

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA  
DOUTORADO EM PSICOLOGIA

**POR UMA ONTOLOGIA DA EXPERIÊNCIA CLÍNICA**

ALESSANDRO DE MAGALHÃES GEMINO

Niterói/RJ  
2014

ALESSANDRO DE MAGALHÃES GEMINO

**POR UMA ONTOLOGIA DA EXPERIÊNCIA CLÍNICA**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Psicologia.

**Orientador: Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá**

Niterói/RJ  
2014

**G322 Gemino, Alessandro de Magalhães.**

Por uma ontologia da experiência clínica / Alessandro de Magalhães  
Gemino. – 2014.

xxx f.

Orientador: Roberto Novaes de Sá.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de  
Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2014.

Bibliografia: f. 120-xxx.

1. Fenomenologia. 2. Psicologia. 3. Experiência. 4. Clínica.  
5. Ontologia. I. Sá, Roberto Novaes de. II. Universidade Federal  
Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 150.192

# **POR UMA ONTOLOGIA DA EXPERIÊNCIA CLÍNICA**

Aprovada em 31 de janeiro de 2014.

## **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá

(Orientador, Universidade Federal Fluminense - UFF)

---

Prof. Dr. Leonardo Pinto de Almeida

(Universidade Federal Fluminense - UFF)

---

Profa. Dra. Elza Maria do Socorro Dutra

(Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN)

---

Profa. Dra. Ana Maria Lopes Calvo de Feijoo

(Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ)

---

Prof. Dr. Joelson Tavares Rodrigues

(Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ)

## RESUMO

Esta tese tem como proposta contribuir para a explicitação de uma característica presente em qualquer trabalho clínico e que, devido as inúmeras propostas de teorização neste campo, acaba por ser desconsiderada em favor de modelos de interpretação previamente dispostos: trata-se do enraizamento ontológico da experiência clínica. Busca-se, assim, fazer aparecer a essência da clínica levando-se em consideração sua dimensão ontológica. Toma-se aqui a fenomenologia como caminho, não para auxiliar no fortalecimento de uma “linha” ou “abordagem”, mas para fazer aparecer, ou ao menos apontar que, independentemente da escolha teórica, a experiência clínica ocorre a partir de um comprometimento em auxiliar a ressignificação da experiência de si e do mundo enquanto “morada” (*ethos*), “compartilhamento e reverberação” (*polis*) e criação e recriação de si (*poiesis*). Para isso, primeiramente faz-se uma exposição sobre a relação entre a fenomenologia e a clínica, isto é, o horizonte histórico de surgimento da fenomenologia, com Edmund Husserl e seu principal discípulo, Martin Heidegger, além das primeiras tentativas de diálogo entre esta proposta filosófica e a prática clínica, feitas por Ludwig Binswanger e Medard Boss. Em seguida, a fenomenologia é vista a partir de seus principais representantes – Husserl e Heidegger – destacando-se alguns contributos fundamentais para a proposta da tese: a contribuição da fenomenologia para uma revisão crítica da teoria do conhecimento e a abertura para uma nova compreensão da ontologia. A relação entre a ontologia e a vida fática é vista então como um passo fundamental, mais especificamente, o modo como essa relação contribui para um novo olhar sobre a linguagem e para a elaboração de um horizonte crítico à excessiva valorização das teorizações que buscam modelar a experiência clínica a partir de considerações feitas *a priori*. A tese aponta então a necessidade em se levar em consideração a relação entre experiência e acontecimento, de modo a permitir uma explicitação crítica entre a experiência clínica no sentido ontológico e a presença do *ethos*, *polis* e *poiesis* como balizadores para uma compreensão mais livre do trabalho clínico, aproximando tanto o profissional quanto o estudante de uma

possibilidade discursiva que leve em consideração cada vez mais o enraizamento fundamentalmente ontológico do “fazer” clínico enquanto tal.

Palavras-chave: Fenomenologia; experiência clínica; acontecimento; ontologia

## ABSTRACT

This thesis introduces the proposal of contribute making explicit a feature present in any clinical work and, due to several proposals for theorizing the clinical field, it turns out to be disregarded in favor of interpretation's models previously arranged: it is the ontological rootedness of clinical experience. The aim is thus make appear the essence of clinic taking into consideration its ontological dimension. The phenomenology becomes here as a way, not as auxiliary in the strengthening of a "line" or "approach", but to bring up, or at least point out that, regardless of theory choice, clinical experience occurs from a commitment to auxiliary a new meaning of itself and world's experience as "dwelling" (*ethos*), "sharing and reverb" (*polis*) and creating and recreating itself (*poiesis*). To begin, the author makes a exposure of the relation between phenomenology and clinical, that is, the historical horizon of phenomenology emergence, with Edmund Husserl and his chief disciple, Martin Heidegger, besides the first attempts of dialogue between this philosophical proposal and clinical practice, made by Ludwig Binswanger and Medard Boss. Then, phenomenology is seen from its main representatives - Husserl and Heidegger - highlighting some key contributions to the thesis proposal: the contribution of phenomenology to a critic review of the theory of knowledge and openness to a new understanding of ontology. The relation between ontology and factual life is then seen as a fundamental step, more specifically how this relation contributes to a new look at the language and the development of a critical horizon to the excessive appreciation of theories that seek to shape the clinical experience from a priori considerations. The thesis points out the need to take into account the relation between experience and event, to enable a critical explanation of the clinical experience and presence in the ontological sense of *ethos*, *polis* and *poiesis* as makers for a freer understanding of clinical work, approaching both the professional and the student of a discourse possibility which takes into consideration more and more fundamentally ontological rootedness from "doing" clinical as such.

Keywords: Phenomenology; clinical experience; event; ontology

## DEDICATÓRIA

Dedico esta tese a todos aqueles que encontraram na clínica e em sua transmissão a satisfação profissional.

## AGRADECIMENTOS

O espaço aos agradecimentos pode ser compreendido como um espaço onde o sentimento de gratidão adquire materialidade. Assim, agradeço a todos que fizeram parte dessa caminhada. Agradeço aos meus familiares, amigos, colegas de pós-graduação e de profissão por compartilharem comigo um pouco de suas experiências, por me suportarem ao longo desses anos em que uma parte significativa de minhas energias foi direcionada para a tese. No fundo aconchegante da amizade e do carinho recebido por vocês tenho feito parte de minha morada.

Daniel Coelho, Janaína, Fernando Coteló, Helga Gahyva, Gabriella Dupim, Susane Zannoti, Danichi Hausen Mizoguchi, Raul Attalah, obrigado por serem tão presentes e acompanharem tão proximamente minhas angústias e dúvidas.

Agradeço aos meus companheiros de pesquisa (Sophia, Ana Gabriela, Jadir, Ana Tereza, Júlio e tantos outros) que, como eu, compartilham do interesse em estabelecer um diálogo tão difícil e tão instigante que é o que tentamos ao pensar a clínica a partir da fenomenologia.

Aos meus colegas de trabalho agradeço a “paciência”, Profs. Guilherme de Carvalho, Sueli Ourique, Gabriela Bastos, Ana Paula Corrêa e demais colegas. Obrigado!

Agradeço imensamente aos meus professores participantes da banca por terem aceitado o convite e por se disporem a doar um pouco do tempo de vocês à leitura desta tese. A escolha de uma banca é um acontecimento que faz confluír uma série de variáveis como disponibilidade (principalmente!), afinidade e conhecimento. Elza Dutra, Ana Feijoo, Joelson Rodrigues e Leonardo Pinto de Almeida, ofereço a vocês a minha gratidão.

Agradeço ao Arthur Arruda Leal Ferreira, por ter me apresentado a Elisabeth Cota Mello. Agradeço a Beth, por ter me apresentado ao Maddi Damião. Agradeço ao Maddi, por ter me apresentado o Roberto. As palavras são realmente insuficientes para conter o sentimento de imensa gratidão que tenho por vocês. É o que de melhor levo comigo em cada momento em que me vejo atuando profissionalmente.

Agradeço a Vera Lopes Besset pelo incentivo incessante, pela troca de ideias e, principalmente, por acreditar em mim.

Agradeço o companheirismo, parceria, paciência e afeto à Bàrbara Penteado Cabral.

Agradeço (*in memorian*) aos professores Franco Lo Presti Seminério e Clauze Ronald de Abreu, fontes de inspiração em minha trajetória acadêmica.

Agradeço aos meus alunos. A tentativa de transmissão proposta nesta tese tem vocês como horizonte.

Ao meu orientador, Professor Doutor Roberto Novaes de Sá, sempre me faltarão palavras para transmitir minha gratidão. Obrigado, meu amigo.

A vida nos oferece oportunidades, obstáculos e possibilidades. Agradeço a todas elas.

Ana Luisa, a persistência e o trabalho realizam sonhos.

“(...) andando por todos os cantos e pela lei natural dos encontros, eu deixo e recebo um tanto(...)”

Luiz Galvão e Moraes Moreira – “Mistério do Planeta”, 1972

# POR UMA ONTOLOGIA DA EXPERIÊNCIA CLÍNICA

## ÍNDICE

<b>RESUMO</b> .....	04
<b>ABSTRACT</b> .....	05
<b>APRESENTAÇÃO</b> .....	14
<b>INTRODUÇÃO: REPOSICIONAMENTO DA QUESTÃO SOBRE O FUNDAMENTO DA CLÍNICA</b> .....	19
a) - Introdução ao problema.....	19
b) - A teoria serve para fundamentar a prática clínica.....	20
c) A pergunta sobre o fundamento da clínica e seu lugar de tematização.....	24
d) A constituição histórica das práticas clínicas e sua relação com a ciência moderna.....	26
e) Deslocando o estudo crítico das práticas clínicas de sua referência essencialmente epistemológica.....	31
<b>CAPÍTULO 1 - O HORIZONTE DE SURGIMENTO DA FENOMENOLOGIA E SUAS RELAÇÕES COM O CAMPO DAS PRÁTICAS CLÍNICAS</b> .....	34
1.1 - O contexto de surgimento da fenomenologia vista como alternativa à epistemologia.....	35
1.2 - Husserl e a criação da fenomenologia.....	37
1.3 - A proposta fundamental do pensamento de Heidegger.....	41
1.4 - A importância de Ludwig Binswanger e o nascimento da Daseinsanalyse, vista como alternativa à cópula entre clínica e ciência.....	43

1.5 - Sobre as críticas de Heidegger à Daseinsanalyse de Binswanger.....47

1.6 – Sobre a relação de Medard Boss e Heidegger.....51

**CAPÍTULO 2 - A FENOMENOLOGIA COMO TEORIA DO CONHECIMENTO E COMO ABERTURA À UMA ONTOLOGIA DA EXPERIÊNCIA CLÍNICA: A fenomenologia transcendental como via de acesso à teoria do conhecimento em *A Ideia da Fenomenologia*.....54**

2.1 – Fenomenologia como teoria do conhecimento.....55

2.2 – Teoria do conhecimento e atitude natural.....57

2.3 – A intencionalidade como característica da cogitatio.....59

2.4 - Atitude natural e atitude fenomenológica.....62

2.5 – A atitude fenomenológica como colocação em dúvida de toda a transcendência.....64

2.6 – A imanência da consciência como lugar do “aparecer” do fenômeno enquanto tal.....66

2.7 - Caracterização da redução fenomenológica propriamente dita.....68

**CAPÍTULO 3 – A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA COMO VIA DE ACESSO A UMA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL.....70**

3.1 - Husserl e Heidegger: dois pontos de partida, dois caminhos distintos.....70

3.2 – Contribuições fundamentais de Husserl para a fenomenologia.....71

3.3 – A consciência transcendental em Husserl como condição para a meditação sobre a existência em Heidegger.....74

3.4 – A questão da ontologia.....76

3.5 – (Des)caminhos da ontologia tradicional.....77

3.6 – A ontologia tradicional como fundo para a metafísica da subjetividade.....	81
3.7 – A linguagem como <i>médium</i> .....	83
3.8 – A hermenêutica como crítica à metafísica.....	88
3.9 – A hermenêutica como ontologia: a importância da ontologia como hermenêutica da facticidade.....	91
3.10 - A ontologia fundamental e a explicitação dos ‘existenciais’.....	94
3.11 - O pensamento meditante como via de acesso ao ser-próprio.....	98
<b>CAPÍTULO 4 – FENOMENOLOGIA E EXPERIÊNCIA CLÍNICA.....</b>	<b>106</b>
4.1 - Retomada genealógica da noção de “experiência” .....	106
4.2 - Dois sentidos para a noção de “experiência”: como “acúmulo” e como “evento”.....	110
4.3 - Experiência e acontecimento: desdobramentos para uma ontologia da experiência clínica.....	112
4.4 - A experiência clínica entre o <i>ethos</i> , a <i>poiesis</i> e a <i>polis</i> .....	114
<b>CONCLUSÃO: POR UMA ONTOLOGIA DA EXPERIÊNCIA CLÍNICA COMO VIA DE RECOLOCAÇÃO DA QUESTÃO SOBRE A FORMAÇÃO E OS “MODELOS CLÍNICOS” .....</b>	<b>117</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>120</b>

## APRESENTAÇÃO

A tese proposta aqui tem como objetivo mostrar que, a partir da explicitação de seu caráter ontológico-hermenêutico, a ação clínica pode ser vista como uma articulação singular entre *ethos*, *polis* e *poiesis*. Trata-se, portanto, de explicitar que a relação entre os caracteres de “morada”, de “ser-com” e de “pôr-em-obra-da-verdade”, mostram-se como indissociáveis ao considerarmos a experiência clínica em seu sentido ontológico. Busca-se, portanto, indícios, uma vez que se trata de uma tese em psicologia. Tal afirmação se faz necessária posto que, enquanto “tese”, ela apresenta a proposta de estabelecer um diálogo entre dois horizontes aparentemente distintos: o campo das chamadas ‘práticas psicológicas’ e o campo filosófico. Sendo mais específico, trata-se de propor uma ressignificação da experiência clínica a partir da explicitação daquilo que lhe é mais próprio: a existência considerada em sua dimensão ontológica. Essa afirmação, para ser sustentada, necessita de um encaminhamento. Assim, à pesquisa bibliográfica se aliam recortes de casos clínicos, narrativas capturadas em atendimentos e supervisões, de modo a possibilitar a explicitação de algo muito familiar ao psicólogo, mais ainda, se este psicólogo tem, na atividade clínica, seu ofício e sua fonte de elaboração temática. A questão aqui proposta como guia de investigação tem, na afirmação do caráter inobjetivável da experiência, tal como se dá na clínica, seu horizonte. Entretanto, enquanto algo que escapa ao esforço legado pela tradição de pensamento filosófica e cultural que circunscreve a importância dada ao “científico”, ou seja, em tornar os chamados “objetos de investigação científica” passíveis de se tornarem “objetos” para um sujeito, a experiência clínica, pela sua riqueza, pela sua potência, resiste. E tal resistência se apresenta, sobretudo, em relação ao esforço “disciplinarizante”, próprio ao espírito científico. Assim, trata-se de um tema que, por isso mesmo, resiste às injunções epistemológicas representadas pelos diversos recortes regionais que demarcam, na vastidão ontológica, as infinitas possibilidades de objetivação da realidade. Embora seja – já dissemos – uma “tese” de psicologia, é na tentativa de diálogo com o campo filosófico que se assentará a argumentação que se segue.

Duas são as razões que justificam a proposta de estabelecer um diálogo entre o campo das práticas clínicas e a fenomenologia, entendida aqui como corrente

filosófica privilegiada para o desenvolvimento da questão apresentada. A primeira, objeto de publicação de um livro (*Ano da psicoterapia: textos geradores*) organizado pelo Conselho Federal de Psicologia, em 2009, apresenta-se como um dos mais profícuos em relação às discussões sobre a formação do psicólogo, uma vez que ele é especialmente tangenciado por diversos vetores (políticos, sociais, econômicos, etc.). É o que atestam Dutra (2004)<sup>1</sup> e Neto (2004)<sup>2</sup>, ao afirmarem a necessidade de fomentarmos cada vez mais discussões sobre a papel do psicólogo enquanto ator social. O segundo caminho, referente ao uso da fenomenologia, assenta-se no modo como o filósofo alemão Martin Heidegger se propôs, em vários momentos de sua obra, a oferecer reflexões sobre o campo das práticas clínicas, mesmo sendo um pensador da filosofia. Se, como veremos adiante, a emergência das práticas psicológicas clínicas tem, no chamado paradigma científico moderno, uma de suas principais bases e seu impulso<sup>3</sup>, há, em nosso ponto de vista, uma premente urgência em desviarmo-nos das disputas teóricas para aproximar a produção acadêmica no interior do campo das práticas clínicas à realidade constatada na experiência cotidiana, sem reduzir a últimas a conjunções teóricas que retiram a potência de sua complexidade. Assim, a tese proposta tem como objetivo contribuir para recuar<sup>4</sup> as discussões sobre a fundamentação da clínica a um nível ontológico-fenomenológico, não para propor uma “nova” linha ou abordagem, mas para explicitar e sustentar a tensão entre o particular e o geral, entre o íntimo e o social, instâncias presentes no dia-a-dia dos encontros que acontecem no fazer da clínica.

A linha de argumentação aqui apresentada compõe-se de quatro capítulos que, em seu conjunto, possibilitam realizar o encaminhamento das questões que motivaram a realização da tese. No primeiro capítulo, intitulado *O horizonte de*

---

<sup>1</sup> Considerações sobre as significações da psicologia clínica na contemporaneidade. *Estudos de Psicologia* 2004, 9(2), 381-387.

<sup>2</sup> A formação do psicólogo. Clínica, social e mercado. SP: Escuta, 2004. Destacamos em particular o capítulo 6, intitulado “A formação em nossa atualidade”.

<sup>3</sup> Um artigo de 2007, publicado na Revista “Psicologia: ciência e profissão” 2007, 27 (4), 608-621 apresenta, de modo conciso, algo do “tom” que desejamos nesta pesquisa. O título é *O surgimento da clínica psicológica: das práticas de cura aos dispositivos de promoção da saúde*, cujas autoras são Jacqueline de Oliveira Moreira, Roberta Carvalho Romagnoli e Edwiges de Oliveira Neves, todas da PUC-MG.

<sup>4</sup> Aqui “recuar” tem o sentido de retornar ao nível da experiência clínica tal como ela se dá, ao invés de partir inicialmente de algum tipo de visão enquadrada aprioristicamente em um recorte teórico. Propõe-se, assim, um recuo “pré-disciplinar”.

*surgimento da fenomenologia e suas relações com o campo das práticas clínicas*, o objetivo é apresentar a fenomenologia como proposta filosófica a partir da exposição de algumas contribuições de dois de seus principais personagens: Edmund Husserl e Martin Heidegger. Este primeiro passo é fundamental, uma vez que a fenomenologia aparece, particularmente com este último, como uma via de explicitação que traz aos olhos o enraizamento ontológico-hermenêutico da existência. Ao oferecer a possibilidade de “desnaturalização” da existência, se propondo a olhá-la em seu aparecer tal como se dá, a fenomenologia mostrou-se, já nos anos de 1920, como alternativa para sustentar as discussões sobre a fundamentação do ofício clínico presentes na Psiquiatria. Assim, discorre-se aqui também sobre a importância do psiquiatra suíço Ludwig Binswanger em seu pioneirismo ao buscar na fenomenologia uma nova base para a prática clínica. Segue-se uma discussão sobre as críticas feitas por Heidegger a Binswanger e compartilhadas com Medard Boss, psiquiatra suíço, como Binswanger, e privilegiado por compartilhar de uma amizade e um intercâmbio intelectual muito próximo com o filósofo. Resgatar tais críticas apontadas por Heidegger tem como papel observar não só algo das dificuldades em aproximar dois campos distintos (a clínica e a fenomenologia) como, principalmente, justificar a proposta de fornecer outra entrada no horizonte fenomenológico para auxiliar no esclarecimento da questão da tese. O capítulo termina com uma rápida apresentação da relação entre Heidegger e Medard Boss, fundamental para o desenvolvimento da Daseinsanalyse.

O segundo capítulo – *A fenomenologia como teoria do conhecimento e como abertura à ontologia* – tem como proposta apresentar uma via de acesso à fenomenologia não para propor uma “nova” abordagem clínica (já muito bem estabelecida historicamente através de Binswanger, Boss, entre tantos), mas para auxiliar na promoção das discussões sobre a clínica que levem em consideração sua caracterização como “dispositivo promotor da saúde” e como atitude que possibilita uma determinada experiência que se dá a partir de três eixos: o ethos, a poiesis e a polis. Essa via se desenvolve a partir do acesso fenomenológico à teoria do conhecimento em “A ideia da fenomenologia”. O que se pretende é mostrar como, neste curso dado por Husserl em 1905 (e publicado pela primeira vez em 1907), a fenomenologia é apresentada como ciência primeira. Desse modo, ele se propõe realizar uma refundação da teoria do conhecimento em novas bases, tanto

através de uma retomada do projeto cartesiano quanto a partir de uma revalorização da intuição categorial. A passagem da atitude natural (presente, segundo o filósofo, no senso-comum e no pensamento científico) para a atitude fenomenológica, de modo a visar o fenômeno tal como ele aparece, é discutida aqui, uma vez que reside em um conceito fundamental para Heidegger demonstrar o caráter ontológico da vida fática: a intencionalidade. Ainda em Husserl, a imanência da consciência é destacada, porquanto lugar do 'aparecer fenomenológico' visto por ele como possibilidade de garantia de um conhecimento rigoroso como via de acesso para uma teoria do conhecimento. Se, em Husserl, vemos a suspensão do juízo (*epoché*) como caminho para a consciência transcendental, Heidegger entende essa suspensão como possibilidade de tematização do "ser-com" e da cooriginariedade entre o "aí" da existência e o "mundo" enquanto horizonte de mostraçã dos fenômenos.

O terceiro capítulo, cujo título é "*A fenomenologia hermenêutica como via de acesso a uma ontologia fundamental*" tem na valorização da vida fática e no enraizamento da linguagem no plano da experiência concreta o seu escopo. Distinguem-se, primeiramente, os projetos fenomenológicos de Husserl e Heidegger, de modo a clarificar a radicalidade do projeto heideggeriano em reestabelecer uma nova inflexão ontológica, tendo como ponto de partida o caráter hermenêutico da existência. As contribuições fundamentais de Husserl, destacadas por Heidegger, são apontadas, uma vez que elas (a intencionalidade, a revalorização da intuição categorial e a explicitação da imanência enquanto lugar de aparecimento do fenômeno enquanto tal) permitem a Heidegger vislumbrar seu próprio horizonte de investigação enquanto distinto do horizonte husserliano. A reapropriação da ontologia – entendida por Heidegger como ontologia fundamental – é o tema a seguir, posto que ela se oferece como um caminho que possibilita a explicitação do caráter hermenêutico da existência. A diferença da ontologia fundamental heideggeriana em relação à tradição ontológica é retomada a partir de dois eixos: a importância da chamada "virada linguística" do século XIX e a importância da tradição hermenêutica, uma vez que ambas circunscrevem as condições que tornam possível a consideração da ontologia como hermenêutica da facticidade. A caracterização fenomenológica da existência e a explicitação de seu enraizamento ontológico-hermenêutico têm como foco abrir caminho para a consideração da

experiência clínica tal como ela acontece. A caracterização dos ‘existenciais’ como distintos das ‘categorias’ e a afirmação da ‘pré-compreensão’ como existencial que fundamenta toda interpretação do mundo e da vida tem, no fim deste capítulo, o objetivo de mostrar a impossibilidade de se manter uma neutralidade na produção de conhecimento, fundamental para retomarmos a própria ideia de produção de conhecimento no campo das práticas clínicas.

No último capítulo, intitulado *Fenomenologia e experiência clínica*, discute-se a noção de experiência, das significações legadas pela tradição filosófica até a originalidade da reflexão crítica trazida pela fenomenologia. A articulação entre experiência e acontecimento aparece então como fundamental para a demarcação da experiência clínica no sentido ontológico. Assim, ontologia e experiência clínica aparecem como indissociáveis para compreendermos a experiência clínica como uma relação entre *ethos*, *polis* e *poiesis*.

De modo a concluir a tese, apontamos algumas considerações que, em nosso entender, podem auxiliar na promoção de novas pesquisas:

- a) Mostrar que a “de-cisão antecipadora” é um momento constitutivo fundamental da experiência clínica como uma “hermenêutica de si”;
- b) Mostrar que tanto a via de singularização da existência na analítica do *Dasein* quanto o “acontecimento apropriativo” presente na história /destinação do *Seer* (*Seyn*) se referem à mesma dinâmica;
- c) Apontar a irredutibilidade do “acontecimento clínico” a considerações de ordem epistemológica, sendo necessária a explicitação fenomenológica do caráter ontológico-hermenêutico da existência;
- d) Mostrar que a consideração de uma ontologia da experiência clínica pode levar a uma reapropriação do acontecimento clínico e;
- e) Sustentar o sentido “acontecimental” da experiência clínica a partir da cooriginariedade entre *ethos*, *polis* e *poiesis*, o que nos auxilia a afirmar o caráter de morada, de co-pertencimento e de pôr-em-obra-da-verdade como escopo comum à ação clínica.

