-se alcançar a estrutura fenomenal da experiência autoconsciente de psicólogos, acerca de como vivenciam os aparecimentos da religiosidade relativo aos atendimentos clínicos que realizam, mapeando os elementos cognitivos-fenomenais constituintes e dinâmicos da autoexperiência.

Capítulo 4: Religiosidade e Ciência Psicológica: pulsações e acolhimentos da religião na Psicologia

Há muitas coisas pelas quais o ser humano busca viver e por elas até arriscar-se, que fazem com que as pessoas deixem de lado seus interesses pessoais, em prol de uma ideia ou crença (Dennett, 2002). Keller (2017) diz que as pessoas tateiam e procuram pela verdade sobre a origem do universo, a explicação da ordem das coisas, a luta por justiça e pela verdade última, a esperança no porvir. Ciente dessas inquietações humanas, Allport diz que:

“cada homem, tenha inclinações religiosas ou não, possui suas próprias pressuposições definitivas. Acha que não pode viver sua vida sem elas e para ele são verdadeiras. Tais pressuposições, quer as denominemos de ideologias, filosofias, noções, quer simples ideias acerca da vida, exercem uma pressão criativa sobre toda a conduta que delas decorre” (Allport, 1966, p. 20).

Essa busca humana tem sido por vezes identificada no senso comum através de termos como religião, religiosidade, espiritualidade, utilizados por vezes como campos semânticos relacionados por marcarem de alguma maneira a identificação do ser humano com um conjunto de crenças (cosmovisão) que formam as explicações, significados ligados ao tipo de propósito e valores que as pessoas seguem. No entanto, quando dado um “zoom”, nota-se que religião, religiosidade, espiritualidade são compreendidas de formas diferentes tanto em sua terminologia quanto em expressões, marcada por uma fenomenologia complexa de aspectos intelectuais, morais, emocionais, comportamentais e sociais (Gontijo, 2019; Nascimento, 2008).

Vários autores têm sugerido ser importante uma distinção de termos e expressões que identificam e classificam certos padrões de crenças, descrenças e atividades humanas que se relacionam ou não a religião, para se referirem direta ou indiretamente a comportamentos e práticas religiosas (Gontijo, 2019), exigindo uma melhor precisão conceitual que por ora se segue.

Embora as definições sejam importantes, sabe-se que há um limite em abordar conceitos como o de religião, dada sua extensividade e profundidade. Harrison (2014) alerta para que as definições e conceitos de religião, acima de tudo, não negligenciem sua

dimensão incondicional, incomensurável, ao defender que temas religiosos não podem ser esgotados pela racionalidade humana, condicionada ao ego e à subjetividade pelo dito das disciplinas relacionadas (filosofia, antropologia, psicologia), nem enquadrá-la apenas por sua história-evolutiva, de modo que se reduza a religião como mera esfera social, faculdade humana ou artefato cultural, mas entendida como algo de sentido incondicional, absoluto, autossuficiente, calcado numa revelação. Assim, entende que religião é como uma orientação para o Incondicional que se daria via formas culturais finitas, por uma dimensão de profundidade que concede forma, sentido e direção à subjetividade (ver McIntosh, 1995).

Em razão disso, um objetivo deste capítulo é revisar criticamente a literatura sobre religião enquanto elemento-chave da vida humana e o modo como temas relacionados vem sendo abordados em disciplinas como a psicologia da religião no tratamento empírico do assunto, servindo de moldura teórica a uma reflexão sobre investigações acerca da experiência religiosa e suas repercussões cognitivas, emocionais. Nesse sentido, a título de início, vejamos como os temas religião, religiosidade e espiritualidade vem sendo compreendidos na literatura.

Tradicionalmente, o termo “*religio*” é definido como um conjunto de laços que unem o ser humano a Deus ou o Sagrado, por meio de uma atividade simbólica, da qual faz parte a linguagem e gestos relacionados (Catré et al., 2016). Zangari e Machado (2022) a compreendem como um modo, via ou “código” de relação das pessoas com algo que considerem sobrenatural, na forma de deuses, demônios, espíritos de mortos e outras entidades espirituais, experimentadas mediante cultos, rituais e dogmas. Para alguns autores ainda, é a maneira como as pessoas creem e atribuem causas e razões de sua vida a “mentes desencarnadas que podem agir sobre nós e sobre o mundo” (Barret, 2023, p. 26)

É evidente que a multiplicidade de conceitos acerca de religião se dá por sua malha imensa de expressões e compreensões acerca do que seria o sagrado, o espiritual e o divino, tendo no esforço dos conceitos uma tentativa de abarcar o máximo possível de grupos religiosos e seu conjunto como crença, comportamento e experiência religiosa enfeixados numa mesma definição (Spilka et al., 2003). Isso ocorre porque tratar a religião exige muitos desafios quando se observa a diversidade de maneiras com a qual pessoas religiosas expressam sua crença.

Por causa disso, uma definição cara e muito importante realizada tem sido o de religiosidade, como algo relacionado especificamente à forma como as pessoas se

determinam a seguir os artigos de fé da religião e como buscam internalizar os dogmas, mesclando o objetivo com o subjetivo. Assim, o termo religiosidade se refere à dimensão individual da religião, isto é, no modo como alguém interage com Deus, podendo ser muito distinta do que sua própria instituição religiosa, à qual pertence, propõe que pratique. Assim, enquanto a religião se entende por sua dimensão institucional e organizacional, a religiosidade se compreende por sua dimensão pessoal que pode manter variados graus de proximidade ou distanciamento, sendo o comportamento religioso e a experiência religiosa subconjuntos de religiosidade (Zangari & Machado, 2022), sendo o Brasil é um exemplo típico da maneira como a experiência religiosa compõe diversas expressões.

Com as mudanças na sociedade contemporânea em face da queda da adesão religiosa e o incremento de secularização (Harrison, 2014), novas formas de relação com o sagrado ou com o transcendente, tem encontrado espaço no senso comum, incluindo-se aí um grupo de pessoas sem uma religião definida, mas que se consideram “espirituais” (Gontijo, 2019), ou seja, pessoas que percebem essa presença de sacralidade e notam algo de incondicional no mundo, preservando uma busca epistêmica pela divindade em diversas tradições religiosas ou, de forma antagônica, sem vínculo religioso. Esse grupo tem recebido menções empíricas em estudos de religião, desafiando a maneira como se tem mensurado a identidade, adesão e envolvimento religioso para abarcar este fenômeno humano (ver Dalgalarrrondo, 2008).

Subjacente a isso, o termo “espiritualidade”, tem sido utilizado na literatura como significando a investida pessoal, por meio do desenvolvimento de práticas espirituais calcadas num engajamento em compromissos de valor humano, referido enquanto “amor bem pensado à vida” (Solomon, 2003, p.18). Assim, ser espiritual necessariamente não exige pertença religiosa ou necessariamente menção ao sobrenatural, podendo está associado a uma deidade, mas não a pressupondo, se realizando também de formas não religiosas (Paiva, 2018).

Neste sentido, se por um lado a religião aponta para um conjunto sedimentado de experiência, crenças e práticas institucionalizadas, a espiritualidade, termo trazido ao presente, encaminha a procura de realização da busca espiritual para além das fronteiras religiosas, de forma privativa, marcada por um subjetivismo (Nascimento & Roazzi, 2017) sendo a autotranscendência e a conexidade (conexão e ligação com pessoas, natureza, cosmos) subconjuntos da espiritualidade (Dalgalarrrondo, 2008), podendo ter como centro de sua espiritualidade Deus, nos casos de uma espiritualidade religiosa, ou

até mesmo quaisquer outro elemento da vida humana como a natureza, que se perfila como um sentido de vida de alguém, como espiritualidade não-religiosa (Zangari & Machado, 2022), de sorte que a espiritualidade seria tida como toda vivência capaz de produzir transformação interior e levar à melhor integração consigo e com os outros.

Se há alguma dúvida acerca da presença da religião no mundo, alguns estudos multicêntricos com inúmeros levantamentos demográficos têm se ocupado de investigar a adesão religiosa em diversas regiões pelo mundo. A *Global Religion* (2023) realiza pesquisas quanto aos índices globais relacionados à identificação religiosa, ou seja, se as pessoas creem em algum tipo de poder sobrenatural, transcendente. Os dados coletados no último levantamento em 2023, entrevistaram 19.731 pessoas em 26 países em todos os continentes e encontrou que em média 40% das pessoas dizem acreditar em Deus, enquanto outras 20% disseram acreditar em algum espírito superior, sendo considerado que mais da metade dos entrevistados pelo mundo registraram algum tipo de crença religiosa no divino ou sagrado, enquanto 21% dos entrevistados não acreditam em Deus nem em nenhum espírito superior e outros 19% não tem certeza a respeito. Dos países que chamam mais a atenção por seus índices de identificação religiosa estão o Brasil, que dos seus 1000 participantes, obteve um percentual de 89% dos entrevistados que pontuaram crer em Deus ou em algum poder superior.

No Brasil, os resultados do Censo Demográfico de 2010 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), mostram o crescimento da diversidade dos grupos religiosos no Brasil, seguida por uma redução proporcional de católicos se relacionado ao último censo realizado no ano 2000, embora ainda seja maioria, seguido pelo crescimento da população evangélica, de espíritas e de pessoas que se declaram sem religião.

A *Pew Research Center* em estudo demográfico realizou uma projeção populacional de 2010-2050 que vem contrariando expectativas de redução de populações religiosas pelo mundo, inclusive lhes atribuindo um crescimento em regiões do mundo como América Latina, África e em alguns países da Europa, encontrando que religiões como o cristianismo e o islamismo tendem a continuar crescendo por causa de sua influência na cultura, na criação e na geração de filhos por parte de famílias religiosas, na conversão mediante a imigração (Keller, 2018). Embora seja verdadeira e aspecto curioso o fenômeno da descrença religiosa enquanto elemento de mudança na autoconsciência humana à religiosidade (Nascimento, 2008; & Roazzi, 2017), ao que tudo indica, esse quadro que tematiza a religião e religiosidade no mundo deve continuar crescendo e expandindo em alguns países, contrariando algumas previsões de teóricos sociais acerca

do desaparecimento da crença religiosa na pós-modernidade (ver Keller, 2018), com uma presença contínua da religião na sociedade global, ficando desde a antiguidade até o presente suas influências distribuídas em diversos níveis da cultura humana.

Por outro lado, tomar a religião como uma dimensão importante da cultura humana, também é recheada de uma história de desafios e controvérsias acerca de sua participação no desenvolvimento do pensamento crítico, na busca por saber e conhecimento, relegando a religião e a crença religiosa ao ostracismo, promovendo uma cisão entre fé de um lado e razão do outro – mais tarde atualizado na versão de religião e ciência.

Em um passado longínquo, a visão dominante sobre religião e suas consequências para a vida humana tendia a ser utilizada em facetas importantes da sociedade seja no aspecto religioso, político e social. Especialmente na tradição cristã, vários ícones como Santo Agostinho, Anselmo, Tomás de Aquino a título de exemplo, empreenderam esforços concentrados em testificar de modo apologético teses que privilegiem a fé com razão sólida e suficiente (Dalgarrondo, 2008), apresentando contribuições acerca de diversos assuntos a respeito da doutrina religiosa e de aspectos relacionados aos seres humanos (os apetites, os desejos, o intelecto), num grande corpo de literatura teológicas e filosóficas acerca de Deus, do mundo e dos seres humanos (Johnson, 2017).

Mais próximo do estabelecimento da modernidade e o advento do método científico moderno, a diminuição da relevância do poder religioso na vida pública mostrou-se inevitável, significando uma disputa em torno da primazia a respeito do conhecimento humano. A turbulência entre ciência e religião aparentemente se deve às questões levantadas por Galileu Galilei (1564-1642) quanto à heliocentricidade do sistema solar, onde recebeu forte oposição religiosa. Apesar disso, foi por meio do naturalista britânico Charles Darwin em “A Origem das Espécies”, o desafio aos relatos bíblicos sobre a criação do homem, instaurando o que ficou conhecido como uma história de conflitos entre os dois campos (Barbour, 2004). Mesmo assim, alguns cientistas acreditam que esse imbróglio se refere mais à forma como a igreja buscava controlar as investigações científicas, devendo haver uma distinção entre a instituição da igreja cristã do final da Idade Média com suas posições políticas, com a teologia cristã (McGrath, 2020; Harrison, 2014).

Nesse sentido, desde a Antiguidade Clássica e se estendendo ao presente, muitos pensadores (filósofos, historiadores, sociólogos, antropólogos e psicólogos) tem abordado a religião não mais como algo frutífero, mas de forma crítica e analítica, retirando a religião para fora do palco público, e reduzindo-a enquanto um fenômeno

humano que corresponde às vicissitudes da vida pessoal, com especulações do mundo não-físico, para ser tida como um instrumento de alienação, controle e dominação na visão de alguns autores, pondo dúvidas e refutando as crenças religiosas e o envolvimento da religião no pensamento crítico às últimas consequências. Por sua vez, os campos estariam agora separados, ficando à cargo da ciência a observação empírica e a teologia, a ocupação com a revelação sobrenatural da religião (Johnson, 2017).

No momento em que o avanço científico alcançou o estudo sistemático dos seres humanos – como na psicologia nos últimos anos do século XIX, a percepção secular de que a religião teria pouco papel a desempenhar no desenvolvimento de suas disciplinas se tornou imperativo, compreendendo a partir daí que a razão humana e a operacionalização de fenômenos observáveis incluíam o objeto chave de sua teorização, por meio de um relato universal, objetivo, neutro e conciso dos seres humanos individuais (Johnson, 2017), ficando de fora da balança menções religiosas resultando em um silenciamento de questões metafísicas por influência do método positivista e a tendência da psicologia a se estabelecer como uma ciência natural (Schultz & Schultz, 2017).

Se de um lado, as questões de ordem metafísica sobre a validade das afirmações religiosas não passaram a ter mais viabilidade, por outro lado, a pergunta mais pragmática sobre os efeitos da religião na vida humana, devendo à saberes como a Psicologia o seu dever e comprometimento em torno da influência da religiosidade sobre o indivíduo, chegariam ao seu ápice por meio do psicólogo William James (1842-1910), entendendo a religião como um fenômeno com sua própria integridade e características distintas, consequentemente, resgatando o *homo religious* de volta ao interesse, agora na versão de uma ciência psicológica, e com isso, abrindo uma rota de investigação ao tema de forma mais apreciativa (Valle, 2010).

Embora outros autores tenham trazido a questão do fenômeno religioso e a experiência antes de James como Stanley Hall, Pierre Janet, Jean-Martin Charcot, James traria ao trabalho investigativo uma maneira analítica e mais rigorosa. Nesse sentido diz-se que a obra de James, sobretudo a publicação de *As variedades da experiência religiosa*, baseou-se extensivamente em uma ampla gama de testemunhos pessoais, envolvendo-se com a experiência, levando a um esforço pioneiro por descrever a fenomenologia da experiência religiosa de forma ponderada (McGrath, 2020), dado que até hoje a noção jameseana de experiência religiosa é tomada à cabo em pesquisas que se propõem a investigá-la empiricamente (ver Nascimento, 2008).

Em suas discussões acerca da experiência religiosa e mística, James teceu um complexo arcabouço a fim de descrever a fenomenologia relacionada à experiência religiosa, e defende que a experiência religiosa se distingue qualitativamente de outros modos de experiência, pelo qual não se pode identificar em nenhum outro lugar, descrita por dois princípios fundamentais, a saber, (i) que uma experiência de Deus ou do divino é existencialmente transformadora, levando à renovação ou regeneração; (ii) que qualquer tentativa de codificar ou formular essas experiências de formas intelectualmente são certamente possíveis, mas nenhuma delas é adequada o suficiente (James, 2017; McGrath, 2020).

Com base nisso, James organizou as quatro dimensões da experiência religiosa e mística mais intensas, em: (1) *Inefabilidade*: a experiência desafia a expressão; não pode ser suficientemente ser descrita em palavras, não podendo ser transferida para ninguém; (2) *Qualidade noética*: vista como uma experiência que tem autoridade, fornecendo insights e conhecimentos sobre verdades profundas, entendidas como iluminações, revelações cheias de significado; (3) *Transitoriedade*: onde os estados místicos não podem ser mantidos por muito tempo, geralmente durando alguns segundos e suas qualidades são dificilmente lembradas com precisão; (4) *Passividade*: em que o indivíduo ao experimentar-se diante de um estado místico, se sente fora de controle, imerso, como se houvesse sido apreendido e mantido por um poder superior (James, 2017).

A contribuição pioneira de James corroborou a se tornar um dos principais representantes do que mais tarde se estabeleceria como um subcampo – a psicologia da religião –, interessada em tipificar como a consciência, sentimentos e afeições processam o referente divino, buscando examinar como o fenômeno religioso se dá nos processos cognitivos e por ele é sustentado.

Apesar das inúmeras contribuições para a edificação da psicologia da religião, o movimento sofreu declínio na psicologia sobretudo entre 1900 e 1930 (Zangari & Machado, 2022). Com algumas exceções, a psicologia da religião caiu para o segundo plano no reino do behaviorismo com a ênfase massiva ao comportamento, calcado num desinteresse pelos processos cognitivos e por conteúdos *self* relacionados para a Psicologia. O impasse decorrente, certamente alimentou por algum tempo uma resistência acerca do assunto na literatura clássica em psicologia e psicoterapia, que passaram a ter na figura de Sigmund Freud e de Albert Ellis, abordagens da crença religiosa como ilusões infantis ou irracionalidades, conseqüentemente, deletérias à saúde mental.

O interesse por explorar os fenômenos religiosos das pessoas em relação às questões da vida, bem como das crenças religiosas ao desenvolvimento cognitivo-afetivo, permitiu um ressurgimento dos estudos por volta da década de 60 e 70, voltados a investigar o impacto da religiosidade como na saúde e na psicoterapia, práticas religiosas da oração, meditação, relação entre os estilos de apego e a crença religiosa, dentre outros (Barret, 2023; Zangari & Machado, 2022). Assim, uma extensa agenda de pesquisa com investigações multidisciplinares tem se dedicado a perceber a religiosidade como um organizador do *self* em seu aspecto intra e intersubjetivo, colocando o constructo em rota de ser investigado na psicologia (Nascimento, 2008).

Haja vista sua história embaraçada, se está em tempo de definir o que se denomina o estatuto da psicologia da religião, sendo um campo interessado em perscrutar o que há de psicológico nos fenômenos religiosos, incluindo ações e atitudes dirigidas ao sagrado, como as experiências religiosas, o comportamento religioso com as crenças relacionadas, sem necessariamente recorrer à veracidade ontológica do fenômeno religioso, mas em vista de como essas crenças/descrenças no imaterial constituem a subjetividade humana (Paiva, 2018), considerando que os fenômenos religiosos exibem toda a dinâmica orgânica dos quais fazem parte as atitudes religiosas (Nascimento, 2008).

De forma precisa, Antoine Vergote (1921-2013), um dos mais significativos nomes da psicologia da religião do século XX, a compreendia enquanto um campo interessado no:

“conjunto da linguagem, dos sentimentos, dos comportamentos e dos sinais que remetem a uma entidade sobrenatural quando esse conjunto é apropriado pelo indivíduo na interação com o grupo” (Vergote, 1997, p. 16).

Destaca-se que a Psicologia da Religião não se ocupa especificamente da religião como em outras disciplinas tais como a teologia, mas contribui aos estudos voltando-se ao comportamento religioso, ou seja, os psicólogos da religião querem saber como e por que uma pessoa se torna religiosa e como a identificação com algum grupo religioso, ou não adesão, afetam o *self* e sua expressão (Zangari & Machado, 2022). Dessa forma, é próprio da disciplina se interessar por comportamentos religiosos tanto de religiosos quanto de ateus, sendo a descrença uma atitude relacionada à religião (Paiva, 2018).

Paloutzian e Park (2005) consideraram importante a listagem daqueles que seriam os temas integrativos para compor um arcabouço intelectual aos que buscam enveredar programas de pesquisa em psicologia da religião. Para os autores, 5 premissas devem ser

consideradas na pesquisa, sendo: (1) *A questão do paradigma* por meio de uma estrutura geral que possa orientar a pesquisa, o debate e o pensamento, visando servir como um guarda-chuva abrangente dentro do qual os estudos em diversas áreas possam prosseguir e se intercambiar, uma vez que a adoção de uma linguagem unificadora no campo tem sido um esforço auspicioso; (2) *Métodos e Teoria*, desafiando o que se sabe sobre os fenômenos religiosos e suas formas de medição. Como sabemos e como podemos medi-lo? O campo deve apenas imitar o que a psicologia aprendeu a fazer no experimento de laboratório como o “padrão de ouro” para validar-se? Em vez disso, deve-se adotar novos métodos que superem o preconceito epistêmico e faça o campo prosperar ao futuro; (3) *A questão do significado*, que embora há muito tempo seja uma corrente subvalorizada nos estudos mais recentes de psicologia da religião, deve acomodar as questões do significado e seu papel nos processos psicológicos na religiosidade para capacitar o desenvolvimento de novas teorizações do lócus semiótico da religião na subjetividade humana, capturando o coração e a alma de seu objeto de estudo, uma vez que pessoas religiosas utilizam de significados religiosos para entenderem a si mesmas e o mundo; (4) *O caminho da psicologia da religião*, em que se possa estimular a pesquisa, a crítica e o florescimento de novos entendimentos acerca de fenômenos já tocados pela literatura; (5) O papel da psicologia da religião, capacitando sua interlocução com a psicologia geral e com respeito às disciplinas que lidam com o bem-estar humano em geral, valendo-se de questionamentos únicos quanto ao benefício e compreensão que seu estudo pode fomentar ao seu campo e os demais, e de que forma seus achados devem ser utilizados.

Neste contexto, a tarefa da psicologia da religião se ocuparia em examinar os fenômenos e as manifestações religiosas em todas as suas dimensões. Frente aos fenômenos religiosos, encontram-se variadas atitudes e condutas que vão desde adoração, conversão, angústia/medo, culpa, alegria, confiança/entrega, repressão/projeção, libertação ou abafamento. Com efeito, dada a complexidade de seu objeto, a preocupação fundamental do psicólogo da religião consistiria em mapear a estrutura psicológica da experiência religiosa (Valle, 2010), bem como suas interações com a crença/descrença, o enfrentamento ou, ainda, a presença da religiosidade nos processos intrapsíquicos (McIntosh, 1995), em seus elementos emocionais, cognitivos e em sua dimensão do significado pessoal de ter ou não uma adesão religiosa (Zangari & Machado, 2022).

Com isso, um amplo número de investigações já vem sendo documentadas na literatura nos últimos tempos, contando com uma vasta exploração da religiosidade na psicologia em uma proliferação de modelos teóricos sob diversas linhas e tópicos de

investigação (Paloutzian & Park, 2005; Amatuuzzi, 2005), tanto no âmbito qualitativo, descritivo no exame da experiência religiosa e mística e seus constituintes internos (James, 2017; Nascimento et al., 2023), mas, também por meio de uma noção explicativa da religião enquanto um aspecto natural da cognição, focada no processamento da informação a exemplo da Ciência Cognitiva da Religião (Barret, 2023), do mesmo modo que as perspectivas intrapsíquicas da religião na cognição e os desdobramentos disto na experiência humana, no enfrentamento (*coping*), e na atribuição de significados a eventos a partir de um sistema de autoesquemas organizado, como é o caso da abordagem da religião como um esquema cognitivo (McIntosh, 1995).

4.1 Psicologia Cognitiva da Religião: A Perspectiva do Esquema

Uma abordagem cognitiva da religião tem se traduzido numa investigação da religião como um objeto à cognição (Ozorak, 2005), implicada em como o *self*, dotado de conceitos, representações, imagens, esquemas, experiência, processa reflexivamente e simbolicamente os fenômenos religiosos (Esperandio et al., 2019), constituindo um arcabouço cognitivo-representacional do religioso (Nascimento, 2008).

Uma variedade de estudos tem enfatizado a religião como um recurso cognitivo útil a lidar com situações aversivas, quando comumente as pessoas utilizam suas crenças religiosas para enfrentamento de problemas emocionais, traumas e crises, sendo a religião, nestes casos, um elemento importante no ajustamento interno (Paloutzian & Park, 2005; Zangari & Machado, 2022). Apesar disso, embora seja muito comum afirmar que a religião desempenhe um papel protetivo ao *self*, poucas vezes se sabe como os mecanismos intrapsíquicos respondentes pela crença religiosa, podem ser explicados no processamento da informação e na maneira como atua (Newton & McIntosh, 2010), bem como na ressonância interna que essas crenças, uma vez acionadas, possam ter na dinâmica psicoafetiva do *self* (Nascimento, 2008; 2021).

Nessa direção, a abordagem da Religião como Esquema (*Religion-as-Schema*) pressupõe que a religiosidade enquanto um sistema de crenças, possui um nível explícito e implícito de proposições acerca do mundo (Esperandio et al., 2019). Para serem explicadas, essas crenças se enfeixam de modo organizado como um esquema cognitivo (*cognitive schema*) (McIntosh, 1995; Taylor, 2001), ou até mesmo um conjunto desses esquemas (Ozorak, 1997), que são usados para organizar novas informações e para orientar a tomada de decisão, ainda que em um contexto fora do ambiente religioso, já

que para um religioso adepto, pode ser controverso não considerar algum aspecto da vida que esteja fora do esquema religioso (Ozorak, 2005).

O esquema é um conjunto de pressuposições e de maneiras de tentar explicar o mundo, por meio de suposições básicas que operam no processamento, e funcionam a fim de organizar as crenças e a percepção de eventos de experiências já vividas pelo sujeito (Markus, 1977; McIntosh et al., 1993). Enquanto uma estrutura cognitiva ou representação mental de conhecimento prévio, o *self* resguarda uma miríade de esquemas e também sobre um domínio em particular, podendo incluir aí os autoesquemas como generalizações cognitivas sobre o “eu” (Markus, 1977) e, também organizada por conhecimentos e crenças religiosas sobre a natureza de Deus, suas vontades, propósitos (McIntosh, 1995). Enquanto uma moldura que reflete os valores religiosos elaborados (Ozorak, 2005), os usos dos esquemas religiosos podem ainda envolver o controle pessoal para lidar com uma crise (Taylor, 2001), reação a uma perda no modo de enfrentamento (McIntosh, et al., 1993), preveem e moldam a interação com Deus, o indivíduo e a comunidade por meio de esquemas relacionais (Baldwin, 1992), no serviço voluntário (Ozorak, 2003), dentre muitos outros elementos da cognição social (Ozorak, 2005).

Neste sentido, pessoas religiosas podem utilizar seus esquemas religiosos como uma concepção da vida e se assemelhar, em certo sentido, ao que Allport (1966) tem indicado acerca da religiosidade intrínseca, no tocante ao modo como a religião serve como uma realidade e estrutura dentro da qual se vive e dota a vida de sentido integrador.

A pesquisa sobre esquemas parte do princípio que uma quantidade de conhecimento religioso prévio, influi no exame e na compreensão de uma situação em particular, quando um sujeito interpreta ou enfrenta um problema ligando-o diretamente ao esquema religioso (McIntosh, 1995; Streib et al., 2010), possibilitando às pessoas preencherem lacunas do processamento informacional, resolverem problemas e simplificarem uma decisão difícil, pela inferência esquemática. Não só isso, McIntosh (1995) tem destacado igualmente para a função do esquema religioso relativo a um melhor e provavelmente mais rápido processamento para compreender uma adversidade, aumentando o processo de resposta/decisão, bem como na ênfase esquemática em estímulos e situações dos quais haja a presença de um domínio esquemático em particular em detrimento de outros, aumentando o critério de avaliação e trazendo-lhe maior confiança para agir.

Mais recentemente, o estudo de Streib e colaboradores (2010) contribuíram para a teoria do esquema religioso, considerando o esquema como um aspecto que conecta

experiência e interpretação, funcionando como um padrão mental que busca e prefere uma interpretação específica para lidar com desafios particulares. O trabalho desses autores resultou na criação de uma escala de esquema religioso, composta por 15 itens, que se divide em três subgrupos: (1) formação esquemática relacionada à crença religiosa e ensinamentos, (2) tomada de decisão e tolerância interpessoal, e (3) disposição para o diálogo inter-religioso, sendo útil para a investigação do campo e expandindo as assertivas teóricas de McIntosh (1995).

Em solo brasileiro, a investigação e exploração da noção de esquemas religiosos, tem sido empreendida visando elucidar as relações entre autoconsciência, estados da consciência, processos cognitivos como imagem mental e fala interna, e dos elementos da experiência interna em sua relação com a religião e religiosidade, quando visto pelo prisma dos autoesquemas (Nascimento, 2008; Nascimento & Roazzi, 2017; Nascimento et al., 2021).

Sendo a autoconsciência definida como autoatenção reflexiva (Duval & Wicklund, 1972), a mesma possibilita que o sujeito se coloque como objeto da própria atenção para examinar ativamente suas próprias características como aparência, emoções, traços de personalidade, condutas para se alinhar aos padrões de correção internalizados socialmente, dos quais o sistema de crenças morais e a religião fazem parte (Nascimento, 2008; Esperandio et al., 2019), de sorte que esses padrões de correção são considerados como esquemas mentais que se inscrevem em redes de associações representacionais nos autoesquemas (*self-schemata*) do sujeito (Markus, 1977; Morin, 2005), enquadrando o constructo da autoconsciência quando enlaçado à religiosidade, intercambiável, em razão da operacionalização interna que a religião se coloca como um estímulo à autofocalização de pessoas religiosas (Nascimento & Roazzi, 2017).

A partir disso, uma iniciativa cognitiva da religião, de acordo com as premissas da religião como um esquema de McIntosh (1995), pode auxiliar o trabalho de psicólogos cognitivos da religião que estão interessados em como esquemas cognitivos mais abstratos como os da religião são quando ativos, seu funcionamento, expressão e a influência que eles possam ter na subjetividade.

Empreender pesquisas nessa direção pode avançar ainda mais nas investigações sobre psicologia da religião, ampliando as abordagens sobre religiosidade sob o prisma psicológico. Acredita-se que esse tratamento da religião pode ir além das medições tradicionais, como a frequência em práticas religiosas (reza, serviços religiosos) e o grau de envolvimento com a comunidade, que são comumente usadas para correlacionar com

a saúde mental (Newton & McIntosh, 2010), embora sejam necessários e relevantes à pesquisa psicológica e social. Com base nisso, se considera igualmente importante a inserção da religião no ambiente cotidiano e no modo como essa dimensão da vida humana, cumpre seu papel em aspectos societários comuns, como na atividade profissional, sendo o alvo deste trabalho, a relação dos autoesquemas religiosos de psicólogos clínicos com a experiência autoconsciente, em face dos psicólogos estarem lidando frequentemente com os esquemas religiosos de seus clientes e, ao mesmo tempo, sendo interpelados a responder clinicamente acerca de questões religiosas (Koenig et al., 2021) que podem ativar seus próprios esquemas religiosos.

Dado o exposto, a perspectiva desse trabalho parte da premissa que a religião enquanto um esquema (McIntosh, 1995), molda os processos cognitivos e afetivos, incluindo aí os modos de autoapreensão do *self* (autoexperiência) (Nascimento, 2024), visando explorar e discutir questões ainda lacunares no âmbito da pesquisa cognitiva da religião quanto ao conteúdo do esquema religioso (Paloutzian & Smith, 1995), modo como o conteúdo do esquema é sentido no campo experiencial, sua dinâmica desenvolvimental e, as interfaces na subjetividade de como o esquema interpreta as experiências de vida (Streib et al., 2010), neste trabalho especialmente, mirando o papel que os esquemas religiosos possam exercer na autoexperiência de psicólogos clínicos, bem como sua fenomenologia associada.

É inevitável que a Psicologia precise estar diante das facetas da vida humana, numa atitude colaborativa resgatando as conexões entre psicologia e religião de modo virtuoso (Harrison, 2014), já que a religiosidade é um potente organizador do *self* e permeia o sistema de significados humanos (Nascimento, 2008).

Assim, é esperado que as pesquisas psicológicas, não se furtem a renegar o sagrado, nem o religioso de sua zona de interesse; doutra sorte, apesar dos inúmeros desafios linguísticos, cognitivos e comportamentais no exercício de compreensão dos fenômenos religiosos, se vocacione a investigar e mapear os efeitos emblemáticos da religiosidade na subjetividade humana, tais como suas incidências na consciência a qual, por definição, é como “a ponta da faca que todos os nossos valores nos pressionam sempre que agimos, ou agimos de forma contrária a esses valores” (Allport, 1966, p.91).

Capítulo 5: Religiosidade na Autoexperiência de Psicólogos Clínicos: perspectiva do estudo

A ideia de que as cognições dos psicoterapeutas são uma parte importante do processo terapêutico é apoiada ao considerar que processos internos como pensamentos de dúvidas, questionamentos, desatenção, sentimentos desagradáveis como preocupação, ansiedade, estão recorrentemente na rotina profissional e que uma exigência importante da profissão clínica com apoio em orientações éticas é o gerenciamento e controle para que questões pessoais não interfiram negativamente no atendimento (Williams, 2008; Chue, 2021).

Desde a edificação da clínica psicoterápica, Freud (2011), tem alertado para a contratransferência, como um fenômeno que define as reações do terapeuta enquanto provocadas pela dinâmica do *setting* clínico com o paciente, como um elemento que pode comprometer a análise, de sorte que a inabilidade para lidar com isto fora da equação terapêutica, pode tornar alguém inadequado ao trabalho clínico. Embora a psicanálise e mais tarde a psicoterapia não tenham reclamado a uma retirada dos sentimentos do terapeuta/analista, a precaução intensificada com a presença de subjetividade do terapeuta no consultório, cobraram seu preço e legou uma tarefa extremamente difícil ao terapeuta nos dias de hoje: levar seus sentimentos para o subsolo mais profundo da terapia, sem que nada de lá possa subir ao chão do *setting*.