## INTRODUÇÃO: REPOSICIONAMENTO DA QUESTÃO SOBRE O FUNDAMENTO DA CLÍNICA

### **a) - Introdução ao problema**

O que significa "clínica"? Qual a natureza das chamadas "práticas clínicas"? A clínica pertence a uma profissão específica (médico ou psicólogo) ou ela se refere a uma experiência específica? Qual é, se é possível falarmos assim, o objetivo do trabalho clínico? Estas questões movem-se em um campo amplo, posto que pressupõem diversos pré-requisitos epistemológicos. Em todo trabalho psicoterápico, diversas palavras são tomadas como já dadas e que, de certa maneira, foram objeto de reflexões e debates pelos diversos autores que auxiliaram na constituição do campo das práticas clínicas. Paciente, cura, normalidade, ciência, psíquico e teoria são alguns dos termos cujo sentido é tomado de antemão no dia-a-dia do exercício psicoterapêutico e que incitam o clínico a um constante exame de seus pressupostos.

O objetivo da tese proposta aqui consiste, basicamente, em se tomar como questão a essência das práticas clínicas, ou seja, interessa-nos aqui o "Ser" da clínica, ou seja, pensar o que a clínica "é". Neste sentido, trata-se de afirmar que a partir da consideração de seu caráter eminentemente ontológico, a experiência clínica pode ser vista a partir de três eixos: o *ethos*, a *poiesis* e a *polis*. Esses eixos não aparecem, contudo, como bases epistêmicas, mas como dimensões co-originárias a qualquer trabalho clínico. O que se busca, assim, é propor um desvio de um marco característico do campo que precisa ser considerado: trata-se da dispersão epistemológica que circunscreve, de início, o esforço em nos aproximarmos do tema em questão.

A tarefa assumida aqui diz respeito a uma tentativa de explicitar a experiência clínica para além das distinções teóricas, para além das discussões sobre uma eventual passagem da modernidade para uma "pós" modernidade, aquém das mais que atuais discussões sobre a "inter", "pluri" e mesmo "trans" disciplinaridade da clínica. Pensar a experiência clínica nos convida a rastrear suas características

ontológicas, ou seja, explicitar qual ou quais são as relações entre o fazer clínico e o ser mesmo do homem.

Quatro questões devem ser consideradas antes de abordarmos o tema da experiência clínica em seu caráter ontológico-hermenêutico. Primeiramente, devemos questionar o papel que a dimensão teórica tem na fundamentação do fazer clínico. Tal questão se mostra importante uma vez que, comumente, nos cursos de graduação, o campo das práticas clínicas é usualmente apresentado a partir de sua divisão em diferentes linhas, muitas vezes excludentes entre si, fazendo ressaltar aos alunos a suposta exclusividade de cada uma delas sem, muitas vezes, serem apresentados seus pressupostos ontológicos e seu enraizamento histórico-político. Ainda aqui, vale ressaltar que por mais que se apresentem diversas linhas teóricas, elas são, sempre, apenas amostras da riqueza deste campo.

Ao levarmos em conta a dispersão teórica presente no campo das práticas clínicas, outro questionamento se faz importante, referente ao próprio lugar de tematização do fundamento das práticas clínicas. Se o recurso a dimensão teórica auxilia a tornar tal questionamento ainda mais obscuro, qual seria então a alternativa? De modo a justificarmos o caminho escolhido para a tese, é necessário retomar, ainda que brevemente, o percurso de constituição do campo das práticas clínicas, particularmente sua relação com o paradigma da ciência moderna. A dispersão epistemológica se apresenta, portanto, como o horizonte a ser posto em questão, levando-nos a afirmar a necessidade de um encaminhamento ontológico-fenomenológico para nos aproximar da complexidade presente na experiência clínica tal como ela aparece.

### ***b) - A teoria serve para fundamentar a prática clínica***

"A teoria serve para fundamentar a prática clínica". A sentença reproduzida aqui faz parte do imaginário de estudantes de Psicologia em inúmeros cursos de graduação. Tal força se dá, pois nossa cultura elegeu o discurso científico como o discurso hegemônico para o desvelamento da verdade. Quantos alunos pensam, ainda hoje, que a entrada em um curso de Psicologia será a chave para entender -

finalmente - a mente humana? Tal compreensão prévia não habita a mente do senso comum por um mero acaso. Trata-se de uma imagem paulatinamente construída através de inúmeros meandros que podem ser revisitados ao olharmos de modo ainda que breve a constituição das práticas clínicas.

A compreensão usual mencionada acima é, dia a dia, reforçada nos horários do consultório. "*Dr., tudo o que eu queria era uma família feliz!*", ou "*Eu só queria ser normal*". De onde vem essa demanda? Qual é o endereçamento destas queixas? Há um "suposto saber" que sustenta o desejo. E qual é desejo? O desejo de falar. Esse desejo parte muitas vezes do esforço em elaborar o que não pode ser elaborado, parte muitas vezes do esforço em escapar das injunções cotidianas que restringem as possibilidades de sentido presentes no dia-a-dia vivido em meio a impessoalidades e apropriações simplesmente dadas pelas "vozes" de "todo mundo". Rótulos, classificações, verdadeiras normatizações impostas cotidianamente encontram, no espaço clínico, na atitude clínica, a possibilidade de serem desconstruídas em favor de novas interpretações, novas compreensões e maneiras de reestabelecer relações de sentido mais livres. Há, portanto, um *savoir-faire* que é historicamente autorizado através da própria constituição desse campo.

A clínica psicoterápica tal como a conhecemos atualmente buscou, em sua constituição histórica, uma espécie de legitimação no horizonte estabelecido pelo modelo técnico e científico característico da modernidade<sup>5</sup>. Foi nesse ambiente, onde os cientistas passaram a tomar para si a tarefa de levar a frente o progresso crescente impulsionado pela Revolução Industrial, que nasceram tanto a psicologia quanto a clínica. A sobrevalorização da teoria, a polêmica em relação à existência de um ou vários métodos clínicos, a aposta na eficácia conseguida através da aplicação de determinada técnica e a purificação representada pela possibilidade de

---

<sup>5</sup> Neste sentido e considerando a filosofia de Descartes seu marco, referimo-nos ao que diz Ricardo Jardim no artigo *A cultura: o homem como ser no mundo* (in: *Fazer filosofia*, org: MÜNE, L. M., Rio de Janeiro, UAPÊ, 1998, p.45): "A «tarefa» de Descartes foi criar o fundamento metafísico desta emancipação moderna do homem. É neste sentido que se deve entender o *cogito, ergo sum*. Pertence, com efeito, à essência do *cogito* representar a realidade, dispor diante de si o que aparece. Na perspectiva inaugurada por Descartes, só é real o que pode ser fixado, objetivado ou representado no horizonte do *cogito*. (...) A certeza fundamental é a da simultaneidade entre o que é representado «o objeto» e o que representa «o sujeito». Fora da certeza da representação, fora da funcionalidade sujeito/objeto, fora da bitola do *cogito*, não há salvação. "Penso, logo sou". Esta fórmula significa, portanto, que na perspectiva aberta por Descartes, ser = pensar = representar".

se obter uma “certeza objetiva” em relação aos “problemas psíquicos” apareceram como os campos de batalha das discussões entre os clínicos/cientistas. Nesta perspectiva, herança histórica irremediável a todos nós, o psicólogo clínico assumiu – conscientemente ou não – o papel de técnico/interventor na realidade psíquica do outro<sup>6</sup>. Tal assunção decorre tanto da identificação, por parte da população, do papel do profissional de saúde como sendo um profissional qualificado a “resolver” problemas quanto, por parte do profissional, da formação profissional, muitas vezes calcada em reproduzir discursos teóricos longínquos ao invés de promover o questionamento crítico em relação ao seu papel, enquanto profissional de saúde, na sociedade.

Quanto a filosofia, após quase perder na segunda metade do século XIX sua razão de ser em favor do privilégio reclamado pelo discurso científico, ela renasceu com vigor no século XX através de personagens como Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Michel Foucault e Gilles Deleuze, para citar apenas alguns. O filosofar entendido como indagação recorrente a partir de uma postura crítica em relação ao dado que se apresenta sob o nome de “realidade circundante” teve, neste filósofos, uma retomada vigorosa, reavivando o antigo impulso de filosofar a partir do *thaumazéin*, o espanto e o senso de curiosidade indagativa próprio não daquele que reproduz discursos, mas daquele que, no espanto, recompõe discursivamente o dado, inferindo criticamente de modo a criar o novo. O trabalho meditativo, o olhar contemplativo e o próprio ofício do filósofo foram e estão sendo extensamente discutidos a fim de promover o papel da filosofia para além do tecnicismo cada vez mais reinante<sup>7</sup>. Esse tecnicismo, aliado com a política de oferecimento de resultados e soluções prontas para o consumo, seja no campo da saúde ou em outros campos (políticos, econômicos, etc.) tem, na consideração da tarefa filosófica como um “tribunal de contas” científico e no processo de desenraizamento da linguagem – atestada no desenvolvimento das ciências da informação – sua origem e seu fim. Se muitas das disciplinas - antes “ramos” da filosofia – confirmaram sua emancipação,

---

<sup>6</sup> Quanto a identificação do psicólogo clínico como um técnico ver GEMINO, A. M. “*Sobre o lugar da teoria na prática clínica: uma abordagem hermenêutica*” e NOVAES, R. “*A psicoterapia e a questão da técnica*”, ambos nos Arquivos Brasileiros de Psicologia, vol.54, nº.4, 2002 (nº especial sobre Hermenêutica e Clínica).

<sup>7</sup> Vale notar aqui a posição de Heidegger quanto ao “fim da filosofia”: Para ele, a filosofia, entendida como metafísica, teria seu término em Nietzsche. Caberia então perguntar sobre a “tarefa do pensamento” (cf. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, in: Os pensadores. SP: Nova Cultural, 1999).

não deixaram por sua vez de recorrer a “Grande Mãe” para rever seus fundamentos. O filósofo espanhol Manuel Garcia Morente, em um curso de introdução à filosofia ministrado em 1937<sup>8</sup>, mais especificamente na 2ª lição, expõe, brevemente, o movimento que, no interior da filosofia, acabou por fazer surgir tanto as ciências modernas quanto, no século XIX, provocar um verdadeiro “curto circuito entre saberes” (Cf. FERREIRA *et all*, 2005, p. 36 ss). É o caso da psicologia, especificamente em alguns de seus vários campos de pesquisa. Após dois séculos (XVIII e XIX) privilegiando em seus debates a afirmação de sua própria existência<sup>9</sup> o panorama atual é de emancipação. Entretanto, essa aparente emancipação continua, pela sua própria constituição, atravessada por interesses diversos que tornam impossível a demarcação de um campo autônomo. Diversas são as áreas da psicologia que sustentam suas pesquisas independentemente da filosofia. No caso da clínica, entretanto, se nos clássicos livros de história e de introdução à psicologia encontramos muitas vezes ainda a velha classificação da clínica em três eixos básicos – psicanálise, humanista e comportamental – tal fato se dá mais pela cegueira em relação a complexidade do próprio campo da clínica do que pelo esforço em apresentá-la respeitando sua polissemia. Além das discussões relativas às situações de aplicação da clínica (psico-oncologia, clínica aplicada a queimados e psicologia social-clínica, por exemplo), há atualmente uma proliferação de pesquisas que objetivam uma revisão em relação ao próprio fundamento da clínica psicoterápica<sup>10</sup>. Assim, se retomarmos a afirmativa inicial desta seção e, tendo em conta a própria heterogenia das práticas clínicas, colocaremos como questão seu lugar de fundamentação.

---

<sup>8</sup> Publicado em português com o título *Fundamentos de filosofia*, SP: Mestre Jou, 1964.

<sup>9</sup> Cf. Cap. I (A constituição da psicologia como ciência”) de nossa dissertação de mestrado intitulada *Da técnica à ética como fundamento da clínica psicoterápica.*, IP/UFRJ, 2001.

<sup>10</sup> Tentamos seguir aqui o que diz a Profa. Monique Augras: “Em nosso trabalho de ensino em nível de pós-graduação, cada vez mais, nos convencemos de que a falta de embasamento filosófico explícito se prende a grande carência da formação do psicólogo” (*O ser da compreensão: fenomenologia da situação de psicodiagnóstico*, Petrópolis, Vozes, 1976, p.13).

### **c) A pergunta sobre o fundamento da clínica e seu lugar de tematização**

Em um artigo de 2007, intitulado "O surgimento da clínica psicológica: da prática curativa aos dispositivos de promoção da saúde", Moreira et. All (Op. Cit.) se propõem a fazer uma breve genealogia das práticas clínicas. Assim, elas nos mostram que o vínculo inicial da atividade clínica pertenceu ao fazer do médico, que, com o objetivo de realizar um prognóstico, usaria a observação e a aplicação de entrevistas. Esta racionalização do fazer do médico surgiu em um horizonte histórico específico que se confunde com o próprio advir da ciência moderna. Entretanto, o fazer do médico pode ser rastreado nos antigos Terapeutas de Alexandria, descritos por Fílon de Alexandria<sup>11</sup>. Os antigos terapeutas, identificados segundo Fílon como verdadeiros "médicos da alma", já deixavam transparecer a complexidade entre alma e corpo, entre aquilo que era visível, palpável, e aquilo cuja existência residiria em outra instância que não o sensível, isto é, para além do físico. Desse modo, não nos parece surpreender a ligação entre a clínica e a Medicina. Ainda na citação de Fílon, vemos uma consideração sobre a especificidade da educação dos terapeutas. Se antes eram as sagradas leis e o vislumbre da natureza tornada também sagrada a fonte primordial que conferia o poder de cura dos terapeutas, ao olhar para a recente história das práticas médicas o que aparece como fonte de legitimação da identificação da clínica com a Medicina é o chamado paradigma científico moderno. Hipócrates, Galeno, e mesmo os padres da Igreja deram lugar à figura do cientista, versado não em poderes mágicos advindos de uma construção explícita e assumidamente metafísica, mas em uma transfiguração da metafísica em

---

<sup>11</sup> Vale a reprodução de uma passagem de Fílon de Alexandria(1996, pp. 35-36): "O próprio nome desses filósofos, os assim chamados Terapeutas, revela o seu projeto, em primeiro lugar porque a medicina (iatrikè), que professam, é superior àquela que vem sendo exercida em nossas cidades - uma medicina que apenas cuida do corpo, enquanto a outra também cuida do psiquismo (psykas), atormentado por essas doenças penosas e difíceis de curar que são o apego ao prazer, a desorientação do desejo, a tristeza, as fobias, as invejas, a ignorância, o não conformar-se ao que é e uma infinidade de outras patologias (phaton) e sofrimentos. Se eles se chamam Terapeutas, é também porque receberam uma educação conforme à natureza e às sagradas leis e porque cuidam do Ser (therapeuen to On), que é melhor do que o Bem, mais puro que o Uno, anterior à mônada".

objetividade, exatidão e controle, características de uma era nomeada pelo filósofo alemão Martin Heidegger como sendo "A Era da Técnica"<sup>12</sup>.

Não é nosso propósito aqui revisitar a constituição das práticas clínicas como fazem Jacqueline Moreira no artigo citado sobre o surgimento da clínica (Moreira, O. J. et alli, Op. Cit.), e outros<sup>13</sup>, mas, tão somente, afirmar que em seu desdobramento histórico, o lugar de fundamentação das práticas clínicas foi e ainda tem como cenário a dimensão teórica, ou seja, a dimensão de explicitação teórico-conceitual que tem como objetivo o enquadramento da experiência clínica a partir de modelos interpretativos prévios de modo a conformar a causalidade à capacidade de previsibilidade<sup>14</sup>.

Ao levarmos em consideração a relação entre clínica e ciência algumas características podem ser destacadas:

*1- Desde seus primórdios, o ofício do clínico/terapeuta esteve intimamente ligado às práticas médicas, embora guardando distinções baseadas na dicotomia corpo/alma;*

*2 - Com a configuração do paradigma científico moderno e o delineamento da figura do cientista, a autoridade médica passou da magia à exatidão, objetividade e controle supostamente alcançados através de uma correta execução da razão metódica;*

*3 - A dicotomia sujeito/objeto, explicitada a partir do pensamento cartesiano fez surgir outra dicotomia: a do médico (sujeito) e paciente (objeto);*

*4 - Sendo o médico o detentor de um saber legítimo (ciência) o paciente se transformou em objeto de estudo para a confirmação e/ou refutação de um*

---

<sup>12</sup> Heidegger nomeia de "A Era da Técnica" a época advinda especificamente após a industrialização. Dos diversos textos em que Heidegger trata do tema destacamos "A questão da técnica" in: *Ensaio e Conferências* (2002/1954).

<sup>13</sup> Nos limitamos aqui a sugerir duas obras: ELLENBERGER, H. F. (1974) *À la découverte de l'inconscient*. Villeurbanne, Simep, BERCHERIE, P. (1989/1980) *Os fundamentos da clínica: história e estrutura do saber psiquiátrico*, além de um livro clássico de 1952 de autoria da psiquiatra Iracy Doyle (*Introdução à Medicina Psicológica*. RJ, Casa do Estudante).

<sup>14</sup> Sobre isso nos referimos às considerações de Heidegger no texto "Ciência e meditação", in: *Ensaio e conferências* (op. cit.).

*determinado aparato lógico-formal cujo objetivo último é a explicação de um determinado fenômeno psicopatológico.*

Para além das características citadas, outro ponto a ser considerado se refere a dicotomia clínica/política, como nos aponta Moreira (Op.Cit.), objeto de considerações futuras (ver Capítulo 4). No momento, cabe-nos rever de modo bastante sucinto algo das razões pela qual afirmamos que desde seu aparecimento na modernidade as práticas clínicas tiveram como esteio o paradigma científico moderno.

#### ***d) A constituição histórica das práticas clínicas e sua relação com a ciência moderna***

Em 1784, duas comissões de cientistas (uma na França e outra na Inglaterra) foram formadas para avaliar a legitimidade do que, na prática, já obtinha um sucesso significativo entre seus praticantes. Tratava-se do “magnetismo animal”, espécie de fluido universal cujo poder de cura era sustentado por Franz Anton Mesmer, misto de cientista e curandeiro. Após as devidas discussões sobre a cientificidade ou não de tal fluido, o magnetismo animal não só foi considerado “fantasioso” como Mesmer passou o resto de sua vida carregando a alcunha de charlatão. Apesar do fracasso em tornar seus fundamentos aceitos pela comunidade acadêmica, Mesmer foi pioneiro ao vislumbrar a possibilidade de dar um estatuto científico às práticas clínicas.

O século que se seguiu viu nascer a clínica moderna<sup>15</sup> sem, contudo, abafar as querelas em seu entorno<sup>16</sup>. Um discípulo de Mesmer, Marquês de Puysegur, deu

---

<sup>15</sup> Preferimos utilizar neste trabalho os termos “clínica moderna” e “clínica psicoterápica” para designar o campo das práticas clínicas tendo em vista que, como nos diz Sztulmann (La clinique face au psychologue, in: *L’unité de la psychologie? Les psychologues devant la clinique freudienne*, Paris, Navarin, 1989, p.59): “enfin, la psychologie clinique partage avec la psychiatrie et la psychanalyse un corpus théorique composé de sous-ensembles divers, voire disparates, sinon inchoerétes”.

<sup>16</sup> Para um aprofundamento em relação às linhas que seguem recomendamos algumas obras de Leon Chertok: *Nacimiento del psicoanalista: vicisitudes de la relación terapéutica de Mesmer a Freud* (com Raymond de Saussure, Barcelona, Gedisa, 1980), *A hipnose entre a psicanálise e a biología* (Rio de Janeiro, Zahar, 1982) e O

a largada na tentativa de fundamentar cientificamente o processo clínico de cura das enfermidades mentais. O nobre partilhava, assim como Mesmer, da crença na existência do “fluido universal” mas diferentemente de seu mestre, virou sua atenção a um outro componente do processo de cura: a sugestão verbal do magnetizador. Mas a preocupação em adequar aquelas práticas aos parâmetros científicos não se extinguiu com a “vergonha” passada por Mesmer. Charles Richet, Alexandre Bertrand e J. P. Deleuze foram alguns a arriscarem-se na primeira metade do século XIX a legitimar dentro dos padrões ditos “científicos” o processo que ocorria na clínica. A sugestão, logo transformada conceitualmente na “hipnose”, serviu como linha de frente para um número cada vez maior de interessados pela nova área. Logo, Nancy e Salpêtrière tornaram-se os dois principais centros de pesquisa. O primeiro caracterizava-se pelo interesse de seus pesquisadores nos aspectos psicológicos da sugestão verbal. Eram influenciados, por sua vez, pelo médico considerado por muitos anos como charlatão e louco, Auguste Ambroise Liébeault. Já em Salpêtrière, cujo principal expoente era Jean-Martin Charcot, imperava uma atmosfera mais objetiva, dado o privilégio das pesquisas de carácter somático. De fato, a profusão de teorias e pesquisadores deu à clínica moderna uma de suas principais características: a dispersão, ou seja, uma pluralidade de fundamentações epistemológicas oferecendo, cada uma delas, modelos de interpretação prévios ao “acontecimento clínico”. Todavia, em comum à multiplicidade de explicações ao processo de cura dos males mentais pairava a objetivação e a busca de controle da doença mental. Ficaram famosas as demonstrações de Charcot ao provar, com o doente exposto aos alunos, a veracidade de suas teorizações sobre a histeria. A loucura, cuja história foi tão bem exposta por Michel Foucault, parecia praticamente domesticada pelo intelecto<sup>17</sup> dos médicos/cientistas treinados na visão científico-

---

*coração e a razão: a hipnose de Lavoisier a Lacan* (com Isabelle Stengers, Rio de Janeiro, Zahar, 1990), além da tese de doutoramento de Sidnei José Cazeto, professor da PUC-SP, intitulada *A constituição do inconsciente em práticas clínicas na França do século XIX* e publicada em 2001 pela Escuta/Fapesp.

<sup>17</sup> Vários foram os mecanismos de controle da loucura desde o século XVI revelados por Foucault em sua *História da loucura na Idade Clássica* (SP, Perspectiva, 1978): as práticas do silêncio, do reconhecimento pelo espelho e do julgamento perpétuo. Entretanto, como ele mesmo atesta (p.496) “ela [a figura do médico] é, sem dúvida a mais importante, pois vai autorizar não apenas novos contactos entre o médico e o doente, mas um novo relacionamento entre a alienação e o pensamento médico e, enfim, comandar toda a experiência moderna da loucura”.

natural. Mas a clínica moderna iria ganhar seu impulso decisivo somente no final do século XIX.

Na Europa de 1900 um neurologista até então conhecido por suas pesquisas junto a Charcot e Bleuler sobre a histeria publica uma obra a frente de seu tempo. Era Sigmund Freud que tornava pública sua “*Interpretação dos sonhos*”. Este médico vienense não só fez convergir muitas das pesquisas desenvolvidas mas, sobretudo, inaugurou uma nova era no campo da clínica moderna. Estava fundada a psicanálise<sup>18</sup>. A sexualidade infantil, a libido e, principalmente o inconsciente passaram a ser temas obrigatórios a qualquer pessoa que desejasse seguir a carreira de clínico das doenças psíquicas. De fato, eles marcaram de uma forma definitiva toda a cultura ocidental do século XX. No outro lado do Atlântico, nos Estados Unidos, uma Psicologia objetivista que tinha como base o pragmatismo de Willian James e o funcionalismo de John Dewey ganhava terreno. O importante era a aplicação prática de tal ou tal conceito. Associada ao clima positivista promovido por Auguste Comte<sup>19</sup> a Psicologia americana legava à clínica o status de “Psicologia aplicada”. Em 1896, Lightner Witmer utiliza pela primeira vez o termo *método clínico*. Para ele “o método clínico, antes de tudo, tem finalidades práticas: prevenir e tratar as deficiências e as anomalias mentais de indivíduos particulares”<sup>20</sup>. Se o método clínico tal como exposto por Witmer representou, por sua vez, somente o início das

---

<sup>18</sup> Vale notar aqui as observações de Heidegger (*Seminários de Zollikon*, op. cit. p.222): “A metapsicologia de Freud é a transferência da filosofia neokantiana para o homem. De um lado ele tem as ciências naturais e do outro a teoria kantiana da objetividade”. A filiação kantiana da psicanálise é atestada também por Isabelle Stengers (*Quem tem medo da ciência? Ciências e poderes*, Rio de Janeiro, Ed. Siciliano, 1990, p.129ss).

<sup>19</sup> O veto do positivismo comteano à filosofia espiritualista de Maine de Biran – isto é, à pretensão de tornar as reflexões sobre mente e espírito “científicas” – será o responsável direto pelo atestado de independência total reivindicado pela psicologia em relação à filosofia. Enquanto o mentalismo dos psicólogos estruturalistas (Fechner, Wundt, Tichener), cuja crítica aos seus fundamentos por parte de filósofos como Husserl e Bergson ainda mantinha uma via de contacto – mesmo de forma negativa – da psicologia com a filosofia, com o behaviorismo o espírito objetivista chega ao seu extremo. Na publicação do manifesto behaviorista em 1913 John B. Watson afirma que a psicologia, tornada ciência do comportamento (behavior science), teria como objeto somente os fatos observáveis, excluídos pois quaisquer considerações sobre consciência, mente ou espírito.

<sup>20</sup> REUHLIN, M. *Os métodos em psicologia*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1971, p.106.

discussões sobre este tema<sup>21</sup>, com o advento da psicanálise e da psicologia clínica aplicada americana as práticas de cura das doenças mentais conseguiram, a despeito das discussões sobre seus fundamentos, reconhecerem-se como práticas científicas.

Com o modelo científico moderno ditando as regras das práticas clínicas, o doente tinha pouco espaço nas discussões. Era a etiologia das doenças o mais importante. A dimensão teórica sobrepujava a prática, necessitando por parte dos pesquisadores apenas alguns polimentos naquela para que dispusessem de uma "lente ideal" a partir da qual o clínico poderia "ver" e tratar ou, ao menos, explicar a doença.

Em um texto intitulado "Ciência e pensamento do sentido"<sup>22</sup>, Heidegger afirma que a chamada ciência ocidental europeia determinou, e ainda determina, o modo pelo qual "vemos" a realidade a nossa volta, isto é, o modo preponderante de interpretação e compreensão da realidade que nos rodeia. Mais além, o filósofo alemão lança uma frase inicialmente enigmática, mas que vai pouco a pouco sendo dissecada ao longo do texto; "*A ciência é a teoria do real*". Ciência, teoria e realidade são analisados por Heidegger através de uma desconstrução levada a cabo tendo como fio condutor os meandros do percurso etimológico de cada uma. Esta desconstrução crítica feita através de uma hermenêutica cujo objeto é o contexto no qual cada significado e cada tradução se mostrou a mais propícia em um campo polissêmico, têm em comum o fato de pertencerem a um horizonte que lhes confere um "em torno" de significações, ou seja, um "espírito do tempo" - *Zeitgeist*. Assim, a aparente obviedade com que tratamos estes termos esconde uma série de pré-julgamentos ingênuos na qual a impessoalidade e o descompromisso ético só se legitimam a partir de uma determinada compreensão comum. Este espírito, chamado de "era da técnica", modernidade ou mesmo "pós-modernidade" podem ser vistos, em seu conjunto, como oriundos da prevalência do que chamaremos de "metafísica da subjetividade". Mas, o que queremos nomear aqui ao usarmos tal expressão?

---

<sup>21</sup> Aqui concordamos inteiramente com Nietzsche quando ele afirma, em *Vontade de potência*, que "não é a vitória da *ciência* que destaca o nosso século XIX, mas sim, a vitória do *método* sobre a ciência" (citado por Heidegger nos *Seminários de Zollikon*, Petrópolis: Vozes, 2001, p.154).

<sup>22</sup> In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis, Vozes, 2002.

Não nos interessa aqui perscrutar toda a história da metafísica, dado que esta seria uma tarefa longa e fora de propósito para o encaminhamento de nossa questão. O importante é ressaltar a relação entre a metafísica e a essência humana (Heidegger, 2002, p. 63):

Em que medida a metafísica pertence à natureza do homem? A metafísica re-presenta, de início, o homem como um ente dentre os demais, dotado de capacidades. A essência, qualificada desta ou daquela maneira, a natureza, o teor (o quê) e a modalidade (o como) de seu ser, é em si mesma metafísica: *animal* (sensibilidade) e *rationale* (não-sensível). Limitado, assim, ao metafísico, o homem permanece atado à diferença desapercibida entre ser e ente. Em toda parte, o modo cunhado pela metafísica de o homem representar em proposições apenas encontra o mundo construído pela metafísica. A metafísica pertence à natureza do homem. Mas o que é a natureza ela mesma? O que é a metafísica ela mesma? Em meio a essa metafísica natural, quem é o homem ele mesmo? Será apenas um eu que, na referência a um tu, só faz consolidar sua egoidade confirmando-se na relação eu-tu?

Aqui, o que é interessante apontar é que na relação entre a metafísica e o homem o que se esconde é o que Heidegger chama de “diferença ontológica”, ou seja, a diferença, fundamental, entre *Ser* e *ente*. Essa diferença aparece como fundamental na medida em que marca a impossibilidade de “entificar” o “Ser” mesmo. Não se pode tratar o *Ser* como *ente* posto que o segundo encontra seu sentido no horizonte aberto pelo primeiro. O homem, enquanto ente cujo modo de ser consiste justamente em perguntar-se pelo seu Ser, resguarda em si essa diferença, mesmo que de início e na maior parte das vezes não se aperceba dela. A metafísica aparece então como o horizonte que oferece modos de determinação do homem que desconsideram, por diferentes motivos, o caráter interrogativo em relação a si mesmo que acompanha a existência humana enquanto tal. Ao escutarmos as considerações que Heidegger nos apresenta aqui, e levando-se em conta a constituição das práticas clínicas - particularmente a preocupação dos "clínicos" em legitimar cientificamente suas práticas - em seu conjunto, as diversas propostas de clínica têm como escopo a metafísica, que, por sua vez, subjaz a todas

as compreensões sobre ciência, teoria, realidade e mesmo sobre a natureza (normal e patológica) do homem. O que queremos dizer é que o campo das práticas clínicas apresenta diversas concepções sobre a essência humana calcadas em distintos projetos epistemológicos que se sustentam em diferentes pressupostos metafísicos.

Se uma visada breve pela sua constituição nos revela algo da aparente identificação da clínica com a ciência moderna, devemos agora propor um desvio, de modo a nos afastarmos da densa floresta da dispersão no que tange a dimensão que resguardou grande parte dos debates relacionados com a fundamentação das práticas clínicas.

***e) Deslocando o estudo crítico das práticas clínicas de sua referência essencialmente epistemológica***

Como vimos, a constituição das práticas clínicas foi atravessada pelo paradigma científico moderno. Este, na medida em que trouxe consigo a promessa - nem sempre possível - de encontrar ou identificar a verdade sobre determinado fenômeno ou acontecimento, fez surgir um sem número de propostas de fundamentação da clínica onde cada uma perfaz uma determinada pré-compreensão que configura o sentido de seus conceitos fundamentais. Em relação a essa característica das ciências, Heidegger tece algumas considerações no parágrafo 3 de sua obra fundamental - "Ser e tempo":

Conceitos fundamentais são determinações em que o setor de objetos que serve de base a todos os objetos temáticos de uma ciência é compreendido previamente de modo a guiar todas as pesquisas positivas. Trata-se, portanto, de conceitos que só alcançam verdadeira legitimidade e "fundamentação" mediante uma investigação prévia que corresponda propriamente ao respectivo. Ora, na medida em que cada um desses setores é recortado de uma região de entes, essa investigação prévia, produtora de conceitos fundamentais, significa uma interpretação desse

ente na constituição fundamental de seu ser. Essas investigações devem anteceder às ciências positivas<sup>23</sup>.

Ao apontar que os conceitos fundamentais de uma determinada ciência têm em um recorte ontológico prévio sua base, é possível reconhecê-lo no que tange ao direcionamento das pesquisas circunscritas pelas ciências da natureza. Mas, e se esse “objeto” for a existência? A partir das considerações de Heidegger perguntamos: até que ponto as diversas teorias da personalidade, que por sua vez legitimam tais e tais modos de se intervir clinicamente no outro, trazem consigo de modo explícito, as razões de determinado "corte" ontológico em relação ao ser do homem? De modo a deixar claro nosso questionamento, faz-se necessário recuar um pouco mais no parágrafo mencionado anteriormente (Ibid. p. 35):

A pesquisa científica realiza, de maneira ingênua e a grosso modo, um primeiro levantamento e uma primeira fixação dos setores dos objetos. A elaboração do setor em suas estruturas fundamentais já foi, de certo modo, efetuada pela experiência e interpretação pré-científicas da região do ser que delimita o próprio setor dos objetos.

Embora presente, em sua constituição histórica, um compromisso por vezes explícito com o paradigma científico, particularmente o das chamadas “ciências naturais”, o fato é que este compromisso (ou comprometimento) deu margem a uma série de equívocos. Se levarmos em conta que o “objeto” da clínica é o homem e, se meditarmos sobre o fato de que a elaboração do modo como compreendemos o objeto é efetuada na experiência pré-científica, podemos admitir que as diversas teorizações da personalidade trazem, por seu turno, delimitações prévias a respeito de nossa relação de sentido com esse objeto que, não sendo um ente intramundano, nos convoca a pensar nossa própria relação com a alteridade.

Ao termos como base para as considerações que seguem a analítica da existência desenvolvida por Heidegger em "*Ser e tempo*"<sup>24</sup>, podemos dizer que, uma

---

<sup>23</sup> In: HEIDEGGER, M. (1999) *Ser e Tempo*, Petrópolis, Vozes, p. 36.

vez em seu estar-lançado, a existência humana compreende previamente as coisas através de uma disposição afetiva que, por sua vez, desvela-se como linguagem. É importante frisarmos que o "estar-lançado" da existência a que nos remete Heidegger está longe de se restringir a um conceito cuja origem remeteria a uma consideração de caráter metafísico, isto é, a um modelo prévio do ser do homem. Ao contrário, ele diz respeito ao nosso vir-a-ser cotidiano, originário ao nosso caráter de abertura na qual o sentido dos entes faz-se surgir ao nosso encontro a todo momento, dado que "existimos". Ao se propor a olhar fenomenologicamente a existência, Heidegger explicita determinadas características que são mais originárias do que as conceituações metafísicas, científicas e teóricas que permeiam nossa tradição ocidental.

Assim sendo, ao considerarmos que toda e qualquer teoria tem, atrás dela, um determinado modo de compreender e de circunscrever os afetos e que cada maneira corresponde a um determinado recorte feito por aquele clínico que, por questões pré-científicas e pré-teóricas, se afina com determinada abordagem teórica, cabe-nos agora delinear o horizonte no qual tradicionalmente são explicitadas as discussões sobre a fundamentação das diversas possibilidades de teorizações sobre a clínica e, sobretudo, apontarmos as possibilidades e limites desse lugar.

---

<sup>24</sup> De acordo com Ernildo Stein, em seu clássico livro *"Seis estudos sobre Ser e Tempo"* (Petrópolis: Vozes, 1998, pp. 10-11), Heidegger apresenta seis teses que, em seu conjunto, circunscrevem e explicitam o desenvolvimento da analítica da existência: a) Inicialmente a questão do *sentido* do ser é situada enquanto tarefa que legitima a construção de uma ontologia fundamental; b) A retomada da questão anterior tem seu lugar na clarificação do único ente que tem como característica fundamental o "perguntar-se" sobre seu próprio ser, o homem (Dasein); c) Enquanto "aí", o Dasein é "ser-no-mundo"; d) Sendo "no-mundo" o Dasein é "abertura" a relações, *cuidado* ou *cura* (*Sorge*); e) Tal abertura se dá sempre em um horizonte (a *temporalidade*) e f) A temporalidade mencionada enquanto horizonte é distinta da temporalidade linear, uma vez que é constitutiva do caráter de abertura (*temporalidade ek-stática*).

## CAPÍTULO 1 - O HORIZONTE DE SURGIMENTO DA FENOMENOLOGIA E SUAS RELAÇÕES COM O CAMPO DAS PRÁTICAS CLÍNICAS

Alguns livros sobre as psicoterapias e as práticas clínicas<sup>25</sup> apresentam-nas como um campo complexo, mas não tecem considerações sobre as razões de tal característica.

Sobre os motivos de tal ausência (não faremos referência aos debates contemporâneos no momento, dado que serão objeto de considerações mais a frente), talvez Heidegger possa nos dar uma pista no texto "Ciência e pensamento do sentido" (Op. cit. pp. 53-54):

A Psiquiatria trata da vida mental do homem em suas manifestações da doença, o que inclui sempre as manifestações da saúde. E as representa pela e a partir da objetividade da integração de corpo, alma, mente e espírito constitutiva de todo homem. Na objetividade da Psiquiatria, o modo já vigente de o homem ser apresenta-se e expõe-se cada vez. Este modo de ser, a ex-sistência do homem, como homem, permanece sempre o incontornável da Psiquiatria.

Embora Heidegger se refira especificamente a Psiquiatria, considerando a amplitude das práticas clínicas não seria equivocado aplicarmos suas considerações ao ofício da clínica em seu sentido amplo. De modo a nos desviarmos da modelação prévia da existência a partir de recortes ontológicos tradicionais que, por sua vez, apresentam diferentes consequências epistemológicas, o que faz da clínica um campo essencialmente disperso, e tomarmos como guia o fato de que há algo de

---

<sup>25</sup> Limitamo-nos a citar alguns: BACHRACH, A. J. [Org.] (1972) *Fundamentos Experimentais da Psicologia Clínica*. SP, Herder & USP. MACKAY, D. (1977) *Psicologia: teoria e terapia*. RJ, Zahar. ROTTER, J. B. (1967) *Psicologia Clínica*. RJ, Zahar. SZTULMANN, H. (1989) "La clinique face au psychologue", in: *L'unité de la Psychologie?: les psychologues devant la clinique freudienne*. Paris, Navarin.

incontornável na clínica, o próximo passo consiste em reafirmar o lugar a partir do qual sustentamos nosso questionamento, ou seja, resta agora recolocar a fenomenologia como alternativa ao imbricado e disperso horizonte do campo epistêmico. Entretanto, antes de tal recolocação, faz-se necessário percorrer de modo introdutório a emergência da fenomenologia e o nascimento da sua relação com as práticas clínicas.

### 1.1 - O contexto de surgimento da fenomenologia vista como alternativa à epistemologia

A obra de Husserl representa na história recente da filosofia um capítulo fundamental. Ao criar o método fenomenológico, Husserl não só deu à filosofia um novo impulso em uma época onde as questões relacionadas ao “científico” imperavam entre os filósofos – interesse compartilhado também por ele – mas, sobretudo, abriu um horizonte totalmente novo de pensamento, pois tomou como tarefa não só distinguir a atitude científica da atitude filosófica mas, sobretudo, refundar a filosofia em novas bases<sup>26</sup>. A fim de compreendermos a radicalidade do passo inaugural dado por Husserl convém, de início, mapear seus antecedentes.

Após o predomínio, na primeira metade do século XIX, do Idealismo no pensamento alemão através das obras de Fichte, Schelling e, principalmente, Hegel, o panorama era de diversificação<sup>27</sup>. A visão naturalista (advinda com os psicólogos experimentais) e positivista da realidade (através de um “retorno” ao criticismo kantiano) deram à ciência no fim do século XIX um papel fundamental: era ela a nova linha mestra de doação de sentido do mundo. A ciência, particularmente a ciência natural, que desde Descartes havia transformado a natureza e toda a

---

<sup>26</sup> Na 1ª lição da *A ideia da fenomenologia* (Lisboa, Ed. 70, 2000, p.46) Husserl define assim a fenomenologia: “«Fenomenologia» – designa uma ciência, uma conexão de disciplinas científicas; mas, ao mesmo tempo e acima de tudo, «fenomenologia» designa um método e uma atitude intelectual: a *atitude intelectual* especificamente *filosófica*, o *método* especificamente *filosófico*”. Ver também as considerações de Husserl sobre *A fenomenologia como ciência de rigor* (tradução portuguesa, Coimbra: Ed. 70, 1960), principalmente p.61ss.

<sup>27</sup> Cf. DUPUY, M. *A filosofia alemã* (Lisboa, Ed. 70, 1987, Cap. VI e seguintes).

realidade (*res extensa*) como passível de mensuração e cálculo, encontrava na psicologia experimental o seu baluarte. Os fatos psíquicos (imaginação, percepção, inteligência, memória), correlatos dos fatos físicos e dotados de uma realidade *a priori* aparentemente incontestável, eram manipulados pelos psicólogos experimentais visando a explicação. Embora, como aponta Robert Blanché,<sup>28</sup> o mentalismo e o comportamentalismo caíam no mesmo erro – qual seja, o de partirem de um realismo psicológico sem uma investigação prévia de seu caráter ontológico, o fato é que a Psicologia do fim do século XIX acabou por tentar fundar-se, de diferentes modos, em um campo movediço. O modo de se fazer ciência da modernidade – ou seja: a construção de um teorema, a formulação de uma hipótese, a invenção de um ambiente de verificação daquela hipótese e a reformulação ou refutação da verdade teórica – obtinha sua tradução máxima através de Wundt<sup>29</sup>, Fechner e outros que, não obstante, apontavam ser a psicologia, entendida como psicologia experimental, o fundamento e o princípio de todas as outras ciências, posto que seu objeto era o psíquico entendido como o processo de aquisição do conhecimento, incluindo aí o científico. Era o auge de uma ideologia denominada pelos seus críticos de psicologismo. Logo, vários foram os filósofos que atacaram essa pretensão da psicologia.

Henri Bergson na França e William James nos EUA buscaram uma saída na análise dos dados imediatos da consciência. Wilhelm Dilthey (cujo relativismo, que para Husserl teria sua base, tal como o psicologismo, no naturalismo, será alvo de crítica na segunda parte da *Fenomenologia como ciência de rigor*), distinguindo o objeto das ciências naturais e das ciências do espírito (a primeira visando explicá-lo e a segunda compreendê-lo) apregoava a importância do vivido e de sua descrição. Mas foi em um pensador que durante anos tentou conciliar uma carreira de filósofo com a vocação para a liturgia que, tempos depois, Husserl iria encontrar a inspiração determinante para sua obra: Franz Brentano, particularmente em sua proposta de elaboração de uma psicologia calcada no ato psicológico,

---

<sup>28</sup> *La notion de fait psyque: essai sûr les rapports du physique et du mental*. Paris, Librairie Félix Alcan, 1935.

<sup>29</sup> Araujo, S. F., no capítulo do livro “Pluralidade do campo psicológico” (RJ: UFRJ, 2010) intitulado *O voluntarismo de Wilhem Wundt* aponta que, além da escassa bibliografia do autor em português, nos livros de história da psicologia acabou-se por valorizar muito pouco a vertente não experimental de Wundt, a chamada “psicologia dos povos”, parte significativa de sua obra.

diferentemente da proposta dos psicofísicos, centrada em extrair “conteúdos” psicológicos. Este era um pensador particularmente incomodado com dogmas. Primeiro em relação a sua vida religiosa, posto que embora tenha nascido numa família católica e ter sido ordenado padre, Brentano viu-se desgostoso da instituição católica após a publicação da encíclica que pregava o dogma da infalibilidade papal. Em seguida, em seu pensamento filosófico, considerando o pensamento kantiano como representante do declínio de um período de ouro para a filosofia (de Bacon à Leibniz) e realizando um retorno peculiar ao aristotelismo tomista<sup>30</sup> (objeto de rejeição por parte dos idealistas alemães), o qual serviu de base para sua concepção da consciência<sup>31</sup>. Para Brentano, os fenômenos psicológicos se distinguiriam dos físicos pela presença neles de algo ideal (não real) com o carácter de significação (a experiência vivida – *Erlebnis* – e o juízo). Todo fenômeno psíquico teria por base, segundo ele, uma representação do objeto a qual daria, assim, a sua existência. Além disso, ao distinguir a percepção interna da observação ilusória – propondo aqui um uso do método introspectivo distinto de Wundt e seus discípulos, Brentano revelaria a intencionalidade da consciência. Onde sua psicologia descritiva cujo dever seria fazer uma morfologia (classificação) de como a consciência visa seus objetos de tal e tal maneira (apreciação, recordação, juízo, imaginação, afetividade, vontade). Embora, como veremos, Husserl tenha tido outras influências – notadamente do pensamento matemático – o modo como Brentano entendia a consciência foi decisivo para que o futuro criador da fenomenologia pudesse partir de bases seguras para suas investigações, uma vez que a noção de “intencionalidade” serviu de base para a valorização do ato psicológico como produtor de significação.

## 1.2 - Husserl e a criação da fenomenologia

O último século viu a filosofia florescer tanto por si mesma como através de diálogos com as ciências e outros meios de expressão da cultura humana. Inúmeras

---

<sup>30</sup> Retomada feita na sua tese de doutoramento intitulada *Os múltiplos significados do ser em Aristóteles*, de 1862.

<sup>31</sup> Desenvolvida em sua obra fundamental: *Psicologia do ponto de vista empírico*, 1874.

escolas, correntes e estilos de se fazer filosofia apareceram, desapareceram e se firmaram. Além disso, a crise entre a filosofia e as ciências proporcionou o surgimento de ideologias que, nascidas com a proposta de serem “científicas” (como Freud e Marx) acabaram por influenciar a cultura contemporânea decisivamente, impulsionando novos rumos à própria filosofia da primeira metade do século XX, como a teoria crítica e as discussões sobre o estatuto da loucura. Entretanto, se a psicanálise perdeu terreno na vida prática para o processo de medicalização da vida cotidiana e o marxismo encontrou seu declínio não só no campo filosófico mas na falência mesma dos regimes socialistas (mesmo que estes fossem só supostamente influenciados pelo materialismo de Marx), a fenomenologia criada por Husserl não deixou, como previu seu criador, de oferecer ainda na atualidade um campo fecundo de pesquisas nas mais diversas áreas da cultura humana. Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Levinás, Scheler, Henry e Marion (este último ainda produzindo), foram e continuam servindo de referência para atualizar não só a fenomenologia mas as próprias ciências humanas. Resta aqui visar o pensamento de seu criador através de um olhar panorâmico.

O pensamento de Husserl compõe-se através de um aprofundamento crescente de sua problemática fundamental, realizado ao longo de toda sua obra. Qual seja: o objetivo de retomar à filosofia seu caráter de filosofia primeira, ciência de rigor com objeto e método próprios.

Em *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*<sup>32</sup>, o professor de filosofia e jesuíta Júlio Fragata identifica quatro fases do pensamento husserliano, que expomos a seguir.

Husserl inicia a tarefa de sua vida com as publicações, em 1882 da dissertação *Contribuições ao cálculo das variações* e em 1887 com *Sobre o conceito de número*, demonstrando clara influência de seu primeiro mestre, o matemático Weierstrass. Em 1891, com a publicação de sua *Filosofia da aritmética*, é a Psicologia descritiva de Brentano que dá o tom. Embora o objetivo fosse clarificar os fundamentos da matemática e da lógica, seu ponto de partida era uma análise psicológica dos mesmos. Esse ponto de partida acabou por se mostrar decisivo na direção futura de seus trabalhos já que, após a refutação do eminente matemático

---

<sup>32</sup> Braga: Livraria Cruz, 1959.

Frege – em que apontava ser o método psicológico de análise de conceitos lógico-matemáticos uma forma de reduzi-los – Husserl tomaria como ponto de partida uma reflexão crítica do projeto da psicologia em ser o fio diretor do pensamento filosófico e científico.

Em 1900, época onde o pensamento de Freud, Nietzsche e Marx ainda estavam à margem das discussões acadêmicas, Husserl publica em dois tomos suas *Investigações lógicas*. No primeiro, Husserl trata de fundamentar uma crítica definitiva do psicologismo, que era para ele, conforme nos diz o Prof. João Paisana no seu livro *Husserl e a ideia de Europa* (p. 22) “a doutrina filosófica segundo a qual tanto a lógica como a teoria do conhecimento deveriam ser consideradas disciplinas subordinadas, ou mesmo simples ramos secundários, da então nascente psicologia”. O psicologismo apontado por Husserl se deveu, portanto, a pretensão dos primeiros psicólogos acadêmicos de tomarem para si o domínio em relação as possibilidades e limites do conhecimento através do estudo experimental do psiquismo. Ainda seguindo o Prof. Paisana (p. 25), a crítica ao psicologismo apresentada por Husserl teria dois momentos: a) mostrar as dificuldades que o psicologismo se revelaria incapaz de superar devido aos pressupostos de seu método e b) tornar claras as contradições internas desta doutrina, contradições que, quando levadas às últimas consequências, permitiriam apresentá-la como um autêntico ceticismo. De fato, Husserl retomará essa visada crítica em obras posteriores. No segundo tomo o nome “fenomenologia” aparece para designar o método de entendimento e descrição dos atos noéticos, abrindo, portanto, o campo próprio de investigação da fenomenologia.