Ao presente, este trabalho tem resgatado o fato de que psicólogos são constantemente interpelados pelo aspecto religioso, político e cultural no discurso de seus clientes (Williams, 2008; Bilgrave & Deluty, 2002), por vezes sendo o conteúdo religioso um dos fenômenos para maior presença de sentimentos desagradáveis entre estagiários, profissionais recém formados, psicólogos religiosos ou não religiosos, gerando uma séries de ocorrências psicoafetivas, acionando padrões de correção constantemente de como devem atuar, agir, se comportar, diante de seus clientes (Luczinski, 2005; Cowl-Whiterspoon, 2020).

A experiência interna do psicoterapeuta se refere aos pensamentos, sentimentos, imagens, fantasias que permeiam a interioridade do terapeuta em relação a seu trabalho clínico (Gelso & Perez-Rojas, 2017). Embora haja um apelo à congruência do terapeuta para que se permita ser congruente com seus clientes, pode ser difícil lidar com estados afetivos desconfortáveis oriundos desta interação, como os sentimentos de ódio,

vergonha, medo, pena, como tipicamente indesejados por fugirem do padrão comum do que é considerado útil para um bom terapeuta. Esses sentimentos provenientes da experiência interna, podem fazer com que um terapeuta prefira reprimir e repudiar sua autoexperiência e até mesmo evite observar as incidências subjetivas de seu trabalho clínico na sua própria interioridade (Williams, 2008; Castonguay & Hill, 2017).

Em última instância, a recusa e não aceitação de efeitos intensos do processo terapêutico do profissional psicólogo, podem gerar prejuízos em seu autoconceito, autoestima e nas capacidades de autoavaliação do profissional, levando-o a uma evitação de suas experiências de fragilidades que poderiam auxiliar no desenvolvimento pessoal e profissional, haja vista sua própria história de conflitos e vulnerabilidades (Gelso & Perez-Rojas, 2017). Ou seja, conceber a autoexperiência de psicólogos poderia servir de material empírico da importância de o psicólogo estar atento aos seus próprios mecanismos internos para não servir de empecilho nos atendimentos (Williams, 2008; Gladding & Crockett, 2018; Magaldi & Trub, 2016).

Nesse sentido, a clínica psicológica se vista pelo embasamento da teoria da autoconsciência de Duval e Wicklund, também é permeada por audiências e intercâmbios sociais que pode significar estímulo de autofocalização ao psicólogo, quando, por meio da presença, fala e comportamento de seus clientes, revertê-los aos seus próprios pensamentos, emoções, comportamentos, podendo fornecer um “zoom” em aspectos de si mesmo que despertam sentimentos psicológicos desagradáveis e aumentam uma tendência à evitação a certos elementos do *self* (Duval & Wicklund, 1972; Fenigstein et al., 1999).

Na literatura, o estudo do autofoco e autoconsciência de psicólogos clínicos se interessa por abordar o reconhecimento que processos cognitivos e emocionais do psicólogo impactam no comportamento profissional e pessoal, além da miríade de processos dos quais psicólogos estão sujeitos durante uma sessão, sendo frequentemente alarmados por seus próprios pensamentos, emoções, respostas fisiológicas e atitudes-comportamentos (ver Williams, 1996; 2008), cada vez mais exigindo uma atenção das pesquisas tendo em vista o quanto seus aspectos pessoais, como valores, orientação sexual, crenças religiosas, podem incidir na relação entre profissional e cliente, e questionando uma urgente recolha de dados desses profissionais e de seus autoprocessos dinâmicos (Gladding & Crockett, 2018; Peteet, 2014).

Nos achados de Williams (2008) seguindo o modelo da teoria OSA sobre autofoco de psicoterapeutas iniciantes, adverte para as distintas operações cognitivas ocorrentes com este público, postulando que quando estes profissionais estão desatentos numa sessão, frequentemente, estão dirigidos a fios autobiográficos, conduzido por perguntas e autodúvidas quanto a demandas que extrapolam o contexto clínico de seus clientes e referindo-se a conteúdos autodirigidos, por meio da conversa interna. Esses elementos da experiência de psicólogos, ganham contornos clínicos quando necessitam esforçar-se para superar seus “pontos cegos” através do desenvolvimento de estratégias de atenção para manter-se engajados. Além disso, os resultados apoiaram a hipótese de que psicoterapeutas podem pensar negativamente sobre si mesmos durante uma sessão, sentirem que não estão sendo prestativos, adequados em suas intervenções e imaginando que as reações de seus clientes seriam refletidas por isso.

Alguns outros estudos na literatura dão conta de que psicoterapeutas expressam preocupações sobre seu desempenho como não saber o que responder a seus clientes quanto a sua orientação religiosa (Koenig et al., 2020) ou política (Bilgrave & Deluty, 2002), sentindo-se travados, preocupados de como pode soar o efeito de suas palavras (Williams, 2008; Magaldi & Trub, 2016).

Sabe-se que só pelo fato de pertencer a uma religião institucional pode expor o psicólogo a uma audiência que lhe coloca frente a frente com avaliações e tomada de perspectiva e lhe demanda papel modelador (ver Morin 2005; Nascimento & Roazzi, 2017), levando-o a um exercício tenaz de autoavaliação segundo princípios, regras e prescrições ético-religiosas que favorecem a manutenção do estado autoconsciente (Nascimento, 2008), advindos não só da interação estabelecida entre psicólogo-cliente ao lidar com os significados tecidos e colhidos simbolicamente, mas também pelo modo que a construção e o modelo socialmente esperado com que psicólogos devam manejar e lidar com a religiosidade, já lhe dirigem aspirações e expectativas de seus clientes (Williams, 1996)

Dado que muitas vezes psicólogos adquirem a postura de um silenciamento e/ou evitação de conteúdos religiosos para não incidir em questões internas desconfortáveis, isto pode, aparentemente, ser visto como uma atitude respeitosa, prudente, cautelosa, mas no fundo, não o é (Amatuzzi, 2005), em razão das demandas clínicas perpassarem por alguma atitude religiosa do paciente (Jung, 2013). Por sua vez, embora por vezes o psicólogo delegue as questões religiosas para um sacerdote ou líder religioso a fim de preservar-se de posicionamentos, condutas, e tratamento da religiosidade, as repercussões

psicológicas, emocionais de seus clientes religiosos na experiência dos psicólogos, permanecerão lá, carentes de uma observação e acolhimento devido.

Consequentemente, pensar sobre a religiosidade na clínica exige uma exploração ampla, qualitativa, de como psicólogos apreendem seus próprios conteúdos autorreferentes e os elementos constituintes da experiência interna na relação com este fenômeno humano. Essa abordagem pode ser igualmente importante para observar aspectos que fazem parte do desenvolvimento profissional do psicólogo, mas, sobretudo, na recuperação de um olhar atento às variáveis subjetivas deste operador da psicologia, quando lançado observado como suas crenças religiosas, sua história com a religiosidade, deixam marcas no que é sentido e vivido quando a religião é um objeto imediato de apreensão cognitiva no trabalho clínico que realizam (Nascimento, 2008), promovendo com isso, possibilitar um escrutínio reflexivo e de potente crescimento pessoal.

O presente estudo é um passo nessa direção, quando interroga a experiência de ser um psicoterapeuta tratando de questões religiosas no consultório, permeado por implicações cognitivas e fenomenais em sua experiência interna, e de como o *self* do terapeuta vivencia fenômenos emergentes da própria situação clínica que o promove, bem como no modo como o campo de significados de religiosidade constrói o auto escrutínio de psicólogos (Peteet, 2014; Johnson, 2017; Zangari & Machado, 2022).

Igualmente, este trabalho vem a cobrir uma escassez de estudos testando a efetividade da teoria da autoconsciência enquanto constructo científico na população clínica, psicoterápica (Nascimento, 2008), com intuito de dar lastro a um sujeito de pesquisa que cada vez mais tem sido interpelado a fazer parte das mudanças culturais, sendo convocado a responder e auxiliar no enfrentamento de crises emocionais e, que deve continuar sendo, pelos próximos anos, um personagem importante do desenvolvimento socioafetivo humano (Cordioli & Grevet, 2019).

Em se assumindo a teoria de Nascimento (2008; 2021) da autoconsciência fenomenal, a iniciativa deste trabalho se torna uma oportunidade rica em aumentar o escopo empírico da TAF, buscando documentação em 1ª pessoa acerca dos domínios psicológicos e fenomenais da autoconsciência disparada pelo tema da religiosidade na clínica, discernindo sua estrutura organizacional, fluxo informacional e urdidura, pondo em mirada o modelo de autoconsciência fenomenal, na descrição da fenomenologia autoconsciente em escopo componencial e dinâmico de psicólogos clínicos.

Assim, este trabalho se interessa pela ocorrência de conteúdos de religiosidade enquanto modelador das subjetividades contemporâneas, incidindo ressonância na vida

psíquica de psicólogos clínicos, por meio do mapeamento e exploração de como terapeutas iniciantes e mais experientes vivenciam o conteúdo da autoexperiência na emergência de fenômenos religiosos relativos aos atendimentos que realizam, com intuito de descrever a estrutura e dinâmica da autoconsciência fenomenal e suas articulações às vivências de religiosidade na clínica psicoterápica de psicólogos clínicos.

PARTE II: ESTUDO EMPÍRICO

6. MÉTODO

Nesta seção, serão descritas a base metodológica que organiza o estudo, segundo sua perspectiva teórica, modo de realização da coleta de dados, participantes entrevistados, instrumentos utilizados, os procedimentos aplicados para obtenção do dado pretendido nessa pesquisa, bem como do tratamento no plano de análise de dados.

6.1 *Perspectiva do Estudo*

O estudo segue a operacionalização metodológica de estudos de casos múltiplos de Yin (2001; 2016), de corte exploratório, descritivo, nos moldes dos estudos de caso fenomenais (ver Nascimento et al., 2022; 2024), tendo a experiência em 1ª pessoa de psicólogos clínicos como objeto de investigação em psicologia cognitiva (Overgaard, et al., 2008). Alinha-se numa triangulação teórica entre epistemologia fenomenal (Chalmers, 1996; Velmans, 2005), teoria da autoconsciência (Duval & Wicklund, 1972) e o modelo de autoconsciência fenomenal (Nascimento, 2008; 2024). Enquanto pesquisa fenomenal da autoconsciência, buscou descrever e mapear a estrutura organizativa da autoexperiência de psicólogos clínicos frente a fenômenos da religiosidade na clínica psicoterápica.

6.2 *Coleta de Dados*

O convite à pesquisa ocorreu mediante cartaz eletrônico direcionado a clínicas de psicologia com psicólogos de CRP ativo da região metropolitana do Recife-PE. A coleta ocorreu no Laboratório de Estudos da Autoconsciência, Consciência, Cognição de Alta Ordem e *Self* (LACCOS/UFPE), no CFCH, 8º andar.

A amostra foi composta de 3 psicólogos clínicos, de CRP ativo, oriundos da região metropolitana do Recife-PE. Como critério de inclusão, buscou-se profissionais a partir de 2 anos de experiência clínica, sendo relevante pela consideração da presença habitual de possíveis fenômenos religiosos, na modalidade presencial e online. Assim, os participantes foram pareados por sexo e tempo de clínica a partir de 2 anos (Iniciante); 9 anos (Experiente); 14 anos (Sênior) de experiência em atendimentos psicológicos ininterruptos, buscando diferentes perfis de orientação religiosa, atuação profissional e

vivências da religiosidade na clínica psicológica. Considerou-se como critério de exclusão da amostra, psicólogos sem o credenciamento do conselho regional de psicologia ou que interromperam a atuação profissional no decurso da trajetória clínica.

6.3 Participantes

Richard (nome fantasia), sexo masculino, 28 anos de idade, solteiro, orientação sexual heterossexual, autodenominado ateu, 2 anos de atuação na clínica psicológica, utiliza a abordagem da terapia cognitivo-comportamental e a neuropsicologia,

Isaque (nome fantasia), sexo masculino, 40 anos de idade, orientação sexual homoafetiva, autodenominado espiritualista, 9 anos de atuação na clínica psicológica, utiliza a abordagem da terapia cognitivo-comportamental.

Tereza (nome fantasia), sexo feminino, 41 anos de idade, casada, orientação sexual heterossexual, autodenominada cristã-católica, 14 anos de atuação na clínica psicológica, utiliza a abordagem da terapia cognitivo-comportamental.

6.4 Instrumentos e Materiais

Questionário Sociodemográfico: nome completo, endereço, orientação sexual, idade, sexo, história religiosa, filiação e envolvimento religioso, definição de religião, renda, tempo de formação, titulação acadêmica, abordagem psicológica, interesse no tema da religião na clínica, história com a clínica e a psicologia (ver APÊNDICES)

Entrevista Fenomenológica-Cognitiva dos Estados Autoconscientes Parâmetro Vigília (EFEA de Nascimento, 2008; 2020; 2024): O instrumento EFEA trata-se de instrumento em 1ª pessoa com foco na autodescrição de episódios de fenomenais durante autofocalização. Constitui-se de um roteiro padronizado original, construído para investigação e descrição da fenomenologia autoconsciente e das mediações cognitivas associadas (imagens mentais, autofala), na relação à distintos parâmetros das consciências de Vigília (parâmetros comuns), buscando capturar os processos subjetivos da experiência autoconsciente em profundidade. Por meio de entrevista semiestruturada, se organiza em dois momentos: tarefa de indução ao estado autoconsciente, com duração de 1 minuto, seguido por uma entrevista fenomenológica-cognitiva em profundidade, com apoio no Mapa das Mediações Cognitivas de Autoconsciência durante a Vigília, para registro dos elementos emergentes durante o autorrelato do respondente (ver APÊNDICES)

Pergunta Fenomenológica: *“Relate em detalhes os modos como você tem vivenciado o aparecimento de temas relacionados a religião no contexto dos seus atendimentos psicológicos”*

6.5 Procedimentos

Após agendamento presencial no LACCOS/UFPE, a coleta seguiu-se com uma apresentação dos objetivos da pesquisa e solicitação de preenchimento do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, com pedido de anuência para audiogravação.

Solicitou-se ao participante que, em uma folha de papel A4, produzisse um texto livremente à questão: *“Relate em detalhes os modos como você tem vivenciado o aparecimento de temas relacionados a religião no contexto dos seus atendimentos psicológicos”*. Em seguida, realizou a aplicação da Entrevista Fenomenológica-Cognitiva (EFEA), aplicou-se o questionário de dados sociodemográficos. A EFEA, conforme seu roteiro semiestruturado decorreu em dois momentos iniciais, a saber:

(1) Tarefa de Indução de Autoconsciência, na qual a partir de uma instrução específica induz-se a um estado autofocalizado em relação ao *self*, sendo utilizada a seguinte proposta aos participantes: *“Leia em voz alta o relato que você escreveu. Eu gostaria que você tomasse a si mesmo como objeto de sua atenção durante a leitura de seu relato; preste atenção em você mesmo(a), procurando estar atento(a) ao que lhe vem à mente durante esse tempo de leitura. Após o fim da tarefa, eu farei perguntas sobre a experiência que você teve de auto-observação (Instrução Específica)”*

(2) Entrevista em profundidade que objetiva explorar e descrever minuciosamente a fenomenologia dos processos autoconscientes e as mediações cognitivas por fala interna e imagens mentais, apoiada por notas no registro das respostas sobre o viés fenomenal no Mapa das Mediações Cognitivas de Autoconsciência. Exemplos típicos do roteiro EFEA foram questões como: *“Enquanto esteve prestando atenção a si mesmo(a) durante a experiência, algum tipo de imagem lhe vem à mente? Você poderia recontar em detalhes sobre como essas imagens são, caso elas tenham aparecido em sua experiência?”*

6.6 Análise de Dados

A análise foi acompanhada de dois momentos da coleta, sendo um relativo ao dado qualitativo, utilizando-se do método tradicional da Análise de Conteúdo (AC) (Bardin, 2006), com respeito aos relatos escritos dos psicólogos, na geração de blocos temáticos capturando sua semântica estabelecida nos conteúdos, segundo os critérios de: (1) exaustividade: que prescreve a abrangência de todos os conteúdos; (2) exclusividade: que orienta que os grupos de itens fiquem sob a mesma rubrica classificatória; (3) Manutenção de um mesmo nível de inferência: que prescreve a existência de equilíbrio entre os polos instaurados entre objetividade/subjetividade dos dados.

O corpus fenomenal da entrevista EFEA, foi analisado por meio do método de Análise Fenomenal Temática Narrativa (AFTN) de Nascimento (2024), que objetiva traduzir os estados qualitativos da autoconsciência em 1ª pessoa, segundo o fluxo das experiências fenomenais de modo estrutural e sintético.

Esse modelo de análise fenomenal psicológica no âmbito de pesquisas em 1ª pessoa, se caracteriza por sua flexibilidade em formalizar categorias aos elementos fenomenais em um parâmetro temático, em eixos estrutural (componencial) e dinâmico/narrativo, demonstrando seu desdobramento sintético e transformacional no tempo (Nascimento, 2024).

A AFTN de Nascimento (2024) é alinhada para o uso do tratamento de dados fenomenais oriundos da entrevista EFEA e segue os passos muito similares ao da Análise Temática tradicional em seu uso na Psicologia (Braun & Clark, 2006): transcrito dos dados, leitura exaustiva do protocolo, localização de extratos significativos de espécies fenomenais de interesse, formalização de categorias temáticas, descrição dos elementos fenomenais em episódios fenomenais, apresentação narrativa de sua dinâmica construtiva no fluxo da experiência interna, tendo-se, ao término, um relato global da estrutura e dinâmica da experiência autoconsciente em análise (Nascimento, 2024).

6.7 Aspectos Éticos

A pesquisa foi submetida e aprovada pelo Comitê de Ética em pesquisa da Universidade Federal de Pernambuco (Protocolo CAAE: 80308624.4.0000.5208), e obedeceu integralmente às diretrizes éticas, no tocante às pesquisas com seres humanos, segundo resolução número 416/2012 do Conselho Nacional de Saúde do Ministério de Saúde. Os participantes foram instruídos quanto aos objetivos da pesquisa a partir do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE, ver APÊNDICES), o qual expôs

em detalhe a pesquisa, sendo executada a coleta apenas após sua anuência com assinatura, em duas vias, uma ficando com o participante e a outra com o pesquisador responsável.

6.8 RESULTADOS

A aplicação da entrevista com os 3 psicólogos compôs dois dados, um de natureza qualitativa, de acordo com a produção escrita pelos psicólogos acerca dos significados de religiosidade na clínica e, o dado fenomenal com apoio na entrevista EFEA, sendo ambos apresentados em perspectiva. O dado fenomenal, aglutinou no fluxo da experiência diferentes elementos cognitivos-fenomenais, aqui caracterizados em categorias temáticas, segundo os pressupostos da teoria fenomenal da autoconsciência (Nascimento, 2024), a tipologia estrutural da experiência interna (Chalmers, 1996; Hurlburt & Heavey, 2008; Shanon, 2003), na conceitualização psicológica da autoconsciência (Duval & Wicklund, 1972; Morin, 2004) e da caracterização psicológica acerca de fenômenos religiosos na psicologia cognitiva da religião a partir da abordagem do esquema (McIntosh, 1995). Após apresentação de cada caso com suas respectivas análises qualitativas e fenomenais, o momento final dos resultados apresentará sumariamente os conteúdos advindos das coletas realizadas, seguindo a uma discussão geral e cruzada dos achados.

6.8.1 CASO 1

Richard (nome fantasia), em sua resposta ao questionário sociodemográfico, disse ter 28 anos, de sexo masculino, residente na região metropolitana do Recife, Pernambuco. Atua como psicólogo clínico há 2 anos e utiliza a abordagem da terapia cognitivo-comportamental como referência nos atendimentos clínicos, com estimativa de renda em R\$ 2.100,00. Se autodefine como ateu, embora tenha registrado haver uma história com a religião cristã até os 14 anos de idade, a partir de seus estudos evolucionistas. Entende religião como uma prática que visa o bem-estar e a interação através de uma crença em comum. Disse se interessar pelo tema da religião na psicoterapia, porém sem tanta frequência. Não possui leituras e estudos relacionados a área e, percebe que sua abordagem psicológica trata o tema da religião de maneira imparcial.

Pergunta fenomenológica: *Relate em detalhes os modos como você tem vivenciado o aparecimento de temas relacionados à religião no contexto dos seus atendimentos psicológicos.*

Relato escrito:

“Durante minha experiência clínica, por diversas vezes tive contato com o tema religião em meu consultório, no geral sendo apresentado como tema passivo à demanda do paciente. Porém, das vezes em que o tema foi alvo direto da demanda, os pacientes, em sua maioria, traziam questões relacionadas ao medo da transgressão que acreditavam estar cometendo perante as suas doutrinas, ou então ao questionamento de suas próprias crenças. Dessa forma, por diversas vezes, a religião assumiu papéis de proteção e punição entre as demandas, assumindo papéis benéficos e maléficos do ponto de vista relatado pelos pacientes.”

Análise de Conteúdo

A análise do conteúdo realizada do relato escrito, subdividiu-se em 2 categorias como: *Demanda Religiosa*; *Significado Religioso na Clínica*, que serão apresentadas e ilustradas com trechos.

Demanda Religiosa: engloba a ocorrência da religiosidade na clínica: *“tive contato com o tema religião em meu consultório”; “apresentado como tema passivo à demanda do paciente”; “questionamentos de suas próprias crenças”; “alvo direto da demanda”; “os pacientes traziam questões relacionadas”; “ponto de vista relatado pelos pacientes”.*

Significado Religioso na Clínica: discursos relacionados ao modo como a religiosidade é apresentada na clínica: *“medo da transgressão que acreditavam estar cometendo perante as suas doutrinas”; “a religião assumiu papéis de proteção e punição entre as demandas”; “assumindo papéis benéficos e maléficos”.*

Entrevista Fenomenológica-Cognitiva (EFEA)

A entrevista ocorreu em ambiente controlado de estímulos externos, em sala fechada, adequada para exploração dos dados pretendidos. A entrevista EFEA teve duração de 2h ao total, sem interrupções, sendo iniciada a partir da instrução abaixo.

Instrução específica: *“Leia em voz alta o relato que você escreveu. Eu gostaria que você tomasse a si mesmo como objeto de sua atenção durante a leitura de seu relato; preste atenção em você mesmo(a), procurando estar atento(a) ao que lhe vem à mente durante esse tempo de leitura. Após o fim da tarefa, eu farei perguntas sobre a experiência que você teve de auto-observação.*

ANÁLISE FENOMENAL (ESTRUTURAL/COMPONENCIAL) – CASO 1

A análise fenomenal de Richard, expõe as categorias cognitivas-fenomenais da autoexperiência por meio da composição de elementos estruturantes, na forma de suas aparições e nomeadas e descritas de modo processual e fenomenal, sendo apresentadas por meio de Episódios Fenomenais (EpF) do protocolo EFEA. Assim, tem-se a Fala Interna, Visualizações Internas, Sentimentos, Autoesquemas de Religiosidade, Autoconsciência Fenomenal, enquanto elementos constituintes da autoexperiência coletados durante a entrevista EFEA, com apoio no Mapa de Mediação Cognitiva e da Escala Likert que mediu o Grau de Vividez das Imagens Mentais visualizadas.

FALA INTERNA

Um elemento presente no relato do participante são as experiências de natureza linguageira. A categoria intitulada Fala Interna é um elemento importante para diversas operações cognitivas e com forte instanciação para o funcionamento psicológico saudável, em detrimento de sua função autorreguladora. Há indícios que destacam ser ¼ da vida mental humana em estado vigília, seja intermediado por um *continuum* fenomenal de fala interna (Heavey & Hurlburt, 2008), e tem sido comumente associada a uma atividade cognitiva muito comum em psicoterapeutas (Williams, 2008).

A Fala Interna reuniu fragmentos discursivos que expuseram episódios de ausculta interna, por meio da autoconversação, como observa-se no excerto:

EpF1): E – Entrevistador; P- Participante
E: Durante a sua experiência de auto-observação, palavras ou frases lhe vieram à mente? Você poderia recontar com detalhes essas palavras ou frases, caso elas tenham aparecido em sua experiência?

P: Eu acho que uma das palavras seria falta... falta...falta. E eu acho que a outra palavra seria...poderia ser... esquecimento, esquecimento.

A ocorrência da fala interna (“falta”) e (“esquecimento”) no fluxo da experiência autoconsciente de Richard, expressa segundo informou, percepção de que o tema da religiosidade na clínica tivesse se definido através de um esvaziamento.

A palavra “falta” na experiência de Richard, recebeu conotações na forma de uma constatação do afastamento e distanciamento com o tema, proporcionando posteriormente autodúvidas acerca do lugar que a religiosidade deva ter na psicoterapia e no manejo e recepção de fenômenos religiosos, apoiada na experiência de Richard com perguntas na forma de padrões discursivos formulados para atuação profissional, conforme é testemunhado no excerto:

EpF2):

E: Uma pergunta que você se fazia, qual o lugar do profissional da psicologia... essa era uma pergunta que você realmente se fazia, no momento que prestava atenção na sua experiência?

P: Sim, durante todo o tempo. Inclusive, durante a pequena leitura aqui, foi uma das coisas que apareceu. Qual é o meu local? Qual é o local de outros psicólogos? Onde se encaixa o discurso de cada psicólogo? Até onde o discurso de cada psicólogo rompe barreiras a nível pessoal?

O lastro empírico de autoexperiência de Richard, expôs a categoria Fala Interna enquanto propensa a fomentar uma preocupação epistêmica com o entendimento da religiosidade na prática clínica. A categoria fala interna, mostrou-se importante instanciadora para comunicar uma semântica do distanciamento do *self* com padrões esperados culturalmente, por meio da constatação de um esvaziamento do vivido ao observar o relato escrito, tendo a fala interna um papel modelador da experiência, conduzindo o fluxo inicial da introspecção, constatando a dinâmica do *self* em identificar, precisar e operacionalizar fenômenos cognitivos como a religiosidade. Não apenas isso, a experiência fenomenal de Richard, expressou a potência da fala interna com capacidade

imaginativa a gerar e buscar definições identitárias do *self* em prol de uma estabilidade e coerência, permeada por um juízo cercado de incertezas, dúvidas.

VISUALIZAÇÕES INTERNAS

Episódios de imagem mental também foram identificados na experiência de Richard enquanto um recurso construtivo da autofocalização. Sabe-se que imagens mentais são ocorrências mentais de visualização interior, quase-perceptuais, ocasionadas na ausência de seus referentes, sendo visuais, auditivas, hápticas, etc (Nascimento, 2024), sendo primariamente importante para acercar o processamento cognitivo em face da resolução de problemas, memória, etc (Paivio, 2007).

A ocorrência de imagem mental na experiência, mostrou-se através do episódio fenomenal a seguir, participando na mediação da experiência autoconsciente:

EpF3)

E: “Durante sua experiência de auto-observação, algum tipo de imagem lhe veio à mente? Você poderia recontar com detalhes sobre como essas imagens são, caso elas tenham aparecido em sua experiência?

P: Vem imagens de um consultório

E: Como era essa imagem que você viu?

P: É tudo borrado. É uma imagem bem borrada. É uma imagem só do ambiente do setting terapêutico.

E: Tem cor?

P: Marrom.

E: Tem forma?

P: Totalmente sem forma.

E: É uma imagem parada, ou está em movimento?

P: Meio que vai e volta, sabe? É como se fosse uma câmera que vai de um lado para o outro, assim, do local. Como se ela estivesse tentando enquadrar em algum ponto aquela imagem, mas não consegue.

E: Essa é a imagem do setting terapêutico?

P: É. É uma imagem do setting terapêutico.

Como se percebe no EpF3, durante o momento de autofocalização o participante reporta uma visualização como se de um setting terapêutico disforme com registro de vividez grau 1, segundo o registro online no Mapa de Mediações Cognitivas, sem uma notificação tão clara dos objetos presentes e da própria imagem de um consultório. Apesar disso, a imagem visualizada expõe o quanto o *self* constitui-se não apenas de aspectos especificamente relacionados a si mesmo, mas constando representações mentais do trabalho como psicólogo, por onde há um acercamento visual, onde o *self* cria e recria um campo visual para que possa apoiar a experiência em questão, sendo as imagens mentais neste caso, um mediador deveras importante para formação da experiência, advindos da memória e do autoesquemas (Nascimento, 2024; Markus, 1977).

Além disso, segundo relatou Richard, as imagens visualizadas exibem pontos nevrálgicos do *self*, segundo reportou:

EpF4)

E: Durante sua experiência de auto-observação, as imagens que apareceram em sua mente, como 'setting terapêutico, consultório, foram imagens isoladas e sem conexão umas com as outras ou elas pareciam estar unidas umas com as outras?

P: Essa questão de ver o setting, de ter aquele, o setting também| às vezes pode gerar um pequeno conflito, de como eu entendo o setting terapêutico. Então eu acho que é um pouco disso.

A visualização do *setting* clínico para o participante, exibiu uma fenomenologia conflitante em sua experiência. Por meio da descrição (pode gerar um pequeno conflito, de como eu entendo o *setting* terapêutico) destaca para o modo de apreensão interna das visualizações. Os fenômenos de visualização interior têm sido documentados na literatura como um forte mediador do estado autoconsciente, sendo um conteúdo capaz de gerar rica fenomenologia associada em virtude de ser a estrutura cognitiva-fenomenal permeado de imagens (Paivio, 2007; Nascimento, 2008).

Além disso, esse elemento visual presente na experiência de Richard, destaca para ser a cognição deste participante em particular, representada imagetivamente não apenas

de imagens, figuras, texturas, mas também pela imersão subjetiva que esse conteúdo proporciona (Nascimento, 2024) em torno de uma metanarrativa conflitante da clínica psicoterápica.

SENTIMENTOS

Os sentimentos enquanto experiências afetivas subjetivas, fizeram parte da auto-observação de Richard, por meio do exame introspectivo realizado, permitindo entrar em contato com afetos relacionados à experiência autoconsciente durante a tarefa autofocalizadora:

EpF5)

E: O que é que surge como experiência para você sobre isso?

P: Eu percebi que eu escrevi pouco e isso me incomodou.

Na experiência de Richard, sua experiência de sentimentos permitiram identificar e classificar de algum modo sua autoexperiência como inquietante, incomodante, desconfortável ao perceber o que teria registrado na tarefa, fazendo com que um afeto se pusesse enquanto uma consequência resultante de um juízo avaliativo do *self* ao que realizou, fazendo com que entrasse num estado de introspecção permeado de uma expressão afetiva, por de algum modo está escapando de alguma expectativa social, onde supostamente seria desejável exibir um relato por escrito mais abrangente, mais amplo.

Além disso, expressões afetivas de caráter mais situacional também foram encontradas sustentando a experiência de Richard, ao realizar uma observação sensitiva do *self* ao deparar-se com a autoexperiência, conforme evidencia o excerto:

EpF6):

E: Durante sua experiência de auto-observação, você sentiu algum tipo de afeto? Sentimentos lhe vieram à mente? Você poderia recontar com detalhes esses sentimentos, caso eles tenham aparecido em sua experiência?

P: foi a empatia; um sentimento de empatia. E ao mesmo tempo de... De impotência. Empatia e impotência.

Os sentimentos de Richard, permitem uma compreensão de seu momento interior por meio da enunciação de palavras que componham seu estado subjetivo afetivo, por meio de notas definidas como “empatia” e “impotência”, destacando tanto uma identificação quanto uma constatação de aspectos do *self* que não seriam propensos ao envolvimento.

AUTOESQUEMAS DE RELIGIOSIDADE

Enquanto esteve autoconsciente, Richard reportou para a presença de um processo psicológico deveras importante acerca da interação entre cognição e religião, a saber, os autoesquemas de religiosidade. Teoricamente, esse elemento presente no campo da autoexperiência já no início da entrevista EFEA, é definido pelo conjunto de significados, conceitos, representações da religiosidade no sistema cognitivo e autorreferencial do *self* (McIntosh, 1995; Markus, 1977), sendo exposto da seguinte forma pelo participante:

EpF7)

P: Pra mim é muito difícil até também tratar sobre esse tema em questões detalhadas. Porque eu sou uma pessoa... eu sou ateu.

Após a leitura em voz alta de seu relato escrito, o autoaspecto observado pelo participante se refere a um dificultador no acesso ao fenômeno visitado, em virtude de seu posicionamento frente à religiosidade enquanto ateu (“pra mim é muito difícil até também tratar sobre esse tema”). A autodenominação de Richard fez parte de um momento da experiência em que o participante se dá conta, de modo autoconsciente, de sua orientação pessoal, incidindo na introspecção. Por sua vez, uma vez que a temática habitou o campo fenomenal da experiência, uma experiência com os autoesquemas parece ter vindo em relevo. Nesse sentido, diante desta auto-observação que enoda a religiosidade enquanto um estímulo de autofocalização (Nascimento & Roazzi, 2017), se revela os possíveis impactos subjetivos que a religiosidade, enquanto um objeto para a cognição de Richard, obstaculizou sua autoexperiência momentaneamente.

AUTOCONSCIÊNCIA FENOMENAL

Durante a autoexperiência de Richard, a autoconsciência fenomenal como um presente no campo fenomenal, emergiu enquanto um estado/experiência de autoatenção, onde o participante passou a observar seu relato escrito e realizar uma avaliação e exame, detalhada na entrevista em profundidade EFEA.

O fato de Richard, estar imerso num estado de autoconsciência, bem como pela presença de uma audiência (Morin, 2005), sendo o pesquisador presente ao momento da entrevista, já expõe de alguma forma Richard a determinados padrões sensíveis da cultura, ao que ele percebe faltando-se em conteúdo, em extensividade e melhor elaboração acerca do tema da religiosidade em seu relato por escrito, o fazendo realizar uma autoavaliação imediatamente ao conteúdo de seu escrito e lhe impondo um desconforto aversivo logo em seguida, conforme reportou durante a entrevista:

EpF8)

E - O momento que você leu em voz alta, o que é que surge como experiência para você sobre isso?

P: Eu percebi que eu escrevi pouco e isso me incomodou.