Na terceira fase de seu pensamento segundo a classificação de Fragata encontra-se o coração da obra de Husserl. Em 1907, com *A ideia da fenomenologia* (publicado em 1913) aproxima-se de Kant colocando em questão a constituição do objeto do conhecimento<sup>33</sup> e introduzindo, pela primeira vez, a *epoché* – operação pela qual os cépticos designavam a “suspensão do juízo” – a partir da qual demarcava-se a distinção da fenomenologia em relação ao realismo ingênuo das ciências baseadas numa perspectiva naturalista da realidade. Trata-se de “por entre

---

<sup>33</sup> A questão guia das cinco lições expostas no livro é: como se constitui a objetividade a partir do subjetivo ou seja, como pode o sujeito alcançar ou conhecer aquilo que lhe é transcendente?

parênteses” toda a realidade transcendente” à consciência, o que, por sua vez, trazia o campo da imanência<sup>34</sup> como aquele da fenomenologia. Um desdobramento do método fenomenológico se dá com as publicações de *Idees* (1913/ Introdução à fenomenologia pura), *A fenomenologia como ciência de rigor* (de 1911 e publicadas posteriormente), *Lições para fenomenologia da consciência do tempo* (1904-5, e publicado em 1920), *Lógica formal e transcendental* (1929), *Conferências de Paris* (1929/ as conferências não foram publicadas em vida, tendo seu conteúdo desenvolvido na obra seguinte) e *Meditações cartesianas* (1930) trazendo entre outras sua dívida para com Descartes, para ele fundamental desde 1907 com *A Ideia da fenomenologia*.

Na fase final de seu pensamento com o aparecimento da *Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1935) e *Experiência e juízo* (1939, póstumo) um pensador ainda perspicaz expõe suas ideias em relação ao seu turbulento contexto histórico, além de apontar na “síntese passiva” – momento anterior a diferenciação do fenômeno na sua fenomenalidade – um campo de estudos da fenomenologia explorado, por exemplo, por Merleau-Ponty e a importância dada por este ao corpo<sup>35</sup> como dimensão originária de aparecimento dos fenômenos.

Esta retrospectiva através de suas principais obras (tendo deixado um número sem fim de manuscritos, Husserl deixou à posteridade a publicação destes e de outros trabalhos) apenas conduz a uma visão geral de seu pensamento e era esse o objetivo nesta etapa do trabalho. O que vale destacar é o fato de que “o retorno às coisas mesmas”, a consideração “do aparecer e daquilo que aparece tal como aparece” e a valorização da atitude reflexiva do filósofo “não às suas vivências, mas à sua imanência”, abriu-se um campo inteiramente novo para a filosofia e para o pensamento contemporâneo. Tal abertura tem como consequência direta o convite à experiência dos fenômenos considerando o aparecer dos mesmos tal como se dão à consciência, prescindindo de interpretações prévias construídas em solo metafísico.

---

<sup>34</sup> Mas não somente a imanência ingrediente (como Descartes) mas, sobretudo, a imanência intencional (sobre isto ver 3ª lição da *Ideia da fenomenologia* (op. cit.).

<sup>35</sup> Para um aprofundamento didático a respeito da questão do corpo na obra de Merleau-Ponty ver Nóbrega, T. P. “Corpo, percepção e conhecimento em Merleau-Ponty”, in: *Estudos de Psicologia* 2008, 13(2), 141-148.

### 1.3 - A proposta fundamental do pensamento de Heidegger

Com a publicação de *Ser e tempo* em 1927 inaugura-se uma nova etapa da fenomenologia. Discípulo de Husserl, Heidegger nesta obra marca definitivamente sua distinção em relação ao mestre. Enquanto Husserl teria como horizonte de seu pensamento inicialmente uma crítica ao psicologismo e depois o estabelecimento de uma fenomenologia transcendental, Heidegger partiria de uma pergunta para ele obscurecida desde Platão e do nascimento da filosofia ocidental: *a questão sobre o sentido do ser*. Longe de ser uma questão tomada arbitrariamente entre outras, para Heidegger tratar-se-ia da questão fundamental<sup>36</sup> cuja retomada se faria não só profícua mas necessária no contemporâneo, denominado posteriormente por ele como sendo a “Era da Técnica”<sup>37</sup> Logo no primeiro parágrafo de *Ser e tempo* (Op. Cit. pp. 28-30), Heidegger identifica três preconceitos tradicionais que obscureceram qualquer tentativa de levar a cabo uma meditação autêntica sobre essa questão ao longo da tradição filosófica ocidental: a) “ser” é o conceito mais universal, b) o conceito de “ser” é indefinível e c) o “ser” é evidente por si mesmo. Esses preconceitos teriam sua raiz no desvio, realizado por Platão, da questão do sentido do ser para a determinação da essência dos entes a partir de uma posição prévia, ou seja, pela decisão de sistematizar a filosofia a partir de uma garantia metafísica, capaz de oferecer um fundamento absoluto, universal, à busca pelo conhecimento.

De fato, a filosofia ocidental, segundo Heidegger, desenvolveu-se tendo como fundamento, nem sempre explícito, uma resposta metafísica à questão sobre o sentido do ser. “Mundo das ideias” em Platão, “ousia” em Aristóteles, “Deus” no pensamento medieval, “*cogito*” em Descartes, “sujeito transcendental” em Kant e “Ideia” em Hegel, todos estes conceitos foram entendidos por Heidegger como tentativas de responder metafisicamente sobre a questão para ele fundamental. A fim de retomar a dignidade da pergunta sobre o sentido do ser, Heidegger realiza em

---

<sup>36</sup> *Ser e tempo*, Petrópolis, Vozes, 1999, 8ª edição, Cap. I (Necessidade, estrutura e primado da questão do ser, §§ 1-4).

<sup>37</sup> Esta temática foi desenvolvida por Heidegger em diversos textos, mas sobretudo na conferência de 1953 intitulada *A questão da técnica*, in: *Ensaio e conferências*, Petrópolis, Vozes, 2002, pp. 11-38.

*Ser e tempo* uma analítica do ente, entre todos os entes, cuja essência reside em questionar sobre seu próprio ser: o homem, na terminologia heideggeriana, *Da-sein*<sup>38</sup>.

A escolha pelo termo *Dasein* para designar o ente que nós somos não foi por um capricho de linguagem. O que Heidegger pretendeu foi desviar-se do peso metafísico que o termo «homem» havia adquirido ao longo da história. E para clarificar a questão sobre o sentido do ser sem cair em nenhum apelo metafísico, Heidegger propôs realizar uma analítica do *Dasein* na cotidianidade de seu existir, ou no dizer fenomenológico, a partir do fenômeno “no seu aparecer tal como ele aparece”, sendo portanto a fenomenologia o método mais apropriado. Desde logo vê-se que enquanto o interesse de Husserl era a objetividade do fenômeno no sentido de uma adequação entre dado e visado, pois somente ela serviria para tornar a fenomenologia uma ciência de rigor<sup>39</sup>, a fenomenologia de Heidegger, por sua vez, se virava para o horizonte de significação no qual o *fenômeno* – entendendo aqui o *Dasein* enquanto via de acesso para a compreensão do ser – se dá. Sem utilizar a *epoché* husserliana, Heidegger radicalizaria a fórmula “retorno às coisas mesmas”. Ao contrário de querer recolocar sobre novas bases as considerações relativas ao problema da consciência – solo da fenomenologia husserliana – o objetivo de Heidegger era o ser mesmo<sup>40</sup>, cujo acesso se daria através de uma análise das estruturas, ou “existenciais”, presentes no ser-no-mundo na cotidianidade da sua própria existência. Enquanto as “categorias” seriam referentes aos entes – revelados através de uma investigação ôntica (isto é, referido ao ente enquanto ente) – os “existenciais” seriam seus correspondentes, identificados através de uma investigação ontológica e referidos, especificamente, a

---

<sup>38</sup> “Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser. Como modo de *ser* de um ente, o questionamento dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser. Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo *pré-sença* (*Da-sein*) (op.cit. §2, p.33). Manteremos no decorrer do trabalho o termo no seu original, posto que a tradução do termo em outra língua sempre acarretou discussões, e sem hífen, salvo por necessidade.

<sup>39</sup> Já na 2ª lição da *Ideia da fenomenologia* (op. cit. p.56) diz Husserl: “Provisoriamente, sustentamos que se pode, de antemão, assinalar uma esfera de dados absolutos; e é a esfera de que justamente precisamos, se é que deve ser possível a nossa aspiração a uma teoria do conhecimento”.

<sup>40</sup> Heidegger aborda a distinção entre “*Dasein*” e “consciência” no sentido husserliano no Seminário de Zähringen (in: *Questions IV, Paris, Gallimard*, pp.322-323).

estrutura ontológica do *Dasein*. Na filosofia tradicional, as categorias referem-se ao ser, mas no sentido do “ser simplesmente dado”, desconsiderando a existência enquanto tal. Sobre a noção de “ser-no-mundo”, esse termo (*in-der-welt-sein*), ele próprio um existencial (outros existenciais: cuidado, temporalidade, ser-para-a-morte) do *Dasein*, tem uma significação muito particular na analítica feita por Heidegger. Seu sentido reside no fato de que para Heidegger a analítica do *Dasein* revelaria que “mundo”, ao contrário da compreensão do realismo ingênuo presente na vivência psicológica corrente onde um “eu” fechado sobre si mesmo se relacionaria com um “mundo” que lhe seria exterior, seria co-originário ao “dar-se” do “ser” no “aí” [Da] do *Dasein*. O “mundo” seria entendido ontologicamente, portanto, como o contexto de significância, horizonte de sentido no qual o “ser” do homem se dá.

Após esta visão preliminar do ponto de partida do pensamento heideggeriano<sup>41</sup> – cujo desenvolvimento se deu através de uma obra composta de mais de 100 volumes ainda em processo de publicação – cabe agora no seguimento de nossa investigação mostrar o início da relação entre as práticas clínicas e a fenomenologia. Como veremos, a relação entre fenomenologia e clínica não é nova e, talvez por essa razão, não se apresenta de modo uniforme. Segue então uma análise da proposta de Ludwig Binswanger e algumas dificuldades de intercâmbio entre áreas tão distintas.

#### 1.4 - A importância de Ludwig Binswanger e o nascimento da Daseinsanalyse, vista como alternativa à cópula entre clínica e ciência

Nascido em 1881, Ludwig Binswanger foi um dos primeiros, juntamente com Eugene Minkowski, Erwin Straus e Karl Jaspers entre outros, a buscar na

---

<sup>41</sup> Para um aprofundamento da filosofia heideggeriana e da relação desta com a filosofia husserliana indicamos, em meio a vasta literatura sobre o tema, o livro do Professor João Paisana intitulado *Fenomenologia hermenêutica: a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger* (Lisboa: Editorial Presença, 1992).

fenomenologia e no pensamento existencialista cujo precursor foi Kierkegaard<sup>42</sup> uma alternativa à visão científico natural predominante até então no campo da clínica – isto é, nas primeiras três décadas do século XX. Ao contrário das primeiras cisões no interior do movimento psicanalítico que levaram Jung e Adler a criarem suas próprias escolas por exemplo, o “movimento existencial na clínica psicológica”, no qual a “Daseinsanalyse” de Binswanger seria uma espécie de baluarte, se distinguiria por dois aspectos principais, conforme expostos por Rollo May em seu artigo “Origens e significado do movimento existencial em psicologia” (in: *Existência, nueva dimensión en psiquiatria y psicología*, Madri, Gredos, p. 24):

Primeiro, que não foi obra de nenhum líder, tendo crescido espontaneamente, indistintamente em diversos pontos do continente. Em segundo lugar, não se pretende fundar uma nova escola contra as pré-existentes nem estabelecer novas técnicas terapêuticas frente as antigas. O que se propõe fundamentalmente é analisar a estrutura da existência humana; é este um empenho que, se tiver êxito, ajudará a fazer compreender a realidade latente em todas as situações dos seres humanos em crise<sup>43</sup>.

De fato, o movimento existencial cresceu rapidamente na Europa e nos EUA, sendo que no último principalmente através de Rollo May. Pondo “entre parênteses” as formulações teóricas prévias características do naturalismo científico, especificamente a rigidez em encontrar um encadeamento causal prévio garantindo um modelo teórico calcado em explicações baseadas nas ciências naturais, esses clínicos abriram, tal como Husserl na filosofia, um novo modo de prática clínica.

---

<sup>42</sup> Para uma boa introdução ao pensamento existencialista ver: Jean Wahl, *As filosofias da existência*. Nele, Jean Wahl disserta sobre “as filosofias da existência” adiantando que a própria escolha do título faz referência a grande confusão em torno desta temática, cuja denominação faz referência a filosofias muitas vezes opostas entre si.

<sup>43</sup> “Primero, en que no fue obra de ningún líder, sino que creció espontáneamente, indígenamente en diversos puntos del continente. Segundo, en que no pretende fundar una nueva escuela contra las preexistentes ni establecer nuevas técnicas terapéuticas frente a las antiguas. Lo que se propone fundamentalmente es analizar la estructura de la existencia humana; es este un empeño que, si tiene éxito, ayudará a hacer comprender la realidad latente en todas las situaciones de los seres humanos en crisis”.

A escolha da Daseinsanalyse de Binswanger como objeto de nossas reflexões se dá não só pelo pioneirismo de sua empreitada mas, principalmente, pelo modo particular como absorveu em seu pensamento as fenomenologias de Husserl e Heidegger. Desde a resenha sobre a fenomenologia<sup>44</sup>, ele recolheu e adaptou o pensamento de Husserl e Heidegger na sua visão da prática clínica. E foi no pensamento deste inclusive que Binswanger cunhou o nome de sua abordagem<sup>45</sup>, posto que utiliza o termo *Dasein*, utilizado por Heidegger para designar o ser do homem. Entretanto, diferentemente de Heidegger cuja “análise do *Dasein*” (*Daseinsanalytik*)<sup>46</sup> tinha como função principal servir de caminho para a clarificação da questão sobre o sentido do ser mesmo – projeto filosófico e ontológico – a Daseinsanalyse seria um método terapêutico baseado naquela, tendo como pano de fundo a fenomenologia entendida como ciência rigorosa tal como fundada por Husserl. Quanto a este último, embora tenha sido ao menos a princípio uma influência de segunda via (porquanto chegada através de Heidegger) o espírito científico da fenomenologia husserliana impregnou não só a leitura binswangeriana de Heidegger como se adequou, como veremos, a sua formação científica.

O intuito de Binswanger, se por um lado era o de quebrar com o paradigma das ciências naturais, visto principalmente em Freud, por outro era o de manter o estatuto científico de sua proposta – logicamente, em novas bases.

O fio condutor da proposta de Binswanger, mantido ao longo de todos os seus trabalhos, era o de contrapor à ciência experimental científico-natural a ciência empírica-fenomenológica. A tarefa era, portanto, de criar um método clínico alternativo ao do naturalismo e, mais amplamente, dar um novo “fundamento” à Psiquiatria. Como ele mesmo aponta: (Introdução da obra *Artículos y conferencias escogidas* da Editorial Gredos de Madri, p. 12): “*Lá se requer experimentos*

---

<sup>44</sup> In: *Artículos y conferencias escogidas*, Madri: Gredos 1973.

<sup>45</sup> “*Entendemos por «análisis existencial» un sistema antropológico de investigación científica que apunta a la esencia del ser humano. Su nombre y su basis filosófica derivan del «análisis del ser» de Heidegger” (La escuela de pensamiento de análisis existencial, original alemão de 1946 e presente na obra “Existencia” anteriormente referida, p. 235).*

<sup>46</sup> Para um aprofundamento sobre a diferença entre análise e analítica ver Sá, R. N. e Mattar, C. *Os sentidos de “análise” e “analítica” no pensamento de Heidegger e suas implicações para a psicoterapia*, in: Revista de Psicologia da UERJ, v.8 n.2, 2005.

*científico-naturais, aqui se exige a investigação das consequências reais do conteúdo da experiência da pessoa individual, que se desenvolve historicamente precisamente assim e não de outro modo*<sup>47</sup>.

Delimitando sua proposta no campo das ciências ônticas, e é esse o estatuto da psiquiatria, Binswanger demonstrava a coragem dos pioneiros, pois buscava transportar para seu campo reflexões de caráter filosófico e ontológico. Ao propor um novo olhar à clínica psicológica Binswanger não deixou de lado sua formação científica, como sugere a definição de seus pressupostos (*La escuela de pensamiento de análisis existencial*, op. cit. p. 236):

A análise existencial não propõe nenhuma tese ontológica sobre certa condição essencial determinante da existência; só estabelece afirmações ônticas; ou seja, declarações de achados efetivos sobre formas e configurações da existência tal como se apresentam na realidade. Neste sentido a análise existencial é uma ciência empírica, com seu método próprio e seu ideal particular sobre a exatidão, a saber, o método e o ideal de exatidão próprio das ciências empíricas fenomenológicas<sup>48</sup>.

Foram duas as contribuições principais da analítica do *Dasein* de Heidegger: as noções de “ser-no-mundo” e “transcendência” (Op. cit). Para Binswanger, a primeira possibilitava sair da dicotomia «sujeito – objeto» que era uma característica da ciência moderna. Quanto a segunda, ela serviu para Binswanger inferir que os problemas psicopatológicos poderiam ser compreendidos como “problemas da transcendência” do ser-no-mundo, isto é, problemas relacionados ao modo como o homem “ultrapassa a si mesmo”. Essas interpretações, somadas ao objetivo de

---

<sup>47</sup> “Allí se requieren experimentos científico-naturales; aquí se exige la investigación de las consecuencias reales del contenido de la experiencia de la persona individual, que se desarrolla históricamente precisamente así y no de otro modo”.

<sup>48</sup> “La análisis existencial no propone ninguna tesis ontológica sobre cierta condición esencial determinante de la existencia; sólo establece *afirmaciones ónticas*; es decir, declaraciones de hallazgos efectivos sobre formas y configuraciones de la existencia tal como se presentan en la realidad. En este sentido el análisis existencial es una ciencia empírica, con su método propio y su ideal particular sobre la exactitud, a saber, el método y el ideal de exactitud propio de las ciencias empíricas *fenomenológicas*”.

investigar as consequências “reais” do conteúdo da experiência individual, se trouxeram de fato uma luz ao campo da clínica, inspirando inúmeros teóricos, deixaram a desejar no que se refere a apropriação dos conceitos da fenomenologia e do pensamento do próprio Heidegger. Donde a necessidade de uma análise crítica da Daseinsanalyse de Binswanger.

### 1.5 - Sobre as críticas de Heidegger à Daseinsanalyse de Binswanger

Se Husserl apontou uma íntima relação da fenomenologia com a psicologia (como por exemplo na *Fenomenologia como ciência de rigor*, op. cit.) justamente a partir da superação do psicologismo, Heidegger foi mais além. Durante mais de dez anos, proferiu palestras na casa do psiquiatra Medard Boss. A motivação inicial – mantida não só pelo desafio mesmo dos seminários mas também pela amizade entre eles, que por sua vez durou até o fim da vida do filósofo – foi o vislumbrar por parte de Heidegger da possibilidade de auxiliar os cientistas (no caso os psiquiatras) a meditar sobre seus próprios fundamentos e, assim, tornar útil, em um sentido além do estritamente acadêmico, seu pensamento. O objetivo, portanto, não era o de fundar uma “nova” clínica, mas auxiliar os cientistas, presos na busca pela objetividade característica da práxis científica, a alcançarem uma postura crítica em relação as suas bases. Esses seminários, juntamente com os diálogos e cartas trocados entre esses dois pensadores, foram publicados com o título *Seminários de Zollikon* (Op. cit). Trata-se de um material único, no qual Heidegger, justamente por encontrar espectadores totalmente leigos no pensar filosófico, explica pormenorizadamente vários temas desenvolvidos ao longo de sua obra.

Nosso objetivo aqui será, tão somente, "deixar falar" as críticas de Heidegger à Daseinsanalyse, posto que elas por si só já esclarecem de forma definitiva os problemas encontrados na fundamentação de um olhar sobre a psiquiatria proposta por Binswanger e baseada na analítica do Dasein.

Embora a Daseinsanalyse de Binswanger tenha sido abordada por Heidegger apenas em um dos seminários (o de 23 e 26 de Novembro de 1965, pp. 139-158), é

justamente na parte dos diálogos com Medard Boss que Heidegger expõe com veemência sua crítica.

Com efeito, no seminário em que comenta a diferença entre a analítica do Dasein e a Daseinsanalyse, Heidegger centra suas considerações sobre a adição, por Binswanger, do termo «amor» ao existencial «cuidado», adição esta que é acompanhada por outra: «ser-além-do-mundo»<sup>49</sup>. Quanto a primeira adição feita por Binswanger, comenta Heidegger:

(...) O mal entendido de Binswanger não consiste tanto em que ele quer complementar o “cuidado” pelo amor, mas sim, no fato de que ele não vê que o *cuidado* tem um sentido *existencial*, isto é, *ontológico*, que a analítica do Dasein pergunta pela sua *constituição ontológica fundamental (existencial)* e não quer simplesmente descrever fenômenos ônticos do Dasein. Já o projeto abrangente do *ser-homem* como *Dasein* no sentido ekstático é ontológico, pelo qual a representação do ser-homem como “subjetividade da consciência” é superada. Este projeto torna visível a *compreensão do ser* como *constituição fundamental do Dasein* (*Seminários de Zollikon*, op. cit. p. 142).

De fato, o que Heidegger pontua aqui é a confusão feita por Binswanger entre «ôntico» e «ontológico», diferença fundamental para a compreensão da analítica existencial tal como desenhado em “*Ser e Tempo*”. É esta confusão que, entre outras coisas, faz Binswanger perceber de maneira muito particular a relação entre a analítica do Dasein e as filosofias de Kant e Husserl<sup>50</sup>, também criticada por Heidegger posto que os dois primeiros têm, na dimensão transcendental, uma via fundamental:

---

<sup>49</sup> Binswanger faz a seguinte consideração no artigo *La escuela de pensamiento de análisis existencial* (op. cit. p. 239): “ (...) mi crítica positiva de la teoría de Heidegger me ha conducido a ampliarla: al ser en el mundo como ser de la existencia por amor a *mí mismo* (que Heidegger denominó «cuidado») he yuxtapuesto el «ser-allende-el-mundo» como ser de la existencia por amor a *nosotros* (que yo he designado con el nombre de «amor»)”.

<sup>50</sup> “La tesis ontológica de que la constitución o la estructura básica de la existencia es «ser en el mundo» no representa un *aperçu* filosófico, sino el desarrollo y la extensión sumamente consistentes de teorías filosóficas fundamentales, como es, por una parte, la teoría de Kant sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia (en el sentido científico-natural), y por otra la teoría de Husserl sobre la fenomenología transcendental” (Binswanger, *Ibid.* p. 237).

Se Binswanger por isso escreve que *Ser e tempo* é uma sequência extremamente coerente dos ensinamentos de Kant e Husserl, isto é totalmente errado, já que a questão que se coloca em *Ser e tempo* não é colocada nem em Husserl nem em Kant, aliás nunca foi colocada na filosofia (Ibid. p. 142).

Na sequência do seminário, Heidegger limita-se a identificar a influência da fenomenologia husserliana da consciência na constituição da Daseinsanalyse<sup>51</sup>. Quanto a adição do «ser-além-do-mundo» feita por Binswanger, esta terá um sentido particular porquanto remetido diretamente às interpretações de Binswanger do «ser-no-mundo» e da «transcendência». Dado que são estas que revelam com a maior agudez as distinções/confusões entre ôntico e ontológico, elas serão o objeto maior das refutações em relação a Daseinsanalyse, feitas por Heidegger e presentes na segunda parte da obra *Seminários de Zollikon* concernente aos diálogos e anotações dele e editadas por Medard Boss.

De início Heidegger aponta (texto manuscrito de Heidegger de 8/3/1965, p. 205 dos *Seminários*, op. cit.) que o privilégio dado por Binswanger<sup>52</sup> ao ser-no-mundo peca por dois motivos: primeiro por este privilégio ocultar o fato de que, em *Ser e tempo*, esse existencial é apenas via de acesso à compreensão do ser mesmo – este sim o objetivo principal da analítica do Dasein na qual a identificação dos existenciais (ser-no-mundo, cuidado, temporalidade, ser-para-a-morte) gravita. Segundo por que a compreensão mesma do ser como “o estar dentro ek-stático projetivo (estar dentro que lança para fora) da clareira do *Da*”, constituindo portanto o *Dasein*<sup>53</sup> e tendo sua explicitação na ontologia fundamental, de forma alguma torna possível entender o “ser-no-mundo” como a via de “superação” da dicotomia «sujeito-objeto», tese proposta por Binswanger. E isto porque, para Heidegger, a caracterização específica que a noção «ser-no-mundo» tem na analítica do Dasein,

---

<sup>51</sup> cf. Nota 29 do texto.

<sup>52</sup> Cf. pp. 237-238 no texto de Binswanger supracitado.

<sup>53</sup> Cf. *Seminários de Zollikon*, p. 205. Recomendamos, entre outras obras, um artigo intitulado *O pensamento de Heidegger no silêncio de hoje* (in: *Aprendendo a pensar*, vol. 2, Petrópolis, Vozes, 2000, pp. 200-202) onde o Prof. Emmanuel Carneiro Leão – um dos maiores especialistas em Heidegger do Brasil – faz uma análise da utilização, por Heidegger, da designação *Dasein* para nomear o ser do homem.

isto é, na ontologia fundamental, remeteria a algo “anterior”, ou, no dizer heideggeriano - mais "originário" - que a própria representação de sujeito-objeto.

Logo, dada a íntima relação entre «ser-no-mundo» e «transcendência», é importante refletir sobre a raiz da interpretação de Binswanger da noção de «ser-no-mundo», através das considerações feitas por Mafalda Blanc na sua dissertação de mestrado (*O fundamento em Heidegger*, pp. 73-74):

À primeira vista, a expressão ser-no-mundo parece enunciar uma *tese fáctica*, ou seja, à maneira do argumento ontológico, ela parece afirmar a «existência» (no sentido escolástico do termo, a que corresponde em terminologia heideggeriana a «Vorhandenheit») necessária do homem como ente subsistente entre as coisas”. “A transcendência significaria nesse caso não uma característica específica do homem, mas a propriedade mais geral de qualquer ente, a saber, o facto de estar em conexão com outros entes no seio do mundo, entendido como «universum» ou agregado último. Ora, não só assim se falha a especificidade do homem, que o conceito procurava visar, como também se afirma uma falsidade, pois nós sabemos que não é possível demonstrar a *necessidade* da existência do homem ao lado dos outros entes<sup>54</sup>.

Ao ter sua interpretação de «transcendência» fundada na má compreensão do papel da noção de “ser-no-mundo”, Binswanger vai remetê-la também à superação da dicotomia entre sujeito e objeto. Sobre isto diz Heidegger (*Seminários de Zollikon*, op. cit. p. 208):

«O Dasein transcende», isto é, como estar fora do aí enquanto clareira do ser ele deixa acontecer “mundo”. Mas ele não sai inicialmente de *sí* e para fora na direção de outro. Ele é, como ser do «aí», o lugar de tudo que vem ao encontro. Dasein não é «sujeito». Não há mais pergunta pela subjetividade. A transcendência não é «a estrutura da subjetividade» mas sim sua eliminação! O ser-no-mundo nunca pode ser determinado a partir da transcendência metafísica idêntica à subjetividade transcendental; mas a transcendência do *Dasein* determina-se como ek-stática a partir do ser-no-

<sup>54</sup> Vale notar que em sua dissertação, Mafalda comenta dois textos de Heidegger relacionados à temática do «fundamento»: *Sobre a essência do fundamento* e *O princípio da razão* de forma que é no primeiro que Heidegger retoma as noções de «ser-no-mundo» e «transcendência» (desenvolvidas em *Ser e tempo* – a primeira ao longo dos §§12-24 e a segunda principalmente no §69).

mundo. Transcendência significa, pois, apenas: permanecer junto a, «em-ser». (p. 209)

De fato, tanto a noção de “ser-no-mundo” quanto a de “transcendência” de Binswanger foram tomadas da analítica do Dasein desconsiderando o contexto de surgimento das mesmas no pensamento de Heidegger, como o próprio afirma (p. 205-206):

Estes fenômenos são tomados como fenômenos fundamentais, mas como fenômenos de um Dasein isolado em si como representação antropológica do homem como *sujeito*. A Daseinsanalyse psiquiátrica trabalha com um Dasein podado, do qual o traço fundamental foi cortado, retirado.

Estas críticas feitas por Heidegger, se por um lado tornam expostos os erros de interpretação feitos por Binswanger na transposição dos conceitos da analítica fundamental, por outro mostram que, assim como o fundamental em seu pensamento é a *compreensão do ser*, é a correta compreensão do *Dasein* na sua especificidade que permite aceder a riqueza de sua obra<sup>55</sup> e o vislumbre da possibilidade de inspirar-se adequadamente nela para refletir, de modo distinto da ciência natural, a respeito da *praxis* clínica. Quanto à Daseinsanalyse, embora fundada em meio a distorções conceituais, ela sem dúvida permitiu a abertura da questão, ou seja, a abertura da possibilidade de se refletir criticamente a respeito das bases científicas que originaram a clínica moderna.

## 1.6 – Sobre a relação de Medard Boss e Heidegger

A relação entre o filósofo Martin Heidegger e o psiquiatra Medard Boss tem, nos seminários que ocorreram em Zollikon, tanto no período de sua gestação quanto

---

<sup>55</sup> Não por acaso, portanto, ser este o tema de seu primeiro seminário no dia 8/9/1959 no auditório de Burghölzli da Clínica Psiquiátrica da Universidade de Zurique, o único não realizado na casa de Medard Boss e no qual se encontra a única representação gráfica do *Dasein* disponível, feita pelo próprio punho de Heidegger (p. 33).

nos resultados a partir de então, uma fonte de contribuições para a realização de uma reflexão crítica em relação as possibilidades e limites clínica e do saber científico. Não é nossa intenção aqui expor esse *corpus* pormenorizadamente. Basta apontar alguns dos pontos principais dessa relação, convidando o leitor a aprofundá-lo se for assim o seu desejo.

A relação entre os dois começa em 1947 quando Boss envia uma carta a Heidegger solicitando ajuda intelectual a Heidegger, prontamente respondida por este. Daí seguiram-se 256 cartas<sup>56</sup> e a participação de Heidegger em seminários (o primeiro na clínica de Burghölzli e os outros na casa de Boss) durante 10 anos (1959 – 1969).

Mais do que a ajuda mútua e o diálogo teórico, a relação entre Boss e Heidegger se deu através de uma amizade que começou com o início da troca de cartas entre os dois (1947) e com o primeiro encontro, em 1949. Boss, psiquiatra suíço cuja formação se deu no interior do núcleo pioneiro da psicanálise, tendo conhecido e estudado com Freud, Jung, Reich, Jones, entre outro, acabou por buscar, sempre seu próprio caminho. O encontro com *Ser e Tempo* durante a 2ª Guerra acabou por ser decisivo para ele que encontrou, nesta obra, uma possibilidade concreta de olhar a existência de modo cada vez mais livre dos aparatos teóricos prévios que contribuíram para o nascimento da psicanálise.

O encontro de Boss com a fenomenologia e a importância deste para a elaboração da sua compreensão sobre a Daseinsanalyse é testemunhada pelo próprio:

A princípio, não foi de livre vontade que me dediquei ao estudo da Daseinsanalyse. Foram os meus pacientes, dos meus primeiros anos de prática psicanalítica, que acreditavam cada vez menos em minhas interpretações sobretudo dos sonhos. Assim, fui perdendo cada vez mais a fundamentação de minha concepção, de modo geral, da medicina e da psiquiatria (...). Finalmente, a minha consciência não me permitiu mais

---

<sup>56</sup> *Seminários de Zollikon* (Op. cit. p. 11).

prosseguir o trabalho psiquiátrico e psicoterápico sem fundamentos renovados mais sólidos (1997, p. 06)<sup>57</sup>.

O esforço em encontrar novas bases para o trabalho clínico foi o guia para os estudos de Boss e seu conseqüente encantamento pela fenomenologia heideggeriana. Assim, os *Seminários de Zollikon* servem como testemunho bibliográfico desse encantamento e a base para a concepção de Daseinsanalyse circunscrita por Boss em seu diálogo com Heidegger. A Daseinsanalyse, enquanto concepção de clínica sob o viés fenomenológico, se contribuiu decisivamente para o estabelecimento da psicoterapia em novas bases, não resolveu, ao nosso ver, a questão da produção do conhecimento a partir da experiência clínica.

No próximo capítulo, iremos discutir algumas das contribuições da fenomenologia de Husserl para a questão da teoria do conhecimento, extraíndo assim mais elementos para nossa questão. O que se quer, portanto, no próximo passo, é explicitar as razões pelas quais a fenomenologia, particularmente em Husserl, se ofereceu como um novo caminho para se pensar a questão do conhecimento e o modo de aparecimento de seu objeto, além de delimitar, em novas bases, a distinção entre filosofia e ciência.

---

<sup>57</sup> In: BOSS, M. Introdução à Daseinsanalyse. *Daseinsanalyse*, 8, ABD. 1997.

## **CAPÍTULO 2 - A FENOMENOLOGIA COMO TEORIA DO CONHECIMENTO E COMO ABERTURA À UMA ONTOLOGIA DA EXPERIÊNCIA CLÍNICA: A fenomenologia transcendental como via de acesso à teoria do conhecimento em “A Ideia da Fenomenologia”**

A relação entre a ontologia da experiência clínica e a fenomenologia como teoria do conhecimento se dará, aqui, tendo como horizonte as seguintes questões: como é possível caracterizar ou delimitar o tipo de produção de conhecimento que interessa mais essencialmente à experiência clínica? É possível uma “teoria do conhecimento” do conhecimento que se produz da clínica?

Sobre a primeira questão, o que o breve mergulho em Husserl nos oferece é a possibilidade de compreendermos de que modo a fenomenologia aparece como uma crítica do conhecimento, particularmente o conhecimento produzido a partir da “atitude natural”. Ao surgir em um ambiente de crítica ao materialismo subjacente ao naturalismo científico – o neokantismo com a Escola de Baden [(Wilhelm Windelband (1848-1915) e Heinrich Rickert (1863-1936))] – e ao historicismo com Wilhelm Dilthey (1833-1911), José Ortega y Gasset (1883-1955) e Oswald Spengler (1880-1936), a fenomenologia propunha uma delimitação da filosofia não como no sentido dado por uma teoria dos valores, mas como uma ciência rigorosa. Se, como já vimos, a fenomenologia husserliana aparece como fundamental no pensamento de Heidegger e, por conseguinte, nos fundadores da Daseinsanalyse (Binswanger e Boss), pretendemos, ao retomar o percurso de crítica ao conhecimento, destacar com mais precisão alguns pontos-chave dessa crítica. O foco aqui, portanto, gira em

torno da crítica a produção de conhecimento fundada na atitude natural e não à crítica que Heidegger faz da Daseinsanalyse de Binswanger, uma vez que esta tem como base o próprio horizonte heideggeriano.

A segunda questão tem como objetivo indicar a possibilidade de superação da dicotomia sujeito-objeto, a qual guiou historicamente a produção de conhecimento na clínica a partir da consideração do médico/terapeuta entendido como sujeito do conhecimento e o paciente/cliente como seu objeto de investigação. Se Binswanger, Jaspers, Fink, Minkowski e outros vislumbraram na fenomenologia uma via para olhar a pessoa do doente tal como se mostra, diferentemente de direcionar suas investigações às psicopatias tomadas de modo entificado, o desafio aqui é colher indicações que nos levem a considerar a produção de conhecimento na clínica a partir, tanto do co-pertencimento do clínico e do paciente ao *Lebenswelt* (mundo da vida) quanto ao fenômeno originário do “ser-com”. Este último se mostra fundamental, pois é aí que reside a co-pertinência entre ser e saber, importante para a explicitação do caráter essencialmente ontológico da experiência clínica entendida como uma experiência de transformação de si e do mundo.

A escolha pela aproximação através da proposta fundamental das 5 lições da "*Ideia da fenomenologia*" e sua relação com a teoria do conhecimento se deve pelo caráter econômico, mas sem perder a precisão, das lições.

Em 1907, Husserl resume, em cinco lições proferidas em 1905, as bases da fenomenologia enquanto teoria do conhecimento. Não se trata, no entanto, de reduzir a fenomenologia à teoria do conhecimento. Trata-se, sobretudo, de reestabelecer as bases do conhecimento tendo a fenomenologia como o caminho para a construção de uma ciência de rigor. Para tanto, Husserl expõe, passo a passo, o caminho necessário para a compreensão da fenomenologia como Filosofia primeira a partir de uma velha problemática, mas que necessariamente deve ser revista, caso se queira reestabelecer à Filosofia seu lugar e importância originários. Afinal, pergunta Husserl, como se dá a correlação entre sujeito e objeto?

## 2.1 – Fenomenologia como teoria do conhecimento

A primazia do pensamento científico no fim do século XIX e a reação filosófica a essa primazia tiveram como protagonistas o psicologismo (calcado no idealismo, no positivismo e no materialismo) e a filosofia dos valores, da vida e a fenomenologia. No século XIX, as ciências particulares ganharam escopo, graças ao desenvolvimento tecnológico – o que permitiu a criação de um "ambiente" experimental – e o esforço dos cientistas em fazer valer a proposta comteana de investigar os chamados "fatos observáveis". As ciências conseguiram se estabelecer no cenário dos "saberes", entretanto, a neutralidade - outra herança de Comte - fez com que as considerações a respeito dos atravessamentos (políticos, econômicos, sociais, etc.) implicados nos interesses em fazer avançar o conhecimento fossem deixadas de lado em prol do "progresso" da ciência. O naturalismo positivista foi, portanto, o "rosto" do pensamento científico no fim do século XIX. Em suma, tal "rosto" tinha como premissa a possibilidade de, através da causalidade, explicar toda a realidade natural. Segundo João Paisana (1997, p. 16), o naturalismo positivista se desdobrava, no fim do século XIX, em três formas, conforme o objeto de estudo:

- a) o historicismo: o conhecimento humano não teria validade autônoma, sendo subordinada à história natural;
- b) o sociologismo: seria a sociologia que poderia dar conta do conhecimento humano e da própria filosofia;
- c) o psicologismo: a teoria do conhecimento e a lógica deveriam ser estudadas como disciplinas subordinadas (ramos) à psicologia empírica.

Além do naturalismo positivista, o neokantismo, sobrevalorizando o criticismo kantiano e propondo à filosofia o lugar de propedêutica das ciências, contribuía para fazer daquela uma espécie de "tribunal de contas" das ciências particulares. Já Wilhelm Dilthey propõe, no conturbado clima filosófico, a subordinação da filosofia à história. Autor da distinção entre as ciências do espírito (*Geisteswissenschaft*) e as ciências da natureza (*Naturwissenschaft*), Dilthey contribuiu para a superação do naturalismo positivista, mas manteve a Filosofia em um papel secundário. O naturalismo positivista, o neokantismo e o historicismo de Dilthey compuseram, assim, o escopo para a iniciativa de Husserl em dar, à filosofia, seu lugar de origem - a saber, o de "mãe" das ciências.

Em 1925, em um curso sobre psicologia fenomenológica, Husserl mencionou a importância da psicologia descritiva de Dilthey para a superação do psicologismo, visto como o efeito mais negativo do naturalismo positivista que reinava então. Conforme as palavras do próprio Husserl (2001, p.12): "*Desde o início, a psicologia não pôde resistir à tentação do naturalismo, a imitação exterior do modelo das ciências da natureza*". A questão, para Dilthey - e reafirmada por Husserl - dizia respeito ao método utilizado pelas ciências naturais em relação ao vivido. Este, por sua vez, deveria ser visto não como objeto de explicação como os fenômenos naturais, mas sim objeto de compreensão, uma vez que o vivido, enquanto experiência de doação de sentido e fazendo parte de um fluxo - o fluxo da consciência - tinha, na experiência interna, sua base<sup>58</sup>. Embora Dilthey houvesse valorizado o objeto das ciências do espírito em sua particularidade (o que de certa forma já havia sido feito por Wildenband através da distinção entre ciências nomotéticas e ideográficas), a distinção entre espírito e natureza permanecia. Essa questão, como veremos, seria superada a partir da consideração da atitude natural como fundo de toda a produção científica.

## 2.2 – Teoria do conhecimento e atitude natural

A atitude natural, de acordo com Husserl, diz respeito ao modo irrefletido como nós nos relacionamos com o mundo a nossa volta. Cremos na realidade exterior e confiamos que nosso olhar capta uma realidade que existe por si mesma. Neste processo, as possibilidades e limites que o sujeito tem ao conhecer não se apresentam enquanto objeto de reflexão crítica. Tem-se como certa a capacidade do sujeito de conhecer algo que está para além de si mesmo, algo que lhe é transcendente. Ao senso comum, cuja ausência de crítica é apontada por Husserl, afina-se, também, a atitude própria ao pensamento científico. As ciências naturais teriam a mesma atitude irrefletida que caracterizaria o senso comum, ou seja, a

---

<sup>58</sup> Na introdução feita por Jean-Claude Gens para a tradução em francês das *Conferências de Cassel*, de 1925 (Paris: J. Vrin, 2003) encontramos uma série de reflexões sobre a relação entre o historicismo de Dilthey e as fenomenologias de Husserl e Heidegger.

certeza de que a consciência alcançaria, indubitavelmente, algo para além de si mesma.

A filosofia, no contexto em que a ciência se tornava a "voz" da verdade sobre o real, tem em Husserl, uma alternativa de reposicionamento. Este reposicionamento se mostrou não só premente como decisivo para uma ressignificação da própria relação entre filosofia e ciência. Conforme nos diz Emmanuel Carneiro Leão:

Na *Froehliche Wissenschaft*, gaia ciência, diz Nietzsche que a filosofia vive nas geleiras das altas montanhas, tendo como única companhia o monte vizinho, onde mora o poeta. No país da ciência, a filosofia aparece como uma montanha solitária, envolta numa luz marginal. Por isso toda vez que ela desce da montanha, tem que exhibir o passaporte de suas credenciais. Tem que justificar o direito de sua aparência. E há mais de dois mil e seiscentos anos, sempre que a filosofia apresenta suas credenciais, se repete uma cena tragicômica. À luz de seu espectro ela se descobre a si mesma no fundo de cada ciência, que, vendo tudo, não vê a si mesmo, é cego para seus próprios fundamentos. Por isso mesmo só pode rir das credenciais da filosofia (1977, p. 12).

Em um contexto no qual a filosofia havia sido relegada a uma espécie de "tribunal de contas" da ciência, Husserl decide refundar a Filosofia, entendida como crítica ao conhecimento em geral, em outras bases. A teoria do conhecimento, assim como a Filosofia da ciência e a epistemologia, tornaram-se os "bancos" em que a ciência deveria refletir sobre seus fundamentos. Entretanto, sem uma reflexão sobre a própria consciência cognoscente, o risco do psicologismo e de outros "ismos" acabou por naturalizar a possibilidade mesma de acesso a algo que é, *per si*, transcendente à consciência. A fenomenologia, para Husserl, deveria ser o "como" do movimento de refundação da filosofia entendida sob novas bases. Nas palavras do próprio:

‘Fenomenologia’ – designa uma ciência, uma conexão de disciplinas científicas; mas ao mesmo tempo e acima de tudo, ‘fenomenologia’ designa

um método e uma atitude intelectual: a *atitude intelectual* especificamente *filosófica*, o *método* especificamente *filosófico* (2000, p. 46).

É a possibilidade de suspender o juízo em relação ao realismo subjacente à atitude do senso-comum e presente, também, na atitude científica, que torna o esforço de Husserl definitivo para a filosofia do século XX.

Em Husserl, portanto, vemos uma distinção entre o método da ciência e o método filosófico. Quanto ao primeiro, Husserl diz que ele seria indireto, mediado (hipotético-dedutivo), com fins de explicação dos fenômenos da natureza. Já o segundo seria direto, imediato (intuitivo-descritivo), cujo objetivo seria descrever as estruturas gerais dos fenômenos. Enquanto o objeto da ciência seria o fato científico, o da filosofia, entendida como fenomenologia, seria o fenômeno enquanto tal, obtido através de idealizações, que por sua vez tornaria possível, através da variação de casos singulares, intuir a estrutura geral dos fenômenos. O ponto de partida do filósofo que encara a filosofia como ciência de rigor, ciência primeira, fundamento de todas as ciências, são, portanto, as coisas tais como elas aparecem (método direto), ao contrário do método indireto das ciências naturais.

A colocação em questão de todo o saber torna-se, assim, o primeiro passo para o restabelecimento da filosofia como ciência primeira. Chega-se, assim, ao *eu* cartesiano. Entretanto, como o *eu* adviria a partir de um ceticismo metodológico que se transforma em dogmatismo metafísico (a certeza do *cogito*), o que interessa para a fenomenologia são os dados absolutos, o *cogitatum*, esfera que possibilita o rigor pretendido para a nova concepção de filosofia pretendida por Husserl. Se em Descartes a garantia do conhecimento se encontraria no *cogito*, Husserl percebe que, uma vez que seria a intencionalidade da consciência o campo de abertura das *cogitationes*, o mundo tornar-se-ia um mundo de objetos, ou melhor, de objetualidades à essa consciência. Não haveria, portanto, distinção entre natureza e espírito posto que ambas seriam nada mais que modos de apresentação fenomenal dos objetos “para-a-consciência”.

E é justamente na singular definição dos fenômenos que Husserl dá o passo decisivo para a fenomenologia. Para Husserl, fenômeno é tudo aquilo que aparece para a consciência intencional. De modo a clarificar tal consideração, seguiremos

mais alguns passos na tentativa de explicitar as contribuições fundamentais de Husserl.

### 2.3 – A intencionalidade como característica da *cogitatio*

No segundo capítulo de “*A história do conceito de tempo*”, de 1925, intitulado “As descobertas fundamentais da fenomenologia, seus princípios e clarificação do seu nome”, Heidegger<sup>59</sup> destaca algumas contribuições, para ele, fundamentais da fenomenologia husserliana. Os parágrafos de 5 a 9 apresentam a intencionalidade, a intuição categorial e o sentido original de *a priori* na fenomenologia husserliana como pedras fundamentais que auxiliaram Heidegger a desenvolver o seu próprio entendimento da fenomenologia.

Destacaremos, aqui, a intencionalidade, uma vez que ela se apresenta como central na resignificação, para Husserl, do papel da filosofia como ciência de rigor. Ao contrário do que possa parecer no senso-comum, que entende a intencionalidade como a intenção que se volta a um propósito<sup>60</sup>, a intencionalidade é vista por Husserl como um comportamento da consciência que se caracteriza pelo ato de se presumir alguma coisa acerca de alguma coisa. Este presumir (intentar) é sempre presumir algo, não sendo portanto uma vivência indeterminada. Assim, Husserl traz à baila um novo campo de investigação. Trata-se da imanência da consciência, a partir da qual os fenômenos aparecem. A esfera da imanência, dos atos, é portadora de uma objetividade própria, digna de consideração, posto que é constituída de significação. Para a consciência intencional, o mundo é um mundo *enquanto* mundo para-uma-consciência, o que confere à consciência um campo de objetualidades próprio. Toda *intentio*, noese, ato real, é sempre acompanhada por um *intentum*, noema, que tem ao menos pretensão à universalidade, à objetividade e se refere sempre a uma realidade transcendente, “fora” da consciência.

---

<sup>59</sup> Bloomington: Indiana University Press, 1985.

<sup>60</sup> Ver Xirau, J. *La filosofía de Husserl*, Buenos Aires: Troquel, 1966, p. 134.

A originalidade de Husserl estaria na pergunta de *como* é possível o conhecimento em geral, como é possível a correlação entre sujeito e objeto. O problema do conhecimento, para Husserl, não seria exclusivo das ciências da natureza, que teriam na matemática o solo de resolução, ou ao menos de problematização da questão. Para ele, as *Geisteswissenschaft* também teriam que tomar essa questão para si. Mas diferentemente das primeiras, que partiriam da certeza do juízo, cabendo a verificação da verdade ou falsidade do mesmo, caberia à fenomenologia realizar um passo atrás, revelando o caráter anti-predicativo de todo aparecer, uma vez que todo ato seria portador de significação. Para Husserl a consciência é doadora de sentido e, sendo assim, é constituidora de objetividade, visando a realidade (natural e humana). A consciência define-se como um dirigir-se para objetos, entidades, sempre de uma determinada perspectiva. A originalidade dos atos se dá na multiplicidade do *logos*, enquanto estruturas semânticas e sintáticas da linguagem. A linguagem, sendo uma marca ontológica do caráter ‘transcendental’ da consciência é a base para a investigação das ciências linguísticas, e é onde assenta a traductibilidade das línguas. Há, em Husserl, uma cooriginariedade entre o mundo da vida – fonte das objetualidades que se apresentam à consciência intencional – e as significações, inerentes ao “mundo da vida”. O que a fenomenologia pretende, em Husserl, é recuar ao momento anterior à linguagem e mostrar como a linguagem tem origem na consciência e como ela constitui significações a partir do mais genuíno viver. Esta afirmação oferece ao mesmo tempo a possibilidade de encontrar o ponto comum das várias tradições e o ponto comum a todas as ciências. A partir daí, seria possível distinguir o mero ato de significar, correspondendo à intencionalidade da consciência, e o preenchimento desse ato. A crise da cultura europeia residiria então no fato de ter refinado na técnica os modos de viver, esvaziando a realidade fenomenológica originária. Houve, portanto, um descolamento da realidade fenomenológica originária, do ‘aparecer’ dos fenômenos enquanto tal. O passo “atrás” dado por Husserl possibilitaria um “retorno à experiência”, um novo enraizamento da linguagem na experiência. Esse re-enraizamento da linguagem não só revaloriza o caráter apofântico da mesma como coloca em questão o uso “operacionalista” da linguagem conceitual, presente por exemplo no neobehaviorismo, baseado indiretamente, por

sua vez, no uso “analítico” da linguagem pelo Círculo de Viena<sup>61</sup> e que, através desse uso, “superou” o problema mente-corpo, presente na psicologia desde seus primórdios.