Durante a entrevista com as interações do pesquisador, Richard pôde prestar mais atenção ao conteúdo de sua experiência e do que expôs durante a entrevista, impondo ao mesmo tempo uma sensibilidade ao conteúdo que teria sido localizado pelo mesmo, gerando um estado de autoconsciência fenomenal que permeia o modo como manteve atentividade:

EpF9)

E: Você poderia recontar com detalhes sobre como sua atenção voltada a você mesmo tem aparecido em sua experiência?

P: E eu vejo que, assim como o texto, e totalmente representativo, a forma como eu formulo, eu acredito que precisa ser mais lapidada, precisa de mais atenção, porque existe essa... essa... essa falta.

Nesse momento da entrevista EFEA, o participante descreve ser o próprio autofoco um elemento escrutinado, por meio da expressão (“a forma como eu formulo”), favorecendo, ao mesmo tempo, um conhecimento de si acerca de sua relação

com a religiosidade e a clínica (“acredito que precisa ser mais lapidada, precisa de mais atenção”), em face do status que esses fenômenos ocupam ao presente (“existe essa...falta”). Hipóteses lançadas pela teoria da autoconsciência fenomenal (Nascimento, 2024) destacam ser o autofoco uma atividade não apenas para a mediação psicológica da autoconsciência, mas também um elemento fenomenal do qual o próprio vetor atencional do sujeito contempla como um observador em 1ª pessoa, de como sentiu sua própria atenção no fluxo da autoexperiência, quando ainda destacou:

EpF10)

P: (...) e voltando já para o meu relato e voltando para mim como observador do relato.

Assim, a entrevista com Richard revelou um *self* voltado aos próprio modo de observação de seu conteúdo interno de modo avaliativo, construído com significados de falta, sentindo-se na necessidade de relançar o seu olhar a questões de natureza pessoal, religiosa e clínica para sua atuação. A experiência autoconsciente de Richard igualmente serviu como um potente aspecto de autoinformação (Nascimento, 2024) acerca de sua atuação clínica e religiosa. Neste sentido, o exame estrutural do estado de autoconsciência fenomenal, revelou ser tramado a elementos como os de fala interna, imagem mental e sentimentos, tendo cada um deles, participação direta no fluxo de experiência interna do participante, compondo o eixo organizacional por onde se conduziu sua autoexperiência.

ANÁLISE FENOMENAL (DINÂMICA/NARRATIVA)

Embora a análise estrutural sirva para apresentar os episódios e aparições da experiência interna do participante, sabe-se que esses elementos possuem um fluxo dinâmico, uma rota acontecimental e construtiva por onde a experiência foi se constituindo. A análise dinâmica, foco deste momento, busca recuperar narrativamente os aspectos construtivos, bem como as transformações que a experiência autoconsciente realizou, seu sentido global aos fenômenos apreendidos (Nascimento, 2024), a fim de descrever de modo sintético a autoexperiência de Richard.

Nos primeiros momentos da entrevista EFEA, o foco descritivo de Richard recaiu acerca de uma dificuldade inicial para compreender o fluxo de sua autoexperiência quando disse:

EpF11)

P: Eu me pego me questionando o que é que eu realmente sinto em relação a isso [religião]. Acho que é até por isso que é um pouco difícil de descrever essa experiência.

A preocupação inicial de Richard em compreender a natureza de sua autoexperiência e os significados correspondentes à religião, esteve em tela nos seus relatos iniciais. A busca precisa por organizar o campo experiencial e poder definir com melhor especificidade a respeito dele (“o que eu realmente sinto em relação a isso”), demonstra para a busca do *self* enquanto um agenciador cognitivo-fenomenal, à localização e definição dos elementos vivenciados frente ao fenômeno da religiosidade na clínica do/para o participante, segundo disse (“é um pouco difícil descrever essa experiência”).

A exploração da experiência em 1ª pessoa nem sempre é clara inicialmente e pode significar um desafio inicial sua expressão, em virtude de ser a atividade atencional, um fluxo incessante de informações de difícil estabilização e compreensão por parte do *self* (Petitmengin, 2019). Desta maneira, Richard pontuou para a potência do tema e da entrevista EFEA em poder exigir um escrutínio do tema em perspectiva direta, segundo o excerto abaixo:

EpF12)

E: Essa experiência, como aparece?

P: Eu estou dedicando uma força e um certo empenho a refletir sobre isso. (...) então, quando eu digo me pego pensando, é porque realmente é algo, por exemplo, como essa entrevista, que me puxa a pensar nela [temática da pesquisa].

É sabido que os métodos em 1ª pessoa se interessem especificamente pela observação, descrição e composição interna dos fenômenos que passam pelo rio da

consciência (Lumma & Weger, 2021), por meio de autorrelatos que permitam entrar em contato com o fluxo introspectivo (“como essa entrevista, que me puxar a pensar nela”) (Magalhães, 2014; Leal, 2024; Nascimento, 2024).

O fluxo da autoexperiência de Richard expressa por meio do modo também como sua atenção trabalhou para colocar em perspectiva o conteúdo de sua observação e depois buscar uma compreensão mais clara que permitisse a comunicação, conforme testemunhou:

EpF13)

E - Em relação ao conjunto de sua experiência de auto-observação, a experiência como um todo, te pareceu clara ou vaga?

P - Clara, depois que eu comecei a montar.

E - Ela iniciou...

P - Iniciou vaga. Iniciou igual como eu estava escrevendo, faltando muita coisa. Eu acho que no decorrer que você vai montando, você vai tendo uma clareza maior, sabe?

A autoexperiência de Richard exibe o esforço pela compreensão do que foi experienciado, localizando os elementos cognitivos e fenomenais na medida que inicia o processo de interação com o pesquisador, sendo inicialmente vaga, comparada inclusive ao que estava escrevendo, recebendo notas de uma falta ou ausência específica, para depois decorrer-se de uma clareza que suporte a linguagem, representação.

Richard ao observar o modo de auto apreensão realizada, detalhou como realizou introspecção e a maneira como sua experiência foi sendo tecida na medida que se colocava a comunicar os elementos vivenciados:

EpF14)

E: Você poderia recontar com detalhes sobre como sua atenção voltada a você mesmo tem aparecido em sua experiência?

P: Eu elaboro muito para dentro, e hoje a minha experiência de agora, o falar, acho que ele ajuda muito mais do que só pensar. Quando você fala, você reorganiza.

A análise fenomenal revela a participação da elaboração interna de Richard, por meio da vocalização do vivido, o que por sua vez, auxilia num processo de organização, regulação e atenção. O participante buscou de forma interativa com auxílio do entrevistador e das instruções, reconstruir um pouco de seu modo de funcionamento introspectivamente (“elaboro muito para dentro”).

Durante o autoescrutínio, Richard destaca para ter sido os questionamentos do psicólogo dentro e fora do consultório enquanto um dos conteúdos que inicialmente fizeram parte de sua autoexperiência, quando reportou:

EpF15)

P: Vem a questão das primeiras falas no caso, que é o papel do psicólogo, como se organiza isso dentro e fora do consultório.

Os autoquestionamentos do participante, demonstram o modo como sua experiência autoconsciente significou uma imersão linguageira, de auto conversação (Morin, 2005; Heavey et al, 2017), tentando responder às inquietações que o consultório clínico e a religiosidade lhe impõem.

Já na fenomenologia visual de Richard, o conteúdo do *setting* terapêutico teria sido um aspecto presente em sua autoexperiência. De acordo com o que disse, sua experiência com as imagens expuseram um significado vinculado ao *setting*:

EpF16)

E: As imagens que apareceram em sua mente, elas pareciam estar contando uma pequena história?

P: Às vezes pode gerar um pequeno conflito, de como eu entendo o *setting* terapêutico.

Ademais, o significado conflito para o conteúdo visualizado também se articula para Richard de acordo com seu nível de cinética e fluxo transformacional das mesmas, expondo suas habilidades de visualização (Nascimento, 2008), conforme o excerto abaixo:

EpF17)

P: (...) eu acredito muito que isso tenha a ver com a minha... com o quanto essa imagem me inquieta. Acredito que quanto mais ela me inquieta, mais movimento ela tem.

O conteúdo imagético aqui não só destaca para o desenvolvimento cognitivo no tocante a qualidade transformacional da imagem (Paivio, 2007), mas, sobretudo, no modo como isso é apreendido pelo participante subjetivamente (“quanto mais ela me inquieta, mais movimento ela tem”). Isso advoga para os elementos cognitivos serem sentidos pelo *self*, não sendo apenas um processo cognitivo de natureza funcional (Chalmers, 1996; Velmans, 2005).

Na sequência, a comunicação do pesquisador e participante, dão conta de um momento da entrevista EFEA em dar foro interativo aos elementos vivenciados, em busca de possíveis associações construtivas destes para o *self*:

EpF18)

E: De acordo com o que você me relatou, sua experiência de auto-observação se acompanhou de vários acontecimentos mentais. Elas têm alguma conexão entre si?

P: Tem porque eu acho que faz parte da minha caminhada como profissional. (...) há um entrelaço aí entre a experiência pessoal e a experiência clínica que, no meu ver, dentro da linha cronológica, a minha ideia é uma eterna luta de separação.

Segundo relatou Richard, os elementos que se aglutinaram em seu campo fenomenal da experiência, estariam tramados por um enredo sintético relacionado ao percurso como psicólogo na clínica. Esse momento da entrevista, exhibe para os achados na literatura fenomenal, de haver uma história sendo contada e permitida pela autoconsciência fenomenal em interação com os elementos vivenciados, trazidos pelo próprio *self* em virtude de significados pessoais (Nascimento, 2024). Não obstante, por meio da expressão (“há um entrelaço aí entre a experiência pessoal e a experiência clínica”), o participante expõe a preocupação de sua biografia pessoal não incidir na prática clínica, em uma (“eterna luta de separação”), ecoando o conflito ético que

psicólogos clínicos podem experimentar para suspender os efeitos da própria subjetividade no *setting* terapêutico (Gelso & Perez-Rojas, 2017).

Além disso, o foco da introspecção e auto-observação do participante também revelou aspectos acerca dos significados advindos dos fenômenos vivenciados, reunindo com isso uma apreensão global de como significou para o *self*, como relatou:

EpF19)

E: Se a instrução dada era que você observasse a si mesmo, que relação o conjunto dos elementos que te vieram à mente enquanto estive pensando sobre suas experiências clínicas relacionadas à religião, tem com você, tem contigo?

P: Ele transpassa a minha vivência. Não tem como fazer uma separação, digamos assim. (...) É um assunto que vai ser transpassado. Que ele vai aparecer em algum momento ou outro. Ele vai causar inquietação. Ele vai causar reflexão. Ele vai causar questionamento. Ele vai causar angústia. Ele vai causar desapego. Ele vai causar tudo. E que, no final, ele... ele se amarra.

No itinerário buscando construir uma trama, o participante ainda elencou de modo bem representativo, simbólico e pessoal, construindo em interação com o pesquisador um sentido global daquilo que foi vivenciado, na forma de uma análise minuciosa de sua atuação profissional. Com base nisso, também reconhece ser sua experiência com a religiosidade na clínica psicoterápica um processo autorreflexivo e por vezes de difícil operacionalização interna.

Neste contexto, enquanto esperado de uma experiência fenomenal, o participante comunica ao final da entrevista EFEA os insights obtidos em razão do que fora vivenciado em sua autoexperiência, atento ao lugar que a temática atualmente ocupa internamente:

EpF20)

E: Algum significado da experiência foi construído por você neste um minuto? Você aprendeu algo sobre você com essa experiência? Se sim, relata em detalhes o seu aprendizado pessoal.

P: Me fez perceber um pouco mais essa questão de que eu preciso encontrar lugar para isso. Eu preciso encontrar lugar para esse debate dentro da prática. Mais né... não que ele não exista, mas eu preciso encontrar lugar para que ele surja.

A entrevista tem seu ultimato do participante a partir de sua observação ao campo de significados apreendidos, esperando encontrar um (“lugar para esse debate dentro da prática”). Isso faz coro às reclamações da atuação profissional de psicólogos com a clínica frente a fenômenos religiosos e põe em relevo a saliência dessa temática para Richard.

De acordo com os elementos aqui narrados, fica exposto ser autoconsciência fenomenal um processo cognitivo-fenomenal com vocação para dar foro a circunstâncias conflitivas do *self*, bem como na autorrevelação de insights, oriundos disponíveis nestas experiências. Por sua vez, firma-se a relevância da exploração da experiência autoconsciente por seu teor pedagógico, autopoietico, construtivo, em face do favorecimento que proporciona ao sujeito (Nascimento, 2024), servindo enquanto um construto organizativo da autoexperiência de Richard e dos fenômenos de experiência interna por ele vivenciados em alusão à religiosidade na clínica psicoterápica.

6.8.2 CASO 2

Isaque (nome fictício), participante com 40 anos à época da coleta de dados, sexo masculino, de orientação sexual homoafetiva, solteiro, residente em Recife, Pernambuco. Graduado em Psicologia há 10 anos, atua na psicologia clínica há 9 anos, com mestrado concluído. Utiliza a Terapia cognitivo-comportamental como referência nos atendimentos presencial e online, com estimativa de renda em torno de R\$4.500,00. Relatou já ter sido filiado à igreja evangélica, mas mudou sua orientação religiosa para buscar algo que fizesse mais sentido para suas experiências de vida. Hoje, se autodefine espiritualista, sem pertença religiosa, e define a religião como uma força que move as pessoas para algo em busca de um sentido de vida. Destaca haver interesse pelo tema da religião relacionado à psicoterapia, embora não tenha leituras relacionadas a sua área. Percebe que o tema da religião é tratado em sua abordagem como um tabu e algo que não

se pode falar, quase inacessível, segundo registrado no questionário sociodemográfico no dia da entrevista.

Relato Escrito:

“Quando eu comecei a atuar como psicólogo clínico, antes da pandemia, quando os atendimentos eram realizados, sobretudo, presencialmente, os meus clientes traziam mais essa questão da religião como temática. Nas suas falas, eu percebia e pontuava isso com eles, que tinha muitos conflitos, medo, pavor e uma certa curiosidade quando se falava nisso. A minha experiência de escutar e acolher isso foi sempre de maneira de acompanhar esse discurso fazendo rapport, pois além de tudo eu desejava que eles, meus clientes, se escutassem, então fazia poucas intervenções quando era essa temática. Hoje em dia, e também logo após a pandemia, com os atendimentos remotos, este tema aparece de uma forma mais leve e tranquila. Às vezes, eu me deparo que as pessoas não estão mais presas no conflito, medo ou dúvida. Eu mantenho a postura de acolher e fazendo das falas uma reverberação para eles se perceberem. Eu penso que como eu tenho uma maneira mais livre de acessar e lidar com temas da religião, em momento algum sinto desconforto ou constrangido em falar ou escutar o tema e como eu vivencio isto. Em alguns casos, dependendo do perfil do cliente, e se eu ver a necessidade, eu faço o uso da técnica da autorrevelação, pensando no processo de desvelamento ou para sanar alguma dúvida pessoal que o cliente tenha sobre mim. De certa forma, a “religiosidade”, também é algo meio que “tabu” em alguns casos. Pois, alguns clientes falam que a religião, a fé, a forma como eles cultuam é bem consolidada e as vezes não tocam nesse tema.”

Análise de Conteúdo

A análise de conteúdo do relato escrito, subdividiu-se em 4 categorias como: Demanda Religiosa; Significado Religioso na Clínica; Abordagem Profissional; Autoapreensão da Religiosidade.

Demanda Religiosa - engloba a ocorrência da religiosidade na clínica: “antes da pandemia”; “quando os atendimentos eram realizados” “presencialmente, meus clientes traziam mais essa questão da religião como temática”; “nas suas falas”; “eu percebia

e pontuava isso com eles”; “quando se falava nisso”; “hoje em dia, e logo após a pandemia”; “os atendimentos remotos”; “essa temática aparece”; “como eu vivencio isto”; “processo de desvelamento”; “sanar alguma dúvida pessoal que o cliente tenha sobre mim”; “alguns clientes falam”; “a religião, a fé”; “a forma como eles cultuam”; “às vezes, não tocam nesse tema”.

Significado Religioso na Clínica: discursos relacionados a como a religiosidade é apresentada na clínica: “conflito”; “medo”; “pavor”; “certa curiosidade”; “mais leve”; “tranquila”; “as pessoas não estão mais presas no conflito, medo ou dúvida”; “bem consolidada”

Abordagem profissional: abordagem ao tema e o uso de recursos, técnicas de trabalho: “sempre de maneira de acompanhar esse discurso”; “fazendo um rapport”; “se escutassem”; “fazia poucas intervenções quando era essa temática.”; “eu mantenho a postura de acolher”; “fazendo das suas falas uma reverberação para eles se perceberem”; “dependendo do perfil do cliente”; “se eu ver a necessidade, eu faço o uso da técnica da autorrevelação”;

Autoapreensão da Religiosidade na Clínica: modo de apreender o tema da religiosidade na clínica: “a minha experiência de escutar e acolher”; “eu tenho uma maneira mais livre de acessar e lidar com temas da religião”; “em momento algum sinto desconforto ou constrangido em falar ou escutar o tema”; “a “religiosidade” é algo meio que tabu em alguns casos”

Entrevista Fenomenológica-Cognitiva (EFEA)

A entrevista de Isaque ocorreu em ambiente controlado de estímulos externos, em sala fechada, adequada para exploração dos dados pretendidos. A entrevista EFEA teve duração de 1h40min ao total, sem interrupções, sendo iniciada a partir da instrução abaixo.

Instrução específica: “Leia em voz alta o relato que você escreveu. Eu gostaria que você tomasse a si mesmo como objeto de sua atenção durante a leitura de seu relato; preste atenção em você mesmo(a), procurando estar atento(a) ao que lhe vem à mente durante esse tempo de leitura. Após o fim da tarefa, eu farei perguntas sobre a experiência que você teve de auto-observação.

ANÁLISE FENOMENAL - ESTRUTURAL/COMPONENCIAL (CASO 2)

Durante a entrevista EFEA, vários elementos se acompanharam durante a experiência de Isaque, dentre eles a Fala Interna, Visualizações internas, Sentimentos, Autoesquemas de Religiosidade, Autoconsciência Fenomenal, sendo apresentados por meio dos episódios em sequência.

FALA INTERNA

A fala interna enquanto um mediador cognitivo da experiência autoconsciente de Isaque, expôs os modos como o *self* se engajou em autoproferições verbais durante o tempo fugidio de 1 minuto, em virtude do conteúdo experienciado.

No relato inicial de Isaque, expõe-se o modo como o participante observou o conteúdo de sua autofocalização após seu relato escrito, recuperou episódios marcantes de sua experiência clínica com respeito ao tema da religiosidade, numa recriação complexa do campo fenomenal numa cena com seu paciente, conforme o excerto abaixo:

EpF21)

E: Eu gostaria que você me relatasse, o que se passou em sua mente durante o tempo em que você esteve observando a si mesmo.

P: Eu lembrei principalmente de um cliente que eu tinha, que ele trazia muito isso à sessão, que uma vez ele perguntou quem era Deus para mim. [...] foi a pergunta que me veio assim.

Ao mesmo tempo, o conteúdo enfatizado neste primeiro momento do EFEA exhibe a fala interna como um mediador cognitivo capaz de reproduzir experiências significativas que fazem parte do sistema autorreferencial do sujeito (Nascimento, 2008), sendo o seu conteúdo muitas vezes engajado em temas relativos à moralidade e/ou crenças religiosas (Morin & Racy, 2021). Além disso, como se pode perceber, a visualização de uma cena complexa envolvendo o atendimento clínico, traz em perspectiva o fato do *self*, quando dobrado sobre si mesmo (autoconsciência, por definição), constitui-se tanto de representações visuais ('eu lembrei, principalmente de um cliente que eu tinha'), quanto languageiras ('quem era Deus para mim'), para incluir na experiência tudo que possa ter algum significado para si mesmo (Chalmers, 1996; Nascimento, 2024).

Neste sentido, o campo fenomenal da autoexperiência de Isaque acerca da religiosidade na clínica, parece corroborar aos achados de pesquisa, em haver possíveis consequências na experiência interna de psicólogos quando são diretamente questionados

acerca de suas crenças religiosas por seus clientes (“quem era Deus para mim?”) (Koenig et al., 2020), de modo que se auto apreende fenomenalmente através destes discursos interiores na situação colocada (Nascimento, 2024).

Durante a entrevista EFEA na experiência de engajar-se em discurso interno, nota-se que a fenomenologia da fala interna se acompanhou de uma associação construtiva com a religiosidade do participante. Como exemplificação, o arco de experiência fenomenal de Isaque, exhibe ainda os modos interrelacionados entre a dinâmica semântica da religiosidade na introspecção, conforme o excerto abaixo:

EpF22)

P: Quando fala em religiosidade, a voz do meu cliente. Eu escuto tudo isso, assim, né?

No episódio em tela, é possível observar o modo como a religiosidade serve de estímulo a autofocalização e auxilia na estrutura do campo fenomenal de Isaque (Nascimento, 2008), num enodamento entre religiosidade-clínica tecendo uma fenomenologia na geração de um conteúdo linguageiro com ressonância na interioridade, sendo qualificada por uma tipologia da audição interna (‘eu escuto tudo isso’) (Heavey et al, 2017), sendo tal conteúdo sinalizador do estado autoconsciente.

Durante a autofocalização, Isaque notifica para sua experiência fenomenal com o conteúdo discursivo e destaca para o modo como o *self* passado na ocasião clínica respondia à situação marcante:

EpF23)

E: Surgiu alguma outra frase?

P: Eu devolvi com uma outra pergunta: Por que... aquilo era tão importante para ele? Porque Deus, naquele momento, era muito importante para ele...

E: Era a sua voz?

P: Era.

Segundo o episódio em tela, mostra-se o *continuum* experiencial do autofoco em manter de modo sequencial a situação clínica do participante na presença de outros selves, sendo seu paciente. Além disso, na autoexperiência de Isaque, é perceptível uma qualidade específica da autoconsciência em poder gerar o autorreconhecimento de auto aspectos privados do *self* (Buss, 2001), neste caso referindo-se a privacidade, na forma

de sua auto fala ('era sua voz? Era'), seguido por outros elementos cognitivos-fenomenais relacionados à visualização interna, como continuou seu relato na entrevista abaixo:

EpF24)

E: Essa frase já vem com outras imagens?

P: Não, está no mesmo dispositivo. (...) Segurando a respiração. Devolvendo essa pergunta para ele. Meio... uma voz trêmula, assim, sabe?! Fico assim... Não, não vamos falar disso.

Por meio da expressão ('está no mesmo dispositivo'), o participante destaca para a associação permanente em sua autoexperiência acerca da fala interna e das visualizações, contemplando como os principais elementos presentes na fenomenologia de uma cena complexa, figurada por aspectos do *self* físico ('voz trêmula'), temporalidade ('eu sempre respirar. Segurando a respiração').

Ademais, o participante expõe que em seu conteúdo de fala interna em torno de sua memória episódica da situação vivenciada, observou para o elemento de sua oposição para não abordar o tema religioso na ocasião, em virtude da presença de uma experiência tensionada com a situação, reiterando aspectos que destacam ser a experiência sobre religiosidade de psicólogos por vezes siderante durante o *setting* (Campos, 2019; Koenig et al, 2020).

Em sequência, Isaque notificou para o fluxo de sua introspecção na geração de outros conteúdos de fala interna, desta vez, relativos a outros selves presentes no sistema autorreferencial, como se pode perceber abaixo:

EpF25)

E: Teve alguma outra frase ou palavras que vinham, junto com essas imagens?

P: Vai chegar atrasado. Vai chegar atrasado. Se arrume. Vai tirar essa barba.

E: Essa é a fala de quem?

P: Minha mãe

Fenomenologia da fala interna relativa à experiências imperativas como parte da memória autobiográfica do participante, em sua história com a religião no âmbito da família e cultura, seguindo notas empíricas de haver uma implicação na fala interna em replicar mecanismos sociais (Mead, 1964; Morin, 2005). Neste sentido, a presença de

atores familiares ao *self* se alinham para favorecer a reedição do campo fenomenal da autoexperiência de Isaque, para compor aspectos que tenham significados para si mesmo e se relacionam a situações marcantes às quais o *self* vivenciou (Nascimento, 2024).

Dado o exposto, fica claro ser a fala interna um conteúdo marcado pelo resgate de situações dantes conflituosas ao *self* para dar foro de compreensão, elaboração e autoconhecimento na experiência de Isaque.

VISUALIZAÇÕES INTERNAS

Durante a autoexperiência de Isaque, um conteúdo mais relacionado a visualização de imagens e objetos inseridos no fluxo introspectivo, sendo observadas e relatadas em primeira pessoa e com funções importantes no processamento cognitivo, no sistema autorreferencial, na memória, fizeram parte do enredo complexo (Nascimento, 2024; Barboza, 2017, Paivio, 2007).

O primeiro arco de visualização na experiência do participante, mostrou-se relativo a uma composição imagética fincada em cores, onde se nota um detalhamento do campo fenomenal abaixo:

EpF26)

E: Durante sua experiência de auto-observação, palavras ou frases lhe vieram à mente?

P: Sim. Me veio muita imagem de uma cor azul

O contorno das visualizações, estando associadas a cores, muitas vezes aparece enquanto tendo relações diretas com o *self*, o que convoca uma incursão na experiência subjetiva do participante acerca do fluxo introspectivo e de como aspectos como cinética e cores marcam seu estado fenomenal da autoconsciência (Nascimento, 2024), o que em muito tem sido associado ser a visualização de cores, fenômenos luminosos de variadas formas, um elemento simbólico muito associado a experiências religiosas e/ou místicas (ver Barboza, 2017).

Em seguida, Isaque notou que durante sua experiência de autofocalização, imagens religiosas fizeram parte de suas visualizações em mais de um objeto e cenas, como elementos intimamente associados à história pessoal com a religiosidade, conforme descrito abaixo:

EpF27)

P: Veio palavras ‘Deus’. Veio muito o templo, a igreja que eu ia quando era criança... os hinos... eu lembrei do meu instrumento musical também, que eu toco.

Como parte do campo fenomenal de Isaque, o Grafismo (*‘Deus’*) destaca para a associação direta para aspectos de sua cognição religiosa, isto é, na recuperação direta de significados e aspectos vinculados aos seus esquemas religiosos (Ozorak, 2005). Não apenas isso, por meio da visualização intensiva (*‘veio muito o templo, a igreja que eu ia quando era criança’*), mostra-se a potente capacidade de serem as imagens visualizadas pelo *self* um elemento da experiência com papel importante no agenciamento cognitivo (Paivio, 2007), mas também na sua contraparte existencial, quando a visualização de imagens e objetos no conjunto, trazem ao centro de atenção do *self*, aspectos que lhe pertencem de forma significativa (*‘eu lembrei do meu instrumento musical’*) (Nascimento, 2008; James, 2017).

Além disso, durante seu relato, o participante notifica para a descrição para a caracterização de um processamento de fenômenos relativos a imagens religiosas em sua autoexperiência, conforme disse:

EpF28)

P: Me veio a imagem de Jesus Cristo

Por meio da expressão do participante, nota-se o modo como o campo fenomenal também é urdido por aspectos simbólicos representacionais, tecido por significados culturais e religiosos. O uso de imagens mentais como caminho cognitivo de experiências religiosas, tem sido documentado na literatura como um dos elementos mais potentes a gerar o estado autoconsciente, a depender do desenvolvimento da personalidade e do grau de exposição a práticas religiosas que cada indivíduo recebeu e tenha se inscrito no *self* (Nascimento, 2008).

Dentro do arco de visualizações internas, fez parte imagens ligadas a memória episódica do paciente, fincadas em sua história familiar e religiosa, como disse:

EpF29)

E: Durante sua experiência de auto-observação, algum tipo de imagem lhe veio à mente?

P: Sim, me veio muito a minha infância, veio muito a imagem da minha família, da minha mãe, eu na igreja, eu tocando. Veio muito disso.

O EpF29 ilustra aspectos relativos a serem as imagens mentais um dos primeiros elementos cognitivos inscritos no desenvolvimento cognitivo do *self* (Paivio, 2007), fazendo parte do desenvolvimento dos autoesquemas (*self-schemata*) do sujeito, onde podem ser facilmente utilizadas, num fluxo contínuo da introspecção com vários objetos e elementos passando pelo campo fenomenal, tal como participante relatou:

EpF30)

P: Fica ela vai indo e vindo, sabe? Vai e vem, assim..

Acerca do detalhamento com respeito a clareza dos objetos visualizados, o participante sinaliza para experiências com as imagens muito claras e vívidas, conforme testemunhou abaixo:

EpF31)

E: Como eram essas imagens, de acordo com essa escala [escala likert grau de vividez]

P: Aí é número quatro.

E: Essa imagem do número quatro, serial qual?

P: A igreja, minha mãe, minhas irmãs, a gente indo pra igreja... aquela coisa toda.

Neste momento de aplicação do EFEA, o uso de Mapa das Mediações Cognitivas se utiliza de um escalonamento de 5 pontos (0-4) para mensurar melhor capacidade de expressão acerca da qualidade apreendida das imagens, dos quais os objetos visualizados ('a igreja, minha mãe, minhas irmãs, a gente indo pra igreja') representa uma rica fenomenologia visual, que exibido na mediação autoconsciente.

Na sequência à exploração da variedade composicional dos objetos e figuras visualizados, Isaque sinaliza para um campo imagético marcado fenomenalmente para cores, conforme o excerto abaixo:

EpF32)

E: Essas imagens tinham cor?

P: Sim, todas coloridas. Eu lembro que eu usava um terno vinho. Um terno vinho, com a camisa rosa. E a gravata tem detalhes vinho também.

Ao que também destacou a complexidade do campo imagético numa descrição de atributos relativos a fenomenologia da cena presente em sua auto-observação:

EpF33)

E: Como são as imagens?

P: Fotografias. Vem aquela... aquele tanto de informação de imagens, assim. Aquela coisa bem preenchida.

E: E nessas imagens, você visualiza pessoas?

P: Várias pessoas que eu fazia parte ali da... da comunidade, da igreja, da religião, assim.

As imagens relatadas por Isaque durante seu estado autoconsciente, em muito podem se referir a retratos do próprio *self*, ambiente familiares, selves primários e secundários que fazem parte das redes associativas da cognição (Nascimento, 2008). Além disso, nota-se que as imagens visualizadas são carregadas de aspectos micro fenomenais, isto é, numa observação das pequenas partes do todo que representam a experiência, tais como seu fluxo informativo (‘aquele tanto de informação de imagens, assim. Aquela coisa bem preenchida’), viabilizado na forma de cenas compostas que recuperam a rede autorrepresentacional do *self* (pai, mãe, irmãos, cultura), dotadas de um formato (‘fotografias’) que constroem o campo fenomenal.

Nesta perspectiva, a autoconsciência por ser um processo cognitivo de alta ordem (Nascimento, 2024) captura por meio da memória uma rede de representações os quais dão algum suporte ao *self*, na forma de diálogos que podem ser de teor dramático, problematizador, na ocasião existencial que vivencia (Nascimento, 2024), conforme se observa abaixo o detalhamento de Isaque acerca de seu modo de apreensão das imagens:

EpF34)

E: Essas imagens, vem acompanhadas de alguma frase ou palavra?

P: Tudo de imposição, assim. Porque eu era um rebelde, eu não gostava de ir para a igreja. Porque eu tinha que fazer a barba e eu não gostava de fazer a barba. (...) então, essas imagens vêm muito, assim, de minha mãe brava, sabe? Eu com o rosto todo sangrando (...) era muito desconforto (...) então, vem essa imagem de terror mesmo, assim, sabe? De opressão, assim.

Ao observar a ocorrência de suas visualizações, o participante é convidado a reportar as possíveis interrelações das imagens em sua experiência, na busca de um tema-

síntese aglutinador do que foi visto, o que lhe colocou imediatamente diante de uma situação existencial conflitante (‘tudo de imposição’); (‘de opressão’). Com isso, os objetos e elementos que se enodam na experiência de Isaque, inscreveram-se no sistema cognitivo e no campo fenomenal como relevantes e marcantes ao *self*, corroborando a achados na literatura com respeito ao modo como as visualizações internas servem de sustentação ao estado autoconsciente podendo proporcionar reminiscências de situações dantes conflitantes, para melhor apreensão e insights (Nascimento, 2024).

Durante a observação de seu fluxo introspectivo, o participante também relatou para a fenomenologia complexa que permeia as imagens mentais, os quais se acompanham tanto de elementos visuais, auditivos, táteis (Nascimento, 2024):

EpF35)

E: As imagens que apareceram durante sua experiência, eram silenciosas ou se acompanhavam de algum tipo de fala? A fala era das personagens ou parecia ser de sua mente?

P: As personagens. Foram elas mesmas que falavam. Escuto a voz dela.

No episódio acima, é possível destacar ainda para a presença de uma identificação de elementos do fenômeno da audição interna (Heavey et al, 2017), quando o sujeito experimenta de fato a escuta das palavras internas sendo vocalizadas numa voz específica que sua própria voz natural.

A partir dessas questões, ao final da exploração do campo imagético do participante, fica claro o papel que sua autoexperiência pôde desempenhar para si mesmo durante a visualização e o reporte dessas experiências, conforme o excerto abaixo:

EpF36)

E: Que relação as imagens que te vieram à mente têm contigo?

P: Tem relação às minhas experiências. Talvez naqueles momentos não foram resolvidos. Fiquei meio que traumatizado. Era sério. Era uma coisa assim. Um mal-estar. De vestir um terno. De ir para a igreja. De fazer a barba. Eu sentia um mal-estar terrível. Eu me sentia muito cansado.

Relatos com respeito a experiência autoconsciente aproximar o sujeito de uma melhor e maior apreensão de um conhecimento sobre si mesmo e com respeito a épocas conflitantes em sua vida, por meio das reminiscências de situações existenciais os quais o *self* atribui significado (‘Talvez naqueles momentos não foram resolvidos. Fiquei meio

que traumatizado’), com intuito de muitas vezes ampliar e aumentar a capacidade de elaboração, de insight, de resolução de problemas, para acomodar esses elementos no sistema auto representacional (Nascimento, 2008; Morin, 2005). A isso, mostra-se a maneira como esteve presente nas imagens de Isaque, pontos nevralgicos de sua história pessoal, religiosa enquanto elemento conectivo direto de sua experiência acerca de conteúdos religiosos em sua clínica.