Para compreendermos melhor esse “passo atrás” husserliano veremos, a seguir, a distinção feita pelo filósofo entre a atitude natural e a atitude fenomenológica.

#### 2.4 - Atitude natural e atitude fenomenológica

A palavra 'atitude', do latim *actitudo*, tem, na linguagem corrente, três significados predominantes. Ela pode significar um modo de demonstrar uma ação ou procedimento (por exemplo, uma 'atitude' de desconfiança), ou uma postura do corpo (a 'atitude' de se levantar). Atitude pode, também, dizer respeito a um estado/disposição mental ou emocional (ela é uma pessoal de 'atitude'). Em todas, o que se coloca em questão é a possibilidade de relação com algo. No caso da atitude natural, esta se refere a correspondência do sujeito com o que está "fora" dele - a natureza - tomado, por sua vez, como "já dado" ou "já estando aí de antemão". Não há, portanto, uma reflexão sobre o "já dado", isto é, não há, na atitude natural, uma reflexão crítica a respeito do "dado" enquanto tal.

Uma vez que a atitude natural confere à intuição intelectual a possibilidade de perscrutar a realidade cada vez mais e, em cada vez, conferir-lhe maiores explicações, refutações e verificações, a assim chamada “realidade” passa a ser passível de controle. Husserl (2000, p. 40-41), explicita esse movimento da atitude natural da seguinte forma:

Assim progride o conhecimento natural. Apodera-se num âmbito sempre cada vez maior do que de antemão e obviamente existe e está dado e

---

<sup>61</sup> Sobre o uso operacionista da linguagem na ciência, particularmente na psicologia, vale a reprodução do que nos diz Eliane Falcone, no capítulo do livro *História da psicologia: rumos e percursos* (Op. Cit.) intitulado “As bases teóricas e filosóficas das abordagens cognitivo-comportamentais” (pp.197-198): “Michael Mahoney (1974) afirma que filósofos como Gilbert Ryle (1900-1976) já haviam convencido muitos cientistas comportamentais de que o problema corpo-mente era apenas uma questão semântica”.

apenas segundo o âmbito e o conteúdo, segundo os elementos, as relações e leis da realidade a investigar de mais perto. Assim surgem e crescem as distintas ciências naturais enquanto ciências da natureza e da natureza psíquica, as ciências do espírito e, por outro lado, as ciências matemáticas, as ciências dos números, das multiplicidades, das relações, etc. Nestas últimas ciências, não se trata de realidades efetivas, mas de possibilidades ideais, válidas em si mesmas, - de resto, porém, também de antemão aproblemáticas.

O conhecimento natural, visto como o conhecimento de objetos (reais ou ideais) carrega, segundo Husserl, a crença no “dado”. Este “dado”, por sua vez, nos é apresentado como objetos “vividos”. Assim, uma vez que o ‘vivido’ seria o objeto da psicologia experimental – vivido enquanto soma das sensações – seria, portanto, a psicologia o lugar de reflexão a respeito da possibilidade do conhecimento. Assim, justificar-se-ia o que Husserl chama de ‘psicologismo’: a possibilidade de a psicologia esclarecer, por si mesma, a questão do *como* do conhecimento. Essa consideração é a raiz da problemática abraçada por Husserl pois, para ele, nenhuma ciência, nem mesmo a ciência psicológica, poderia dar o passo atrás necessário para oferecer uma crítica aos seus próprios fundamentos.

De modo a ultrapassar essa dificuldade, Husserl propõe uma *epoché*, ou seja, por "entre parênteses" (suspender) a tese realista própria do senso comum que afirma a existência das coisas independentemente da consciência. Ela consiste na suspensão da atitude natural (realismo ingênuo). É a redução da coisa ao seu aparecer, ao fenômeno. Recua-se assim ao plano das *cogitationes*, daquilo que é passado nas minhas vivências. Entretanto, Husserl, embora reconheça a experiência como algo que vivenciamos, não se satisfaz com ela. Enquanto imbuído do projeto de recolocar a filosofia seu lugar de ciência primeira, fundamento de todas as ciências, Husserl irá se voltar para o lugar do aparecer dos fenômenos – a *imanência* da consciência. Sendo o interesse husserliano a garantia de dados absolutos, é no plano da imanência da consciência que esses dados absolutos aparecem em seu “puro aparecer absolutamente”, um “dado” que, para ele, pode se dar a partir da recordação, da imaginação e/ou da percepção. Enquanto interessado no caráter absoluto do dado, do fenômeno enquanto tal, Husserl não privilegia nenhuma das formas do aparecer. A evidência da *cogitatio*, em cujas *cogitationes*

(recordação, imaginação e percepção) o fenômeno do seu aparecer à consciência intencional, deve ser compreendida como o 'solo' a partir do qual é possível uma retomada crítica da possibilidade do conhecimento. Segundo ele (2000, p. 58-59):

Deveria agora mostrar-se com maior precisão que a 'imanência' deste conhecimento é que o qualifica para servir de primeiro ponto de partida da teoria do conhecimento; e que, ademais, "graças a esta imanência", está livre da qualidade de enigmático, que é a fonte de todas as perplexidades céticas; e ainda, finalmente, *que a imanência em geral é o caráter necessário de todo o conhecimento teórico-cognoscitivo* e que, não só no começo, mas em geral, todo o empréstimo a partir da esfera da transcendência – por outras palavras, toda a fundamentação da teoria do conhecimento na psicologia ou em qualquer ciência natural, é um *non sens*.

Em relação ao conhecimento daquilo que é transcendente à consciência, o problema, para Husserl, reside na confiança presente na própria transcendência. Ao revelar o caráter fundamental da imanência, Husserl desvia a questão da verdade do aparecer dos fenômenos, presente no realismo ingênuo, para a própria consciência intencional, cuja imanência é vista – não mais a transcendência – como o lugar da "verdade" do aparecer enquanto tal.

## 2.5 – A atitude fenomenológica como colocação em dúvida de toda a transcendência

Uma vez que a atitude natural deve ser colocada em questão, levando Husserl a propor uma suspensão do juízo em relação ao transcendente, cabe formalizar essa suspensão, levando Husserl a resgatar um termo característico dos estóicos: a *ἐποχῆ*.

Pensar a atitude fenomenológica como um modo de colocação em dúvida de toda transcendência exige, para compreendermos de modo adequado essa colocação em dúvida, estabelecermos alguns passos de modo a tornar o mais seguro possível essa tentativa de esclarecimento. O que significa, em primeiro lugar, o conceito de transcendência? O conceito de transcendência possui um

enraizamento histórico naquilo que Heidegger chama de 'metafísica da subjetividade', ou seja, o conceito de transcendência foi utilizado historicamente para nomear o "para além" das coisas mesmas que, desde o início da filosofia representou a busca pela essência dos entes em geral. Desde o início da filosofia a busca pela essência das coisas a partir de um movimento "para além" das próprias coisas foi nomeado, historicamente, de "transcendência", isto é, ela seria a consequência da ação de transcender. Para chegarmos à essência da coisa que não estaria no mundo sensível teríamos que transcender a temporalidade, a imperfeição, o engano. O conceito de transcendência possui, portanto, esse "solo" metafísico. Uma vez que o conceito de transcendência nos leva a esse movimento "para além de", é fundamental pensarmos esse enraizamento histórico e o que Husserl vai chamar de "atitude natural". A atitude natural se refere a atitude de crença em relação a existência de uma realidade que transcende a consciência. Assim, em Husserl, poderíamos dizer que a transcendência corresponde a realidade tornada "objetiva" para um sujeito. Essa herança cartesiana que podemos reconhecer na identificação da transcendência como a própria realidade em si torna-se um problema, ou melhor, uma problemática a ser superada uma vez que esse "em-si" da realidade é fonte de confusão para a determinação do conhecimento verdadeiro.

Essa identificação da atitude natural como fazendo parte do senso-comum e da atitude científica nos leva a considerar esses desdobramentos mais de perto. Primeiro em relação à atitude científica, Husserl chama atenção para a interpretação psicologizante presente nas ciências do século XIX, particularmente a recém formada Psicologia científica<sup>62</sup>. Essa atitude, chamada por Husserl de "psicologismo", partiria de uma concepção psicofísica, ou seja, da desconsideração do enraizamento ontológico da existência, oferecendo, para sustentar essa desconsideração, um modelo prévio de homem. Já em relação a atitude natural e o senso comum um outro perigo aparece. Levando em consideração que, de acordo

---

<sup>62</sup> Para um aprofundamento sobre o modo como Husserl apresenta sua concepção de psicologia distintamente da psicologia da época ver Goto, T. A. *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. SP: Paulus, 2008.

com vários autores contemporâneos<sup>63</sup>, a linguagem não diz respeito a um código informacional mas a própria possibilidade de criação de mundo, algo caracteristicamente ontológico, no senso comum, o rigor da linguagem se perde nos ruídos do falatório. Esses ruídos, portanto, embora representem a própria massificação das informações e a conseqüente não apropriação das enunciações daquilo que poderíamos chamar de “sujeito ingênuo”, esse senso comum e essa relação com a linguagem encontram aí seu grande perigo. O que nos leva, finalmente, a justificar que, para Husserl, a atitude fenomenológica, que corresponderia a suspensão do juízo em relação a transcendência, em relação a realidade exterior à consciência, em relação ao em-si, essa suspensão do juízo teria um papel fundamental não só na refundação da filosofia como ciência primeira mas, sobretudo, na função de desviar a consciência tanto dos perigos do psicologismo quanto do senso comum, inaugurando uma nova região que vai representar um novo campo de estudos: a imanência da consciência. Se a intencionalidade da consciência revela o lugar do “aparecer” dos fenômenos ela revela, sobretudo, a impossibilidade de objetivação da consciência enquanto tal pois, como origem de toda objetivação, ela mesma não pode se tornar objeto para si mesma. Veremos agora a importância da imanência enquanto lugar de aparição dos fenômenos.

## 2.6 – A imanência da consciência como lugar do “aparecer” do fenômeno enquanto tal

Uma vez que identificamos na transcendência ao mesmo tempo uma característica e um problema, característica posto que, uma vez intencional, conhecer para a consciência é ir além de si mesma e problema porque o “ir além de si mesma” pressupõe, em um primeiro momento, partir da crença em um “si-mesmo”, o passo seguinte consiste na explicitação da imanência da consciência enquanto resposta ao *como* do aparecer dos fenômenos. Ainda aqui, não se trata apenas de garantir o aparecer enquanto tal, mas de estabelecer uma base segura de modo a garantir a

---

<sup>63</sup> Nos referimos a autores da hermenêutica contemporânea como Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Richard Rorty, Gianni Vattimo, entre outros.

presença de dados absolutos uma vez que estes configurariam a possibilidade de escapar daquilo que Husserl vai chamar de preconceito em relação a transcendência (2000, p.65 ss). Se a questão guia para o estabelecimento de uma crítica do conhecimento diz respeito a possibilidade da consciência conhecer algo além dela, o importante passa a ser compreender como é possível o preconceito de que é possível conhecer o transcendente.

Sobre o caráter de realidade da transcendência, é necessário desconsiderá-la, posto que diz respeito ao que Husserl chama de “enigma do conhecimento” e, portanto, fonte de erros e enganos. Mais exatamente, o “enigma” diz respeito à possibilidade da transcendência, oferecendo assim um obstáculo a ser superado. Haveria uma utilidade teórica na consideração do enigma, mas não em sua suposta realidade (a realidade do transcendente). A objetividade daquilo a ser conhecido estaria não mais na transcendência, mas na imanência da consciência. Entretanto, para avançarmos torna-se necessário fazer uma distinção entre dois tipos de imanência: a imanência como lugar das vivências psicológicas e a imanência como lugar do aparecer dos dados absolutos. No primeiro sentido, podemos identificar a região das *minhas* vivências mas, enquanto *minhas*, estes dados são *per se* particulares, parciais e relativos. Quanto ao segundo sentido – e é justamente esse que nos auxiliará a dar o passo seguinte – trata-se de reconhecer, como produto da intencionalidade da consciência, uma esfera de dados imanentes absolutos. Esses dados, correspondendo aos fenômenos, nos são dados em sua objetividade intuitivamente, através da percepção, recordação e imaginação. Essa intuição, que em Husserl corresponderia não só a intuição sensível, mas a conjunção entre intuição sensível e intuição categorial, intelectual ou intuição pura, forneceria à consciência um objeto que não estaria fora da consciência, mas sim dado como pura autopresentação. Assim, não teríamos mais um “objeto-em-si”, mas um “objeto-para-a-consciência”. Neste sentido, vale apontar que as duas interpretações para o termo “imanência” trariam consigo a possibilidade de desconsiderarmos uma possível confusão entre fenômenos puros e fenômenos psicológicos. Sobre estes últimos, Husserl os apresenta do seguinte modo (2000, p. 70):

Se eu, como homem que pensa na atitude natural, dirijo o olhar para a percepção, que justamente estou a viver, apercebo-a logo e quase inevitavelmente (é um fato) em relação ao meu eu; ela está aí como vivência desta pessoa vivente, como estado seu, como ato seu; o conteúdo sensitivo está aí como o que conteudalmente se dá a essa pessoa, como o sentido e sabido por ela; e a vivência insere-se, juntamente com a pessoa, no tempo objetivo. A percepção, em geral a *cogitatio*, assim apercebida é o *fato psicológico*. Apercebida, portanto, como dado no tempo objetivo, pertencente ao eu que a vive, ao eu que está no mundo e persiste no seu tempo (um tempo que se pode medir com instrumentos cronométricos empíricos). Tal é, pois, o fenômeno no sentido da ciência natural, que chamamos psicologia.

Uma vez que o “eu” e suas vivências, inseridas no “mundo objetivo”, passível de cronometragem e manipulação, fazem parte do que Husserl chama de “transcendência”, estes elementos não teriam nenhuma validade gnosiológica e, uma vez que Husserl vai tratar justamente da validade do conhecimento e, nesse processo, pretender refundar a Filosofia em novas bases, é necessária a colocação em suspensão do juízo em relação a toda transcendência. É justamente a partir dessa suspensão que Husserl irá sustentar o domínio dos dados absolutos, livres do transcendente e garantidos, em sua objetividade, na imanência dos dados absolutos. Aqui vale uma pontuação em relação ao caminho tomado para o desenvolvimento da questão da tese: se todo “aparecer” fenomenológico aparece *para mim* então a produção de conhecimento do que se passa na experiência clínica parte sempre *de mim*, isto é, uma vez que o conhecimento parte sempre do meu olhar, a pretensão de elaborar considerações universais sobre sujeitos particulares – levando em consideração que eu também sou um – torna-se, por princípio, difícil de ser sustentada. De modo a purificar meu olhar das minhas vivências e chegar ao fenômeno enquanto tal Husserl propõe uma suspensão do juízo levando em consideração a finitude das minhas vivências. Sendo o fenômeno puro o objeto das considerações husserlianas, torna-se necessário o estabelecimento de mais um passo rumo ao esclarecimento de algo decisivo na fenomenologia: a redução fenomenológica.

## 2.7 - Caracterização da redução fenomenológica propriamente dita

Husserl caracteriza a importância do passo apresentado neste segmento com a seguinte consideração (Ibid.): “*Só mediante uma redução, que também já queremos chamar redução fenomenológica, obtenho eu um dado absoluto, que já nada oferece de transcendência*”. De modo que, diz ainda Husserl (Ibidem, p. 71) “*A fim de obter o fenômeno puro, teria então de pôr novamente em questão o eu, e também o tempo, o mundo, e trazer assim à luz um fenômeno puro, a pura cogitatio*”. A redução fenomenológica corresponderia, portanto, à completa suspensão do juízo em relação a tudo aquilo que pode ser considerado como transcendente, ou seja, o eu, o em-si da realidade, o mundo objetivo, o tempo do controle, tudo aquilo que caracterizaria o transcendente. A consideração daquilo que, na percepção, recordação e imaginação, corresponderia a pura doação do dado absoluto, sem menção ao “eu” que percebe, corresponderia àquilo que Husserl chama de percepção absoluta, doadora do fenômeno puro, este sim, objeto da Filosofia entendida como ciência rigorosa, submetida de antemão a uma crítica do conhecimento suficientemente rigorosa para realizar claramente uma distinção entre os “quase-dados do objeto transcendente e o dado absoluto do próprio fenômeno” (Ibidem, p. 72). Assim, a teoria do conhecimento em Husserl tem, na fenomenologia, novas bases, colocando em suspensão tanto a realidade transcendente, “fora” das minhas vivências, quanto o “eu” e suas representações psicológicas. A dicotomia sujeito-objeto e sua correlação dão lugar não só ao “aparecer” enquanto tal mas, principalmente, a consideração da intencionalidade como *sendo-sempre-assim*, derrubando portanto qualquer possibilidade de neutralidade na produção de conhecimento e, mais ainda, enraizando na experiência tal produção.

Agora a tarefa será explicitar a relação entre experiência e ontologia, a partir do estudo de alguns passos dados pelo discípulo dileto de Husserl, Martin Heidegger.

### **CAPÍTULO 3 – A FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA COMO VIA DE ACESSO A UMA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL**

A distinção entre os projetos filosóficos de Husserl e Heidegger marca diferentes concepções da fenomenologia enquanto tarefa e enquanto método. Em relação à primeira, Husserl perseguia uma ressignificação da teoria do conhecimento em novas bases, de modo a auxiliar na delimitação do projeto das ciências e na reconfiguração da filosofia, entendida como ciência primeira. Como método, embora Husserl tenha afirmado a primazia do aparecer fenomênico, este acontecia *para-uma-consciência*, deixando entrever, mas não explicitamente, a importância da compreensão prévia subjacente a este aparecer. Tal consideração será feita somente por Heidegger ao levar em conta a dimensão interpretativa do aparecer e o condicionamento desse aparecer à situação hermenêutica que lhe circunscreve. Como forma de entendermos um pouco melhor essa distinção, veremos algo da diferença entre os projetos filosóficos desses autores, além de explicitar os principais passos de Heidegger na consecução de seu próprio caminho.

### 3.1- Husserl e Heidegger: dois pontos de partida, dois caminhos distintos

O estabelecimento de um novo campo de investigação iniciado com Husserl através da preocupação em retomar a filosofia em seu caráter de ciência primeira e, nesse movimento, propor um “retorno às coisas mesmas” abriu a possibilidade de uma série de pesquisas em vários campos do conhecimento, fazendo da fenomenologia um dos principais continentes de debates ao longo do século XX. De modo a trazer mais luz para os dois principais passos que concorreram para o ganho de importância da fenomenologia no contemporâneo, vale rever, mesmo que de forma breve, os respectivos pontos de partida dos filósofos que sustentam nossa investigação – Husserl e Heidegger.

A proposta de Husserl, já mencionada, tinha como preocupação principal a realização de uma crítica do conhecimento e, sobretudo, a possibilidade de apontar alternativas à crise das ciências presente nas últimas décadas do século XIX. Neste sentido, a questão-guia da gnosiologia e de Husserl (*como o sujeito pode conhecer o objeto?*) desdobrou-se em uma série de contribuições como a consideração da imanência absoluta como região de garantia de objetualidade dos fenômenos para além da distinção sujeito/objeto, a necessidade de colocar em suspensão a crença naquilo que transcende a consciência – sem desconsiderar a transcendência mas deixando de lado o transcendente enquanto tal e a valorização do vivido, ou mundo da vida (*Lebenswelt*), como solo ontológico de aparição dos fenômenos à consciência transcendental, horizonte último da fenomenologia transcendental, tal como exposta por Husserl na parte final de sua obra.

Heidegger, discípulo direto de Husserl, embora treinado cuidadosamente por seu mestre em Freiburg, direciona suas preocupações para uma refundação não mais da filosofia, mas da ontologia, vista por ele como tendo um desvio em sua constituição, desvio iniciado pela própria filosofia platônica que inaugurou uma confusão entre o ôntico (relativo ao ente) e o ontológico (relativo ao ser). Essa refundação teria como caminho tanto um enraizamento da hermenêutica na facticidade da existência quanto a consideração da existência mesma, em sua facticidade, como ponto de partida para o que seria sua questão mais fundamental:

a questão sobre o sentido do ser. Resta agora entendermos mais de perto a relação entre a consciência em Husserl e o Dasein heideggeriano.

### 3.2 – Contribuições fundamentais de Husserl para a fenomenologia

No curso de 1925 (*A história do conceito de tempo*, op. cit.), Heidegger apresenta na primeira parte uma introdução à fenomenologia, destacando algumas contribuições fundamentais, a seu ver, de Husserl.

A primeira, já vista anteriormente, diz respeito a descoberta da intencionalidade da consciência, herança de seu mestre, Franz Brentano. Brentano era um crítico do cientificismo experimental que dominava a Psicologia científica de então, propondo um progressivo afastamento da sensação como porta de entrada da investigação psicológica através da distinção entre os conteúdos (objeto da psicologia científica experimental) e os atos de significação, que para ele seriam propriamente psicológicos<sup>64</sup>. Esses atos seriam, assim, intencionais, não tendo nenhuma ligação direta com os fenômenos fisiológicos.

Outra contribuição destacada por Heidegger é revalorização da intuição categorial, da obtenção do ver intelectual, baseado na abstração e na imaginação. Esta redescoberta permite a Husserl retomar o modo de investigação da ontologia medieval porque os constituintes ideais (espécie e categoria) correspondem a um significar não só sensível mas, sobretudo, abstrato, que constituem os noemas, dados à consciência por evidência, não sendo meramente vazios no sujeito, mas que se mostram nelas mesmas. É um campo de objetividade que pode ser investigado no seu modo peculiar. As relações de identidade, parte-todo, lógicas, não seriam relações subjetivas, mas que possuem uma estrutura própria (ideal como dizia Platão). Diferentemente de Platão, Husserl concebe essas estruturas não pairando no ideal, mas estruturando o próprio aparecer sensível, elementos ideais

---

<sup>64</sup> Moraes, M. em um artigo intitulado *O gestaltismo e o retorno à experiência psicológica* (in: "História da Psicologia: rumos e percursos", RJ: NAU, 2005), apresenta a obra de Brentano no contexto de crítica à noção de sensação, presente na psicologia experimental do final do século XIX.

no sensível e visíveis somente no "ver intelectual", correlatos de certos atos intencionais da consciência, não tendo, portanto, nada de "psíquico", trazendo um tipo especial de objetividade. A intuição sensível seria o fundamento da intuição intelectual, ou seja, esta última repousaria na primeira (podendo-se dizer que Husserl, além de retomar Platão, retoma também Aristóteles). Husserl fala da visão abstrativa das coisas sensíveis onde a coisa se eleva do puro fenômeno singular para as categorias universais, gerais. Haveriam intenções mistas e puras (por exemplo: ideias lógico-matemáticas de probabilidade, de relação).

Heidegger destaca ainda a atribuição de um sentido original de *a priori* distinto daquele dado por Kant. Este sentido adviria tanto da explicitação do caráter intencional da consciência quanto da valorização da intuição categorial, pois se refere ao *a priori* concreto da experiência fenomenológica, inerente ao que nos aparece na consciência e não um *a priori* "ad hoc". Em Husserl, o abstrato é sempre retirado do sensível, reabilitando Aristóteles e viabilizando a ontologia, pois suas categorias derivam do que é, do aparecer dos fenômenos à consciência e constituiriam os fenômenos do "aparecer" fenomenológico.

Dado que essas observações de Heidegger se encontram entre os parágrafos 5 a 9, vale apontar mais três pontos de interesse aqui. No parágrafo 17, Heidegger afirma que a consciência originalmente constituinte do tempo é a consciência do agir atual. Essa consideração é reforçada no parágrafo 31, no qual o filósofo diz que o ponto forte primitivo de toda temporalidade é o agora atual, sempre novo. Daí (do agora) nasce e se constitui o fluxo, a corrente do tempo, a temporalidade da consciência. Ele seria como a nascente do Ganges, no Himalaia. Dar ser é dar o agora, o presente perpétuo, o "instante que dura" bergsoniano, a raiz da consciência humana. E no parágrafo 36, destaca-se a consideração de que, para além da constante mutação do conteúdo da impressão do presente haveria uma forma permanente do tempo, consistindo na forma do "agora-está". Esta perpétua novidade do tempo é atravessada pela eterna consciência do presente, do agora sempre atual. É esse atravessar que permitiria à consciência estruturar-se como ordenamento de sentido. É possível aqui extrairmos algumas consequências para o trabalho clínico. Primeiramente, uma vez que a consciência do agir atual é fundamental para a consciência do tempo, o trabalho clínico pode ser visto como um trabalho de apropriação desse "agir atual". Segundo, tal possibilidade de apropriação

revela que o trabalho clínico é, sempre, um trabalho de apropriação ontológica, daí ser importante uma ressignificação da própria ontologia em sua íntima relação com o tempo.