Durante o fluxo da experiência fenomenal, Isaque reportou para a presença de um outro conteúdo, mais relativo a um conjunto de elementos, figurados numa mesma imagem, formando uma cena complexa onde o *self* se realiza cognitivamente acompanhado de outros selves e outros elementos, como se observa abaixo:

EpF37)

E: Você disse que se lembrou do teu paciente e a pergunta que ele te fez. Como foi essa lembrança? Uma imagem? Uma frase?

P: Eu me vi sentado de frente para ele, no mesmo dispositivo, na sala que eu atendia. Isso em 2016, 2017.

Ao relatar uma situação recuperada pela memória, Isaque destaca para uma visualização do *self* físico (‘eu me vi sentado de frente para ele’) (Nascimento, 2008), numa complexa cena do ambiente clínico como parte da visualização do campo fenomenal, e na situação com outros selves secundários, que fazem ou faziam parte do ambiente familiar do *self* onde se tinha algum tipo de vínculo ou relação direta, com um detalhamento ainda acerca da noção de temporalidade (‘isso em 2016, 2017’), conforme ainda testemunhado abaixo:

EpF38)

P: E eu lembro que fiquei em silêncio uns 10 segundos, uns 15 segundos. Fiquei até sem respirar. Eu dei aquele choque. Mas foi isso, foi a imagem, eu me vendo e vendo ele, e o rosto dele, e vendo o meu impacto. Eu não esperava que ele me perguntasse isso.

A presença de elementos da experiência relativos a temporalidade, por meio da observação do comportamento, onde o participante identifica aspectos sutis do vivido, referindo-se a uma lembrança de sua atitude clínica perante um questionamento de natureza religiosa, põe em relevo a complexa fenomenologia de sua vivência religiosa na clínica. Além disso, a descrição da experiência de Isaque, aponta para destaques relativos

ao *self* físico (‘fiquei sem respirar’), do senso de identidade (‘eu me vendo’), e de Faces (‘o rosto dele’), como elementos que estruturam a experiência fenomenal do participante com os objetos visualizados (‘vendo o meu impacto’) (Nascimento, 2008; Shanon, 2003), em seu estado autoconsciente, ainda sendo reportada no modo como foram visualizadas, numa perspectiva tridimensional do *self* (Velmans, 2005):

EpF39)

E: Como você visualizava isso?

P: Em 3D. Lembro até da roupa que eu estava.

P: (...) Mas eu vi isso tudo em 3D. Ele sentado lá na poltrona, de frente para mim e eu mais... Meio que de lado. E via todo o cenário. Inclusive é uma cena que às vezes até me... Aleatório, me pega pensando assim.

Quando solicitado a descrever outros possíveis objetos visualizados, Isa que reporta para uma série de espécies fenomenais, como se vê abaixo:

EpF40)

E: Tem mais alguma coisa acontecendo nessa cena?

P: Fisicamente, eu dei uma enrijecida e segurei nos braços da poltrona. Eu estava com as pernas cruzadas e eu firmei mais nos braços. E ele continuou com a mesma... com esse semblante sereno, querendo uma resposta.

Sua auto-observação contempla ainda, outras figuras associadas agora ao corpo próprio, por meio da descrição detalhada de suas porções corpóreas, conforme tipologia fenomenal de Nascimento (2008), quando está no campo fenomenal elementos relativos a partes específicas do corpo físico (‘eu dei uma enrijecida e segurei nos braços da poltrona. Eu estive com as pernas cruzadas e eu firmei mais nos braços’), comunicando com respeito a uma situação existencial impactante, intrigante.

Quando solicitado a informar o grau de clareza das imagens e objetos visualizados, o participante sinaliza, com apoio do pesquisador no uso da escala likert, para classificação, segundo relatou:

EpF41)

E: A imagem do cliente no *setting*, qual o grau de vividez dela [escala likert]?

P: Quatro. Quatro.

Enquanto da composição de imagens visualizadas por Isaque, fez parte em seu campo fenomenal da autoexperiência aspectos tanto relativos à sua história religiosa trazidos por ocasião de circunstâncias significativas ao *self* em termos das vivências familiares e religiosas conflitantes, como também no âmbito da clínica psicoterápica, expondo uma complexa rede associativa nucleada pela autoconsciência fenomenal (Nascimento, 2024), entre suas experiências clínicas e religiosas tramadas subjetivamente na forma de conflitos, autoquestionamentos, tensões, pondo em relevo a situação existencial sentida durante a autofocalização.

SENTIMENTOS

Como parte de sua autoexperiência, aspectos relativos a uma experiência afetiva subjetiva fizeram parte do conteúdo de autofocalização de Isaque. Em seus relatos conforme será exposto, fica claro o papel dos sentimentos para dar foro a classificar a experiência interna, interpretar eventos e atribuir significados à experiência.

Ao relatar sua experiência fenomenal com os sentimentos, Isaque expôs aspectos para a tonalidade afetiva que acompanhou sua auto-observação, conforme testemunhou abaixo:

EpF42)

E: Durante sua experiência de auto-observação você sentiu algum tipo de afeto, sentimentos?

P: Eu me sentia muito tranquilo, assim. Principalmente pensando no que eu vivi, principalmente na família, na minha experiência clínica, quando trazem essas questões, assim. (...) Eu fiquei sereno, tranquilo, em paz. Era um estado de espírito, assim, tranquilo. (...) Não senti remorso, angústia. Senti paz, não sei se isso é um sentimento.

Comumente, os sentimentos são ocorrências da experiência interior (Heavey & Hurlburt, 2008), pois possuem uma função importante para interpretar os conteúdos da interioridade e lhes conferir uma apreensão de valência mais positiva com os elementos de sua autoexperiência. Isaque expõe para um estado psicológico de tranquilidade, quando aspectos trazidos pela mediação psicológica na forma de imagens do próprio pensamento (Richardson, 1983) relativos a família, experiências clínicas, lhe conferiam uma sensação de paz, num conforto contínuo ao que relatou.

Nesse contexto ainda, a experiência afetiva do EpF42, vem ainda acompanhada a uma miríade de processos imagéticos que se associaram no campo fenomenal, conforme o excerto abaixo demonstra:

EpF43)

E: Esses sentimentos vem acompanhado de alguma imagem?

P: Me vem muita imagem da igreja (...) várias outras simbologias relacionadas à religião (...) vem a imagem de Jesus Cristo, da igreja que eu frequentava (...) daquele rito religioso, tudo isso.

A relação entre os conteúdos religiosos como as imagens visualizadas por Isaque e os afetos vivenciados, ilustram empiricamente o caráter afetivo da religião, quando ao se ter alguma experiência com o sagrado, os sentimentos/afetos acionam imediatamente a interioridade (James, 2017). Não só isso, a experiência de sentimentos do participante também ilustra para ser a religião um elemento de forte registro na interioridade deste participante, em razão de sua história pessoal, fazendo-lhe parte de seus autoesquemas, mas também de um enredo complexo recheado de símbolos religiosos vivenciados durante um momento de sua biografia religiosa.

Segundo testemunhou, os sentimentos foram reações íntimas diretas a episódios e situações existenciais passadas por Isaque. Seus sentimentos lhe trouxeram a tonalidade afetiva que estes eventos ocupam hoje para o *self*, sendo um aspecto importante da experiência interna em identificar, interpretar como apreende os eventos e elementos vivenciados (Heavey et al., 2017).

AUTO ESQUEMAS DE RELIGIOSIDADE

Enquanto relatou acerca de sua auto-observação, Isaque, sinalizou para o modo como a religiosidade teceu o campo fenomenal da experiência, referindo-se a momentos de tensões no campo dos esquemas religiosos com situações existenciais marcantes, que fizeram parte de sua autoexperiência durante a entrevista EFEA.

Na ocasião de seu relato inicial da entrevista EFEA, Isaque expressou o modo como sua relação com a religiosidade e a fé se tornaram alvo de sua apreensão, conforme o excerto abaixo demonstra:

EpF44)

[Relato Inicial]

P: (...) eu lendo aqui, me veio muito isso também. A forma que eu lido com a religião, com os aspectos da fé, da religião, da espiritualidade (...) então, esse tema, religião, para mim, no decorrer da escrita, da tarefa, eu acesso, eu acessei como que eu sou parte disso, mas eu também não estou tão alienado e tão preso a esse termo que a gente escuta, que a gente percebe.

Com base no episódio em tela, é possível perceber como o participante realizou sua auto-observação, no tocante ao encontro com ('a forma que eu lido com a religião, com os aspectos da fé'), quando descreve a tomada de consciência de ser a religiosidade um elemento pertencente ao *self*, embora seja apreendido subjetivamente com limitações ou restrições ('não estou tão alienado e tão preso a esse termo').

Esse aspecto, expressa para o fato de uma autocompreensão em haver uma presença de aspectos massivos à religiosidade como partícipes da clínica psicológica, mas também em seus autoesquemas (*self-schemata*) (Markus, 1977). Além disso, o participante exibe como ao tornar-se consciente da religiosidade enquanto um objeto em sua cognição (Esperandio et al., 2019), numa mirada, o lança a um campo experiencial, tecido de significados próprios atribuídos do que a religiosidade seja para o *self* (autoconsciência religiosa) (Nascimento, 2008), por meio de uma tomada de posição em virtude de padrões religiosos comuns, o que ainda se notou noutro momento da entrevista:

EpF45)

P: Quando eu fui escrevendo esse relato, também me veio esse meu percurso da religião, da religiosidade, que hoje eu me encontro, assim, livre, né. Acho que eu tô no campo mais da...espiritualista.

Ao seguir no relato de sua autoexperiência com a religiosidade, nota-se como sua experiência autoconsciente expressa a potência em dar foro a elementos relativos ao tomada de perspectiva religiosa, relacionado a uma sensação de liberdade como um fio condutor que define o significado de seu esquema atual com a religião (McIntosh, 1995). Além disso, em face do escrutínio interior lançado a um significado de liberdade com a religião não estando mais circunscrito no sistema religioso de antes ("hoje eu me encontro, assim, livre"), nota-se para a capacidade do processo autoconsciente produzir um aprendizado, um conhecimento para si mesmo (Morin, 2005), neste caso, acerca de sua história com a religião e do desenvolvimento da fé religiosa (Amatuzzi, 2005).

Na sequência da entrevista EFEA, é possível perceber com base no relato do participante para um momento de sua experiência fenomenal carente de significação e categorização clara em relação a sua autofocalização, quando o participante expressou para seu estado autoconsciente no excerto abaixo:

EpF46)

E: Seu relato está completo?

P: Tem uma parte que é inominável, assim. Não consigo, sabe, nomear isso, e que talvez seja até mesmo um processo, da construção, da forma que se experiencia, vai lidando com as coisas.

Quando solicitado a melhor descrição do que considerou como inominável, o participante logo atribui este aspecto a algo de ordem religiosa, que lhe é acionado quando entra em contato com o tema da religião, do transcendente, conforme abaixo:

EpF47)

E: Você disse que tinha algo de inominável?

P: Sim, chegou um momento da experiência, de acessar isso né? Da religião, daquele... da pessoa superior, né? Do poder superior, chega num ponto que fica assim, inominável, sem nome, assim. Não consigo pensar mais além disso.

Segundo o episódio em tela, o que se colocou como algo de inominável em sua experiência fenomenal parece sugerir o que Heavey e Hurlburt (2008) tem chamado para um fenômeno de experiência interna nomeado de pensamento não-simbolizado, isto é, para a ocorrência de um pensamento desprovido de palavras, imagens, sem um correspondente cognitivo concreto. Ademais, o caráter não-simbolizado da religião na cognição do participante, também sugere para o que Cott & Rock (2008) tem classificado como infalibilidade, referindo-se a dificuldade em capturar a essência da experiência por meio de elementos linguísticos, qualificando muitas vezes esse tipo de vivência em particular na tipologia interna das experiências religiosas e místicas.

O aspecto “inominável” da religião, “da pessoa superior”, ou “do poder superior”, tem sido verificado há algum tempo enquanto um elemento fenomenológico deveras comum quando o *self* está imerso num auto processo com o Divino (James, 2017) ou, na experimentação em como nomear com qualidade e precisão o sentido do sagrado, da interação com o Infinito, do Absoluto, pela via racional.

Ao expressar conteúdos advindos de sua experiência interna na forma de visualizações internas recuperados pela mediação psicológica de sua história religiosa trazido pela memória autobiográfica, o participante expressou para a presença de conteúdos presentes em sua cognição religiosa, conforme se vê abaixo:

EpF48)

E: Durante sua experiência de auto-observação, palavras ou frases lhe vieram à mente?

P: (...) Veio palavras ‘Deus’. Veio muito o templo, a igreja que eu ia quando era criança. Os hinos. Eu lembrei do meu instrumento musical também (...)

Em sendo as imagens mentais um elemento intimamente relacionado ao desenvolvimento da personalidade e da história pessoal de cada indivíduo (Paivio, 2007), as imagens religiosas visualizadas pelo participante figuram para a relação associativa entre a memória autobiográfica e os auto esquemas de religiosidade do participante, na forma de termos religiosos, ambientes familiares ao *self*, que organizam seu campo fenomenal (Nascimento, 2008), quando também notificou ainda para seu fluxo introspectivo:

EpF49)

P: (...) vem muita imagem da igreja, várias outras simbologias relacionadas à religião. (...) aí vem a imagem de Jesus Cristo, da igreja que eu frequentava.

Imagens religiosas em muitos casos (“vem a imagem de Jesus Cristo”), (“da igreja que eu frequentava”), se inscrevem fortemente na autoexperiência de Isaque, expressando para o modo como pessoas com vivências religiosas podem ter uma alta capacidade visual e imagética, tais como de habilidades de visualização, como mediadores do estado autoconsciente (Nascimento, 2008), isso porque ser vinculado ou já ter sido vinculado a algum grupo religioso, expõe o *self* a uma miríade de simbologias, significados, discursos, que se inscrevem na cognição (Nascimento & Roazzi, 2017), numa arquitetura fenomenal multivariada e criativa, seja como visualização de imagens, grafismo, numa intensidade e *qualia* própria, como se pode observar abaixo:

EpF50)

P: Eu só vejo a imagem ‘em nome de Jesus Cristo’

E: O nome, você vê?

P: Vejo. Em nome de Jesus Cristo. Um nome negrito, em caixa alto.

Segundo reportou, o campo fenomenal análogo aos autoesquemas de religiosidade de Isaque, esteve permeado por vários elementos urdidos tanto de qualidade imagética/visual, os significados adjacentes que atualmente operacionalizam sua relação com o Divino acerca de um sentido mais amplo de liberdade e flexibilizada no esquema religioso, mas também de uma semântica mais restrita, limitante, com respeito a ser a vivência religiosa do participante um campo vasto, inenarrável, que circunscreve o modo como o *self* sente o fenômeno religioso em particular (James, 2017; Esperandio, et al., 2019).

AUTOCONSCIÊNCIA FENOMENAL

A autoconsciência fenomenal enquanto um processo e ao mesmo tempo um elemento estruturante da autoexperiência de Isaque, se fez presente em diversos momentos da entrevista EFEA. Esse processo cognitivo sofisticado esteve presente em diversos momentos do protocolo, seja na forma de autoapreensão, autoavaliação de autoaspectos religiosos, profissionais, como na própria maneira como esse construto se mostrou imprescindível para o desenvolvimento organizacional e construtivo do *self* na entrevista.

Enquanto esteve autoconsciente, Isaque pontuou imediatamente para uma apreensão interna de sua conduta clínica perante seu paciente acerca do questionamento religioso/filosófico de seu cliente. Segundo sua ausculta interna, disse:

EpF51)

E: No momento que você lembrou, como foi para você?

P: Eu sinto que parece que eu falhei naquele momento. De não ter feito alguma coisa que eu faria hoje. (...) eu sinto que eu poderia ter oferecido mais para ele [paciente] naquele momento.

Por meio da expressão (“eu sinto que parece que eu falhei”) expressa categoricamente o caráter autoavaliativo da autoconsciência em comparação a um padrão de correção internalizado (Duval & Wicklund, 1972). O modo de autoapreensão realizado por Isaque em sua conduta profissional, qualifica a autoconsciência enquanto um elemento deveras importante para realizar uma atividade metacognitiva (Morin, 2005),

quando o participante põe em juízo um conteúdo internalizado, mas também, demonstra para o sentir do *self* enquanto está autofocalizado, como uma experiência subjacente a esses processos, o qual a partir deste aspecto senciente, agencia os elementos que passam no campo fenomenal (Nascimento, 2024).

Neste contexto, o EpF51, também faz coro ao que a literatura em autoconsciência de psicoterapeutas acusa, com respeito à preocupação de psicólogos com seu desempenho e conduta clínica, por meio de autodúvidas e autoquestionamentos de suas falas, comportamentos e atitudes nos atendimentos (Williams, 2008).

Ainda durante seu relato inicial, Isaque notifica para como o contato com a escrita de seu texto seguido pela experiência fenomenal, tornou saliente aspectos relativos à sua auto compreensão religiosa, conforme o excerto abaixo demonstra:

EpF52)

[Relato Inicial]

P: Eu percebi também que eu não tenho nenhuma religião.

Tomar a religiosidade enquanto estímulo a autoconsciência e de desvelamento sobre si mesmo, acerca de uma verdade importante sobre o sujeito (Cott & Rock, 2008), tem consequências importantes também na experiência de Isaque. Por meio da expressão (“eu percebi também que eu não tenho nenhuma religião”) qualifica sua autoexperiência como detentora de conhecimento, aumento da autopercepção (Morin, 2005). Não apenas isso, ao observar introspectivamente o conteúdo religioso, nota-se o papel da autoconsciência para gerar uma tomada de perspectiva do *self*, quando o conteúdo religioso serve de estímulo direto à autofocalização (Nascimento & Roazzi, 2017).

Durante sua auto-observação de sua atenção, Isaque expõe para o modo como observou o exercício de focalização e de seu modo de apreensão desse estado, segundo disse abaixo:

EpF53)

E: Você poderia recontar com detalhes, como sua atenção voltada a você mesmo tenha aparecido em sua experiência?

P: Não, me pegou um pouco de surpresa. A gente não para pra pensar sobre isso no dia a dia. Eu tive que me esforçar para ver se eu contemplava isso.

Diante do exposto, Isaque expressa para sua descrição da experiência autoconsciente como algo inédito, fugidio, que se distingue da atitude natural e do modo

como usualmente percebe sua experiência, sendo a entrevista EFEA, um potente recurso para indução do estado autoconsciente de modo a possibilitar uma ausculta interna distinta da que a atividade cognitiva realiza, sobretudo no ambiente clínico e profissional do profissional.

Além disso, por meio do relato (“eu tive que me esforçar para ver se eu contemplava isso”), mostra-se o elemento auto gerenciador da autoconsciência para possibilitar o acesso à experiência interna, bem como o confronto e preocupação de atender a padrões internalizados esperados pelo *self*, para viabilizar a entrevista, mostrando-se ser o tema da religiosidade na clínica para o participante, um tema por si só suficiente para gerar uma apreensão de si mesmo e de suas atitudes e comportamentos como vetor de autofocalização e autoexperiência.

Noutro momento, o participante destacou para o aspecto de ser a atividade de auto-observação permeada de um custo cognitivo, tal como se observa abaixo:

EpF54)

P: eu me peguei fazendo um esforço. Para eu prestar atenção nisso. Para eu focar nisso. Para eu perceber esses sentimentos, essas emoções, os afetos. Essas lembranças.

Por meio da expressão (“eu me peguei fazendo um esforço”), mostra-se a função da autoconsciência para gerir a atividade cognitiva a um objeto específico de interesse do *self* enquanto um agente cognitivo (“para eu prestar atenção nisso”). Ademais, o episódio acima é uma menção empírica significativa para o aspecto de ser a autoconsciência um parâmetro nuclear e central da cognição, dos quais todos os autoprocessos humanos se referem e se ligam, sobretudo seu enodamento com os afetos (“para eu perceber esses sentimentos, essas emoções, os afetos”), como se pode observar na autoexperiência.

Isaque também sinalizou para o modo de apreensão de sua introspecção, quando destaca:

EpF55)

E: Como você classificaria o exercício de sua auto atenção?

P: Inconfortável, não incomodamente. Eu acho que as coisas são muito rápidas. São frações de segundos.

Experiência fenomenal enquanto um aspecto imediato, efêmero, intermitente, de modo que sua observação pode ser complexa sem o auxílio devido, de modo que a

presença e a interação com o pesquisador se fazem importantes para facilitar a ausculta e notificação das aparições internas e mapear a estrutura e dinâmica interna (Lumma & Weger, 2021).

Outrossim, o participante também qualificou sua autoexperiência quando em um momento da entrevista pôde dar foro de sua vivência subjetiva no EFEA:

EpF56)

P: Mas é um processo doloroso. (...) Acho que é um lugar que chama para uma verdade. Para uma... um lugar.

Conforme Nascimento (2024), autoconsciência é um processo dual, tanto psicológico quanto fenomenal. Tanto de auto atenção, quando o *self* toma a si mesmo como um objeto e reconhece os padrões de correção (Duval & Wicklund, 1972), quanto também um processo cognitivo-fenomenal, por meio de uma apreensão particular que o *self* realiza aos *quale* que se passam pela atividade psicológica (Chalmers, 1996; Velmans, 2005)

Além disso, o episódio acima ecoa achados da literatura em autoconsciência enquanto um processo de autorreflexividade do *self*, expõe-se a perfis atencionais que podem ser de ordem tanto reflexiva, isto é, na busca epistêmica do *self* em uma investida interna criativa (“acho que é um lugar que chama para uma verdade”), como também, por outro lado, de natureza siderante, ruminativa, marcada pelo conflito, na presença de afetos desagradáveis (“é um processo doloroso”) (Trapnell & Campbell, 1999).

ANÁLISE FENOMENAL CASO 2 (DINÂMICA/NARRATIVA)

A busca por uma reconstituição no tempo de como os elementos foram urdidos pelo participante é importante para perceber o aspecto construtivo do fluxo introspectivo e das transformações ocorridas na experiência autoconsciente (Nascimento, 2024). Esse tipo de análise dinâmica, se além igualmente a busca do sentido global dos elementos apreendidos por Isaque, na forma de uma síntese fenomenal da autoexperiência, com o apoio do pesquisador.

No relato de seu acercamento inicial, o participante destacou para ter sido situações clínicas, recuperadas na forma de episódios marcantes de religiosidade, o fio condutor de sua autoexperiência, segundo testemunhou:

EpF57)

E: Eu gostaria que você detalhasse a relação entre eles e como eles se associaram na sua experiência.

P: Quando eu comecei a escrever, eu lembrei do meu cliente. Lembrei do processo de angústia dele, assim, né, da vida sofrida e tudo, da busca dele. E dessa pergunta que ele me fez, assim. Foi a primeira pergunta que me veio, assim, quem é Deus, em caixa alta.

De acordo com o relato do participante, nota-se a presença de uma situação clínica com a religiosidade sendo o aspecto destacado, por ocasião de significado marcante que isso tenha para o *self*, o fazendo recuperar e criar o campo fenomenal. Com base nisso, nota-se a presença de ambientes secundários ao *self* como a clínica, na interação dinâmica com outros selves como seu paciente, formando o quadro fenomenal por onde o participante iniciou o itinerário da autoexperiência no EFEA. Não apenas isso, fica claro pelo exposto a mediação psicológica na forma de memórias passadas, figurada como imagens do pensamento (Richardson, 1983), trazendo ao campo fenomenal uma cena completa permeada por um selve outro (“eu lembrei do meu cliente”), do significado afetivo (“processo de angústia dele”), bem como da interação que seu cliente lhe confrontou acerca do Divino (“quem é Deus?”), com ênfase (“em caixa alta”).

A ocorrência de fenômenos internos relativos a presença de sons, realizou-se na forma de uma audição interna (Heavey et al, 2017), servindo para mediar o estado autoconsciente, bem como compor o campo fenomenal por meio de visualizações internas:

EpF58)

P: Veio isso. A voz dele [paciente]. E me fez relembrar essas imagens.

A coocorrência de fenômenos linguageiros e visuais, tem sido destacado na literatura em autoconsciência para elementos de mediação do estado autoconsciente (Nascimento, 2008). Além disso, o episódio acima, destaca para ser a experiência autoconsciente dinâmica, interativa e criativa, na ocasião onde os elementos vão compondo o campo fenomenal de maneira multivariada, por ora enquanto um processo sequencial, a saber, o de um conteúdo podendo ser apreendido progressivamente, com aparições internas repletas de qualidades visuais, linguageiras, sonoras, etc. (Nascimento, 2024). Isaíque demonstra que sua experiência autoconsciente foi sendo constituída a partir

de uma experiência clínica passada, lhe ocorrendo por uma miríade de experiências imagéticas passando pelo fluxo introspectivo, tal como se pode observar na experiência do participante:

EpF59)

E: Você no setting terapêutico, também foi uma outra imagem?

P: Foi uma imagem (...) primeiro foi ela.

E: Essa do setting?

P: É, foi ela.

Na interação com o pesquisador acerca da visualização da cena clínica, Isaque pontua para o modo como realizou a visualização, acerca do ângulo e do modo de observação realizado, conforme disse:

EpF60)

E: Como você descreveria você mesmo?

P: Então, por um momento eu não estava aqui. Estava olhando de fora. Eu me vi lá do lado. Eu sentava com o menino [paciente], e eu do lado, vendo aquela cena.

Ao relatar para o modo de como percebeu os conteúdos visualizados, o participante expõe para um elemento fenomenal reportado na literatura fenomenal acerca de uma tridimensionalidade do eu (Velmans, 2005), onde o *self*, se vê numa perspectiva em 3ª pessoa, sendo ao mesmo tempo, o experienciador e o objeto experienciado, durante a cena que permeou sua autoexperiência. Nesse contexto, Isaque também pontuou para uma experiência complexa que lhe fez realizar uma viagem mental no tempo (Nascimento, 2024) por meio da descrição (“por um momento eu não estava aqui”).

A visualização do *setting* clínico, deu início a outras visualizações do participante relacionados a selves primários e familiares, quando notou para uma agência do *self* em vasculhar na experiência interna os elementos visuais que deveria visitar, como testemunhou:

EpF61)

E: Depois...

P: É, da minha família. Porque primeiro eu lembrei desse cliente que me fez essa pergunta e eu lembrei do tema, do seu tema.

O episódio fenomenal em tela ilustra para a riqueza fenomenológica da autoconsciência fenomenal, em que o ciclo das visualizações ocorrem enquanto um pano de fundo no campo fenomenal (Nascimento, 2024), na ocasião, sendo percebidas pela recuperação imagética do participante por meio da passagem de situações existenciais conflitantes e marcantes para o *self*, numa interação sofisticada figurada pelo estímulo religioso, a um olhar associativo entre o profissional psicólogo e sua subjetividade, pela cena do setting terapêutico e, de selves primários, como a família como parte de seu itinerário imagético.

Consoante a isso, o participante destacou para elementos relativos a cinética das imagens, do ângulo, relatando episódios da biografia religiosa e dos significados internalizados nos conteúdos vivenciados:

EpF62)

P: Eu de terno, indo para a igreja, e minha mãe... Forçando, né? Para ir à igreja...

E: Qual o ângulo dessas imagens?

P: Em 3D. Vejo até movimentar

E: Como se fosse uma cena?

P: Uma cena, exatamente. Uma cena viva, assim. E aí vem vários recortes, sabe? Que a gente não paralisa, né? Aí vem várias situações, assim. Desde criança, até os 20, 18, 22 anos em indo para a igreja... de uma forma muito rígida, assim.

A cena visualizada durante estado de autofocalização, uma vez mais põe em discussão para a fenomenologia das visualizações internas, sendo representadas pelos ambientes familiares do *self* (“eu de terno, indo para a igreja, e minha mãe”), enquanto elementos que fazem parte da vivência íntima do indivíduo, mas também para seu modo de apreensão transformativo (“em 3D. Vejo até movimentar”), por onde a autoexperiência não apenas se realiza por intermédio de uma mediação psicológica, mas é geradora de um tipo específico destas visualizações, seja na sua forma de aparição imediata (“e aí vem vários recortes”), fugidia (“a gente não paralisa, né?”), mas composta enquanto um todo,

uma (“cena viva, assim”), aglutinado em torno de um tema-síntese geral (“de uma forma muito rígida”).

Com base em sua experiência imagética, o participante relatou para sua autofocalização tendo sido preenchida no fluxo da autoexperiência pela subjetividade associada a questões familiares e religiosas, quando disse:

EpF63)

P: E eu lembrei muito da minha família, da minha criação, da minha mãe se encontrando ali, ir para a igreja, assim, bonitinho e tudo, né.

A recuperação dos eventos colocados em tela, expuseram ter sido a experiência imagética de Isaque um fluxo incessante de elementos, de passagem, tecido no campo fenomenal, demonstrando ser a visualização interior um sustentador do estado autoconsciente, mas também uma importante metáfora para que se possa por em evidência ao *self* conteúdos carentes de significação (Nascimento, 2008).

As visualizações com o *setting* clínico na forma de uma interação religiosa com o cliente bem como dos episódios marcados por compromissos religiosos e familiares de Isaque, lhe trouxeram uma passagem imediatamente ao modo como apreende a religiosidade ao presente, numa dinâmica construtiva do significado da religião em seus autoesquemas:

EpF64)

P: E aí eu fui caminhando, que hoje, né, eu acesso, eu penso em uma religião muito mais ampla. Até mesmo pelo meu processo passado, assim, foi de muitos traumas, de muita opressão.

Com base no relato acima do participante, se sugere uma vez mais o aspecto do pensamento não-simbolizados (Heavey & Hurlburt, 2008) relativo ao conteúdo religioso, quando Isaque apreende sua caminhada religiosa sem uma realização concreta cognitivamente (imagens mentais, fala interna ou sentimentos), mas transmitidos pela via de significados que lhe são conferidos à orientação religiosa atualmente (“eu penso em uma religião muito mais ampla”). Não só isso, a dinâmica autoconsciente de Isaque expõe para a interação das experiências religiosas do participante e do modo como se desenvolvem seus autoesquemas vinculado às suas experiências de vida (Markus, 1977),

numa significação religiosa mais autônoma e livre dos ditames da religião, que experimentou na cultura familiar permeado de (“muitos traumas, de muita opressão”).

Em seguida, durante os momentos finais da entrevista, em interação com o pesquisador, o participante pontuou para o modo como sua atenção trabalhou durante a entrevista EFEA. Aqui, o pesquisador se preocupa em lançar luz ao protocolo, como o participante realizou a própria autofocalização, o modo como sentiu:

EpF65)

E: Durante um momento você disse que estava pensando no seu percurso?

P: Porque ficava. Não sei se é, mas tipo uma viagem. Uma viagem de você ir e voltar. De tentar pensar se o que você estava percebendo era correto, era certo. Se fazia sentido. Se faz sentido. Então, foi uma busca de buscar um sentido. De construir isso.

Segundo o relato acima, mostra-se como uma menção empírica importante o fluxo experiencial incessante de informações dos quais fazem parte da introspecção (James, 2017), que durante a urdidura do campo fenomenal foi tecido pelo elemento de uma viagem mental no tempo (Nascimento, 2024), quando durante a autofocalização o *self* se volta imerso a episódios do passado (“uma viagem de você ir e voltar”), recuperados figurativamente por mediações imagéticas e linguageiras, para lhes conferir significados ao presente, dantes confusos na cognição em prol de um sentido criativo mais confortável e coerente internamente. Essa menção empírica exhibe para o fato de a autoconsciência fenomenal representar diretamente um processo autopoietico, isto é, de acessar elementos da experiência interna, pondo-os em conjunto com intuito de ser construtivo, segundo um padrão *self*-orientado, conforme descrito por Nascimento (2008) para a estrutura imanente da fenomenalidade da autoexperiência (autoconsciência fenomenal).

Na sequência da exploração EFEA acerca de como se urdiu o campo fenomenal, Isaque informou para como o conjunto de seus elementos visualizados referem a um enredo da subjetividade, tramados durante sua autofocalização:

EpF66)

E: Qual você diria que seria o início, o meio e o fim dessa história?

P: Começou igual um filme mesmo. Começou pelo final. O meu cliente perguntando quem era Deus. Aí eu lembrei todo o processo lá. (...) Pela minha experiência da igreja, de casa e tudo, né? Tempo que eu tive que me deparar com essas questões também. Do próprio curso de psicologia.

Neste momento da entrevista em diante, segue-se uma exploração do acercamento total da experiência, com a finalidade de buscar o sentido global dos conteúdos apreendidos, e do modo como o participante lhes atribui conexão e interrelação (“começou igual um filme mesmo. Começou pelo final”), quando explica para um enredo tecido pela vivência clínica, familiar e religiosa, associando-se subjetivamente em sua formação profissional da psicologia, quando ainda disse:

EpF67)

E: Que relação o conjunto dos elementos que te vieram à mente, tem contigo?

P: Acho que tem a ver com minha história de vida, do meu percurso, do meu repertório, das minhas vivências em relação à religiosidade.

Como último ato da entrevista EFEA, tem-se a busca por uma abertura para comentários acerca dos benefícios diretos obtidos, aspectos construtivos da experiência e os insights apreendidos, sendo relatados pelo participante:

EpF68)

E: Você aprendeu algo sobre você com essa experiência?

P: Acho que é um tema instigante para eu estudar, ver algumas coisas, me inteirar mais sobre esses temas de uma forma mais acadêmica. Aprendi que minha autoconsciência é bastante elevada, de percepção de imagem, de visualização. (...) Mas o que eu aprendi foi isso, para eu ler mais sobre isso, pensar mais um pouco sobre isso.

A autofocalização instrumentada pelo EFEA, permitiu a tomada de consciência acerca de elementos cognitivos-fenomenais relacionados a subjetividade que nem sempre podem estar ao alcance da cognição, bem como de sua expressão. O participante notificou para a importância de haver percebido a importância da temática religiosa de modo acadêmico, suas habilidades de visualização por imagens mentais e da necessidade de encontrar maiores condições para pensar mais a respeito do tema.

Os benefícios do EFEA com relação a vasculha da experiência interna e dos elementos correspondentes, demonstra a relevância desse tipo de instrumento para dar foro a conteúdos da vida interior que são de difícil acesso. O apoio do pesquisador durante a entrevista de Isaque, igualmente foi importante para garantir uma exploração abrangente

dos elementos a fim de permitir a livre expressão, e ordenada e precisa identificação dos fenômenos da vida interior.

6.8.3 CASO 3

Tereza (nome fantasia), participante presente no estudo, tem 41 anos à época da coleta de dados, sexo feminino, de orientação heterossexual, casada, com 2 filhos vivos, residente em Jaboatão dos Guararapes, Pernambuco, graduada em Psicologia há 16 anos, atuante na psicologia clínica há 14 anos, utiliza a Terapia cognitivo-comportamental como referência nos atendimentos presencial e online, com estimativa de renda em torno de R\$10.000,00. Reportou que desde sempre se autodefine como cristã-católica, relatando médio envolvimento e observância das práticas religiosas, e define religião como amor e respeito acima de qualquer coisa, tendo interesse pelo tema da religião relacionado à psicoterapia, embora não tenha leitura relacionadas, destacando sentir falta de melhor norteamento da abordagem utilizada na clínica para questões de ordem religiosa na formação como psicóloga clínica, segundo informado no questionário sociodemográfico ao momento da entrevista.

Relato Escrito:

“Eu, psicóloga clínica, na perspectiva dos atendimentos com as temáticas que perpassam religião e religiosidade, atualmente atendo adultos e recebo na escuta com muita leveza, naturalidade, empatia e respeito todas as falas. A maioria dos meus pacientes atuais possuem falas, mas sem a temática específica sobre questionamentos da existência divina ou alguma complexidade que envolva a fé. Não tenho dificuldade, acolho e quando não compreendo motivos ou processos, peço as explicações para maior compreensão. Trago a visão científica, por se tratar de um processo terapêutico e levanto questionamentos e reflexões sobre o que faz sentido na minha fala para o outro. Ajusto e planejo terapeuticamente a sessão de acordo com a ou o paciente, segundo suas crenças ou não. Alguns até questionam se eu acredito ou creio, relato ter a minha religiosidade, mas que irá perceber que minha crença não alterará no processo, óbvio que toca e chega quando para mim aquilo não faz sentido, mas diante do processo deles e do meu processo terapêutico e supervisões, hoje percebo não transferir, pelo menos é meu objetivo, as minhas crenças. Não tenho conhecimento de alguém que sentiu invadido ou

desrespeitado nas intervenções no sentido religioso. Na rede social posto algumas questões religiosas, mas nunca questionadas.”

Análise de Conteúdo

A análise de conteúdo do relato escrito, subdividiu-se em 3 categorias como: Demanda Religiosa; Abordagem Profissional; Autoapreensão da Religiosidade, ilustrada com trechos.

Na categoria **Demanda Religiosa**: engloba a ocorrência da religião na clínica, seus aparecimentos: *“atualmente atendo adultos”; “sem a temática específica sobre questionamentos da existência divina; “alguma complexidade que envolva a fé”; alguns questionam se eu acredito ou creio”*.

O tema da **Abordagem profissional**: o modo de abordagem do tema, uso de recursos, técnicas e objetivos do trabalho: *“peço as explicações para maior compreensão”; “trago a visão científica, por se tratar de um processo terapêutico e levanto questionamentos sobre o que faz sentido na minha fala para o outro”; “Ajusto e planejo terapêuticamente a sessão de acordo com a ou o paciente, segundo suas crenças ou não”; “relato ter a minha religiosidade”; “perceberá que minha crença não afetará o processo”; “meu processo terapêutico e supervisões”*.

Autoapreensão da Religiosidade: modo como apreende o tema da religiosidade na clínica: *“recebo na escuta com muita leveza, naturalidade, empatia e respeito todas as falas”; “Não tenho dificuldade, acolho”; “óbvio que toca e chega quando para mim aquilo não faz sentido”; “hoje percebo não transferir”*.

Entrevista Fenomenológica-Cognitiva (EFEA)

A entrevista de Tereza ocorreu em ambiente controlado de estímulos externos, em sala fechada, adequada para exploração dos dados pretendidos. A entrevista EFEA teve duração de 1h15min ao total, sem interrupções, sendo iniciada a partir da instrução abaixo.

Instrução específica: *“Leia em voz alta o relato que você escreveu. Eu gostaria que você tomasse a si mesmo como objeto de sua atenção durante a leitura de seu relato; preste atenção em você mesmo(a), procurando estar atento(a) ao que lhe vem à mente durante esse tempo de leitura. Após o fim da tarefa, eu farei perguntas sobre a experiência que você teve de auto-observação.*

ANÁLISE FENOMENAL (ESTRUTURAL/COMPONENCIAL) – CASO 3

A análise fenomenal de Tereza (nome fictício), expõe as categorias cognitivas-fenomenais da autoexperiência por meio da composição de elementos estruturantes, na forma de suas aparições e nomeadas e descritas de modo processual e fenomenal. Assim, tem-se a Fala Interna, Visualizações Internas, Sentimentos, Autoesquemas de Religiosidade, Autorregulação, Consciência Sensória, Autoconsciência Fenomenal, enquanto elementos constituintes da autoexperiência coletados durante a entrevista EFEA, com apoio no Mapa de Mediação Cognitiva.

FALA INTERNA

A fala interna é um recurso importante da experiência de Tereza, pois serve em vários momentos enquanto mediador e modulador de atividades cognitivas linguageiras que conduzem a experiência autoconsciente da participante, responsáveis por discernir sentimentos e ideias, como também classificar categorias internas da experiência (Hurlburt et al., 2013; Morin & Racy, 2021).

Em uma de suas primeiras aparições, a fala interna aparece enquanto condutor da experiência de memória episódica da participante em situação clínica, associado a uma experiência afetiva, conforme o excerto abaixo:

EpF69)

E: Durante aquele minuto que surgiu, ou alguma fala marcante surgiu? Você lembrou de alguma coisa, de alguma fala, de alguma palavra específica, ou não surgiu dessa ordem?

P: Uma frase, então, quando eu lembrei, quando me trouxe essa angústia nesse momento, ela falou ‘eu estou grávida e vou abortar’. E aí foi um questionamento que, enfim, que não ia ter consequência de Deus, que sabia que ali, né, mas era muito isso, eu estou grávida e vou abortar. Acho que foi a palavra que mais me fez recordar e ter todo esse sentimento também, dessa lembrança...

A expressão ('estou grávida e vou abortar') recuperada pela memória episódica relativa ao *self* da participante, demonstra como a fala interna auxiliou Tereza a identificar um conteúdo vulnerável de sua experiência clínica, conduzindo-a imediatamente à autofocalização, seguido de seu próprio autoesquemas (*self-schemata*) (Markus, 1977) de religiosidade (McIntosh, 1995), resultando em um afeto aversivo ('me trouxe essa angústia').

A lembrança de Tereza mediada pelo episódio discursivo de sua paciente, inscreveu-se como um elemento de experiência autoconsciente, reitera que confrontar-se com a opinião de outros, neste caso com a da paciente, pode obrigar a que essa mesma opinião seja tomada em perspectiva e a observe sob um ponto de vista subjetivo, que pôde se vincular enquanto um aspecto *self*-relacionado à religiosidade de Tereza, de modo a imergir num autoexame de suas crenças religiosas (Mead, 1934; Morin, 2005).

A empiria em tela parece concordar com a premissa de ser a fala interna um elemento envolvido na autoconsciência e na autorreflexão (Morin & Racy, 2021), onde o sujeito se torna consciente de conceitos, características e aspectos de sua própria experiência como no caso da conversa interna, na medida que são representados na cognição, de maneira que proferir falas para si mesmo, pode trazer implicações emocionais e comportamentais adversas ('a palavra me fez recordar todo esse sentimento') (Morin, 2005).

Em outro momento, os episódios de fala interna também se referiam a uma auto-observação de seu estado emocional, conduzindo por meio da conversa interna, uma miríade de outros processos tais como de visualizações internas, sentimentos e com respeito aos autoesquemas de religiosidade, conforme se percebe abaixo:

EpF70)

P: (...) e aí, logo em seguida eu disse: não, não vou ficar sentindo isso aqui, eu vou tentar ver, vou querer experienciar outras, fui descrevendo e vendo a questão do respeito, disso que foi só aquele momento, aí foi quando surgiu os outros pacientes, e aí foi me trazendo mais leveza, fui trazendo algumas memórias mais calmas, e aí veio com a questão da minha religiosidade.

Por meio da expressão ('não, não vou ficar sentindo isso aqui') é possível identificar mecanismos subjacentes na autoexperiência de Tereza, tais como o de uma distanciação entre o observador e o objeto observado (neste caso, auto-observação) por meio da fala interna, a fim de produzir uma redundância (representação) da autoinformação e autoconsciência dos sentimentos experienciados, resultando em um processo de autorreflexão em prol de uma resolução emocional menos difusa, dentro do foco de interesse do *self* ('eu vou tentar ver, vou querer experienciar outras'), onde a fala interna categoriza conotações da experiência (Morin, 2005; Nascimento, 2008; Hurlburt et al, 2013).

A fala interna na autoexperiência de Tereza assume papéis de intermediar o campo experiencial, qualificando os sentimentos vivenciados, com intuito de fazê-los mais próximos do que se espera, do *self* ideal (Duval & Wicklund, 1972). Nesse momento da entrevista, a experiência autoconsciente da participante opera enquanto um parâmetro central, corroborando à hipótese de haver uma dimensão experiencial do estado autoconsciente por onde as categorias de experiência interna fluem ('vou querer experienciar outras, fui descrevendo e vendo a questão do respeito') (Nascimento, 2024).

Esse episódio (EpF70) da autoexperiência de Tereza, expressa sua preocupação com sua identidade profissional e atuação com a psicologia para que seja satisfatória, respeitosa e agradável, sem a interferência de seus próprios autoesquemas diretamente. Por sua vez, durante a autofocalização, percebe-se que o conteúdo emergido em seu atendimento clínico, lhe aciona um tipo de experiência discrepante do que deseja ter quando o tema da religiosidade está em pauta na psicoterapia, demonstrando haver uma tendência a evitar determinados conteúdos internos que possam acionar um estilo mais ruminativo da autoconsciência, ao expor pontos nevrálgicos do *self*, reiterando achados da literatura do funcionamento psicológico da autoconsciência (Duval & Wicklund, 1972; Fenigstein et al, 1975).

Em seguida, durante a introspecção, a conversa interna de Tereza seguiu numa busca por autocompreensão e autorreflexão, segundo disse:

EpF71)

E: Todos (sentimentos) dentro de uma mesma experiência, um seguido do outro, se referindo a coisas diferentes?

P: (...) e aí, quando eu fui lembrando dos outros, como se dissesse, calma, você tem conseguido mais do que naquele momento que você acha que você errou. (...) você é uma pessoa que é respeitosa, você realmente traz essa empatia, essa leveza nas intervenções, nunca recebeu nenhuma crítica.

A experiência de falar consigo mesmo de Tereza, indica a função da fala interna de modo a manter-se de modo autoconsciente e ao mesmo tempo, pavimentando os rumos da experiência para onde se deva ir, num esforço de autocompreensão em face da avaliação do *self* perante os padrões internalizados de certo/errado numa revisão da conduta terapêutica e da ética profissional.

Na frase (‘calma, você tem conseguido mais do que naquele momento que você acha que errou’), Tereza expressa a atuação de auto processos dinâmicos como a autoestima por meio de autoproferições verbais (‘você é uma pessoa respeitosa, você realmente traz essa empatia’) (Morin & Racy, 2021). Logo, o episódio de fala interna expressa uma busca do *self* por recuperar situações de conflitos do sistema cognitivo com o intuito de favorecer o autoconceito da participante (Nascimento et al., 2022), num esforço cognitivo para que o foco da atenção não venha a se cronificar em aspectos limites do *self*. Esse tópico da autoavaliação do *self* por fala interna (Morin, 2005), pode ser bem ilustrado com outras operações por meio de sua fenomenologia autoconsciente encontrada por Nascimento (2008) quando a fala interna realiza exames de base moral da personalidade, analisando os próprios autoaspectos como qualidades do que é bom, adequado, etc.

Durante a autoexperiência de Tereza, a mesma relatou uma ocorrência de palavras e frases relacionadas ao seu momento de visualizações:

EpF72)

E: Depois, você comentou que buscou um esforço para tentar não apenas ficar com essa imagem, mas também trazer outras. Esse momento de passagem foi guiado por uma frase?

P: Interessante. Quando eu estava sentindo muito isso, eu pensei: não fica só nisso, não foi só isso a tua vivência, é muito interessante a temática para

você só ficar sentindo isso. Não foi uma frase muito... foi um pensamento mais solto. Não fica presa a isso, pensa em todo o processo, essa temática é muito boa, tem que diferenciar outros sentimentos. Foi mais para eu tirar... não ficar nessa angústia aí e não perder o foco.

Não apenas no episódio (EpF72) acima como em vários momentos da entrevista conforme já mencionados, os episódios de fala interna de Tereza a acompanharam muito enquanto um elemento cognitivo que buscava monitorar seu estado psicológico e lhe resguardar de um tipo específico de *qualia* experiencial. No que se refere à fala interna enquanto um fenômeno, Hurlburt et al (2013), descrevem que a fenomenologia da fala interna se acompanha de diversas características individuais, desde a presença de frases completas com predicação ('não fica só nisso, não foi só isso a tua vivência...'), tais como o falar parcialmente sem palavras, onde o sujeito não identifica com precisão a complexidade do que realmente aconteceu internamente ('não foi uma frase muito... foi um pensamento mais solto'), como também repleta por indignação, ou curiosidade, transmitindo uma emoção ou até mesmo um objetivo emocional do momento (autorregulação emocional) ('não fica presa a isso, pensa em todo o processo, essa temática é muito boa, tem que diferenciar outros sentimentos').

No elemento subjacente à sua experiência linguageira, Tereza está ciente de que durante sua autofocalização e observação de sua conversa interna, todo o processo é orquestrado por uma intenção, a de fazer com que quaisquer tipos de atenção desconfortável ao conteúdo de sua experiência, deveria ser afastado de sua experiência para manter-se atenta a um modo mais fluido de sua introspecção. Essa atividade cognitiva-fenomenal em muito tem sido atribuída nos trabalhos de Nascimento (2008) como uma autorregulação na tarefa ('foi mais para eu tirar... não ficar nessa angústia aí e não perder o foco').

EpF73)

E: As imagens que apareceram durante sua experiência de auto-observação eram coloridas ou não pareceram ter cor?

P: Cores, todas elas.

E: As imagens que apareceram durante sua experiência se acompanhavam de algum tipo de fala ou eram silenciosas? A fala era das personagens ou parecia ser de sua mente?

P: A primeira não, foi ela verbalizando, não foi. Mas as outras foram. Era a voz dela mesmo. Dela. Lembro, inclusive, da voz dela falando essa frase. As demais não, foi muita criação. Foi a... eu nas minhas lembranças daquela sessão. Mas essa foi bem clara. As demais não. As demais não tiveram vozes e nem... Mais nada, foram só as lembranças, inclusive da própria missa, assim, estava silenciada.

De acordo com os achados da literatura acerca da fenomenologia de fala interna, comumente os episódios de fala interna se acompanham da voz natural da própria pessoa, no mesmo ritmo, compasso, expressividade que a fala externa (Hurlburt et al., 2013). As autoverbalizações de Tereza, atestam para o modo como esses elementos linguageiros, podem surgir de modo ambíguo tanto como um fenômeno de características anômalas da voz, quando há a presença de outras pessoas sendo parte da fala interna ('voz dela falando essa frase'), quanto por meio de ação criada pelo pela própria interioridade do sujeito ('as demais não, foi muita criação').

Além disso, segundo o testemunho de sua autoexperiência, Tereza expõe os caracteres de sua fenomenologia de fala interna sendo resgatados a partir de um padrão *self*-orientado ('eu nas minhas lembranças daquela sessão'), sua qualidade enquanto objeto observado ('foi bem clara. As demais não.'), trazendo o conjunto de como se deu sua auto-observação dos elementos oriundos de sua introspecção.

VISUALIZAÇÕES INTERNAS

As visualizações interiores fizeram parte da experiência de Tereza na forma de imagens mentais, sendo estas, uma ocorrência de representações cognitivas responsivas por gerar conteúdo imagético, quase-perceptual, sem a presença de seus referentes concretos (Heavey & Hurlburt, 2008; Chalmers, 1996).

Na experiência de Tereza, pôde ser visualizado elementos imagéticos representando momentos em que o *self* pôde localizar situações de atendimento clínico

tanto presencial quanto online, bem como apoiado por vivências religiosas que o discurso de pacientes serviu de apoio para a mediação relacionada, ora também ocorrendo por meio da associação de conteúdos como fala interna, visualizações e sentimentos como elementos da autoexperiência. Além disso, se observa que a presença de visualizações internas é um elemento fortemente presente na experiência interna segundo os achados de Heavey & Hurlburt (2008).

Inicialmente, os episódios imagéticos de Tereza fizeram parte de sua experiência no tempo da entrevista foi acompanhado de inúmeros detalhamentos conduzidos por recordações de um atendimento em específico, contando com uma fenomenologia rica em aspectos como textura, perspectiva, percepção de outros selves, como se observa abaixo:

EpF74)

E: Vem acompanha de uma imagem?

P: Vem...

E: Como é que era essa imagem que tu tivesses?

P: Uma altura mediana, cabelos muitos longos na cintura, lisos. Ela estava sentada na poltrona, na minha frente, do lado mais esquerdo. Lembro da sala que eu atendia na época e que ela chorava, estava com os olhos muito inchados, chorando muito e aí tive que várias vezes dar o lenço.

A experiência de visualização de Tereza ainda foi localizada em sua cinética transformacional no tempo, referindo-se a atitudes dos entes na imagem, relatada enquanto parte de uma mesma cena, em um processo terapêutico, segundo registra o excerto abaixo:

EpF75)

E: Essa visão, você percebia de que ângulo?

P: De frente| como se eu estivesse no momento da terapia.

E: Uma imagem parada ou se movia?

P: Não, como se eu estivesse no momento da terapia...

E: Então, uma conversação acontecia|

P: Com as mãos, enxugando as lágrimas, ela pegando a minha caixinha de lenço, muita mão no rosto, eu lembro das expressões e movimentos dela.

A visualização dos objetos em tela pontuados por Tereza, destaca que elementos como perspectiva, forma, textura, outros selves, informa acerca das visualizações internas enquanto uma operação complexa, repleta de caracteres, bem como nuançada a objetos que se enfeixam numa cena completa ('no momento da terapia') figurado na fenomenologia de mediação icônica de autofoco, corroborando ao que a literatura tem informado da qualidade fenomenal de imagens internas (Nascimento et al., 2022; Heavey & Hurlburt, 2008), ao passo que sinaliza para um enredo por onde o conglomerado de objetos vai tecendo o enredo da autoexperiência.

Além disso, o relato fenomenal da participante expressa o modo como as visualizações também são sentidas e experienciadas pelo *self* por meio da expressão ('como se eu estivesse no momento da terapia'), evidenciado por um senso do eu notificado pela presença de um experimentador, onde os elementos visualizados estão ligados de algum modo numa díade unitária experiência-experimentador (ver Chalmers, 1996), compondo o campo de experiência autoconsciente e apoiado pelo processo de recordação imaginativa de uma situação complexa com outros selves (paciente), segundo viagem mental no tempo (ver Nascimento, 2024).

Tereza destaca que na composição de sua autoexperiência de visualizações internas, notifica-se por meio de dois momentos, em que duas cenas dividem a mediação imagética de seu estado autoconsciente, de acordo com o que testemunhou:

EpF76)

E: Teria alguma outra (imagem) além dessa da paciente?

P: Tem, tem. Surgiu muito ali também, não só ali como aqui, porque foram dois momentos diferentes, mas foram muito, um completou o outro, né? Foi quando eu também estou na missa, na igreja que eu frequento, e aí o altar, as imagens, as flores, os bancos, vinha muito na minha mente também.

A experiência de imagens de Tereza, é relatada de modo dinâmico, seguindo um fluxo dividido em dois momentos, ao que o segundo momento, se refere a uma visualização de símbolos religiosos com rico detalhamento evocado na imaginação. A imagem referida, também passou por um escrutínio, segundo classificada de acordo com o Mapa de Mediações Cognitivas (Nascimento, 2008) avaliando o Grau de Vividez de 0-4, sendo 4 correspondendo a absoluta vividez e clareza da visualização, neste caso, por meio da descrição de sua fenomenologia abaixo:

EpF77)

E: Você poderia me dizer, baseada nessa escala, o quão vívida era essa imagem da missa, da igreja?

P: Quatro. Quatro.

E: Então, a imagem era missa, igreja... o que mais, surgia?

P - As pessoas de costas, os bancos, o tapete vermelho, o corredor, o tom amarelo do altar, a cruz, o padre falando, o microfone do padre também, muito claro para mim, a banda da missa...

As visualizações de objetos, cores e/ou luzes, imagens religiosas como sinalizadores institucionais de religião, tem sido notificada na literatura enquanto correspondente ao sistema cognitivo, personalidade, crenças religiosas (Paivio, 2017; Barboza, 2017; Paloutzian & Park, 2005), numa relação entre os objetos consciencizados com a estrutura do *self* (Velmans, 2005), neste caso, disponibilizado religiosamente na experiência da participante na forma de um acervo de práticas devocionais/adoração, que comportam a inscrição da religiosidade na cognição (Nascimento, 2008).

Além disso, o nível de clareza descrito pela participante ecoa os achados de Nascimento (2008) com respeito ao modo como pessoas religiosas utilizam imagens mentais como mediadores autoconscientes com variadas habilidades de visualização que suportam o estado autoconsciente.

Segundo relatou Tereza, a mediação imagética que vivenciou também veio acompanhada por outros elementos, tais como destacou:

EpF78)

E: Você só enxerga esses elementos, ou você se vê e vê pessoas ali também?

P: Não, eu não consigo me ver, eu só consigo sentir que estou ali e que tem muitas pessoas de costas...como eu fico vendo, mas não sei identificá-las não, só o padre que eu consigo identificar.

A expressão ('só consigo sentir que estou ali') expõe o modo como a autoexperiência de Tereza constitui-se por meio da experiência autoconsciente, sendo ao mesmo tempo, o núcleo por onde os elementos visualizados de experiência interna perpassa, demonstrando que enquanto um processo cognitivo está sendo operacionalizado (visualizações internas), o elemento experiencial se enoda subjetivamente em uma fenomenologia senciente (Chalmers, 1996; Nascimento, 2024). Este elemento, faz menção empírica à hipótese de ser a autoconsciência fenomenal um parâmetro central nas dimensões psicológicas e fenomenal, em virtude de sua estrutura e dinâmica organizativa (Nascimento, 2024).

De acordo com o fluxo da experiência de suas visualizações internas, notificou-se também a aparição de imagens relacionadas a vivências do atendimento online realizados, em que o tema da religiosidade se fez presente:

EpF79)

E: Outra imagem surgiu, ou essas duas foram as únicas?

P: Alguns pacientes recentes surgiram, como as últimas que falam de Deus para mim, que está vivendo um momento difícil e que está tentando se reconectar (...) Essas com pouca clareza, só foi vindo, assim, flash de pessoas...

E: Essas imagens eram o rosto delas aparecendo?

P: Era, era também na vivência mais do online, só eram pessoas mais do online.

Neste momento da entrevista, Tereza notificava que em sua autofocalização percebeu de modo imediato pacientes que se alinhavam ao tema da religiosidade, numa proatividade do *self* a buscar no sistema cognitivo visualizações pertinentes à tarefa. Segundo relatou Tereza, esse outro conjunto de imagens surgidas no fluxo da experiência interna de modo gráfico, possuía menor vividez e estava numa qualidade interna de passagem incessante de conteúdos como ('flash de pessoas'), muitas vezes sendo apontado em outros achados de entrevistas de autorrelato como de difícil descrição e precisão, dada a instabilidade por vezes do vetor atencional ('só foi vindo') (Petitmengin, 2006).

Durante o reporte acerca de sua experiência com os fenômenos visualizados, Tereza destacou o modo como particularmente os objetos de visualizações associados a conteúdos de fala interna e sentimentos vivenciados, em um dado momento se embricaram, como expôs o excerto:

EpF80)

P: (...) e aí quando eu fui lembrando dos outros, como se dissesse, calma, você tem conseguido mais do que naquele momento que você acha que você errou (...) então assim, foi aliviando e foi quando entrei em contato com meu sentimento.

A interação entre visualizações, fala interna e sentimentos enquanto elementos co-ocorrentes na experiência de Tereza corroboram à hipótese de que o estado autoconsciente suporta não unicamente dinâmicas discursivas (fala interna) ou de tipo não verbal (visualização), mas sua fenomenologia é construída tecida num aglutinar de elementos (Nascimento, 2008). Isso pode ser percebido no modo como a fala interna constituiu o percurso cognitivo de autoconsciência da participante rumo a uma experiência mais expansiva de visualizações, expressando o modo como o *self* enquanto um agente cognitivo, opera ativamente durante o processamento de informação, por meio do uso mais ou menos manipulado de visualizações (Nascimento, 2008), de modo que em outro episódio fenomenal da experiência, Tereza reportou de modo ainda mais intencional a autorregulação como artifício para sustentação na tarefa, como se segue:

EpF81)

P: Então, trouxe as lembranças positivas dos outros atendimentos, ou da sua grande maioria, né?

Por meio do excerto acima, é possível perceber o esforço cognitivo de Tereza para evitar uma experiência imagética de caráter siderante que retrata vivências desagradáveis, eventos/situações de conflito ao *self*, as quais são aproximadas pela rememoração (Nascimento, 2008). Esta nota empírica destaca a evitação de uma experiência afetiva desconfortável de Tereza com algumas visualizações experimentadas, expressando o papel auto protetivo do *self* a selecionar de modo atento, provavelmente, atendimentos clínicos mais agradáveis e afastar do campo de visualização pontos nevralgicos dos quais conteúdos religiosos de pacientes, podem desafiar princípios e valores morais privativos do *self* do psicoterapeuta (Buss, 2001).

Além disso, um outro elemento relativo a qualidade sonora das imagens, foi reportada, em que percebe a presença de suas próprias autoproduções interiores conduzindo suas visualizações em alguns momentos, enquanto que em outros, segundo representados pelos entes participantes da fenomenologia vivida. Ao intensificar os aspectos fenomenais das imagens visualizadas por Tereza, ou seja, sua cinética, filigranas, textura, movimento, som, duração, pôde-se observar como ocorreu o fluxo dessas imagens quando foram visualizadas na introspecção, conforme relatou:

EpF82)

E: As imagens que apareceram durante sua experiência de auto-observação eram silenciosas ou se acompanhavam de algum tipo de fala? Ou seja, você própria falando e não as personagens que foram visualizadas?

P: É, ela tinha um movimento.

P: É, eu lembro da paciente se movendo, da outra paciente, né? Da primeira paciente que ela era presencial. De uma forma muito clara, ela enxugando o rosto e tal e me contando, né? A frase que foi a única que surgiu clara foi a lembrança dela. As demais foram uns flashes, mas com... essa paciente, em específico, um pouco mais de nitidez, as outras foram só as lembranças [...] E a missa é como se estivesse rolando, mas eu não estou escutando nada. Mas estava o padre ali, sabe? A roupa, com tudo...

Ao abordar individualmente a qualidade fenomenal de cada uma das imagens, Tereza observa que há um aspecto transformacional na primeira visualização, da paciente, em que nota maior nitidez, e movimentação de um aspecto a outro em sua experiência, enquanto que nas outras imagens, como na missa, há uma localização da mesma enquanto um evento acontecente na consciência, gerando vários elementos relacionados, por fim, sendo na última das imagens, percepções mais diminutas, breves e com pouca fenomenologia relacionado às vivências do online, expressando o modo organizacional do *self*.

SENTIMENTOS

Os sentimentos fizeram parte da introspecção de Tereza durante a entrevista EFEA desde o primeiro momento, com fenomenologia registrada por sua duração, intensidade, duplicidade (Heavey et al, 2017), num enodamento com suas crenças religiosas (Thagard, 1998; Nascimento, 2008), quando do tempo de 1 minuto da autofocalização.

Na autoexperiência de Tereza, verificou-se que a mesma também se acompanhou de experiências afetivas subjetivas. A introspecção efetuada pela participante a permitiu entrar em contato com uma gama de sentimentos conscientes, sendo um deles o que se evidencia abaixo:

EpF83)

E: Eu gostaria que você me relatasse, da forma mais completa possível, o que se passou em sua mente durante o tempo em que você esteve observando a si mesma.

P: Desde que você me pediu para fazer esse relato e até esse momento, eu trago com muita leveza. (...) Mas, teve uma situação que sempre me angustiou, e toda vez que falo em religiosidade, ele vem e me bate com uma certa angústia, que foi um atendimento de uma paciente, posso descrever? Foi um relato de uma paciente que ela chegou, já fazia há um tempo comigo, e tinha uma sexualidade bem conturbada, onde ela apareceu e surgiu grávida, e que estava certa que ela já tinha data, horário marcado para fazer o aborto.

Desde o momento da autofocalização e seguindo durante o momento de seu testemunho, Tereza relata que o tema da religiosidade a convoca ('com muita leveza'), indicando haver uma permanência de um sentimento mais positivo, satisfatório, servindo de mediação à sua autoconsciência quando o tema da religiosidade é convocado a ser pensado e processado.

Ainda assim, embora a primeira expressão de Tereza traga uma conotação mais positiva à sua percepção diante de temas religiosos no consultório, sua experiência de autofocalização logo acionou um momento em que um conflito de suas crenças religiosas teria sido vivenciado. Esse dado pode configurar um achado relevante ao campo no que se refere a uma possível dupla significação que temas religiosos possam ter no *self* de psicólogos, já que durante o relato escrito da participante há uma tendência a abordar o tema de modo mais ético, confortável, ao passo que sua experiência autoconsciente com situações religiosas na clínica, pode ser penosa, desagradável e conflitiva (Cowl-Whiterspoon, 2020).

A expressão ("toda vez que falo em religiosidade, ele vem e me bate com uma certa angústia") denota que na autoexperiência de Tereza, o tema religiosidade associado a outros temas como sexualidade, casamento, relacionamentos na clínica, tem forte propensão a lhe induzir a um estado autoconsciente e, ainda assim, acumula uma fenomenologia complexa com sentimentos distintos, contraditórios. Heavey et al (2017) expressa que os sentimentos nem sempre ocorrem de modo unitário, mas podem vir de formas combinadas, como se depreende na experiência da participante (leveza/angústia).

EpF84)

P: (...) e aí, todo momento que eu estou lendo, está me trazendo novamente esse sentimento de angústia do momento que eu atendi.

Ao ler o relato, a autofocalização de Tereza permitiu a tomada de consciência de sua experiência emocional que compõe o campo fenomenal da autoconsciência, gerando nesse momento da entrevista uma experiência imediata de desorganização psicológica, evidenciando uma interação entre cognição e afeto (Nascimento et al., 2020). O afeto aparece na autoexperiência de Tereza como um elemento constitutivo, onde se pode notar

sua emergência e um *continuum* afetivo subjacente ao autofoco, realizado cognitivamente por meio de uma navegação pessoal no tempo.

Ao detalhar sua experiência emocional desconfortável ainda, Tereza registrou que a angústia enquanto um sentimento presente em sua autoexperiência, foi acompanhada de uma qualidade fenomenal permeada por intensidade:

EpF85)

E: Durou muito tempo essa angústia?

P: Durou, durou (...)

E: Em que intensidade?

P: Agora bem menor, antes estava no 8, agora está no 4, 5, 4...

Além disso, Tereza pontua que sua experiência afetiva aparece numa rede de outros elementos ao lembrar também de outros pacientes, com outras orientações religiosas e do modo como isso procura abordar de modo ético, conforme seu testemunho:

EpF86)

E: Durante sua experiência de auto-observação, palavras ou frases lhe vieram a mente?

P: (...) eu tenho alguns agnósticos, eu já tive também ateus, mas sempre trazer essa questão do respeito, do amor, do carinho, do que eles podem me trazer. Tentar trazer, acho que foi mais esses sentimentos, mas muito de amor, de respeito, carinho. É uma temática que me traz esse sentimento quando eu tava fazendo...

Neste momento da entrevista, a participante retifica que em sua experiência também se passou sentimentos mais satisfatórios ao considerar outros tipos de pacientes com crenças religiosas, por onde ('respeito, amor, carinho'), lhe acionam de modo mais agradável, reflexivo, seu trabalho como profissional em sua autoavaliação.

Em muitos momentos, a experiência afetiva não é percebida em seu turno, mas após.

EpF87):

E - Teria sido angústia, desconforto, se referindo a ela, né?

P - Agora que eu dei conta também, de quando eu peguei aqui o papel que você pediu para ficar um minuto, foi do que poderia vir, de uma certa ansiedade, do que iria surgir aqui.

E - Foi a primeira coisa até antes de tudo também?

P - Foi, eu acho que sim. Agora que eu me dei conta. Foi muito curta, mas teve sim.

Os sentimentos podem não ser conscientizados imediatamente pelo sujeito, mas após alguns momentos da introspecção (Heavey et al., 2017). Tereza percebeu em seguida a presença de outros sentimentos e só depois pôde nomeá-los, enquanto uma ansiedade de preparo para a entrevista, para o tema, para o que poderia ser questionado durante a entrevista EFEA, especificando o fato de que a própria coleta de dados e o tema já eram por si só um estímulo autoconsciente mesmo antes de iniciar todo procedimento, destacando que a religião enquanto temática pode gerar e repercutir de diferentes maneiras na profissional.