Assim, para Heidegger a ontologia só seria possível como fenomenologia, mas não pelo caminho tradicional, mas a partir de uma refundação da ontologia enraizando-a no nível da vida fática, o que veremos mais a frente.

### 3.3 – A consciência transcendental em Husserl como condição para a meditação sobre a existência em Heidegger

De modo a entendermos algo da relação teórica entre as duas propostas fenomenológicas em questão, particularmente aquilo que as diferencia, visitaremos brevemente um dos últimos seminários de Heidegger, o “*Seminário de Zähringen*”, de 1973<sup>65</sup>. É importante salientar que não se trata aqui de apresentar o seminário em seus meandros, mas ressaltar somente o mais relevante ao encaminhamento de nossa questão.

Neste seminário Heidegger se propõe a acessar a questão do “Ser” a partir de Husserl, em um movimento semelhante ao feito a partir de Hegel e Kant, nos seminários de Thor (1968/69). Ele parte de duas questões:

1ª) Em que medida se pode dizer que em Husserl não se pode encontrar a questão do ser?

2ª) Em que sentido podemos qualificar a análise do “mundo circundante” como um passo fundamental?

---

<sup>65</sup> Paris: Gallimard, 2002.

Ao iniciar suas considerações a partir da segunda questão, Heidegger aponta, de início, que a afirmação da originariedade do “ser-no-mundo” como fato primeiro e irreduzível, ou seja, como “sempre já dado e anterior a qualquer tomada de consciência” (2002, p. 461), embora subordinada à questão do sentido do ser – principal intenção do projeto de *Ser e tempo* – permite reconhecer o caráter fático do enraizamento ontológico do ser-aí. Uma vez reconhecida a originariedade da facticidade e uma vez apontado o caráter não-metafísico da questão do sentido do ser que, na continuidade de sua obra, se transforma na questão sobre a *verdade* do ser, o passo seguinte é mostrar como, em Husserl, a questão do ser se apresenta implicitamente, não sendo explorada em sua plenitude, conforme explicitado no próprio seminário: “*Em um sentido rigoroso, não existe a busca pela questão do ser em Husserl. Husserl, com efeito, aborda problemas estritamente metafísicos, por exemplo o problema das categorias*” (Ibid, p. 462).

Na continuidade do seminário, Heidegger disserta sobre a importância da intuição categorial em Husserl para, em seguida mostrar que a consciência husserliana assenta-se, obrigatoriamente, no fenômeno originário do “ser-no-mundo”.

Assim, através dessas duas questões Heidegger aponta dois problemas que Husserl deixaria sem o devido destaque:

- a) A consciência transcendental husserliana se apoiaria ainda sobre a metafísica da subjetividade, pois ainda há a preocupação transcendental em estabelecer as possibilidades e limites da consciência enquanto tal, problema esse que, embora trabalhado de modo a superar a dicotomia sujeito-objeto, ainda se apresenta no modo “conscienciológico”;
- b) A consideração do mundo da vida, embora tenha possibilitado um re-enraizamento da linguagem no campo da experiência concreta, só o foi enquanto consequência do estabelecimento das características fenomenológicas do apreender dos fenômenos na imanência. Em Heidegger, o “mundo circundante” ganha uma importância decisiva, pois a ele se refere a situação hermenêutica que serve de escopo a qualquer apreensão dos entes, apreensão esta sempre interpretativa.

Se o avanço de Husserl mostrou suas limitações, mais pelo projeto mesmo de uma ciência primeira que por limitações do próprio método, este foi superado na inflexão heideggeriana ao buscar retomar a pergunta pelo sentido do ser. Tal pergunta, chave de sua ontologia, teria sido “esquecida” pela ontologia tradicional que, por sua vez, afinou-se com a possibilidade de resposta metafísica, direcionando os pensadores ao longo da história da filosofia a tentar responder a essa questão oferecendo respostas essencialistas ao ser e confundindo-o com um ente. A essa confusão, nomeada por Heidegger de “esquecimento do ser”, Heidegger a esclarece, justamente ao propor-se realizar o que ele chama de “ontologia fundamental”. Antes, porém, faz-se necessária uma retomada em relação ao “porquê”, se é possível demarcarmos apenas uma razão, dos desvios da ontologia.

### 3.4 – A questão da ontologia

Para compreendermos melhor o desvio da ontologia apontado por Heidegger em sua obra devemos, antes, adentrarmos na questão própria da ontologia. Desse modo, uma das melhores introduções ao assunto do qual iremos tratar é a realizada pela filósofa portuguesa Mafalda Blanc, no seu livro cujo título simboliza nossa intenção, *Introdução à ontologia* (1997, p. 11):

Se, na experiência comum do viver cotidiano, o ser de algum modo já **aparece** na resistência da realidade em torno e, sobremaneira, na veemência do acto com que o afirmamos num <<voló>> criador, ele só o faz, porém, de modo **inaparente**, deixando-se ocultar e preterir pela instância das coisas em torno e a urgência da acção.

Assim, embora plenamente imerso na densidade do <<mistério ontológico>>, como diria Gabriel Marcel, vive o homem geralmente dele alheado, preferindo, ao confronto com o enigma da existência, o refúgio junto do que de imediato se apresenta, buscando aí um ilusório conforto contra a constitutiva insegurança do viver.

Porém, situações há, incontornáveis, em que, pela via imediata do sentimento, numa experiência súbita de choque ou afecção, se abre e descobre que **isso é e há**: o ente em torno e o próprio. São instantes breves e fugazes em que, pelo espanto ou a dúvida, a admiração ou a angústia, o ser se ilumina, revelando-nos **já sendo** no meio dos outros entes. Fugaz é, contudo, o clarão, depressa apagado e esquecido pela rotina do hábito: em regra o homem comum contorna o encontro com o ser, quando lhe não pode escapar.

Homens há, no entanto, que, fazendo juz à sua humanidade, espontaneamente lançam para o mundo um olhar interrogativo e surpreso: vivem a eclosão do ser na plenitude da sua verdade, procurando levar a cabo a sua **expressa mostraçã**o quer através da apropriação reflexiva do ser-lançado da existência quer enquanto englobante universal do ente circundante.

O que Mafalda nos diz é que, embora vivamos concretamente o sentido do ser, de início e na maior parte das vezes não assumimos uma apropriação desse viver que, distraído e alheio, se perde no que Heidegger chama de ‘cotidianidade mediana’. Ao “mistério ontológico” de que nos fala Mafalda Blanc, parafraseando Gabriel Marcel, se apresentam uma série de dificuldades de apreensão, posto que lançar-se a esse mistério significa renunciar a todas as ilusórias garantias de segurança que determinadas atribuições de sentido dadas previamente – sejam através da herança familiar, por contextos sociais tornados familiares, ou mesmo a partir da filiação a alguma doutrina, instituição ou contexto de significância prévios. Diante disso perguntamos: será que é possível compreender o espaço clínico, a experiência clínica como uma experiência que convida a mergulhar nesse mistério? Esse convite teria como pressuposto a filiação a alguma teoria específica, tornada visão de mundo por quem a professa? Ou se trata de abrir-se ao que nos seria mais próprio, qual seja, a íntima correspondência com esse mistério? O fato é que tanto a tradição da ontologia como a própria tradição histórica a que nos filiamos sem pensar tornaram estranha a aproximação com o que Blanc chama de “mistério ontológico”<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> O filósofo Peter Trawny, no livro *Adyton: a filosofia esotérica de Heidegger* (RJ: Mauad X, 2013), disserta sobre o que ele chama de “esoterismo” heideggeriano, presente particularmente no chamado “segundo”

De modo a nos auxiliar a compreender algo desse desvio em relação ao nosso enraizamento ontológico, retomaremos brevemente alguns traços fundamentais que constituíram a história da ontologia.

### 3.5 – (Des)caminhos da ontologia tradicional

O impulso à questão ontológica foi dado pelo filósofo pré-socrático Parmênides que, numa afirmação característica dos primeiros filósofos, proferiu: tudo é!

Agora cabe-nos revisitar os caminhos tomados pela ontologia tradicional a partir de seu desvio fundamental. Para isso, acompanharemos a trajetória tal como elaborada por Mafalda Blanc em seu livro já referido (Op. cit, p.17ss).

Após a determinação da pergunta ao ser feita por Parmênides, a sequência nos mostra o surgimento dos sofistas, para quem não interessava a fixação do ser como fundamento, mas a redução desta questão ao plano discursivo através da sobrevalorização da retórica e do subjetivismo, isto é, da possibilidade de deslocamento da questão da verdade não a uma dimensão transcendental, mas ao próprio homem, conduzindo a questão sobre a verdade ontológica à habilidade discursiva.

É Platão, seguindo o movimento socrático, que apresenta um novo movimento de questionamento ao ser, buscando determinar não mais sua natureza, ou sua relação com a natureza dos entes em geral - realizada por Parmênides - mas o que, nele, haveria de verdadeiro, imutável e permanente. Assim, Platão inaugura um modo de aproximação à questão ontológica relacionando-a à fixação da verdade do ser, ou melhor, do ser dos entes à dimensão metafísica, buscando determinar no plano inteligível ou "mundo das ideias" a possibilidade de resposta para a questão do ser. Ao tentar encontrar um modo de conhecimento universal e verdadeiro - *episteme* - Platão realiza o que chamamos no parágrafo anterior de "descaminho" da

---

Heidegger. Para ele, o objetivo de tal característica diz respeito mais à possibilidade de acolhimento necessária à compreensão do que Heidegger queria dizer do que uma suposta necessidade de se manter incompreensível.

ontologia. Entretanto, se em Platão a ontologia, ou a dimensão de questionabilidade ontológica se restringe ao plano das ideias, seu discípulo direto - Aristóteles - é quem, de fato, universaliza o alcance da problemática ontológica perguntando não mais pela verdade do ser, mas pelo ente enquanto ente, incluindo aí tanto os entes sensíveis quanto os entes supra-sensíveis.

Para Aristóteles, a formalização do ser dos entes como substância (*ousia*) permite fazer dele objeto de uma ciência universal, ou melhor, de uma filosofia primeira, tendo como objeto a substância, substrato de todo o aparecer enquanto tal. Sendo a substância o objeto a ser primeiramente esclarecido pela Filosofia primeira, entendida agora como metafísica, caberia ao filósofo dissertar sobre as causas primeiras tanto das formas puras que constituiriam o supra-sensível do motor imóvel quanto as formas inscritas na matéria, constituindo por sua vez as substâncias sensíveis. O fato a ser destacado aqui para compreendermos algo dos descaminhos da ontologia reside na retomada posterior, pela Teologia, da responsabilidade em explicar a origem das formas puras que seriam dependentes de um primeiro motor, *"forma ou ato puro de pensar, de cuja dinâmica interna decorre, por influxo indireto e não-intencional, o movimento e a orgânica do universo sensível"* (Ibid., p. 19). Ao identificar o estudo do ser ao da substância e, conseqüentemente, ao plano das formas, Aristóteles dá para a filosofia primeira o estatuto, interpretado posteriormente pela filosofia medieval, de onto-teo-logia, seguido na Idade Média por São Tomás de Aquino.

O mestre da escolástica segue o estagirita, distinguindo três aspectos da metafísica. O primeiro seria o ente enquanto ente (Deus e as criaturas). O segundo seria o estudo das causas ou princípios dos entes, entendidos como aspectos da substância. O terceiro – o mais importante para São Tomás de Aquino, seria o estudo de Deus, entendido como causa eficiente de todos os outros entes. Deus, como causa criadora, é então conceitualmente usado para conferir à metafísica aristotélica seu caráter de onto-teo-logia.

Na passagem da escolástica para a Idade Moderna, vemos uma série de autores como Duns Escoto, Avicena, Maignan e Clauberg realizando um movimento de pensamento que irá culminar no projeto de Christian Wolff. Este apresenta uma distinção entre a metafísica geral ou ontologia (que estudaria o ente como tal em

geral) e a metafísica especial, cujo objeto seria os princípios e estruturas essenciais das três grandes regiões do real: Deus, o mundo e o homem, consumando a redução gnoseológica da ontologia.

O passo seguinte é dado por Kant em sua crítica, ao negar a intuição intelectual e, conseqüentemente, restringir a ontologia ao âmbito subjetivo e fenomênico, posto que o "ser-em-si" seria incognoscível. Deste modo, ao legal à ontologia uma redução de seu objeto para as condições transcendentais dos objetos da experiência, os fenômenos, distintos da "coisa-em-si", Kant dá como resposta à possibilidade do conhecimento e à origem do conhecimento o criticismo e o apriorismo, respectivamente, limitando o conhecimento, ou a questão da verdade do conhecimento às coisas finitas, advindas pelo juízo sintético *a posteriori*.

No idealismo alemão o que se vê é a assunção da crítica kantiana ao "em-si", mas diferentemente de Kant, esse movimento buscará retomar o valor da metafísica assentando-a no poder da razão em sua praticidade, vista como fundadora do próprio ser. Os desdobramentos dessa consideração são distintos em cada um dos principais representantes do idealismo: Fichte, Schelling e Hegel. O primeiro propõe um idealismo ético e subjetivo no qual o princípio determinante seria o dever-ser como um fim moral, cuja resistência deveria ser combatida na vida prática de modo a possibilitar sua autodeterminação. Schelling busca superar a dicotomia sujeito-objeto a partir da noção de "identidade" de maneira a marcar a indiferença em termos de natureza entre ambos. Desse modo, Schelling acaba por fazer confluir a identidade como o verdadeiro em-si que, representando a totalidade da razão e do ser, se atualiza como consciência no devir fenomênico do mundo histórico. Já Hegel concorda com a ideia de identidade de Schelling, mas não como unidade abstrata entre ser e pensar, mas como síntese concreta da identidade e da diferença. Essa síntese, realizada continuamente através do movimento dialético, tem na ideia a sua síntese, cópula entre conceito e realidade e particularizada também de modo contínuo através dos diferentes níveis de organização do Absoluto.

Se o idealismo alemão da primeira metade do século XIX representa o ápice da confiança da razão dedutiva, é na própria metafísica de Schelling e nas recém criadas ciências particulares, assentadas pelo experimentalismo, que vemos um espírito crítico decisivo à ontologia. Schelling (Cf. *Ibid*, p. 25) propõe em sua fase

derradeira uma complementação do método apriorístico fundado na crítica da razão kantiana, sendo este limitado por reduzir a existência aos seus aspectos racionais e universais. Segundo ele, a complementação se daria através da formulação de uma Filosofia positiva, de caráter descritivo e hermenêutico capaz de conferir uma apropriação das experiências da vida tanto na natureza quanto na história. O ideário científico-experimental irá, por sua vez, criticar o caráter relativista presente nas anteriores tentativas de sistematização completa do mundo, interpretados como "visões de mundo" que, embora fundadas racionalmente, pela sua inerente limitação, seriam apenas parciais em sua pretensão dada a pluralidade da vida e da natureza. O materialismo e o experimentalismo científico de base mecanicista irão sustentar uma progressiva descaracterização da ontologia, vista como um resquício do arcaísmo do espírito humano e, assim, limitando o papel da Filosofia à uma análise crítica das ciências tendo como fim o desenvolvimento destas.

É em Brentano e a consideração da intencionalidade dos atos de significação, além de Husserl e seu resgate da intuição intelectual/categorial que, no ver de Heidegger, tornar-se-á possível a reabilitação da ontologia, agora em bases inéditas.

### 3.6 – A ontologia tradicional como fundo para a metafísica da subjetividade

No curso do semestre de verão de 1927, intitulado *Os problemas fundamentais da fenomenologia*<sup>67</sup>, Heidegger desenvolve e reelabora a 3ª seção da primeira parte de *Ser e tempo*. Esse curso aparece como importante aqui pois diz respeito ao esforço de Heidegger para circunscrever o ponto de partida para a compreensão do ser a partir da situação hermenêutica que caracteriza ontologicamente o Dasein.

Após realizar na introdução uma ressignificação do encaminhamento necessário para o método fenomenológico (redução, construção e destruição) este é

---

<sup>67</sup> Petrópolis: Vozes, 2012.

apresentado como o método da ontologia. Não se trata, portanto, do mesmo caminho usado pela ontologia em seus passos mais marcantes (veremos a seguir) mas, sobretudo, de resguardar a ontologia em seu enraizamento na existência.

Os passos tradicionais estudados por Heidegger a fim de justificar a necessidade de uma retomada da problemática ontológica em novas bases são os seguintes (Ibid, p. 27-28):

- 1) A tese de Kant: ser não é nenhum predicado real;
- 2) A tese da ontologia medieval (escolástica) que remonta a Aristóteles: à constituição do ser de um ente pertencem o-ser-um-que (*essentia*) e a presença à vista (*existentia*);
- 3) A tese da ontologia moderna: os modos fundamentais do ser são o ser da natureza (*res extensa*) e o ser do espírito (*res cogitans*) e
- 4) A tese da lógica no sentido mais amplo do termo: independentemente de seu respectivo modo de ser, todo ente pode ser interpelado discursivamente por meio do “é”; o ser da cópula.

Resumidamente, a retomada das teses centrais da ontologia são vistas como momentos decisivos do esquecimento da questão sobre o sentido do ser, a favor de: 1) sustentar que tal questão é abstrata, em favor da consideração do caráter fenomenal (no sentido calculante, causal) ao qual deve se voltar a Filosofia (no sentido kantiano); 2) apontar o caráter secundário de tal questão pois o *teos* (*essentia*) torna-se primeiro em sua relação com os *existentia*, ou seja, discriminar os vários modos de manifestação de Deus torna-se mais importante que a consideração da existência concreta; 3) explicitar que a distinção entre naturezas, feita por Descartes, assentou definitivamente tal desvio em favor da dominação tanto do sujeito quanto do objeto e 4) a consideração do “ser” como cópula não só purificou assepticamente o mistério ontológico como o enquadrou em um quadro de referências particular, a partir de uma compreensão específica da linguagem (como código).

A retomada histórica do esquecimento da questão do ser na tradição ontológica responde, em parte, a razão dos desvios da ontologia. Uma vez que o

discurso científico moderno se assenta neste desvio (particularmente nas teses de número 1 e 3) o que se torna digno de nota é o fato, nesse esquecimento, de que a linguagem acabou por ser despotencializada de sua raiz na existência. Embora tal despotencialização (isto é, a consideração da linguagem a partir de sua função enquanto código) seja uma marca presente no próprio *De anima*<sup>68</sup> de Aristóteles (corroborada pela tese de número 2) um re-enraizamento se torna premente para o encaminhamento de nossa questão.

### 3.7 – A linguagem como *médium*

Se, como vimos, a linguagem foi vista a partir de seu uso como código desde Aristóteles (Op. cit), a consideração da linguagem como o campo de problematização da verdade pode ser explorada aqui a partir da retomada de um movimento liderado por Karl Wilhelm Von Humboldt (1765 - 1835), Johann Gottfried Herder (1744 - 1803) e Johann Georg Hamann (1730 - 1788) contra o criticismo kantiano. Em linhas gerais, esse movimento contribuiu consideravelmente para o advento da chamada "virada linguística", formando o escopo que influenciará, decisivamente, a consideração do "mundo da vida" como um mundo repleto de significações e, sobretudo, o enraizamento linguístico da existência na ontologia da facticidade heideggeriana.

Tendo o romantismo como atmosfera intelectual e a Filosofia da linguagem como campo comum, esses três pensadores se opuseram às formas apriorísticas do conhecimento tal como elaboradas por Kant. Mas é Humboldt, entretanto, que se apresenta de início como fundamental, segundo Habermas (2000). Decerto, é rica a história de Humboldt. Versado em línguas diversas como o birmanês e japonês, além de ter sido um notável diplomata, sua vida foi extremamente frutífera em

---

<sup>68</sup> Vale aqui a reprodução do início do livro de Aristóteles (Paris: J. Vrin, 1946, pp. 77-78): "É necessário de início estabelecer a natureza do nome e do verbo: em seguida da negação e da afirmação, da proposição e do discurso. Os sons emitidos pela voz são os símbolos de estados da alma, e as palavras escritas são as palavras emitidas pela voz".

realizações, dentre as quais destaca-se a fundação da Universidade de Berlim, em 1810. Considerando a linguagem tendo não uma função de representação da realidade mas a expressão do "espírito do povo", Humboldt inicia em suas meditações alguns debates que irão aparecer em todo o pensamento posterior acerca da hermenêutica.

Tomado aqui como guia para a explicitação da virada linguística e sua consequente importância para a hermenêutica, Habermas, no texto *Hermeneutique ou analyse*<sup>69</sup> divide seu discurso - discurso trazido na discussão por nos esclarecer sobre a "virada linguística" - em três partes: inicialmente disserta sobre a importância filosófica da teoria da linguagem proposta por Humboldt. Em seguida, versa sobre as especificidades da "virada linguística" cujos personagens principais foram Heidegger e Wittgenstein. Finalizando, o autor apresenta algumas considerações sobre a obra de Karl-Otto Apel, cujo trabalho, bem amplo, faz confluir hermenêutica e crítica das ideologias, sendo esta última a "roupagem" que caracteriza o próprio trabalho de Habermas. Aqui, basta-nos retomar as considerações que Habermas faz sobre a importância da filosofia de Humboldt. Tais considerações nos importam, uma vez que a hermenêutica de Heidegger ganha seu impulso a partir do modo como Humboldt tematiza a linguagem.

Três são as funções da linguagem distinguidas por Humboldt: a) a cognição, cuja tarefa seria de conceber pensamentos e representar fatos; b) a expressão, cuja função é de exprimir os sentimentos e suscitar emoções e c) a comunicação, referente a função de comunicar alguma coisa, fazer objeções e realizar acordos. Assim, o jogo combinado destas funções apresenta distintos modos de compreensão dependendo do ponto de vista. Diferentemente da análise semântica da linguagem que, visando a organização dos conteúdos, se concentra sobre a visão de mundo inerente à linguagem e da análise pragmática, que trata da questão do entendimento entre os interlocutores trazendo à conversação como o primeiro plano, a contribuição de Humboldt centra-se na elaboração de uma concepção transcendental sobre a linguagem.

---

<sup>69</sup> Paris: Gallimard/Centre Pompidou, 2000. In: *Um siècle de philosophie:1900-2000*.

Para sustentar a maneira pela qual trata a noção de linguagem, Humboldt parte de uma concepção romântica sobre o conceito de nação. Como ele mesmo diz "o homem pensa, sente e vive unicamente no seio da língua, e é por ela que ele dever ser formado. As línguas são como órgãos da maneira particular cujas nações pensam e sentem<sup>70</sup>". A língua, estruturando léxico e sintaticamente uma totalidade de categorias e modos de pensamento, articula uma pré-compreensão que une os partícipes de uma determinada comunidade linguística, formando uma maneira determinada de ver o mundo em seu conjunto.

Ao ligar a construção, a forma interior de uma língua e uma imagem determinada do mundo, Humboldt estabelece um horizonte de sentido que, por sua vez, circunscreve a abertura do mundo. Assim, a fórmula que designa a língua como órgão formador do pensamento deve ser compreendida no sentido transcendental de uma constituição espontânea do mundo. Esta concepção transcendental da linguagem, combinando tanto a cognição quanto a cultura, rompe, segundo Habermas, com as quatro hipóteses fundamentais da Filosofia da linguagem presentes desde Platão até Locke e Condillac. Cabe agora detalhar como tal rompimento é feito.

De início, uma concepção da linguagem que poderíamos chamar de holística seria incompatível com uma teoria estruturada a partir da ideia de que as proposições complexas seriam compostas das significações de seus elementos e, assim, de palavras ou proposições elementares isoladas. De acordo com Humboldt, as palavras isoladas teriam sua significação a partir do contexto das proposições que elas ajudam a construir, sendo que as frases teriam a sua significação a partir do conjunto coerente de textos que eles serviriam para compor. Os tipos de textos teriam, por sua vez, sua significação graças a articulação de todo o vocabulário de uma língua. A ideia de uma imagem linguística do mundo estruturando a vida de uma comunidade não seria compatível com o privilégio tradicional da função cognitiva da linguagem. O que nos leva a afirmar que, para Humboldt, a linguagem não teria mais como função representar objetos ou fatos, mas significaria o próprio *médium* do espírito do povo. Outra incompatibilidade em relação à visada tradicional sobre a linguagem diz respeito a concepção instrumentalista segundo a qual se

---

<sup>70</sup> Ibid. p. 181.

prende por assim dizer as representações, conceitos e julgamentos conhecidos ao nível pré-linguístico dos signos, a fim de facilitar as operações do pensamento e a fim de comunicar suas opiniões ou seus conselhos a outras pessoas. A este primado em relação à intenção corresponde o primado do caráter social da linguagem em relação aos dialetos dos diferentes interlocutores. Uma língua não é propriedade privada de um indivíduo, mas gera um conjunto coerente de sentido, intersubjetivamente compartilhado e encarnado nas expressões culturais e práticas sociais. Segundo Humboldt, ao nível fenomenal, nenhuma língua se desenvolve senão num quadro social, e o homem não se compreende ele mesmo senão na medida em que testa a inteligibilidade de suas palavras com outras pessoas. Sendo o receptáculo do espírito objetivo, a língua transcende o espírito subjetivo, gozando de uma autonomia particular. E no processo de formação/apreensão da linguagem, a tradição marca objetivamente as gerações novas.