AUTOESQUEMAS DE RELIGIOSIDADE

Na descrição da experiência de Tereza, nota-se o acompanhamento de uma outra categoria presente, a saber, a de esquemas relacionados à religiosidade. Sabe-se que um esquema é uma estrutura cognitiva de um domínio, construído no encontro com o ambiente e adequado ou modificado segundo a experiência, para subsidiar pessoas religiosas na resolução de problemas, tomada de decisão e no autojulgamento de seus valores e moralidade (McIntosh, 1995; Taylor, 2001; Ozorak, 2005).

Na fenomenologia da experiência de Tereza, encontra-se os modos como a religiosidade assume significados atribuídos no trabalho com a clínica da Psicologia. É possível perceber isso por meio dos excertos que se seguem:

EpF88)

E: Durante aquele minuto que surgiu, ou alguma fala marcante surgiu? Você lembrou de alguma coisa, de alguma fala, de alguma palavra específica, ou não surgiu dessa ordem?

P: Uma frase então, quando eu lembrei, quando me trouxe essa angústia nesse momento, ela falou, eu estou grávida e vou abortar. E aí foi um questionamento que, enfim, que não ia ter consequência de Deus, que sabia que ali, né, mas era muito isso, eu estou grávida e vou abortar.

No modelo de teorização de esquemas e crenças religiosas, expressa a maneira como Tereza esteve consciente de seus conceitos religiosos e os utilizou para lidar com uma circunstância clínica (‘foi um questionamento que, enfim, não ia ter consequência de Deus’). Essa menção empírica ilustra o que os estudos em cognição religiosa especificam com respeito ao uso de significados religiosos para interpretar eventos e enfrentar situações de conflito e problemáticas (McIntosh, 1995; Ozorak, 2005), tendo por meio do processamento cognitivo uma série de impactos no autofoco e na experiência afetiva do *self*, conforme ainda pontuou:

EpF89)

P: (...) que aí, na minha perspectiva, aquilo era, e bateu com a minha também, o meu conceito de maternidade, que foi o mais difícil ali, de tentar minimamente respeitar a opinião dela, e tentei trazer algumas reflexões, mas acredito que naquele momento foi o mais difícil de escutar. As minhas sensações eram do certo até desespero, de não fazer, de não compreender aquela dor, porque tinha sido uma escolha, não tinha sido um abuso, não tinha sido nada, e foi consciente da a situação.

Durante seu relato inicial no EFEA, Tereza percebe que enquanto esteve observando o conteúdo de sua autoexperiência em 1 minuto, o campo fenomenal lhe trouxera um conflito psicológico oriundo de um atendimento, revivendo uma divergência entre o *self*-moral da profissional e sua paciente. O desalinhamento de crenças pessoais e/ou religiosas é um fenômeno comum na relação intersubjetiva profissional-paciente na terapia conforme Tereza pontuou (‘bateu com a minha também, o meu conceito de maternidade’) e, seus impactos à cognição de psicólogos têm sido documentados na forma de um desajuste atencional (‘naquele momento foi o mais difícil de escutar’) (Williams, 2008), afetivo (‘minhas sensações eram do certo até desespero’) (Cowl-Whiterspoon, 2020).

A preocupação de psicólogos com conteúdos *self*-relacionados e a extensão disso em sua clínica, tem convocado uma série de pesquisas psicológicas a se manterem atentas com respeito às variáveis subjetivas do psicoterapeuta. Um dos motivos, se deve ao papel que os autoaspectos do terapeuta, sua história religiosa, perfil psicológico, contexto sociocultural, possa ter na efetividade do processo (Castonguay & Hill, 2017), além de haver uma forte recomendação ética na profissão para uma separação e resguardo de questões religiosas e políticas do terapeuta ao *setting* clínico.

Segundo os relatos de Tereza, a inquietação com respeito à transferência de sua religiosidade à sua paciente na ocasião citada, põe em relevo o modo que a evitação dos esquemas religiosos do psicoterapeuta pode gerar um esforço cognitivo central do trabalho clínico, pondo em jogo uma complexa rede cognitiva entre autoconsciência e religião acerca do tipo de atitude e comportamento socialmente desejável (Morin, 2005; Nascimento, 2008), conforme se observa no exemplo abaixo:

EpF90)

P: E aí foi o momento mais difícil da questão, de não transferir essa minha religiosidade e ter empatia e respeito pela decisão dela.

A expressão (‘de não transferir essa minha religiosidade’), destaca o aspecto de haver uma faceta da religião que se organiza numa internalização pessoal no *self* (‘minha religiosidade’), se referindo a uma apreensão e expressão particular na forma de uma experiência *sui generis*, única (James, 2017; Valle, 2010; Zangari & Machado, 2022).

Além disso, tomar a religião como um esquema ou um conjunto deles (McIntosh, 1995; Ozorak, 2005), implica considerar que toda informação, decisão e aspecto da vida usualmente será perpassada pelo arcabouço interpretativo desse esquema em particular. Nesse sentido, Tereza reconhece que sua experiência ao vivenciar o episódio clínico com sua paciente se tratava de uma ativação direta de seus próprios credos religiosos acerca do assunto numa trama complexa entre autoconsciência e esquemas religiosos:

EpF91)

E: Que relação o conjunto dos elementos que te vieram à mente, enquanto esteve pensando sobre suas experiências clínicas relacionadas à religião, tem contigo?

P: As experiências, eu acho que cabem com toda a questão de quem sou eu, do que eu creio, por mais respeitosa que eu tente ser. (...) porque era diferente de tudo que eu acreditava, de tudo que eu creio. E aí, eu acho que eles acabam batendo muito com o que nós acreditamos...

Buscando produzir um relato mais amplo acerca de sua autoexperiência, Tereza chama a atenção para o fato de seu sistema autorreferencial estar presente na clínica, por meio da convicção ontológica do *self* pela via de elementos morais, religiosos, enquanto totalidade da experiência ('as experiências, eu acho que cabem com toda a questão de quem sou eu'), corroborando a uma complexa dinâmica entre esquemas religiosos e autoconsciência, por meio da qual os auto esquemas de religiosidade servem de apoio para uma autodenominação e localização de si próprio.

A isso, Tereza ainda especificou com respeito à relação que a religiosidade e sua experiência emocional se tornaram presentes em sua autoexperiência:

EpF92)

P: (...) por mais que a gente tenha a questão de não querer transferir, de querer ser aquilo, de não trazer a religiosidade de uma forma direta, mas agora eu sentindo... acho que é um pouco impossível né... sempre traz, e aí quando não, vem o desconforto.

O entrecruzamento entre cognição religiosa e emoções (Thagard, 1998) pode ser ilustrado pelo excerto acima, onde Tereza busca se assegurar de uma coerência interna entre suas crenças religiosas e seus sentimentos na clínica, numa reflexão intrigante acerca do papel que a sua religiosidade deva ou não assumir em sua clínica.

AUTORREGULAÇÃO

A autorregulação tem sido um tópico de interesse nas pesquisas clínicas que buscam identificar os modos como psicólogos utilizam recursos pessoais ou estratégias para manejo de regulação emocional em situações de atendimento, por ocasião do efeito emocional que o desalinhamento de crenças dos pacientes entra em cena na terapia (Williams, 2008; Cowl-Whiterspoon, 2020).

Em vários momentos da entrevista EFEA, Tereza testemunhou acerca de um esforço cognitivo para manter a atenção numa região mais confortável ao *self*, sem que isso prejudicasse a tarefa proposta.

Diante da recuperação por memória episódica de seus atendimentos clínicos, Tereza se deparou com uma experiência emocional dúbia e incomodante, conduzindo-a em vários momentos a um afeto aversivo do qual buscava redirecionar conforme suas próprias metas pessoais (Morin & Racy, 2021). O que se segue, será possível observar o testemunho acerca disso:

EpF93)

E: Durante sua experiência de auto-observação, palavras ou frases lhe vieram a mente? Você poderia recontar com detalhes essas palavras ou frases, caso elas tenham aparecido em sua experiência?

P: (...) e aí vinha esse sentimento, desse pensamento que eu tive, mas aí eu voltava para não me desorganizar e me concentrar mais nos momentos positivos.

A presença de um sentimento inquietante, convoca Tereza a uma operação cognitiva complexa durante sua autoexperiência. Enquanto se deparava com os sentimentos de angústia ao lembrar de um episódio clínico vivenciado com uma paciente,

a participante se percebeu buscando ajustar o conteúdo interno de modo a sustentar seu estado psicoafetivo ('eu voltava para não me desorganizar'). Esse dado aponta para uma complexa interação entre autoconsciência e afetos conforme a teoria OSA, de haver dois caminhos possíveis ao autofoco quando da presença de emoções negativas, ora na busca por uma consistência e coerência interna do *self* ou, por meio da adequação aos padrões de correção internalizados para que se interrompa a experiência de afetos aversivos (Duval & Wicklund, 1972; Nascimento et al., 2020).

Desse modo, Tereza expressa sua preocupação em poder garantir por meio da autorregulação, seu ajustamento introspectivo, de modo que fica claro ao episódio em tela, a presença de um sujeito da experiência sentindo-a e experimentando-a o processamento informacional de modo consciente e intencional (Velmans, 2001; Nascimento, 2024).

Na sequência, a participante testemunhou o modo como o estado autoconsciente realiza-se por meio da operacionalização cognitiva na forma de memórias, sentimentos, visualizações internas, conforme abaixo:

EpF94)

P: (...) quando surgiu os outros pacientes, e aí foi me trazendo mais leveza, fui trazendo algumas memórias mais calmas, e aí veio com a questão da minha religiosidade, que aí me trouxe mais paz, mais leveza, e aí foi quando eu senti a questão do amor, da empatia, do respeito, e aí às vezes ele queria tornar, mas eu estava tentando ficar só nisso, permanecer que era mais confortável para mim.

Segundo o testemunho de Tereza, a busca pelo controle atencional ('às vezes ele queria tornar, mas eu estava tentando ficar só nisso') expressa, numa mirada, a dinâmica tanto funcional quanto experiencial do autofoco. Para Carver e Scheier (1985), a avaliação de discrepâncias no padrão de valor do *self* emitirá, imediatamente, comportamentos de reparação dessa discrepância ou suspensão imediata do feedback por meio de um desvio do sistema de autorreferência, dado que Tereza expõe seu esforço para sustentar o autofoco de modo mais reflexivo e epistêmico.

Ao mesmo tempo, o episódio acima informa acerca da complexa multidimensionalidade da autoconsciência, por meio da dualidade do processo auto atencivo, quando a autoconsciência fenomenal aparece enquanto uma bússola construtiva da experiência interna (Nascimento, 2024), sentindo o que está passando pelo campo fenomenal, tal como ainda pode se perceber no excerto abaixo:

EpF95)

E: Entendi, então essa angústia, desconforto, foi a primeira coisa assim?

P: Foi...

E: Durou muito tempo essa angústia?

P: Durou, durou... e me fez ainda não focar tanto na escrita, e aí eu estava tentando trazer de volta, durou, durou, persistiu um pouco até eu conseguir equilibrar esse sentimento.

E: (...) tanto a da leveza quanto o do amor, carinho e respeito, eram sentimentos bons?

P: Isso.

E: Confortáveis?

P: Isso. Era aí que eu queria estar.

Tereza também relatou que durante sua autoexperiência, sua preocupação por um modo não crônico da atenção. Por meio de seu estado autoconsciente enquanto um elemento auto avaliativo, sua conversa interna cumpriu um papel de autorregulação (Morin & Racy, 2021; Nascimento, 2024), em suas próprias palavras:

EpF96)

P: (...) não fica presa a isso, pensa em todo o processo, essa temática é muito boa, tem que diferenciar outros sentimentos. Foi mais para não ficar nessa angústia e não perder o foco.

Noutro momento da entrevista EFEA, a participante expressou o que teria sido sua experiência atencional:

EpF97)

E: Você percebeu o modo como estive prestando atenção a você mesma?

P: (...) então, aquele era o meu objetivo, de fazer o que você tinha solicitado. E aí, eu fui entrando em contato, permitindo, mas também tentando ajustar melhor forma que seria aqui pra gente.

A dinâmica do estado autoconsciente começa a ser exposta na interação da entrevista, quando Tereza detalha o modo como buscava gerir sua introspecção para cumprir devidamente com o que era pedido ('aquele era o meu objetivo, de fazer o que você tinha solicitado'). No campo fenomenal, a participante se utilizou de recursos para executar o auto escrutínio, numa complexa trama do controle atencional e da autoconsciência à experiência interna, a partir de uma regulação atencional e afetiva que se enquadrasse à situação da entrevista.

Além disso, durante o auto escrutínio de Tereza, é notável a presença do *self* enquanto um agente cognitivo operativo de toda experiência psicológica vivenciada (eu fui entrando em contato, permitindo'), trazendo empiricamente pressupostos importantes acerca dos estudos de ser a autoconsciência um parâmetro central que reúne as funções mentais como atenção, emoções (Morin, 2005; Nascimento, 2008), ao passo que organiza o campo fenomenal segundo um padrão *self*-orientado ('tentando ajustar melhor forma que seria aqui pra gente') (Nascimento, 2024).

CONSCIÊNCIA SENSORIA

Durante sua autoexperiência, Tereza também comunicou na entrevista EFEA para a percepção de um conteúdo sensitivo, fisiologicamente relacionado. Heavey e Hurlburt (2008) tem nomeado a consciência sensoria como uma experiência consciente ligada a alterações nas sensações corporais, tomados conscientemente pelo sujeito como um objeto além de quaisquer outro objeto perceptivo, sendo comunicado pela participante no excerto abaixo:

EpF98)

E: Algo envolvendo sensação de frio, calor...?

P: Ah, eu sentindo?

E: Sim...

P: Não, eu acho que no começo aqui eu estava um pouco mais tensa, mas a temperatura estava mais fria, que agora está esquentando mais para mim.

O aspecto sensorial vivenciado por Tereza, destaca para como a experiência autoconsciente, por meio da mediação dos elementos do campo fenomenal, podem acionar apreensões sensoriais das mais diversas, trazendo alterações até mesmo na temperatura corporal como relatou a participante.

AUTOCONSCIÊNCIA FENOMENAL

Considerando a autoconsciência enquanto um processo cognitivo acionado pela atenção ao próprio *self* (Duval & Wicklund, 1972) e da fenomenologia da autoconsciência enquanto o campo experiencial subjacente ao autofoco (Nascimento, 2008; 2024), a autoexperiência de Tereza explorada na entrevista EFEA, foi acompanhada de apreensões internas que o *self* como objeto no centro de interesse da focalização da atenção, quando durante seu relato inicial testemunhou:

EpF99)

[Relato Inicial]

P: Teve uma situação que sempre me angustiou, e toda vez que eu falo em religiosidade, ele vem e me bate com uma certa angústia.

Estar consciente das próprias crenças religiosas em desacordo a um dado contexto, pode eliciar um estado autoconsciente (Nascimento & Roazzi, 2017; Nascimento et al, 2022). Isso fica demonstrado no relato inicial de Tereza quando percebe ser a

religiosidade, na clínica, um estímulo à autofocalização seguido por um disparo imediato de afeto aversivo na forma de angústia:

EpF100)

P: (...) e aí, quando eu fui lembrando dos outros, como se dissesse, calma, você tem conseguido mais do que naquele momento que você acha que errou. Você é uma pessoa que é respeitosa, você realmente traz essa empatia, essa leveza nas intervenções, nunca recebeu nenhuma crítica (...) então assim, foi aliviando e foi quando entrei em contato com o meu sentimento... meu sentimento religioso.

Autoconsciência é autoatenção e autoavaliação do *self* (Duval & Wicklund, 1972) e por meio da expressão ('você é uma pessoa que é respeitosa, você realmente traz essa empatia, essa leveza nas intervenções, nunca recebeu nenhuma crítica'), é possível perceber como na autoexperiência de Tereza, o *self* se auto apreende através de conversa interna na situação de estar imersa em afetos de angústia e desconforto, em prol de um automonitoramento em busca do bem-estar psicológico (Nascimento, 2024). Ademais, as relações entre religiosidade e experiência emocional tem destacado que o *self* frequentemente busca uma coerência interna entre suas crenças religiosas e as emoções (Thagard, 1998), de modo a favorecer o próprio esquema religioso (Ozorak, 2005).

Em alguns momentos da entrevista, Tereza detalhou acerca do sentido de ser *self* em busca de um acordo com respeito às vivências internas, quando sinaliza para a dinâmica existencial com o tema da religiosidade, conforme testemunhou abaixo:

EpF101)

E: Você acrescentaria algo que deixei de registrar?

P: Não, mas é exatamente isso. A questão que eu deixei tentar, eu me forcei a fluir mais para algo que para mim faz mais sentido do que só aquela experiência negativa e muito angustiante que eu tive. A maior parte sobre o que fala sobre religião e religiosidade. Então, tentei trazer mais isso para mim. Não posso ficar só aqui. É uma experiência boa que eu preciso desfrutar da melhor forma e não ficar aqui presa.

Segundo detalhou, o acercamento do campo fenomenal acerca da religiosidade enfatiza os sistemas referenciais povoado de emoções mais positivas, localizam a autoexperiência de Tereza e o direcionamento dos vetores atencionais ('eu me forcei a fluir mais para algo que para mim faz mais sentido'). Isso põe em relevo o fato de a autoconsciência não ser um processo de apenas operacionalização psicológica por intermédio da autoatentividade, mas chama a atenção para o papel que o *self* cumpre enquanto um observador ativo dos fenômenos vivenciados ('tentei trazer mais isso para mim'), segundo seu relato ainda abaixo:

EpF102)

P: (...) quando me proponho a viver uma experiência, eu gosto de viver e de sentir, pra mim faz muito sentido isso. Então eu deixo mesmo assim, eu só tento não estar presa a nada e as sensações chegarem e virem, sabe? As emoções.

O episódio em tela ('eu deixo mesmo assim'), corrobora ao elemento de ser a autoconsciência fenomenal um parâmetro central da experiência consciente em que se possa mediar a experiência interna, junto com outros elementos (fala interna, visualização interna, sentimentos, etc), a fim de circunscrever a experiência dentro de um elemento dentro do sistema autorreferencial do sujeito ('eu gosto de viver e de sentir').

Nesse sentido, a atividade atencional de Tereza evidencia para um modo de sentir o *self* como um dos objetivos de sua autoexperiência. Essa reversão da consciência para ela mesma (autoconsciência), destaca a dinâmica complexa da experiência autoconsciente sendo nucleada a partir de parâmetros norteados pelo próprio sistema autorreferencial da pessoa (Nascimento, 2024).

A autofocalização de Tereza instrumentada pelo EFEA, permite o acercamento da maneira como se realizou o vetor atencional de Tereza, quando nota ter sido mobilizada por sentimentos e desconfortos:

EpF103)

E: Se tu pudesses descrever como esteve a tua atenção durante aquele um minuto?

P: Eu estava bem atenta a tudo o que eu estava sentindo. Os desconfortos, sabia que você até tinha dito previamente, falado que após esse um minuto seria exatamente. Trazendo a questão de como eu estava me sentindo, então eu permiti ali de verdade estar em contato comigo.

O reconhecimento de sua atenção dirigida aos sentimentos de Tereza, destaca o elemento de poder ser a autoconsciência um processo indexado por sentimentos (Morin & Racy, 2021; Nascimento et al., 2022), por meio de uma organização complexa associada entre autofoco e afetos, ainda pouco mapeadas na literatura psicológica da autoconsciência.

Além disso, no fluxo da experiência fenomenal de Tereza, a participante destacou para o modo como o *self* busca contemplar o tema da religiosidade de um modo mais epistêmico e reflexivo, como se segue:

EpF104)

P: Eu me permito a ter os desconfortos, mas de não permanecer muito neles. Se não faz sentido para mim, nesse momento, estar vivendo esse sentimento negativo. Para mim, eu acho que não fazia. Eu queria trazer essa leveza da proposta. Da proposta não trazida por você diretamente, mas da temática desse momento aqui (...)

Numa fenomenologia da autoconsciência de Tereza, nota-se o conglomerado de caracteres que se enodam a sua experiência relativas à religiosidade, sendo de muito destaque o aspecto das emoções enquanto um desejo específico de como gostaria que fluísse sua vivência.

Por sua vez, a experiência autoconsciente da participante mostra como este construto em muito pode ser atribuído ao tom sensitivo que lhe acompanha, quando o próprio *self* ao tomar a si mesmo como objeto, se autoapreende, a despeito dos aspectos vivenciais advindos da autoexperiência, em um entrelaçamento entre os elementos da

experiência interna e da dimensão experiencial da própria autofocalização (Nascimento, 2024).

ANÁLISE FENOMENAL (DINÂMICA/NARRATIVA) – CASO 3

Ao que se seguiu, os elementos vivenciados por Tereza, possuíram também um fluxo dinâmico transformativo no tempo, desde as categorias vivenciadas, formalizando também um sentido global de sua experiência autoconsciente durante um minuto.

Segundo seus relatos, colocou o modo como se urdiu sua experiência afetiva:

EpF105)

E: Se a gente fosse definir, por exemplo, a ordem que cada um aconteceu, qual você acha que teria sido a primeira, a segunda, a terceira (imagem)?

P: Tá, a primeira foi da situação da paciente. Aí me vieram logo as outras pacientes, de uma forma bem mais rápida, sem muita clareza, e aí veio o meu relato da igreja. E aí depois elas se confundiram um pouco, ficaram vindo... fiquei tentando trazer mais questões mais positivas. Sensações melhores.

No fluxo da autoexperiência de Tereza, nota-se a sua constante desenvoltura de elementos e processos vinculados a imagens de pacientes, igreja, flashes de memória, que se colaram à sua autofocalização. Evidências na literatura da autoconsciência dão conta de ser a fala interna, a visualização e os sentimentos como um potente localizador da experiência autoconsciente em sua mediação cognitiva a criar o campo fenomenal (Nascimento, 2024), ao que se seguiu em seu detalhamento:

EpF106)

E: Durante sua experiência de auto-observação, você sentiu algum tipo de afeto? Sentimentos lhe vieram a mente? Você poderia recontar com detalhes esses sentimentos, caso eles tenham aparecido em sua experiência?

P: Foi o que eu mais senti, sentimentos aqui. Primeiro foi a angústia, e aí meio que vivi rapidamente aquele sentimento dessa angústia, daquela tensão, do quealaria, de como iria estar ali, como eu poderia ter vindo de uma melhor forma. (...) e aí logo em seguida eu disse, não, não vou ficar sentindo isso aqui, eu vou tentar ver, vou querer experienciar outras, e fui descrevendo e vendo a questão do respeito, disso que foi só aquele momento, aí foi quando surgiu os outros pacientes, e aí foi me trazendo mais leveza, fui trazendo algumas memórias mais calmas, e aí veio com a questão da minha religiosidade, que aí me trouxe mais paz, mais leveza (...)

Tereza destacou o fato de a autorregulação ter sido uma atividade cognitiva desde o princípio, na ocasião em que buscava gerenciar seu estado psicológico situacional:

EpF107)

E: Em relação ao conjunto de sua experiência de auto-observação, a experiência como um todo, lhe pareceu clara ou vaga? Você experimentou tudo com nitidez e clareza?

P: Não, foi muito boa. Todas as sensações, apesar do início ainda estar um pouquinho, né?! Ficar meio tentando não resgatar esse sentimento, apesar de já ter sido resgatado. Mas, foi muito bom, foi muito claro, foi muito nítido.

Ao buscar construir um senso com relação a experiência em torno de um tema-geral, Tereza detalhou que a sequência de imagens visualizadas lhe representou um enredo complexo:

EpF108)

E: Durante sua experiência de auto-observação, as imagens que apareceram em sua mente, foram imagens isoladas e sem conexão umas com as outras ou elas pareciam estar unidas por um enredo?

P: Pra mim, teve uma conexão, sim. Ela fez a história dos meus sentimentos da minha experiência, né? Começou com uma, depois foram pra outras e terminou com a minha experiência, sim. Acho que fez a minha historinha.

O campo fenomenal urdido pelas visualizações internas, tem sido colocado na literatura seguindo também um padrão de autoesquemas (*self-schemata*) do sujeito (Nascimento, 2008), bem como vinculado e fincado às experiências autobiográficas que se vivenciaram, sendo as imagens mentais um dos principais processos cognitivos a serem registrados no desenvolvimento cognitivo (Paivio, 2017).

Pensando sobre suas relações entre o fenômeno da religiosidade e sua experiência clínica, Tereza busca observar o campo fenomenal de um modo agora a apreender o significado atribuído, quando testemunhou:

EpF109)

E - Levando em consideração o conjunto da experiência, de pensar sobre suas experiências clínicas relacionadas à religião durante um minuto. Algum significado dessa experiência foi construído por você neste um minuto, naquele? Você aprendeu algo sobre você com essa experiência? Se sim, relate em detalhes seu aprendizado pessoal.

P: Acho que foi muito essa última, né? De que... De que, num todo, a gente tenta, mas não tem como... Cada consulta, cada paciente não falar sobre a gente, não estar presente. Muito mais como, às vezes, a mais do que deveria, inclusive, como parte humana. Eu acho que eu aprendi isso. Levar, talvez, com mais leveza tudo, de verdade, assim. Não, não era leveza, mas de entender que aqui sou eu. Que eu não preciso, talvez, estar com aquelas questões dos entraves para tentar racionalizar o tempo todo. De dizer não, sabe? De querer estar... É só aceitar e tentar sentir, sei lá. Acho que é isso. Fazer o que é possível.

O reconhecimento de Tereza acerca de sua coparticipação, enquanto um *self*, no processo terapêutico vivenciado em cena, coloca em jogo o modo como a reconstituição do campo fenomenal, isto é, o modo como isso se deu no tempo, se encarrega de localizar

aspectos epistêmicos relativos ao autoconhecimento (Morin & Racy, 2021) que o processo de autofocalização puderam proporcionar. Por meio de seu relato, Tereza reconhece que seu modo de lidar com a religiosidade na clínica precise considerar dinâmica existencial e intersubjetiva por onde o psicólogo se expõe, para que a partir disso, possa realizar o seu trabalho.

6.9 SÍNTESE DOS DADOS COLETADOS

O que se segue é uma apresentação transversal dos dados, acerca da essência da experiência nas coletas tanto qualitativa, mediante os significados da religiosidade na clínica dos psicólogos, quanto da entrevista fenomenal e sua tipologia da autoexperiência, em um sumário global.

Quadro 1

Quadro Sinóptico dos Significados da Religiosidade na Clínica

TEMA	DEFINIÇÃO	EXCERTOS
<i>Demanda Religiosa</i>	Engloba a maneira ocorrente de aparição de conteúdos religiosos na clínica	<i>“questionamento de suas próprias crenças”</i> (Richard, sexo masculino, 2 anos de clínica) <i>“forma como eles cultuam”</i> (Isaque, sexo masculino, 9 anos de clínica) <i>“alguns questionam se eu acredito ou creio”</i> (Tereza, sexo feminino, 14 anos de clínica)
<i>Significado Clínico da Religião</i>	Refere-se ao modo como se é apresentada a religiosidade nos atendimentos.	<i>“medo da transgressão que poderiam estar cometendo perante suas doutrinas”</i> (Richard, sexo masculino, 2 anos de clínica) <i>“conflito; medo; pavor; certa curiosidade”</i> (Isaque, sexo masculino, 9 anos de clínica)

<i>Abordagem Profissional</i>	Atitudes e uso de recursos para tratar de conteúdos religiosos.	<i>“eu mantenho a postura de acolher, fazendo poucas intervenções”</i> (Isaque, sexo masculino, 9 anos de clínica) <i>“Ajusto e planejo terapeuticamente as sessões de acordo com a ou o paciente, segundo suas crenças ou não”</i> (Tereza, sexo feminino, 14 anos de clínica)
<i>Autoapreensão da Religiosidade na Clínica</i>	Forma como escuta e lida com conteúdos religiosos dos atendimentos subjetivamente.	<i>“eu tenho uma maneira mais livre de acessar e lidar com temas da religião”</i> (Isaque, sexo masculino, 9 anos de clínica) <i>“óbvio que toca e chega para mim quando aquilo não faz sentido”</i> (Tereza, sexo feminino, 14 anos de clínica)

Fonte: Elaborado pelo próprio autor.

O Quadro 1 sumariza os conteúdos dos relatos escritos e o modo como os excertos ilustram as diferentes maneiras pelas quais a religiosidade aparece na clínica psicoterápica dos profissionais, apresentados como respostas à pergunta fenomenológica inicial na coleta de dados, sendo exposto em perspectiva as categorias e respostas apresentadas.

Quadro 2

Tipologia das Espécies Fenomenais do Campo da Autoexperiência

CATEGORIA	DESCRIÇÃO	EPISÓDIOS
FALA INTERNA	Atos de fala inaudíveis, onde o sujeito reproduz apenas mentalmente o ato da fala, com sua própria voz (Morin, 2005).	<i>“Qual é o meu local? Qual é o local de outros psicólogos? Onde se encaixa o discurso de cada psicólogo? Até onde o discurso de cada psicólogo rompe barreiras a nível pessoal?”</i> (Richard, sexo masculino, 28 anos, 2 anos de clínica) <i>“Vai chegar atrasado. Se arrume. Vai tirar essa barba”</i> (Isaque, sexo masculino, 40 anos, 9 anos de clínica) <i>“Ela falou: ‘estou grávida e vou abortar’”</i> (Tereza, sexo feminino, 41 anos, 14 anos de clínica)
VISUALIZAÇÕES INTERNAS	O sujeito visualiza uma ou mais imagens, vista apenas “internamente”, com rica fenomenologia imagética (Chalmers, 1996; Heavey & Hurlburt, 2008)	<i>“Vem imagens de um consultório; é uma imagem bem borrada. É uma imagem só do ambiente do setting terapêutico”</i> (Richard, sexo masculino, 28 anos, 2 anos de clínica) <i>“Veio muito a minha infância, muito a imagem da minha família, da minha mãe, eu na igreja, eu tocando”</i> (Isaque, sexo masculino, 40 anos, 9 anos de clínica) <i>“Quando estou na missa, na igreja que eu frequento, e aí o altar, as imagens, as flores, os bancos, vinha muito na minha mente também”</i> (Tereza, sexo feminino, 41 anos, 14 anos de clínica)
SENTIMENTOS	Sensações com qualidades fenomenais numa tonalidade afetiva como o medo, a raiva, a tristeza, a alegria (Heavey & Hurlburt, 2008)	<i>“Foi a empatia, um sentimento de empatia. E ao mesmo tempo de impotência.”</i> (Richard, sexo masculino, 28 anos, 2 anos de clínica) <i>“Não senti remorso, angústia... senti paz”</i> (Isaque, sexo masculino, 40 anos, 9 anos de clínica) <i>“Todo momento que eu estou lendo, está me trazendo novamente esse</i>

		<i>sentimento de angústia do momento que eu atendi” (Tereza, sexo feminino, 41 anos, 14 anos de clínica)</i>
AUTOESQUEMAS DE RELIGIOSIDADE	Conjunto de crenças organizadas religiosamente que influenciam na percepção e compreensão de eventos, e na atribuição de significados (McIntosh, 1995; Ozorak, 2005).	<i>“Me veio esse meu percurso da religião, da religiosidade, que hoje eu me encontro assim, livre, né” (Isaque, sexo masculino, 40 anos, 9 anos de clínica)</i>
		<i>“Foi um questionamento que, enfim, que não ia ter consequência de Deus...” (Tereza, sexo feminino, 41 anos, 14 anos de clínica)</i>
AUTORREGULAÇÃO	Capacidade de gerenciar e esforçar-se para ajustar o conteúdo interno em prol de objetivos do <i>self</i> (Morin & Racy, 2021)	<i>“Vinha esse sentimento, desse pensamento que eu tive, mas aí eu voltava para não me desorganizar e me concentrar mais nos momentos positivos” (Tereza, sexo feminino, 41 anos, 14 anos de clínica)</i>
CONSCIÊNCIA SENSÓRIA	Percepção sensorial específica a algum aspecto do ambiente ou fora dele (Heavey & Hurlburt, 2008)	<i>“No começo aqui eu estava um pouco mais tensa, mas a temperatura estava mais fria, que agora está esquentando mais para mim” (Tereza, sexo feminino, 41 anos, 14 anos de clínica)</i>
AUTOCONSCIÊNCIA FENOMENAL	Estado interno, qualitativo, de autoexperiência, emergentes durante autofocalização (Nascimento, 2024)	<i>“eu percebi que escrevi pouco e isso me incomodou” (Richard, sexo masculino, 28 anos, 2 anos de clínica)</i> <i>“e eu percebi também que eu não tenho nenhuma religião” (Isaque, sexo masculino, 40 anos, 9 anos de clínica)</i> <i>“Calma, você tem conseguido mais do que naquele momento que você acha que errou. Você é uma pessoa respeitosa, você realmente traz essa empatia, essa leveza nas intervenções” (Tereza, sexo feminino, 41 anos, 14 anos de clínica)</i>

Fonte: Elaborado pelo próprio autor.

O *Quadro 2* ilustra o sumário das espécies fenomenais que apareceram transversalmente nas entrevistas, sendo apreendidos pelos participantes e comunicadas durante a entrevista EFEA em interação com o pesquisador, segundo o roteiro semiestruturado aplicado com os 3 psicólogos entrevistados, onde se aglutinou no fluxo introspectivo os elementos cognitivo-fenomenais mencionados.

7. DISCUSSÃO GERAL

Nesta seção se pretende exibir uma discussão mais ampla dos resultados obtidos do estudo, seguindo uma perspectiva transversal no alcance dos objetivos pretendidos no trabalho. Esse estudo se colocou a responder uma questão crucial no âmbito da autoconsciência fenomenal e suas inter-relações com o campo de religiosidade na clínica de psicólogos clínicos. Os objetivos principais deste estudo se propuseram ao mapeamento da autoconsciência fenomenal, sua estrutura organizacional e dinâmica, bem como as articulações da autoconsciência fenomenal quando eliciados por conteúdo religioso na autoexperiência de psicólogos clínicos.

O estudo legou duas naturezas de dados, a saber, advindo do relato escrito, por meio de um registro livre e amplo sobre a religiosidade nos atendimentos clínicos, bem como da entrevista em profundidade com apoio do roteiro semiestruturado da Entrevista Fenomenológica-Cognitiva dos Estados Autoconscientes (EFEA-V), que se propôs a utilizar a leitura em voz alta do relato produzido como estímulo à autofocalização dos psicólogos entrevistados. Neste sentido, este tópico discursivo se propõe a um relatório cruzado e interativo (Yin, 2001), utilizando-se do marco teórico para cotejo dos achados, associando o conjunto de dados emergido. Para tanto, será disposta nessa seção em dois tópicos, a saber dos *Sentidos da Religiosidade na Clínica dos Psicoterapeutas*; e, dos *Elementos da Autoexperiência*.

Sentidos da Religiosidade na Clínica dos Psicoterapeutas. De acordo com a primeira etapa coletada mediante pergunta fenomenológica, os participantes tiveram a possibilidade de abordar quais sejam os modos como o conteúdo religioso se faz emergente nos atendimentos, destacando as ocorrências e vivências deste fenômeno na psicoterapia. O *Quadro 1* ilustra de modo sumário, o conteúdo dos relatos dos psicólogos, os quais foram aglutinados e divididos em 4 blocos temáticos de: Demanda Religiosa, Significado clínico da religião, Abordagem Profissional, Autoapreensão de Religiosidade na Clínica, enquanto temas-sínteses de suas produções.

No tocante às produções escritas dos psicólogos baseando-se em suas percepções do fenômeno religioso na psicoterapia, nota-se que o tema Demanda Religiosa nem sempre está garantido no processo terapêutico, dependendo da demanda do cliente, para possibilitar ao psicólogo acolher a demanda e/ou propor alguma intervenção sistemática, sendo uma abordagem mais conservadora comum entre os terapeutas (Henning-

Geronasso & Moré, 2015). Por outro lado, quando presente, o conteúdo religioso pode incidir numa mirada direta ao psicólogo, quando recebe questionamentos filosóficos sobre a natureza divina ou até de suas posturas e orientação religiosa do próprio terapeuta (Amatuzzi, 2015), aparecendo por vezes como de filtrar da busca profissional, para discernir possíveis atitudes dos psicólogos à sua fé religiosa (Degani-Carneiro, 2018; Koenig et al, 2020).

Quando analisado de perto o tema Significado Religioso na Clínica, os relatos dão conta de que clientes na psicoterapia, sobretudo os de alguma pertença religiosa, podem utilizar o ambiente da psicoterapia para discutir a coerência de sua fé religiosa. Segundo expuseram alguns participantes, a religião surge muitas vezes como conflito, medo, pavor, curiosidade, mobilizada tanto por sentimentos de segurança quanto aversivos (Freitas, 2014; Henning-Geronasso & Moré, 2015).

Na categoria Abordagem Profissional, os psicólogos descreveram valorizar a escuta, a relação terapêutica e uma modalidade de tratamento que seja cientificamente adequada, com o uso de técnicas de autoexposição para fortalecimento do vínculo terapêutico. A autorrevelação do terapeuta tem se mostrado uma técnica comum para diminuir as resistências no tratamento psicoterápico, quando o profissional se desprende momentaneamente da passividade e expõe elementos da subjetividade a fim de favorecer o vínculo (Magaldi & Trub, 2016). Além disso, alguns profissionais também relataram a preocupação com o planejamento terapêutico adequado para seus clientes, embora nem sempre considerando a crença religiosa como fundamental. Outros trabalhos tem destacado para o desenvolvimento de habilidades do terapeuta no âmbito de suas competências sócio culturais, para identificar a cultura, o grupo, a que o paciente está inserido, para aumentar a eficácia da terapia, numa visão mais ampla do cliente, conectada aos lugares que pertence, culturalmente orientada pela raça, gênero, religião, dentre outros (ver Castonguay & Hill, 2017).

A categoria Autoapreensão da Religiosidade nos psicólogos, definida sobre como lidam com o fenômeno religioso na prática clínica, foi relatada em termos de liberdade para abordar esses conteúdos, mas também de desconforto inclusive em profissionais com mais tempo de clínica, garantindo que nem sempre a experiência clínica uma escuta confortável, sendo os conteúdos autorreferentes, suas experiências com a religião dos profissionais possam exercer influência para o acolhimento dessas demandas (Luczinski, 2005; Degani-Carneiro, 2018), embora haja igualmente recomendações para que não se

interfiram atitudes religiosas do terapeuta na condução dos atendimentos (Amatuzzi, 2015). Esse processo exige habilidades e estratégias individuais em cada profissional e sua efetividade varia conforme a personalidade, experiência clínica, supervisões, trabalho pessoal do psicólogo, aspecto presente no relato dos psicólogos entrevistados com mais experiência (Lobo, 2014; Henning-Geronasso & Moré, 2015) no discernimento e tratamento individual entre sua própria visão religiosa e o modo de abordar isso na clínica.

O conjunto de dados oriundos dos conteúdos qualitativos dos psicólogos, expõe ser a religiosidade um fenômeno que resguarda um simbolismo próprio na clínica psicológica, servindo de modelação das relações entre psicólogo e cliente. A ocorrência da religiosidade, os significados, abordagem e apreensão da temática, expõem que não há um caminho coeso da condução quanto a esse fenômeno, havendo muitas vezes questionamentos e desconfortos que exigem do terapeuta criatividade, expertises e conhecimentos que possam ir além da abordagem teórica (Bilgrave & Deluty, 2002).

Por meio do olhar acerca do perfil dos participantes, os resultados expuseram aspectos relevantes quanto ao modo como profissionais iniciantes na prática clínica podem exibir uma maior dificuldade para expor atitudes frente à religiosidade, possivelmente em razão de ainda se estar numa consolidação do fazer terapêutico. Isso pode advir não só da pouca exposição ao fenômeno, mas, também, de outros aspectos como a personalidade, a orientação religiosa, abordagem psicológica assumida, sendo esta última, a terapia cognitivo-comportamental, citada pelos participantes como uma teoria que tem conferido pouco diálogo ao fenômeno religioso na clínica. Além disso, o tempo de clínica, as vivências pessoais e o grau de afinidade/aproximação do terapeuta com a religião, podem ser determinantes para o enunciado de alguns significados relatados pelos profissionais na forma de liberdade religiosa, planejamento terapêutico (Koenig et al., 2020).

Embora essas contribuições possam fazer coro ao que a literatura já vem documentando com respeito aos desafios, estratégias, percepções e sentidos da prática clínica diante da vida religiosa de seus clientes e na construção dialética da psicoterapia (Freitas, 2014; Henning-Geronasso & Moré, 2015; Degani-Carneiro, 2018; Koenig et al., 2020; Cowl-Whiterspoon, 2020; Esperandio et al, 2019; Piasson et al, 2022), nos pareceu importante neste trabalho ir um pouco além da proposta de identificar os significados da religiosidade na clínica. A questão de pesquisa acerca de como se constitui o campo experiencial dos psicólogos, exigiu a condução de uma entrevista em profundidade, em

perspectiva fenomenal, a partir de uma experiência em particular, favorecendo uma apreensão imediata desses conteúdos na interioridade.

Elementos da Autoexperiência. No tocante à entrevista EFEA com os 3 psicólogos, o uso da instrução preliminar modificada à situação de pesquisa, permitiu introdução dos participantes à autofocalização por meio do uso dos próprios relatos descritos quanto aos significados da religiosidade no consultório. Conforme a análise estrutural demonstrou, os participantes se perceberam entrando numa apreensão cognitiva distinta daquela solicitada durante a escrita, a saber, a de tomar a própria percepção da religiosidade na clínica em forma de texto, como objeto da atenção. Esse processo implicou num redirecionamento do vetor cognitivo para dirigir os participantes em um estado de auto-observação e, ao conjunto de elementos disponíveis dessa autoexperiência. A interação do dado qualitativo e fenomenal, certamente vai na direção dos reclames do campo das ciências cognitivas em poder acessar a experiência em 1ª pessoa, sem perder o cotejo com os métodos tradicionais usualmente utilizados na psicologia (Overgaard et al., 2014).

A imersão num autoestado de observação, lançou os participantes em um campo extensivo sumarizado no *Quadro 2*, com vivências internas, elementos linguageiros, sensações, repletos de caracteres sutis de intensidade, cor, textura, timbres, cinética, dentre muitos outros mostrados em perspectiva nas análises EFEA. Essa dinâmica experiencial subjacente ao autofoco explorada se referiu a uma gama de conteúdos que vieram acompanhados no campo experiencial dos psicólogos e, corroborou à premissa de ser o autofoco dotado de experiência subjetiva em uma fenomenologia imanente (Nascimento, 2024; Barboza, 2017).

Conforme análise fenomenal, os aspectos de *Visualização Interna e Fala Interna* dos profissionais entrevistados, exibiram para vários caracteres fenomenais advindos da autoexperiência, indo desde uma estrutura do *self* mais íntima/privativa (Buss, 2001), tais como valores pessoais, moralidade, crenças religiosas, memória autobiográfica, situações de preocupação passadas acerca de momentos existenciais conflitantes da vida religiosa, familiar e clínica, igualmente passando pelos litorais do *self* público, isto é, em visualizações do *self físico*, comportamento, personificações de outros selves primários e secundários pertencentes ao sistema concreto que foram visualizados internamente ou também cotejado com autoverbalizações, até chegar a objetos não-*self* como outros objetos, o *setting* clínico, símbolos de domínio religioso oriundos dos autoesquemas dos participantes (Nascimento, 2008).

O estudo legou menções empíricas importantes para cotejar a fala interna enquanto um mediador cognitivo para autorregulação na autoexperiência dos participantes durante a tarefa de autofocalização de modo a facilitar o processo autoconsciente em pauta (Nascimento, 2008; 2021; 2024), seja na autodescrição de seu próprio estado mental e nomeação de sentimentos e/ou estados numa atividade metacognitiva (Barboza, 2017; Morin & Racy, 2021), atribuição de significados a situações dantes conflitantes no âmbito da clínica e/ou das vivências religiosas passadas (Nascimento, 2024), no reconhecimento de crenças religiosas e do conteúdo dos esquemas religiosos e dos significados atribuídos (McIntosh, 1995), reprodução de mecanismos sociais no âmbito religioso e profissional (Morin, 2005), apreensão do autoconceito profissional, gerando aquisição de autoconhecimento reflexivo posterior, da vida religiosa e da vida pessoal, tributários da operacionalização linguística do *self* durante a experiência autoconsciente (Nascimento, 2024). Assim, a fala interna tem significado um importante elemento advindo da introspecção, dando foro especial a conteúdos da cognição e da autoexperiência que permaneciam nebulosos (Morin, 2005), muitas vezes surgindo concomitantemente a elementos imagéticos (Nascimento et al., 2022; 2024).

Rica fenomenologia visual (Chalmers, 1996), fez parte do campo de autoexperiência dos psicólogos evocados na forma do *setting* clínico, de pacientes, símbolos religiosos, selves primários como os familiares, em alguns momentos se assemelhando a uma cena completa, e outros elementos vistos em caracteres fenomenais como cores, luminosidade, ângulo, objetos, faces, o próprio corpo ao mesmo tempo, desempenhando um papel importante de construir um caminho (mediação) cognitivo-fenomenal (Nascimento, 2008; 2024; Barboza, 2017) e puderam assumir em vários momentos a tomada de perspectiva do *self* quando o próprio participante se via tal como é visto pelos outros (Morin, 2007; Nascimento, 2021), visualizando autoaspectos da corporeidade, reações, comportamentos, permitindo inferir aspectos de si mesmo a partir da autofocalização, com isso obtendo algum tipo de autoconhecimento e insights, viabilizado pela introspecção da experiência interna/privada (Nascimento, 2008; Viana et al., 2020).

Os participantes destacaram ainda para a presença de símbolos religiosos tradicionais como a igreja, a missa, figuras religiosas, palavras na forma visual (grafismo) relativa ao aspecto metafísico, demonstrando ser o esquema religioso uma parte

integrante do sistema cognitivo (McIntosh, 1995). Alguns estudos têm chamado a atenção para o fato de imagens religiosas estarem associadas à história religiosa do sujeito, em razão do pertencimento institucional a uma religião aumentar a predisposição do indivíduo para uso instrumental do *self* (Nascimento, 2008) na interpretação de eventos, na atribuição de significados ou no enfrentamento de uma adversidade (Esperandio et al., 2019). Por isso, em virtude de ser a religião, do ponto de vista cognitivo, uma prática que estimula a vivência de estados autofocalizadores em suas devoções e ritos religiosos (Nascimento, 2008), as experiências religiosas podem se tornar uma fonte importante para o desenvolvimento de habilidades imaginativas e visuais do *self* (Shanon, 2003). Assim, as imagens visualizadas põem em destaque o fato de ser o *self* um conglomerado de autoimagens, autoesquemas, objetos, ambientes, inscritos no sistema autorreferencial do sujeito (Nascimento, 2021).

A partir disso, os episódios fenomenais visualizados ofereceram uma plataforma observacional de como as imagens codificadas fazem parte da camada que intermedia a autoconsciência fenomenal, se ocupando de construir modelos mentais que favoreçam o desenvolvimento religioso, pessoal, profissional do *self* (Nascimento, 2021), de sorte que as visualizações puderam ser uma metáfora a plasmar situações marcante do *self* na forma de fenomenologias visuais complexas sentidas internamente (Nascimento, 2024; Chalmers, 1996), quando os psicólogos clínicos entrevistados, diante do tema da religiosidade na clínica, puderam visualizar aspectos que lhes permitiram vivenciar reminiscências de sua história pessoal, familiar, religiosa e com elas experimentarem uma série de acontecimentos internos, tais como as apreensões sensitivas a esses conteúdos.

Os *Sentimentos* também estiveram salientes na constituição do campo da autoexperiência dos psicólogos entrevistados e sua presença na experiência interna tem sido um elemento experiencial importante para demarcar a atualização da autoconsciência fenomenal (Nascimento, 2008). Igualmente, serviram para dar tonalidade afetiva às suas experiências autoconscientes e, com isso, desvendar significados relativos às suas experiências clínicas com relação à religiosidade e/ou vivências particulares do *self* com ambientes familiares e na interação com selves primários e secundários como pessoas do ciclo de parentesco ou pacientes de psicoterapia.

Presença de sentimentos de valência negativa foram percebidos entre os entrevistados quando, ao tomar a religiosidade na clínica, se eliciou experiências de impotência, desconforto, angústia ou de ansiedade, momentaneamente, gerando uma

desorganização psicológica e até cronificação de pensamentos ruminativos quanto ao desempenho clínico, ecoando achados na literatura quanto às inquietações dos psicólogos quanto a sua conduta profissional frente à fenômenos religiosos (Magaldi & Trub, 2016; Williams, 2008; Gelso & Perez-Rojas, 2017; Luczinski, 2005; Campos, 2019). Certamente a experiência de sentimentos aversivos pelos psicólogos, expõem o modo como o estado autoconsciente, ao deparar-se com uma incongruência interna perante os padrões de correção, resulta em um afeto aversivo (Duval & Wicklund, 1972), tendo os psicoterapeutas presentes aqui, experimentado sentimentos desta ordem, posteriormente à sua autoavaliação e autoapreensão de atitudes e reações que experienciaram (Nascimento, 2024). Além disso, sentimentos de valência positiva como entusiasmo, gratidão, paz, empatia, também estiveram presentes na autoexperiência dos profissionais, quando referiram sentir esses afetos de acordo com a auto apreensão de seus esquemas religiosos atuais de maior flexibilidade e liberdade religiosa (McIntosh, 1995), no modo de enxergar o trabalho clínico de forma geral, acionando em alguns momentos a um *self* ideal do que é desejável (Duval & Wicklund, 1972).

Esse *continuum* afetivo da experiência, tem sido discutido desde os primórdios da psicologia, alegando que as pessoas frequentemente podem estar vivenciando algum tipo de humor (Heavey et al., 2017), e que esse processo interno pode ser criado ou descoberto a qualquer momento, inclusive no âmbito da experiência interna dos psicólogos diante de seus atendimentos (Gelso & Perez-Rojas, 2017). Do ponto de vista da autoconsciência fenomenal, os sentimentos figuram como um dos constituintes do campo da autoexperiência dos psicólogos, numa interação complexa e pouco explorada na literatura entre cognição religiosa e afeto, quando o *self* dos psicólogos enquanto debruçados sobre o conteúdo religioso na clínica, foram lançados a uma miríade de acontecimentos sensitivos, expondo pontos nevrálgicos do *self*. Nesse caso, o modo como os sentimentos surge, uma vez mais sugere para seu caráter em notificar e interpretar o conteúdo experienciado, numa interação entre cognição e afeto que remete às expressões situacionais do *self* (Nascimento et al., 2020; Nascimento, 2024).

Nessa mesma direção, a categoria *Autorregulação* surgiu enquanto um elemento do campo, sendo expressa como juízos do humor (Nascimento, 2024), quando um dos participantes preferiu manter-se em um estado afetivo ao invés de outro como o de angústia, que puderam perturbar a autoapreensão e a realização da tarefa e geraram um esforço cognitivo para sustento da atividade cognitiva (Morin & Racy, 2021). A teoria

OSA tem afirmado a respeito de como o *self* ao deparar-se com discrepâncias internas indesejável, pode buscar uma retirada do foco atencional do *self* em prol de sensações mais confortáveis e geradores de prazer (Duval & Wicklund, 1972; Morin, 2005). Não só isso, esse ajustamento interno também pode expressar o caráter da autoconsciência fenomenal e seu papel na organização da autoexperiência (Nascimento, 2024), de modo a permanecer em regiões do *self* que sejam mais reflexivas e possam manter aspectos favoráveis de si mesmo. Isso também corrobora ao fato que psicólogos clínicos podem forçar-se a ter certos sentimentos e emoções diante de fenômenos na clínica, em prol de não transmitirem a seus clientes atitudes disfuncionais ou incompatíveis (Gelso & Perez-Rojas, 2017).

Um outro elemento menos saliente na autoexperiência, teria sido o da *Consciência Sensorial* presente em estudos fenomenais (Heavey & Hurlburt, 2008; Barboza, 2017) enquanto um fenômeno de experiência concernente à percepção de alguma alteração sensorial, tendo sido parte do campo fenomenal da autoexperiência especialmente de um dos entrevistados, relativo à sua experiência corporal, enquanto algo acionado imediatamente pelo fenômeno tematizado e localizado em sua introspecção na forma da temperatura corporal. Este elemento expõe ser o *self* também preenchido por uma camada extensora à própria pele (Heavey & Hurlburt, 2008), que cursa com o disparo da autoconsciência (Nascimento, 2008), sendo expresso corporalmente na entrevista em virtude do conteúdo religioso apreendido, demonstrando a mobilização física do fenômeno.

Os *Autoesquemas de Religiosidade*, também foram observados na autoexperiência na fala de questões religiosas e crenças pessoais dos clientes entrando em desalinhamento com a do próprio terapeuta (Cowl-Whiterspoon, 2020), numa redundância entre o esquema religioso do cliente e do terapeuta (Morin, 2005) se tramando no fluxo interno com efeitos afetivos que podem ser aversivos. Os dados coletados podem ilustrar como o conteúdo religioso oriundo do esquema, é sentido na forma de uma religiosidade pessoal e dos significados que isso comporta, organizado por crenças sobre a divindade, vida, aborto, sexualidade, sustentando por vezes uma experiência de conflito, dúvidas, preocupação, servindo como parâmetro avaliativo na autoexperiência.

Nesse contexto, quando observado os 3 casos entrevistados e suas respectivas orientações religiosas/não religiosas, nota-se igualmente para como a filiação religiosa/não-religiosa possam ter influído no fluxo introspectivo dos participantes. Em

face das orientações religiosas e não/religiosas colocadas, observou-se para uma recuperação simbólica de objetos oriundos da pertença religiosa dos participantes (Nascimento, 2008), tendo os esquemas dos participantes como um modo de processamento e interpretação direta aos conteúdos que emergiram (Ozorak, 2005) nas situações clínicas comunicadas, em alguns momentos da entrevista até siderando o contato com o fenômeno religioso. Frente a isso, pode ser cabível sugerir para o papel central que a estrutura do esquema religioso, enquanto um sistema organizado de crenças religiosas dos psicólogos tiveram na autoexperiência seja na atribuição de significados às falas de seus clientes (McIntosh, 1995), na estruturação do *setting* terapêutico (Degani-Carneiro, 2018), no exercício comparativo entre sua religiosidade e as de seus clientes, ou até no uso de seus autoesquemas para responder a questões e problemas trazidos pelos clientes (Bilgrave & Deluty, 2002; Cowl-Whiterspoon, 2020), sendo um processo capaz de instaurar um confronto com os padrões de correção com os clientes (Morin, 2005) e resultando numa apreensão de si mesmos (autoconsciência) (Nascimento, 2008).

O construto da *Autoconsciência Fenomenal* também esteve urdido no campo experiencial, sendo disparado durante a tarefa autofocalizadora, tendo a religiosidade na clínica como um estímulo direto (Nascimento, 2008). O exercício da autofocalização dos psicoterapeutas, pôs à prova novamente a noção de ser a atenção o processo cognitivo que viabiliza o estado autoconsciente, acompanhado do *self* enquanto o lócus desse estado, em relação aos seus padrões de correção (Duval & Wicklund, 1972; Morin, 2004). Esses primitivos da teoria clássica da autoconsciência, foram expostos em detalhe na análise estrutural e dinâmica, quando os psicólogos entrevistados utilizaram o vetor atencional para observar o conteúdo de sua autofocalização, quando preocupados com o que produziram no texto ou até na maneira de avaliarem seu comportamento na pesquisa, corroborando a ser a autoconsciência um processo de autoavaliação e autoexame (Silvia & Duval, 2001).

A autoconsciência fenomenal expressou elementos chave da TAF de Nascimento (2008; 2024), quanto a ser um elemento de duplo vértice, tanto cognitivo relacionado a autoavaliação dos profissionais quanto a seu desempenho clínico e autoconhecimento religioso obtido durante a tarefa (Morin, 2005), mas, sobretudo, no modo como o próprio autofoco quando observado pelos participantes, gerou um campo experiencial disponível de autoapreensão por onde todos os elementos urdidos se organizaram e se enfeixaram (Nascimento, 2008; 2024). Isso pôde ser visto em perspectiva através da análise EFEA

acerca do modo como o próprio autofoco foi sentido pelos participantes e do roteiro pedagógico que o campo da autoexperiência desvelou acerca da religiosidade, da clínica psicológica. A isso, esses achados se alinham firmemente à literatura da autoconsciência fenomenal e experiência interna, de ser a autoconsciência não apenas um processo psicológico de autoavaliação ou autoexame, mas um organizador construtivo da experiência interna e um parâmetro central das operações cognitivas-fenomenais (Nascimento et al., 2022; 2024), por meio de um padrão de interação complexo entre os elementos verbais e imagéticos daquilo que foi autoconscienciado, influenciados pela história de pertença religiosa, fatores de personalidade, processos cognitivos, etc (Paivio, 2007).

Assim, a auto apreensão dos participantes, permitiu observar os modos de operacionalização do autofoco ao conteúdo vivenciado e, em torno dele, construir um sentido global da tapeçaria cognitiva (Nascimento, 2021; 2024). As hipóteses lançadas da TAF com respeito aos aspectos vivenciais do *self*, neste trabalho, apareceram em forma de vários temas-chave nos 3 casos entrevistados como os de conflitos existenciais com a religiosidade, reminiscências de relações familiares, desconfortos subjetivos acerca da atuação profissional, apreensão da trajetória religiosa e profissional, disponíveis após autoescrutínio reflexivo dos autoestados dos psicólogos clínicos.

Além desses elementos tematizados e sumarizados no *Quadro 1*, outros elementos também fizeram parte do campo da autoexperiência dos psicólogos, como sugeriu alguns episódios de um pensamento não-simbolizado (Heavey & Hurlburt, 2008), de sorte que embora não tenha sido perfilado entre as categorias, adentrou o campo fenomenal dos participantes na forma de conhecimento religioso comunicado por significados oriundos dos esquemas religiosos (McIntosh, 1995) em face da liberdade de crença religiosa.

Por conseguinte, de posse dos significados oriundos da cognição dos psicólogos a respeito da religiosidade na clínica, suas ocorrências, modo de apresentação, forma de tratá-la e a apreensão da mesma no alcance da consciência dos profissionais na primeira instrução, serviu para favorecer a entrada num autoestado de vasculha ideográfica dos profissionais, promovendo os significados de religiosidade na clínica enquanto um objeto de reversão à própria consciência (autoconsciência). Isso expressa que incluir a religiosidade como estímulo de autofocalização (Nascimento, 2008) dispara uma série conteúdos do *self*, que puderam aparecer tramados de modo organizado a elementos cognitivos-fenomenais, que mostraram ser a religiosidade um potente estímulo no

processo cognitivo-fenomenal e que pode fazer desempenhar papéis centrais na autoconsciência (Nascimento, 2008).

Portanto, esse trabalho também demonstrou para como as mudanças nas instruções exerceram um papel importante para a experiência dos participantes, alteraram significativamente as possibilidades de empiria e de dados, expondo a potência do dado fenomenal em acessar, de modo introspectivo, fenômenos internos que provavelmente não seriam veiculados por outros meios (Magalhães et al., 2019), desvelando a constituição dos significados de religiosidade, em acorde a conteúdos autorreferentes como a religiosidade pessoal, crenças pessoais etc., sugerindo para como pode funcionar a dinâmica experiencial dos profissionais na emergência de conteúdos religiosos em seus atendimentos. Isto é, que ao estarem de frente com as experiências religiosas ou conteúdos afins de seus clientes, podem ativar seus autoesquemas na experiência autoconsciente (Nascimento, 2008; Williams, 2008), fazendo com que os profissionais informem e utilizem seus autoaspectos na resposta e atitude clínica (Bilgrave & Deluty, 2002), sendo um elemento que pode auxiliar ou prejudicar a psicoterapia a depender do quão flexível e aberto a organização esquemática possa ser (Ozorak, 2005).

Por fim, os achados uma vez mais podem iluminar o entendimento de como o *self* dos psicólogos construíram a fenomenalidade de sua autoexperiência, na ocasião em que percepção dos significados internalizados, serviram de autoinformação gerando uma navegação pessoal, desvendando aspectos de si mesmos importantes a serem compreendidos (Chalmers, 1996; Velmans, 2005), destacando ser a autoconsciência fenomenal um processo criativo, construtivo e de autoconhecimento (Nascimento, 2024) fundamental para o desenvolvimento pessoal e profissional de psicólogos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho buscou mapear e descrever a estrutura do campo fenomenal da autoexperiência de psicólogos clínicos relativos à religiosidade na clínica psicoterápica e seus modos de articulação aos significados de religiosidade na clínica. O mapeamento realizado em 1ª pessoa, possibilitou a localização de categorias cognitivas-fenomenais subdivididas em Fala Interna, Visualizações Internas, Sentimentos, Autorregulação, Consciência Sensorial, Autoesquemas de Religiosidade, Autoconsciência Fenomenal, provenientes de entrevista em profundidade de EFEA de Nascimento (2008), que se utilizou dos significados advindos da religiosidade na clínica de psicólogos da região metropolitana do Recife, para extração do dado fenomenal.

A escolha da modalidade dos estudos de casos múltiplos operacionalizados por Yin (2016), foi importante para a definição do desenho de pesquisa na forma de organização dos casos, análise e produção de um relatório cruzado, alinhado a um tipo de pesquisa tal como os modelos de estudos de casos fenomenais (Nascimento, 2024), que pudesse permitir um cotejo geral dos achados, no tratamento dos dados dos 3 psicólogos participantes nesta pesquisa, os quais permitiu uma análise ampla para observação do conjunto qualitativo e fenomenal.

A interação metodológica fez parte do compromisso deste trabalho, no intuito de poder tramar iniciativas entre o dado qualitativo tradicional, a saber, o do significado real em uma dada situação, para uma exploração dos conteúdos internos que facultam essas representações, opiniões e processos em um sujeito. Em geral, essa última proposta se referiu ao dado fenomenal, relativo a uma investigação que mira a experiência imediata, do aqui e agora, permeada de fenômenos internos como pensamentos, imagens, sensações.

A entrevista em profundidade pelo EFEA como segundo dado coletado, serviu de parâmetro para possibilitar a investigação das expectativas lançadas nesta pesquisa, com relação a organização da autoconsciência fenomenal e suas dimensões cognitivo-fenomenais na autoexperiência de psicólogos clínicos, onde se perfila na mesma direção que alguns outros já consolidados na literatura fenomenal da autoconsciência e experiência interna. Em se tratando da própria Teoria da Autoconsciência Fenomenal (TAF) de Nascimento, sabe-se que seu cunho exploratório tem legado há alguns anos alguns achados importantes com respeito a ontologia, dimensionalidade, constituição e

articulações de cognição com outros elementos, com o uso da EFEA para acercamento da experiência em 1ª pessoa, os quais permanecem ao presente, em franco desenvolvimento e inovação metodológica às ciências cognitivas e sua versatilidade com outros pavimentos como a psicologia cognitiva da religião.

A pesquisa pôde testar em profundidade a teoria fenomenal de autoconsciência de Nascimento e corroborou a várias das premissas de seu autor-chave, com relação a ser este processo humano um elemento central da experiência interna, desta feita, com um sujeito de pesquisa que ainda não havia sido visitado pela teoria que por vezes, é preenchida apenas de estudantes universitários, e que, neste trabalho, demonstrou a sua adaptação do modelo a vários contextos tanto acadêmicos como os de saúde.

Quanto ao avanço permitido neste trabalho, notou-se para a capacidade de inovação e ampliação operacional metodológica para o EFEA, na forma de adequações pontuais de sua estrutura, sem comprometimentos do roteiro programático base. O trabalho avançou na testagem dessa abordagem de pesquisa em uma população pouca visitada nos estudos da autoconsciência e menos ainda, da autoconsciência fenomenal, sendo ao presente, um dos trabalhos pioneiros e/ou inaugurais do campo em solo brasileiro nessa proposta.

Frente à escolha metodológica e o modo de acercamento do objeto, o desenho deste trabalho também pode servir para participar da discussão dos métodos em primeira pessoa e, de responder, empiricamente, às severas críticas que a introspecção vem recebendo, sendo durante essa pesquisa respondida de diversas formas quanto à precisão do dado fenomenal, as dificuldades de operacionalização do fenômeno ou, ainda, para o possível cotejo dessa metodologia com outras mais tradicionais na Psicologia.

O mergulho intensivo nos dados por meio da análise fenomenal, permitiu o desvelamento de espécies fenomenais dos psicólogos clínicos, demonstrando um vasto conteúdo acerca dos fenômenos da experiência interior desta população, que em sua relação com a religiosidade na clínica, expôs aspectos fenomenais para cada elemento presente. No campo fenomenal dos participantes, foi possível perceber tanto por meio da estrutura quanto da dinâmica que a autoexperiência de psicólogos clínicos se acompanhou de experiências visuais relativas a religiosidade, conflitos familiares, objetos, autorrepresentações do *self*, com caracteres fenomenais em cores, intensidade, cinética, que passaram no fluxo de sua autoexperiência. Não só isso, outros elementos também puderam ser visitados pelos participantes, como autoproferições silenciosas (fala interna),

comentários do *self*, identificação de estados afetivos na forma de sentimentos, juízos do humor em prol de um ajustamento interno, consciência sensorial.

Elementos como os autoesquemas religiosos, foram apresentados na íntegra, acerca de seu uso e modo como é experienciado quando algum estímulo ou situação lhes convoca. Finalmente, a autoconsciência fenomenal se mostrou relativa ao que a TAF tem documentado, a respeito de ser um processo cognitivo de alta ordem, parâmetro organizador da experiência interna e um elemento autopoietico, criativo, na geração de significados adjacentes ao agenciamento autoatentivo.

Subjacente a isso, os achados apresentados corroboraram à literatura psicológica acerca da presença de alteridade pode se mostrar um desafio ao profissional psicólogo, ao deparar-se com clientes que levam sua religiosidade para a psicoterapia e as utiliza para definir e lidar com temas cotidianos como casamento, divórcio, adoção de filhos, sexualidade, trazendo efeitos na experiência interna do psicólogo, em vista do seu impacto potencial na troca discursiva que a religiosidade dos clientes incide na interioridade dos profissionais.

Neste sentido, é cabível que o psicólogo esteja atento ao modo como sua visão de mundo, suas crenças, preconceitos, podem incidir em sua subjetividade enquanto um caminho inicial na esteira para auxiliar no desenvolvimento profissional e pessoal. Acredita-se que o psicólogo não precise adotar uma postura evitativa perante esses fenômenos e que possa tomar iniciativas importantes na formação profissional e pessoal, na resolução de questões oriundas da dinâmica clínica com seus pacientes, em suas reações íntimas, já que tem sido cada vez mais evidente que a religiosidade enquanto fenômeno presente no discurso e no *setting* terapêutico, pode encontrar um lugar sensível nos terapeutas, no confronto com sua cosmovisão.

Embora tenha sido um empreendimento importante, é sabido que o modo de operacionalização dessa pesquisa não esteja isento de considerações e revisões de pares, em vista dos resultados obtidos, modos de generalização desses dados em face tanto da quantidade de participantes, perfil clínico, abordagem psicológica, tempo de atuação na clínica, orientação religiosa, como do modo de acesso ao dado e à escolha do plano de análise desses dados.

De toda forma, espera-se que mais iniciativas como esta possam se lançar na busca da investigação da experiência como pesquisa legítima da psicologia, haja vista seu

ressurgimento recente nos últimos anos para responder questões ontológicas e epistemológicas do campo da consciência, autoconsciência, da cognição religiosa e os trabalhos que tematizam o *self* como centro de interesse.

Além disso, espera-se que pesquisas com essa população clínica de psicólogos na sua relação ao trabalho clínico com a religiosidade, possa ocupar os ambientes acadêmicos, na busca de melhor formação na área sobretudo no Brasil, país de várias expressões religiosas e, a partir disso, uma agenda de pesquisas se lance a observar com sutileza a subjetividade do psicólogo como um elemento igualmente constituinte do *setting* clínico, seja por meio de programas de treinamento para condução de fenômenos religiosos na clínica, de treinamento para autorregulação de psicoterapeutas, bem como em maiores levantamentos de recolha de dados, inclusive pesquisas transculturais que possam medir a religiosidade de terapeutas, sua abordagem psicológica e suas incidências na sua atuação profissional.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona; Confissões – 2ª ed – São Paulo: Penguin, 2017;

ALLPORT, Gordon - The Individual and His religion - A Psychological Interpretation
Londres:Constable, 1951;

AMATUZZI, Mauro. Psicologia do desenvolvimento religioso: a religiosidade nas fases da vida. São Paulo-SP: Ideias & Letras, 2015;

ASSIS, C. & Medeiro, E. (2017). Religião e Psicoterapia. Integración Académica em Psicologia, RO;

awareness. Psychol Bull, 110:86–108.

BALDWIN, M. W. (1992). Relational schemas and the processing of social information. *Psychological Bulletin*, 112, 461–484.

BARBOUR, I. G. (2004). Quando a Ciência Encontra a Religião: Inimigas, Estranhas ou Parceiras? São Paulo: Cultrix.

BARBOZA, José Carlos Costa Mourão (2017). Fenomenologia da Consciência e Autoconsciência em Estados Meditativos em Praticantes Religiosos e não-religiosos: a questão da mediação cognitiva; Dissertação apresentada para obtenção do título de mestre em psicologia cognitiva da universidade federal de pernambuco, Recife, Pernambuco, 2017;

BARDIN, L. (2004). Análise de Conteúdo (3a ed.). Lisboa: Edições 70.

BARRET, Justin. L. Teopsiquê: uma introdução científica à psicologia para teólogos/ tradução João Ricardo da Silva Costa. – 1. Ed. – Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, São Paulo, 2023;

BAUMEISTER, R. F. (1987) How the Self Became a Problem: A Psychological Review of Historical Research: Journal of Personality and Social Psychology, Texas, 1987;

BRAUN, V. & CLARKE, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. Qualitative Research in Psychology, Auckland, England;

BÍBLIA SAGRADA: ANTIGO E NOVO TESTAMENTOS / Coordenação – Luiz Alberto Teixeira Sayão – São Paulo: Vida Nova, 2014;

BILGRAVE, D.; DELUTY, R. (2002). Religious belief and political ideologies as predictors of psychotherapeutic orientations of clinical and counseling psychologists. *Journal for the Scientific Study Religion*;

BRAUN, Virginia & CLARKE, Victoria (2006) Using thematic analysis in psychology, *Qualitative Research in Psychology*, 3:2, 77-101;

BUSS, A. H. (2001). *Psychological Dimensions of the Self*. London: Sage.

CALKINS, M. W. (1908). Psychology as Science of Self: I. Is The Self Body Or Has It Body? *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 5, 12-20.

CAMPOS, A. (2019). Deus na cadeira vazia: psicoterapia e espiritualidade nas percepções de Gestalt-terapeutas. Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília-DF;

CASTONGUAY, Louis Georges; HILL, Clara E (editors). *How and Why are some therapists better than others: understanding therapists effects*. American Psychological Association, 2017;

CATRÉ, M. N. C.; FERREIRA, J. A.; PESSOA, T.; CATRÉ, A.; & CATRÉ, M. C. Espiritualidade: Contributos para uma clarificação do conceito. *Análise Psicológica*, [S.l], v. 34, n. 1, p. 31-46, 2016

CHALMERS, D. J. (1996). *The conscious mind: In Search of a fundamental theory*. New York: Oxford University Press;

CHALMERS, D. J. (2002). *Consciousness and Its Place in Nature*. In D. J. Chalmers, *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* (pp. 247-272). New York: Oxford University Press.

CHUE, Dana – Falling into the Abyss: A Heuristic Self-Inquiry into a Psychotherapist's Experience of Abrupt Endings: a dissertation requirements for the degree of Master of Psychotherapy, 2021;

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. (2013). Posicionamento do Sistema de Conselhos de Psicologia para a questão da Psicologia, Religião e Espiritualidade. *GT Nacional Laicidade e Psicologia*. Brasília, DF: Autor;

CORDIOLI, Aristides & GREVET, Eugenio (organizadores). *Psicoterapias: abordagens atuais* – 4 ed – Porto Alegre : Artmed, 2019;

ESPERANDIO, Mary; ZANGARI, Wellington; FREITAS, Marta; LADD, Kevin (organizadores) *Psicologia cognitiva da religião no Brasil: estado atual e oportunidades futuras* – Curitiba : CRV, 2019;

COTT, C.; ROCK, A. (2008) Phenomenology of N,N-Dimethyltryptamine Use: A Thematic Analysis. *Journal of Scientific Exploration*, Vol. 22, No. 3, pp. 359–370;

COWL-WHITERSPOON, Carolyn Rochelle (2020). *Clinician Experiences with Religious, Spiritual, and Nonreligious Beliefs in Psychotherapeutic Interactions*; dissertation for doctor of philosophy social psychology, Walden University, California, 2020;

DALGALARRONDO, P. (2008). *Religião, Psicopatologia & Saúde Mental*. Ed: Artmed

DANA ER.; LALWANI N.; DUVAL TS (1997) Objective self-awareness and focus of attention following awareness of self-standard discrepancies: changing self or changing standards of correctness. *J Soc Clin Psychol*, 16:359–380.

DEGANI-CARNEIRO, Filipe (2018). “Psicólogos evangélicos”: religiosidade e atuação profissional em Psicologia no Brasil. *Quaderns de Psicologia*, RJ;

DENNETT, D. C. (2002). Quining Qualia. In D. J. Chalmers (Ed.). *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* (pp. 226-246). New York: Oxford University Press.

DUVAL, T. S., & WICKLUND, R. A. (1972). *A theory of objective self-awareness*. New York: Academic

ELLIS, Albert (1994). Reason and emotional in psychotherapy: A comprehensive method of treating human disturbance. New York: Birch Lane Press.

ERICSSON, K. A., & SIMON, H. A. (1980). Verbal reports as data. *Psychological Review*, 87(3), 215–251.

FENIGSTEIN, A., SCHEIER, M. F., & BUSS, A. H. (1975). Public and private self-consciousness: Assessment and theory. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 36, 1241–1250.

FONTANA, D. (2003). *Psychology, religion, and spirituality*. Leicester: The British Psychological Society. Oxford: Blackwell Publishing.

FONTES, F. (2017). Religiosidade e prática psicoterapêutica clínica: contribuições à Psicologia da Religião. REVER;

FRANKL, Viktor E. O sofrimento de uma vida sem sentido: caminhos para encontrar a razão de viver; 1.ed. São Paulo: É realizações, 2015;

FREITAS, M. H. (2014). Religiosidade e saúde: Experiências dos pacientes e percepções dos profissionais. *Revista Pistis e Práxis: Teologia e Pastoral*,

FREUD, S. (1974). O Futuro de uma Ilusão (V. Ribeiro, Trad.). In J. Salomão (Eds.), Edição standard brasileira de obras completas de Sigmund Freud (Vol. 14, pp. 185- 239). Rio de Janeiro: Imago;

FREUD, S. (2011) O Mal-estar na civilização – 1ª ed. – São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras;

FREITAS, M. (2017). Psicologia religiosa, psicologia da religião/espiritualidade, ou psicologia e religião/espiritualidade? Ver. Pistis Prax., Teol. Pastor., Curitiba, 2017;

GELSO, Charles; PEREZ-ROJAS, Andrés. Inner Experience and the Good Therapist. In: How and Why are some therapists better than others: understanding therapists effects / Castonguay & Hill (editors). American Psychological Association, 2017;

GIBBONS, F. X. (1990). Self-attention and behavior: A review and theoretical update. In M. P. Zanna (Ed.), *Advances in experimental social psychology*, Vol. 23 (pp. 249- 303). New York: Academic Press.

GLADDING, S. & CROCKETT, J. (2018). Religious and spiritual issues in counseling and therapy: overcoming clinical barriers. *Journal of Spiritual In Mental Health*, USA;

GLOBAL RELIGION: Religious Beliefs Across the World – a 26-country Global Advisor Survey : Ipsos, Global Religion, May, 2023; <disponível em: <https://www.ipsos.com/en/two-global-religious-divides-geographic-and-generational>>

GONTIJO, D. F. Espiritualidade e Saúde Mental: exploração de relações curvilíneas a partir de uma nova escala de crenças espirituais. Tese apresentada ao prgorama de pós-graduação em neurociências da Universidade Federal de Minas Gerais, para obtenção do título de Doutor em Neurociências: Belo Horizonte, 2019;

HARRISON, Peter. (Org.). *Ciência e Religião* / (Tradução: Eduardo da Cruz). São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

HEATHERTON, T.F., BAUMEISTER R.F. (1991) Binge eating as escape from self-

HEAVEY, C; LEFFORGE, N.; LAPPING-CARR, L; HURLBURT, R. (2017) *Mixed Emotions: Toward a Phenomenology of Blended and Multiple Feelings: Emotion Review*, Las Vegas, NV;

HEAVEY, C. L. & HURLBURT, R. T. (2008) *The phenomena of inner experience*. University of Nevada, Las Vegas, Department of Psychology, 4505 Maryland Pkwy, USA;

HENNING-GERONASSO, M. C.; MOREÍ, C. L. O. O. (2015) *Influência da Religiosidade/Espiritualidade no Contexto Psicoterapêutico: Psicologia: Ciência e Profissão*, 2015;

HURLBURT, R; HEAVEY, C; KELSEY, J. (2013) *Toward a phenomology of inner speaking: Consciousness and Cognition* 22 (2013);

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. (2010). Censo Demográfico – 2010. Rio de Janeiro, RJ: Author;

JAMES, William (2017). Variedades da Experiência Religiosa: Um estudo sobre a natureza humana; tradutor Ocatavio Mendes Cajado; São Paulo: Editora Cultrix;

JOHNSON, E. L., & SANDAGE, S. J. (1999). A postmodern reconstruction of psychotherapy: Orienteering, religion, and the healing of the soul. Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training

JOHNSON, Eric L. (2017) Fundamentos para o cuidado da alma; tradução de Rebeca Hubert Kroker Andrade. – São Paulo: Shedd Publicações, 2021;

JUNG, Carl Gustav. A Natureza da psique; tradução de Mateus Ramalho Rocha – Petrópolis, Vozes, 2013.

KELLER, Timothy. Deus na era secular; tradução de Jurandy Bravo – São Paulo: Vida Nova, 2018;

KOENIG, H., PETEET, J., VANDERWEELE, T. (2020) Religion and psychiatry: clinical applications. BJPsych Advances, Cambridge;

KRIEGEL, U. (2006) Consciousness, Theories Of. Philosophy Compass 1/1, University of Arizona/ University Of Sydney;

LOBO, Bárbara Cristina da Silva. Religiosidade e Psicoterapia: Um Estudo Sobre Estagiários de Psicologia Clínica; Monografia apresentada à Faculdade de Psicologia do Centro Universitário de Brasília como requisito do curso de Psicologia, Brasília-DF, 2014;

LUCZINSKI, G. (2005). O psicólogo clínico e a religiosidade do cliente: impactos na relação terapêutica. Dissertação apresentação à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-SP;

LUMMA, Anna-Lena; WEGER, Ulrich (2021). Looking from within: Comparing first-person approaches to studying experience; Springer, Germany, 2021;

MAGALDI, D.; TRUB, L. (2016): (What) do you believe?: Self-revelation spiritual/religious/non-religious therapist, Psychotherapy Research, 2016;

MAGALHAES, J. H.; NASCIMENTO, A. M.; ROAZZI, A. (2019). O Método Introspeccionista e a Investigação da Consciência Fenomenal Revista AMAzônica, Ano 12, Vol XXIII, Número 1, jan-jun, 2019, Pág. 62-79;

MARKUS, H. (1977). Self-schemata and processing information about the self. Journal of Personality and Social Psychology, 35, 63-78;

MAYERS, Claire; GERARD, Leavey; VALLIANATOU, Christina; BARKER, Chris (2007). How Clients with Religious or Spiritual Beliefs Experience Psychological Help-Seeking and Therapy: A qualitative study: Clinical Psychological and Psychotherapy, London;

MCGRATH, Alister. Ciência e Religião: fundamentos para o diálogo / Tradução de Roberto Covolan. Editora: Thomas Nelson Brasil, 2020;

MCINTOSH, Daniel; Silver, Roxane; Wortman, Camille (1993) Religions Role in Adjustment to a Negative Life Event: Coping With the Loss of a Child: Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 65, No. 4, 812-821, 1993;

MORIN, A. (2004). A Neurocognitive and Socioecological Model of Self-Awareness. Genetic, Social, and General Psychology Monographs, 2004;

MCINTOSH, Daniel. Religion-as-Schema, with implications for the relation between religion and coping. The internacional jornal for the psychology of religion, 1995;

MEAD, G. H. (1934). Mind, self, and society. Chicago: University of Chicago Press;

NASCIMENTO, A. M. (2008). Autoconsciência situacional, imagens mentais, religiosidade e estados incomuns da consciência: um estudo sociocognitivo (Tese de doutorado, Pós-Graduação em Psicologia Cognitiva, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil);

MOR, N., & WINQUIST, J. (2002). Self-Focused Attention and Negative Affect: A Meta-Analysis. *Psychological Bulletin*, 128(4), 638–662.

MORIN, A. (2005). Possible links between self-awareness and inner speech: Theoretical background, underlying mechanisms, and empirical evidence. *Journal of Consciousness Studies*, 12 (4-5), 115-134.

MORIN, Alain; RACY, Famira (2021). *Dynamic self-processes; The handbook of personality dynamics and processes*, Canada, 2021;

MOUSTAKAS, C. E. (1990). *Heuristic concepts, processes, and validation (heuristic research: Design, methodology, and applications)*. Sage.

NASCIMENTO, A. M.; JÚNIOR, R. M. S.; JÚNIOR, W. S.; ROAZZI, A. (2020) Autoconsciência e Afetos: Enlaces entre afeto e cognição nos processos de desenvolvimento do Self: *Revista AMAzônica*, Vol XXV, Núm 2, jul-dez, pág. 491-505, 2020;

NASCIMENTO, A. M.; PAULA, R. A.; ROAZZI, A. (2020) Entrevista fenomenológico-cognitiva dos estados autoconscientes (efea) de nascimento (2008). *Revista educamazônia - educação sociedade e meio ambiente, humanitá*;

NASCIMENTO, A. M.; VIRGOLINO, B. R. C.; SAVOLDI, R.; ROAZZI, A. (2020) Ayahuasca, Mandalas e Estrutura de Visualizações: Uma Leitura Cognitiva Estrutural: *Revista AMAzônica*, Ano 13, Vol XXIV, Núm 1, pág 346-367, 2020;

NASCIMENTO, A.; ROAZZI, A. (2017) Religiosidade e o desenvolvimento da autoconsciência em universitários. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*; Rio de Janeiro;

NASCIMENTO, A.; VIANA, N., FREIRE, M., ROAZZI, A. (2022) Experiência interna e autoconsciência em indivíduo de orientação sexual homoafetiva. *Revista AMAzônica*, Vol. 15, número 2, pág. 282-315, 2022;

NAGEL, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat?. *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4, pp. 435-450;

NASCIMENTO, Alexsandro (org.) A Psicologia na pandemia da covid-19 – ressignificações das práticas psicológicas brasileiras na pesquisa, clínica e ensino – 1ª ed., UFPE, 2024;

NASCIMENTO, Alexsandro (organizador) Autoconsciência, Consciência e cognição de alta ordem : perspectivas em psicologia cognitiva– Recife: Ed. UFPE, 2021;

NEWTON, A. T.; MCINTOSH, D. (2010) Specific Religious Beliefs in a Cognitive Appraisal Model of Stress and Coping: The International Journal for the Psychology of Religion, 2010;

OVERGAARD, M.; GALLAGHER, S.; RAMSØY, T.Z.; (2008). An Integration of First-Person Methodologies in Cognitive Science. Journal of Consciousness Studies, 15;

OZORAK, E. W. (1997). In the eye of the beholder: A social cognitive model of religious belief. In B. Spilka & D. N. McIntosh (Eds.), *The psychology of religion: Theoretical approaches* (pp. 194– 203). Boulder, CO: Westview Press.

OZORAK, E. W. (2003a). Culture, gender, faith: The social construction of the person– God relation- ship. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 13, 249– 257.

PAIVA, G. (2018). Psicologia da Religião: natureza, história e pesquisa. Revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, 2018;

PAIVIO, A. (2007). Mind and Its Evolution: A Dual Coding Theoretical Approach. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.

PALOUTZIAN, P. & PARK, C. (editors). Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality, The Guilford Press, NY, 2005;

PALOUTZIAN, R. F.; SMITH, B. S. (1995) The Utility of The Religion-as-Schema Model, The International Journal for the Psychology of Religion, 5 (1), 17-22, 1995;

PARGAMENT, K. I., LOMAX, J. W., MCGEE, J. S., & FANG, Q. (2014). With one foot in the water and one on shore: The challenge of research on spirituality and psychotherapy. *Spirituality in Clinical Practice*, 1(4);

PAULA, R. A., NASCIMENTO, A. M. (2018). Os significados da experiência interna da formação presbiteral: uma análise temática fenomenal. *Phenomenological Studies – Revista da Abordagem Gestáltica*;

PEREIRA, K. C. L.; HOLANDA, A. F. (2019). Religião e Espiritualidade no curso de Psicologia: revisão sistemática de estudos empíricos: *Interação em Psicologia*, 2019;

PETEET, J. (2014). What is the Place of Clinicians Religious or Spiritual Commitments in Psychotherapy? A Virtues-Based Perspective. *J. Relig Health*, Boston-USA;

PETITMENGIN, C. (2006). Describing one's subjective experience in the second person: An interview method for the science of consciousness. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 5, 229–269.

PIASSON, I., SANTOS, L. O., FREITAS, M. H. (2022). Religiosidade na clínica: concepções e experiências de psicólogos junguianos. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 2022;

PYSZCZYNSKI, T., GREENBERG, J., SOLOMON, S., & HAMILTON, J. (1990). A terror management analysis of self-awareness and anxiety: The hierarchy of terror. *Anxiety research*, 2(3), 177-195.

SOLOMON, R. (2003). *Espiritualidade para Céticos. Paixão, Verdade cósmica e Racionalidade no Século XXI*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira;

REALE, G., & Antiseri, D. (1990). *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Volume I. 3a ed. São Paulo: Paulus.

RICHARDSON, A. (1983). Imagery: Definition and Types. In A. A. Sheikh (Ed.), *Imagery: Current Theory, Research, and Application* (pp. 03-42). New York: John Wiley & Sons.

SCHEIER, M. F., & CARVER, C. S. (1985). The Self-Consciousness Scale: A Revised Version for use with general populations. *Journal of Applied Social Psychology*, 15, 687-699;

SCHULTZ, D. & SCHULTZ, S. (2021). *História da Psicologia Moderna*. São Paulo: Cengage

SHANON, B. (2003b). Os Conteúdos das Visões da Ayahuasca. *MANA*, 9 (2), 109-152.

SILVIA, P. J., & DUVAL, T. S. (2001). Objective Self-Awareness Theory: Recent Progress and Enduring Problems. *Personality and Social Psychology Review*, 5(3), 230-241;

SKINNER, B. F. *Sobre o Behaviorismo* - Editora Cultrix, 2011;

SMITH, David P.; ORLINSKY, David (2004). *Religious and Spiritual Experience Among Psychoterapists: Psychoterapy: Theory, Research, Practice, Training*, Chicado, 2004;

SOLOMON, Robert. *Espiritualidade para Céticos – Paixão, Verdade Cósmica e Racionalidade no Século XXI*. Editora Civilização Brasileira, 2003;

SPIILKA, B., HOOD JR, W., Jr., HUNSBERGER, B., & GORSUCH, R. (2003). *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. Third Edition. New York: The Guilford Press;

STREIB, H.; HOOD JR, R. W.; KLEIN, C. (2010) The Religious Schema Scale: Construction and Initial of a Quantitative Measure for Religious Styles, *The International Journal for the Psychology of Religion*, 20:3, 151-172;

TAYLOR, Nicole M. (2001) Utilizing Religious Schemas to Cope With Mental Iilness: *Journal of Religion and Health*, Vol. 40, No. 3, Fall 2001;

THAGARD, P. (1998). *Mente: Introdução à Ciência Cognitiva*. Porto Alegre: ArtMed;

TRAPNELL, P. D., & CAMPBELL, J. D. (1999). Private self-consciousness and the Five-Factor Model of personality: Distinguishing rumination from reflection. *Journal of Personality and Social Psychology*, 76(2), 284–304;

VALLE, Edênio. *Psicologia e Experiência Religiosa*; Edições Loyola, São Paulo, 2010;

VARELA, F. J. (1996). Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3(4), 330– 349;

VELMANS, M. (2001). *Understanding Consciousness*. New York: Routledge;

VELMANS, M. (2005). A natural account of phenomenal consciousness. *NeuroQuantology*, 3 (3), pp. 164-179;

VERGOTE, Antoine. *Religion, Belief and Unbelief. A Psychology Study*. Leuven/Amsterdam-Atlante: Leuven University Press/Rodopi, 1997;

WILLIAMS, E. N. (2008) A psychotherapy researcher's perspective on therapist self-awareness and self-focused attention after a decade of research, *Psychotherapy Research*, 18:2, 139-146;

WILLIAMS, E. N. e HILL, C. (1996) The relationship between internal conversation and variables of the therapeutic process for beginner therapists : *Journal of Counseling Psychology*, 43, 170-177;

WUNDT, Wilhelm (2018). A fundamentação da psicologia científica / organização e tradução de Saulo de Freitas Araújo. 1 ed. São Paulo: Hogrefe;

YIN, Robert K. (2001). Estudo de caso: planejamento e métodos. Porto Alegre; Bookman, 2001;

YIN, Robert K. Pesquisa qualitativa do início ao fim; tradução de Daniel Bueno; Porto Alegre: Penso, 2016;

YYLMAZ, Hanzade Aslan (2022). Self-Awareness and Self-Consciousness: A Review from a Social Psychology Perspective: *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry* 2022;

ZAHAVI, Dan & GALLAGHER, Shaun. A mente fenomenológica– 3ª ed. – Rio de Janeiro : Via Verita, 2024;

ZANGARI, W.; MACHADO, F. Fundamentos da psicologia da religião – aspectos individuais e psicossociais. – Curitiba : CRV, 2022.

APÊNDICES

APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA COGNITIVA****TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

(PARA MAIORES DE 18 ANOS OU EMANCIPADOS)

Convidamos o (a) Sr. (a) para participar como voluntário (a) da pesquisa (Autoconsciência Fenomenal e Vivências de Religiosidade na Clínica Psicoterápica: Estudo de Caso de Psicólogos Clínicos de Pernambuco), que está sob a responsabilidade do (a) pesquisador (a) (Erik Natan Moraes Santos, com endereço na Rua Jorge Lima, 245, Torre Salute, 1206 e 51160-070 – Imbiribeira/Recife; Telefone do pesquisador (81.99537-2173) e e-mail (erik.natan@ufpe.br) para contato do pesquisador responsável.

Também participam desta pesquisa os pesquisadores:() Telefones para contato: (_____) e está sob a orientação de: Alexsandro Medeiros do Nascimento Telefone: (81.99993-0828), e-mail (alexsandro.mnascimento@ufpe.br).

Todas as suas dúvidas podem ser esclarecidas com o responsável por esta pesquisa. Apenas quando todos os esclarecimentos forem dados e você concorde com a realização do estudo, pedimos que rubrique as folhas e assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma via lhe será entregue e a outra ficará com o pesquisador responsável.

O (a) senhor (a) estará livre para decidir participar ou recusar-se. Caso não aceite participar, não haverá nenhum problema, desistir é um direito seu, bem como será possível retirar o consentimento em qualquer fase da pesquisa, também sem nenhuma penalidade.

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA:

- **Descrição da pesquisa e esclarecimento da participação:** A pesquisa a ser aplicada se interessa por explorar como a religiosidade é vivenciada na clínica psicoterápica de psicólogos clínicos, no intuito de mapear os significados e a estrutura cognitiva de psicólogos clínicos diante de temas e fenômenos religiosos em seus atendimentos. Será realizada uma entrevista áudio-gravada com uso de

material de apoio para condução da coleta de dados sobre o participante e sobre as experiências de atendimento psicológico envolvendo o tema da religiosidade, de forma presencial, individualmente, em data e horário agendado, no Centro de Pós-Graduação em Psicologia Cognitiva e nucleado no Laboratório de Estudos da Autoconsciência e Consciência (LACCOS), num tempo estimado de 30 a 45 minutos.

- **RISCOS:** A aplicação do Protocolo pode tocar em algum ponto sensível da interioridade da pessoa e gerar algum aspecto afetivo do participante neste sentido, uma vez que a pesquisa se utiliza da introspecção e de autoobservação enquanto recurso. O condutor da pesquisa enquanto psicólogo clínico, se mostrará compreensivo na escuta a fim de manejar eventuais situações de desconforto em termos de leve ou moderado, podendo minimizar efeitos psicológicos que possam surgir durante a coleta de dados.

- **BENEFÍCIOS diretos/indiretos** para os voluntários: Não trará benefícios diretos aos participantes. Como benefícios indiretos, a abordagem do fenômeno em questão pode produzir incremento na reflexão da prática clínica do psicólogo, proporcionando ausculta e avaliação de aspectos fundamentais para a intervenção e manejo da religiosidade na psicoterapia.

Esclarecemos que os participantes dessa pesquisa têm plena liberdade de se recusar a participar do estudo e que esta decisão não acarretará penalização por parte dos pesquisadores. Todas as informações desta pesquisa serão confidenciais e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas, não havendo identificação dos voluntários, a não ser entre os responsáveis pelo estudo, sendo assegurado o sigilo sobre a sua participação. Os dados coletados nesta pesquisa (gravações, entrevistas), ficarão armazenados em mídia digital num computador do laboratório de estudo da autoconsciência-LACCOS/UFPE, protegido por senha), sob a responsabilidade do pesquisador Erik Natan Moraes Santos/Alexsandro Medeiros do Nascimento, no endereço (Av. Prof. Moraes Rego, 1235 - Cidade Universitária, Recife - PE, 50670-901, pelo período de mínimo 5 anos após o término da pesquisa.

Nada lhe será pago e nem será cobrado para participar desta pesquisa, pois a aceitação é voluntária, mas fica também garantida a indenização em casos de danos, comprovadamente decorrentes da participação na pesquisa, conforme decisão judicial ou extra-judicial. Se houver necessidade, as despesas para a sua participação serão assumidas pelos pesquisadores (ressarcimento de transporte e alimentação).

Em caso de dúvidas relacionadas aos aspectos éticos deste estudo, o (a) senhor (a) poderá consultar o Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da UFPE no endereço: **(Avenida da Engenharia s/n – 1º Andar, sala 4 - Cidade Universitária,**

Recife-PE, CEP: 50740-600, Tel.: (81) 2126.8588 – e-mail: cephumanos.ufpe@ufpe.br).

(assinatura do pesquisador)

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIO (A)

Eu, _____, CPF _____, abaixo assinado, após a leitura (ou a escuta da leitura) deste documento e de ter tido a oportunidade de conversar e ter esclarecido as minhas dúvidas com o pesquisador responsável, concordo em participar do estudo Autoconsciência Fenomenal e Vivências de Religiosidade na Clínica Psicoterápica: estudo de caso de psicólogos clínicos de Pernambuco, como voluntário (a). Fui devidamente informado (a) e esclarecido (a) pelo(a) pesquisador (a) sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar o meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade (ou interrupção de meu acompanhamento/ assistência/tratamento).

Local e data _____

Assinatura do participante: _____

Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa

e o aceite do voluntário em participar. (02 testemunhas não ligadas à equipe de pesquisadores):

Nome:	Nome:
-------	-------

Assinatura:	Assinatura:
-------------	-------------

APÊNDICE B – QUESTIONÁRIO

DADOS DE IDENTIFICAÇÃO
QUESTIONÁRIO SÓCIODEMOGRÁFICO

1. Qual seu nome completo sem abreviações?
2. Qual a sua idade em anos?
3. Qual a sua cidade de moradia?
4. Em que cidade você atua profissionalmente?
5. Qual a sua escolaridade?
 - () Superior completo
 - () Especialista
 - () Mestre
 - () Doutor
6. Qual seu estado civil?
 - () Solteiro (a)
 - () Casado (a)
 - () Divorciado (a)
 - () Viúvo (a)
7. Se tem filhos, quantos filhos vivos?
8. Como define sua orientação sexual?
9. Qual a sua renda pessoal? Qual a sua renda familiar?
10. Há quanto tempo, em anos, você possui graduação em Psicologia?

11. Qual número do registro do seu conselho de classe na Psicologia?
12. Há quanto tempo, em anos, exerce atividade clínica de forma ininterrupta?
Como define o seu trabalho como psicólogo clínico?
13. Você realiza seus atendimentos em que modalidade?

() Presencial

() Online
14. Qual a sua abordagem psicológica/psicoterápica que norteia seus atendimentos clínicos?
15. Você tem religião ou não?
16. Qual a sua orientação religiosa atual?
17. Se possui religião, qual nível de envolvimento (observância de práticas religiosas e atendimento aos serviços religiosos) com a religião?

() nenhum

() pequeno

() médio

() alto
18. Caso não tenha religião atualmente, já teve em algum momento da vida? Se sim, qual? Se sim, quanto tempo permaneceu? Se sim, que razões para mudança da orientação religiosa para a atual?
19. O que é religião para você?
20. Você se interessa pelo tema da religião relacionada à psicoterapia?
21. Você possui leituras, estudos relacionados a esta temática? Se sim, poderia citar?
22. Como você percebe que o tema da religião é tratado em sua abordagem psicológica?

APÊNDICE C – INSTRUÇÃO DA ENTREVISTA EFEA

**ENTREVISTA FENOMENOLÓGICO-COGNITIVA DOS ESTADOS
AUTOCONSCIENTES – EFEA (revisado por Nascimento em 2024)**

* **Referência:** Nascimento, A. M. (2008). *Autoconsciência situacional, imagens mentais, religiosidade e estados incomuns da consciência: um estudo sociocognitivo* (Tese de doutorado, Pós-Graduação em Psicologia Cognitiva, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil).

Observação: Toda a aplicação do EFEA deve ser integralmente audiogravada, com suporte de tomada de notas pelo experimentador. As questões deve ser lidas e se necessário repetidas (lidas novamente) pelo pesquisador, jamais parafraseadas ou ditas “de memória”. No entanto, o pesquisador, entre uma questão e outra do roteiro, pode realizar questões de esclarecimento sobre conteúdos fenomenológicos advindos na experiência do sujeito e que sejam de interesse para a questão de pesquisa. Após a resposta do participante, o experimentador retoma o roteiro do ponto onde tenha parado, e continua lendo as questões na exata ordem.

**ROTEIRO DO EXPERIMENTO DE INDUÇÃO DE AUTOCONSCIÊNCIA
(self-awareness; “phenomenal self-awareness”)****“Instrução Preliminar”:**

“O experimento consiste em uma tarefa de focalização da atenção, ou seja, eu vou pedir que você dirija a sua atenção para um determinado objeto, darei o tempo de 1 minuto para que você preste atenção a esse objeto e depois eu farei algumas perguntas sobre a experiência que você teve durante esse tempo de 1 minuto de observação. É importante que você esteja bastante atento(a) ao que está passando em sua mente durante o tempo da observação, pois as perguntas que serão feitas após deverão ser respondidas com base no

que você pôde prestar a atenção. O início da tarefa será marcado com a frase **‘INÍCIO DA TAREFA’** e o término da mesma será marcado pela frase **‘FIM DA TAREFA’**. Podemos começar ou você gostaria que eu repetisse a instrução?”

“Instrução Específica Modificada”: (Obs. Para uso na Dissertação de Erik Santos)

“Leia em voz alta o relato que você escreveu. Eu gostaria que você tomasse a si mesmo(a) como objeto de sua atenção durante a leitura de seu relato; preste atenção em você mesmo(a), procurando estar atento(a) ao que lhe vem à mente durante esse tempo de leitura. Após o fim da tarefa, eu farei perguntas sobre a experiência que você teve de auto-observação”.

[‘início da tarefa’, dá-se 1 minuto de observação, ‘fim da tarefa’]

APÊNDICE D – MAPA DE MEDIAÇÕES COGNITIVAS

MAPA DAS MEDIAÇÕES COGNITIVAS DE AUTOCONSCIÊNCIA - 'ESTADO DE VIGÍLIA'

Autor: Alexsandro Medeiros do Nascimento

Entrevistando: _____ Data da entrevista: ____/____/202__
 Hora Início: ____:____:____; Hora Término: ____:____:____ Duração da entrevista: ____:____:____ Local de coleta: _____

IMAGEM MENTAL

No Mediações	Conteúdo da Imagem Mental	Conteúdo da Fala Interna e/ou Outros	Co-ocorrência Imagem Mental Anotações Pesquisador	Aspectos fenomenais da Imagem Mental ("como")	Grau Vividez

ESCALA LIKERT DE NÍVEIS DE VIVIDEZ DE IMAGENS MENTAIS

0	Não visualizei imagens, apenas pensei no que me foi solicitado.
1	Visualizei de forma muito vaga e sem vividez e clareza alguma essa imagem em particular.
2	Visualizei de maneira pouco vívida e clara essa imagem em particular.
3	Visualizei com alguma vividez e clareza essa imagem em particular.
4	Visualizei com absolutas vividez e clareza essa imagem em particular.