Como se dá, para Humboldt, a linguagem enquanto expressão? Habermas (Ibidem.) fala-nos que há, entre a objetividade do sistema de regras da linguagem e a subjetividade do locutor que se exprime por suas operações linguísticas, uma operação recíproca: a linguagem opera de maneira objetiva e independente precisamente na medida onde ela mesma é dependente e colocada e, obra de maneira subjetiva. Um exemplo claro acontece na leitura de um livro. A princípio palavra morta, a medida em que lemos damos novamente vida àquelas palavras com as quais reconstruiremos novamente o nosso mundo, agora somado pelas significações até então adormecidas na folha de papel. Há, portanto, um processo circular, como bem define Habermas (Ibidem, p. 184):

Este processo circular da linguagem, que é por sua vez *ergon* e *energeia*, revela um poder do homem sobre a linguagem, análogo àquele que nós presenciamos como o poder que a linguagem exerce em retorno sobre ele.

Chegamos então a um problema, referente ao fato de que, se línguas diferentes produzem mundos diferentes, como falar de um mundo em comum, compartilhado por todos? Diz-nos Habermas (Ibidem, p. 185):

Se nós compreendemos este caráter próprio a toda língua natural (a conjugação entre as funções cognitiva e expressiva), o fato de que ela contribui para a formação de uma visão de mundo, em um sentido estritamente transcendental, e por sua vez no sentido da constituição do mundo dos objetos de uma experiência possível, é necessário que as visões de mundo inscritas nas diferentes línguas aspirem, aos olhos da comunidade linguística concernente, a uma validade que seja necessária *a priori*.

Aqui, Habermas nos lembra de Hamann. Para este último, a linguagem tem como característica principal a revelação. Quanto à função apriorística, Hamann se diferencia de Kant, já que, enquanto para este há um *a priori* transcendental único, representado pelo próprio sujeito transcendental, Hamann propõe um pluralismo do *a priori* semântico, pretendendo este, assim como o *a priori* kantiano, ter uma validade geral. Neste sentido e invertendo a fórmula kantiana, a pré-compreensão estruturada pela linguagem, ao mesmo tempo em que seria *a priori* arbitrária e indiferente, ela seria também, *a posteriori*, necessária e indispensável.

Um detalhe importante: Humboldt não compreende a imagem linguística do mundo como um universo semântico fechado, no qual os locutores não poderiam sair a não ser para entrar em um outro universo linguístico. Indo além do particularismo do mundo de uma nação descoberta na língua e do universalismo pretendido pelos estudos relativos a função cognitiva, Humboldt destaca a cooperação entre a semântica das imagens linguísticas do mundo e uma pragmática formal da conversação que ele chama de "troca verdadeira das ideias e dos sentimentos ao meio da conversação". Assim, enquanto que do ponto de vista semântico linguagem e realidade (conjunto dos objetos suscetíveis de serem descritos) se imbricam de tal modo que um acesso não interpretado da realidade se apresenta como impossível para o sujeito do conhecimento, do ponto de vista pragmático a conversação aparece como o próprio coração da linguagem, pois os partícipes deverão intentar, tanto quanto possível, uma compreensão e entendimento mútuo a respeito de alguma coisa, valendo o mesmo para a relação entre diferentes comunidades linguísticas.

O processo de tradução, para Humboldt, reflete como caso limite os dois aspectos descritos acima. Para ele, quando a tradução coloca em contato línguas muito diferentes, a experiência mostra que, ainda que os níveis de resultado sejam diferentes, todo o encadeamento das ideias pode ser expresso em cada uma delas. Se a tradição hermenêutica não coloca em dúvida a possibilidade de se traduzir expressões de uma língua para outra, permanece inexplicável como se dá a superação dos saltos semânticos. Revela-se aqui a importância de um terceiro elemento: o próprio tradutor, consciência capaz de habitar diferentes mundos linguísticos a partir de um ponto de vista superior que permitiria ao intérprete assimilar o mundo estrangeiro e se assimilar. De fato, o olhar comum sobre a realidade entanto que *domínio intermediário* entre visões de mundo de diferentes línguas é, de uma maneira geral, a condição necessária de toda conversação sensata. Para os interlocutores, o conceito de realidade se associa à ideia reguladora de uma soma de conhecimento.

O elo interno entre a compreensão linguística e o entendimento a propósito de alguma coisa faz com que Humboldt associe a função linguística da comunicação ao caráter cognitivo da linguagem. Exemplifica Habermas (Ibidem, p. 187):

Na discussão, uma visão de mundo deve ser fermentada pela contradição de outra, de tal sorte que os horizontes de sentido de todos os participantes se alarguem pela sequência de um descentramento progressivo do ponto de vista que é cada vez o seu e que, a cada vez, se recompõe. Tal fato não é, na verdade, fundado ao menos que seja possível mostrar, na forma dialógica e nas pressuposições pragmáticas da conversação, um potencial crítico capaz de afetar e deslocar o horizonte de mesmo de um mundo descoberto ao meio da linguagem.

Com o objetivo de demonstrar as considerações acima, Humboldt utiliza uma análise do sistema de pronomes pessoais que se acha em todas as línguas. Da relação eu-ele do observador, ele distingue a relação eu-tu, constitutiva da atitude de um locutor que efetua seu ato de falar, logo, uma relação intersubjetiva. Cada pessoa pode decidir se deseja adotar tal atitude, que exprime experiências ou representações ou a atitude objetivante de uma terceira pessoa que percebe e

descreve o mundo circundante. Em troca, a atitude do locutor ao olhar de uma segunda pessoa, destinatária da enunciação, depende da atitude complementar do outro, atitude que de modo algum pode ser exigida de maneira forçada. Resumindo, na medida em que o horizonte de nossa compreensão do mundo se alarga, nossas orientações axiológicas são relativizadas, processo, segundo Humboldt, essencialmente cognitivo.

De modo a entendermos o peso da virada linguística na ressignificação da linguagem em sua relação com a experiência, retomaremos a história da hermenêutica, ao menos no que se refere aos seus principais autores.

### 3.8 – A hermenêutica como crítica à metafísica

A tradição hermenêutica pode ser visada a partir de muitas obras que perfazem sua constituição. Dos clássicos livros de Richard E. Palmer<sup>71</sup> e Josef Bleicher<sup>72</sup>, passando por Georges Gursdorf<sup>73</sup> até obras de autores do interior da tradição hermenêutica contemporânea, o fato é que esta tradição é uma das mais importantes no campo das discussões sobre o estatuto das ciências humanas.

A palavra *hermenêutica*, embora tenha como sinônimo o termo *interpretação*, diz respeito a uma tradição de pensamento que remonta a filologia dos textos clássicos e a exegese dos textos sagrados. Desde o artigo publicado por Wilhelm Dilthey em 1900 (*The Rise of Hermeneutics*)<sup>74</sup>, o campo da hermenêutica se

---

<sup>71</sup> *Hermenêutica*. Lisboa: Ed. 70, 1999.

<sup>72</sup> *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa: Ed. 70, 2002.

<sup>73</sup> *Les origines de l'herméneutique*. Paris: Payot, 1988.

<sup>74</sup> *Hermeneutics and the study of history: select Works*. Princeton University Press, 1996.

modificou bastante, pois a consideração da linguagem como a base para qualquer problematização filosófica tornou-se premente ao longo do século XX<sup>75</sup>.

Palmer inicia seu percurso sobre a história da hermenêutica a partir de seus significados predominantes: dizer, explicar e traduzir<sup>76</sup>. Quando nos expressamos ou expressamos algo, quando intentamos explicar algo ou uma situação e, por fim, quando traduzimos o sentido de algo entre línguas distintas estamos realizando a hermenêutica. Mas a hermenêutica possui uma longa tradição, vista aqui brevemente a partir de Jean Grodin em uma obra em que oferece uma extensa bibliografia para aqueles que desejam se aprofundar em algum dos principais pórticos dessa tradição<sup>77</sup>.

A tradição hermenêutica começa entre os séculos II a.C. e II d.C. com a filologia dos textos clássicos e a exegese dos textos sagrados. A interpretação destes concentra os debates durante toda a Idade Média e cresce em importância a partir da Reforma Protestante. Como não é nosso objetivo detalharmos essa história, encurtaremos essa visada apontando os dois principais representantes da hermenêutica moderna: Schleiermacher e Dilthey.

É Schleiermacher o responsável por trazer a hermenêutica às discussões modernas, mas especificamente, no início do século XIX a partir de sua preocupação em estabelecer as bases para uma teoria geral da interpretação. Candidato à reitoria da recém criada Universidade de Berlin, em meio a um ambiente filosófico atravessado pelo idealismo hegeliano e pelo romantismo, Schleiermacher buscou criar uma teoria geral da interpretação dos textos – uma preocupação estritamente metodológica. Para isso, resgatou o termo ‘hermenêutica’ dos gregos, mais especificamente de Aristóteles, o primeiro a usar o termo em uma

---

<sup>75</sup> A consideração da linguagem como plano filosófico fundamental pode ser atestado através de várias referências, de Clifford Geertz no campo da antropologia com o seu *A interpretação das culturas* (Rio de Janeiro : LTC, 2008) e os autores da tradição hermenêutica contemporânea, como Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur e Richard Rorty, por exemplo, Além de sua importância nas discussões epistemológicas e metodológicas presentes nas C.T.C. - Ciências e Tecnologias da Cognição (Cf. Valera, F. *Conhecer*. Lisboa, Instituto Piaget, s/d).

<sup>76</sup> (Op. Cit. p. 24).

<sup>77</sup> *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

obra<sup>78</sup> e partiu de dois momentos para ele constitutivos de qualquer interpretação: o nível gramatical (referente a estrutura textual) e o nível psicológico (referente às intenções subjacentes ao autor). Embora seja ele o responsável pelo resgate da hermenêutica trazendo-a ao cenário moderno, permaneceu circunscrito à sua preocupação metodológica. O passo seguinte seria dado por Dilthey.

Em um ambiente (fins do século XIX) de disputa entre as recém estabelecidas ciências particulares, além das as principais correntes filosóficas subjacentes a elas: o positivismo e o idealismo, além do neokantismo, e a tarefa da filosofia, Dilthey se propõe a realizar uma crítica das ciências históricas, uma vez que, para ele, estas careciam de uma fundamentação rigorosa como a que havia nas ciências naturais. Assim, Dilthey, após estabelecer uma distinção fundamental entre as ciências da natureza e as ciências do espírito, busca, na hermenêutica de Schleiermacher, tal base. Para ele, enquanto as primeiras teriam como tarefa *explicar* os fenômenos da natureza, as ciências do espírito deveriam *compreender* seu objeto, já que este seria dinâmico. Tal dinamismo teria como fonte a mutabilidade da vida histórica e portadora de significações que se apresentariam sem o caráter de universalidade – necessária às ciências da natureza, que se apoiariam na possibilidade de calculabilidade da natureza. Daí, afirmarmos que, se Schleiermacher centrou seus esforços em uma metodologia geral de interpretação dos textos, Dilthey buscou com a hermenêutica uma nova base epistemológica para as ciências do espírito. De uma preocupação metodológica à epistemológica, o fato é que ambos deram à dimensão interpretativa a primazia em relação a compreensão. Heidegger, o terceiro elemento principal da história da hermenêutica, é quem traz o problema da interpretação a novos horizontes, como bem afirma Palmer<sup>79</sup>: “Quando os focos da hermenêutica se definem pela inclusão de uma fenomenologia geral da compreensão e de uma fenomenologia específica do evento da interpretação do texto, então o âmbito da hermenêutica torna-se realmente vasto”. Palmer critica aí uma certa “insegurança” da hermenêutica enquanto disciplina, uma vez que ela se apresenta enquanto contributo de fundamentação das ciências humanas (literatura, Direito, Psicologia, História, entre outros), mas reconhece que a entrada do diálogo com a

---

<sup>78</sup> Op. cit.

<sup>79</sup> Op. cit. p. 77-78.

fenomenologia traz novos horizontes. Para nós, o principal horizonte da hermenêutica ganhou com a fenomenologia é o reconhecimento do caráter hermenêutico da existência enquanto tal.

Agora veremos de que modo Heidegger realiza, em um curso de 1923, o que poderíamos chamar de virada hermenêutica rumo à explicitação do caráter fático da existência.

### 3.9 – A hermenêutica como ontologia: a importância da ontologia como hermenêutica da facticidade

O objetivo aqui consiste na apresentação de algumas considerações sobre a importância da publicação, em português, do curso "Ontologia: hermenêutica da facticidade", de Martin Heidegger, realizado em Friburg, no semestre de verão de 1923. Trata-se de um texto fundamental para compreender o posicionamento heideggeriano tanto em relação à ontologia quanto à hermenêutica.

Neste curso, Heidegger se propõe a enraizar a hermenêutica no seio da facticidade cotidiana, abrindo o caminho para o que viria a ser desenvolvido em *Ser e Tempo*, de 1927, como o projeto de uma ontologia fundamental. Assim, Heidegger desconstrói tanto a ontologia quanto a hermenêutica, propondo ser no campo da existência concreta que a fenomenologia deve acontecer enquanto tarefa de estabelecimento de um horizonte crítico às objetualidades. Por objetualidade entende-se aqui o horizonte histórico no qual a realidade se tornou um objeto a ser manipulado por um sujeito, mais especificamente, o sujeito do conhecimento.

Logo na introdução (parágrafo 1), Heidegger justifica a escolha pelo nome do curso – ontologia: hermenêutica da facticidade), mais especificamente no 3º parágrafo:

Os termos “ontologia” e “ontológico” serão empregados aqui apenas no sentido vazio acima assinalados, sem maior pretensão de servir de

indicação. Eles significam: questionar e determinar o ser enquanto tal; que ser e de que modo, isso permanece totalmente indeterminado.

Ao referir-se a indeterminação como o solo da ontologia, Heidegger dá um passo atrás em relação a maior parte da história da ontologia. Tal passo tem, na consideração do caráter hermenêutico do Dasein, seu solo de destruição e de renovação.

O curso em questão se divide em duas partes: a primeira, intitulada “Caminhos de interpretação do ser-aí ocasional” tem como tarefa explicitar a característica essencialmente hermenêutica do existir humano. O elemento de facticidade tem aí uma importância fundamental, pois é justamente a facticidade que afasta e aproxima o ser-aí de considerar esse enraizamento hermenêutico. A segunda parte, cujo título é “O caminho fenomenológico da hermenêutica da facticidade” versa a respeito de algumas consequências da tomada em consideração da facticidade do ser-aí enquanto ponto de partida da ontologia.

Após justificar, no parágrafo 1, o título do curso “ontologia: hermenêutica da facticidade” e logo em seguida resgatar brevemente os vários sentidos da hermenêutica ao longo da história (parágrafo 2) Heidegger define a tarefa da hermenêutica a partir da consideração do caráter fático da existência. É do seguinte modo que ele explicita tal tarefa<sup>80</sup>:

A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido. Na hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a *compreender-se* e ser essa compreensão.

É a partir do caráter hermenêutico da facticidade do existir que o Dasein pode ver-se a si mesmo enquanto um ente que compreende de antemão as coisas, ou seja, o Dasein (ser-aí) só pode compreender tal e tal coisa, possuir uma

---

<sup>80</sup> *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 21.

interpretação sobre tal assunto, porque ele é, na sua facticidade, compreensão. Sendo assim, nessa visada da hermenêutica, seu campo de objetualidade passa a ser a própria existência, que se dá a partir de um *como*, que por sua vez se dá enquanto compreensão – temática ou não. Mais à frente no texto, Heidegger reafirma e confere maiores esclarecimentos sobre a tarefa da hermenêutica (Ibid, p. 22): *“O tema da investigação hermenêutica é o ser-aí próprio em cada ocasião, justamente por ser hermenêutico, questiona-se sobre o caráter ontológico, a fim de configurar uma atenção a si mesmo bem enraizada”*.

O que Heidegger afirma no trecho supracitado é que, uma vez sendo hermenêutico em sua dimensão fática, o Dasein ou ser-aí pode assumir como tarefa questionar-se sobre si, ou seja, questionar-se ontologicamente sobre si mesmo. Tal questionamento, na visão do filósofo, tem como consequência a possibilidade do Dasein enraizar-se melhor. Mas o que significaria “enraizar-se”? Uma vez que o caráter de questionabilidade emerge a partir de uma posição prévia, posição esta que não se encontra factível a partir de um voluntarismo, é necessário que o Dasein assuma para si esta tarefa. Mas assumi-la requer do Dasein dar um passo no sentido de “estranhar” a impessoalidade. Enraizar-se significa, portanto, abrir-se para o seu ser mais próprio, pois é essa abertura que desvela ao Dasein sua característica mais fundamental: a possibilidade de questionar-se sobre seu próprio ser, questionamento que é, por sua vez, hermenêutico.

Para compreendermos melhor o movimento de estranhamento necessário à abertura ao ser mais próprio iremos, a seguir, explicitar os existenciais - características do estar-aberto do Dasein que lhe são cooriginárias.

### 3.10 - A ontologia fundamental e a explicitação dos ‘existenciais’

Se no curso de 1923 (Ontologia; hermenêutica da facticidade) Heidegger enraíza a hermenêutica ao nível da existência, mostrando ser ela mesma essencialmente hermenêutica, em 1927, na sua obra mais conhecida – *Ser e tempo* – o filósofo realiza o caminho que para ele seria o mais adequado para a retomada da questão sobre o sentido do ser. Tal retomada teria como ponto de partida a

realização de uma analítica do ente que, entre todos os entes, tem como característica fundamental o perguntar-se sobre si mesmo: o homem, Dasein.

No caminho da analítica, Heidegger explicita algumas características do Dasein enquanto ente aberto para os outros entes. Esses existenciais, diferentemente das categorias que se refeririam a um ente já dado, não possuidor dessa característica de perguntar-se sobre si mesmo, seriam os modos que se co-originam na abertura do “aí”. Enquanto “no-mundo”, o Dasein é sempre abertura para os outros entes. Para detalhar melhor os existenciais, seguimos a indicação de Sá<sup>81</sup>:

A expressão “ser-no-mundo” revela a unidade estrutural ontológica da existência do *Dasein*. A análise dessa estrutura nos remete aos três momentos constitutivos da totalidade desse fenômeno: a ideia de “mundo” como estrutura de sentido; o “quem é no mundo”, que se revela de início como impessoalidade cotidiana; e o modo de “ser-em” um mundo, cuja estrutura se desdobra em compreensão e disposição.

Não é nosso intuito explicar minuciosamente os existenciais, mas tão somente apontá-los a partir da questão da tese, ou seja, a partir do modo em que esses existenciais podem nos auxiliar na tarefa de explicitar uma ontologia da experiência clínica.

Em relação ao “mundo” entendido como estrutura de sentido, o que Heidegger aponta é que, uma vez aberto a possibilidades, o homem, Dasein, abre-se sempre a partir de uma correspondência com seu entorno. Esse entorno, antes mesmo de classificarmos como sendo o “meio ambiente” ou “meio social” é, sobretudo, um entorno de *sentidos*. É justamente para esse entorno de sentidos possíveis que Heidegger utiliza o termo “mundo”. Nós, existentes, enquanto “abertos-para” sempre nos abrimos a um horizonte de sentido, de significações possíveis, mesmo que não nos demos conta de início e na maior parte das vezes.

---

<sup>81</sup> “As influências da fenomenologia e do existencialismo na psicologia”, in: *História da psicologia: rumos e percursos*, Op. cit. p. 326.

Esse horizonte só aparece como horizonte a partir da abertura que somos, daí sermos “co-originaários” a essa abertura e ao horizonte que a circunscreve. Para nomear este caráter de abertura que somos, Heidegger utiliza a palavra *Sorge*, que pode ser traduzida como “cura” ou “cuidado”. Aqui, já podemos extrair algo importante para a questão principal deste trabalho: nós somos sempre abertos para nos relacionarmos, seja com os outros seja com as coisas ou situações. Como exemplo, muitas vezes vemos pacientes queixando-se de isolamento, mas ao vislumbrarmos com Heidegger o fato de que somos sempre “abertura” é possível afirmar que a sensação de isolamento tem dois fatores fundamentais: 1º- o isolamento só é possível a partir da característica ontológica de sermos sempre “ser-com” e 2º- Tal sensação demanda, por exigir um caminho contrário a uma característica que nos é inerente, uma alienação de si, pois diz respeito a desconsideração de nosso ser-mais-próprio.

Ao desdobrar o caráter de abertura inerente à existência, Heidegger discrimina dois modos de relação que são possíveis a ela: o modo como nos relacionamos com os outros existentes (preocupação, *Fürsorge*) e o modo pelo qual nos relacionamos com outros entes que não são “abertura de mundo” (ocupação, *Besorgen*). É interessante notar que, no encaminhamento da analítica, Heidegger mostra que, de início e na maior parte das vezes, o nosso modo mais imediato de nos relacionarmos com aquilo que nos vem ao encontro se dá através do uso, da instrumentalidade (*Vorhandenheit*). Nós usamos as coisas e as pessoas. Embora seja um traço ontológico da existência, podemos dizer que, no contemporâneo, essa característica é quase uma regra nos relacionamentos. Tal ideia é explorada por Zygmunt Bauman no livro “Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos”<sup>82</sup>. Nesse livro o sociólogo descreve o caráter “líquido” das relações afetivas no cotidiano. Tal “liquidez” já havia sido apontada por Heidegger na consideração da impessoalidade como uma marca da abertura do Dasein ao mundo. E é justamente a impessoalidade que, dominando nossa abertura de sentido, pode servir para compreendermos algo dos diversos adoecimentos psicológicos que batem a toda hora nos consultórios e serviços públicos de saúde mental. Na impessoalidade, somos “como todo mundo”, ou seja, cotidianamente, assumimos opiniões, rótulos e

---

<sup>82</sup> RJ: Jorge Zahar Ed. 2004.

desejos sem nos apropriarmos deles, indo “como os outros vão”, sem nos darmos conta de que estes são muitas vezes produzidos para serem simplesmente aceitos. Ao somarmos essa característica à dificuldade cada vez mais premente de refletirmos criticamente a respeito daquilo que nos vem ao encontro no mundo, no horizonte de sentido ao qual sempre nos referimos, encontramos uma explicação possível, por exemplo, no processo de medicalização da vida cotidiana, processo que tem como fundo a possibilidade de conferir ao medicamento a supressão de sofrimento. Não podemos, de modo algum, generalizar possíveis causas a tantas ordens de sofrimento humano, mas é possível ao menos relacioná-lo com a ausência de disposição afetiva para lidarmos com a constitutiva e cotidiana tarefa de termos que interpretar e compreender nossa situação fática a todo momento. Tal disposição torna-se difícil frente aos diversos sentidos que nos são dados de antemão através da mídia e dos falatórios<sup>83</sup> cotidianos. Podemos, aqui, compreender algo dessa dificuldade ao vislumbrarmos o uso que Heidegger faz, tanto do termo ‘compreensão’ quanto da palavra ‘disposição’ na analítica da existência.

Ao explicitar o caráter de abertura que somos enquanto existentes, Heidegger distingue duas características que acompanham essa abertura: compreensão (*Verstehen*) e disposição (*Befindlichkeit*). Sendo sempre aberto “para”, essa abertura é sempre compreensiva, pois o Dasein é essencialmente hermenêutico, ou seja, nós já sempre compreendemos previamente as coisas que nos vêm ao encontro. Essa compreensão, por sua vez, já é sempre acompanhada de uma coloração afetiva, nomeada por Heidegger de “disposição”. Assim, podemos dizer que o homem já sempre se encontra em uma compreensão afetiva ou disposta, ou, em uma disposição compreensiva, sendo esta característica originária a ele. Entretanto, imerso na cotidianidade mediana, na impessoalidade, o homem acaba por não se apropriar dessa característica ontológica, perdendo-se no “todo mundo”. Daí aceitar passivamente o que aparece, preferindo modelos prévios já impessoalmente dados ao invés de assumir a decisão de, refletindo sobre, realizar escolhas mais próprias e

---

<sup>83</sup> O termo “falatório” é usado por Heidegger em *Ser e tempo* (op. Cit.) para designar o modo descompromissado pelo qual lidamos com a linguagem, caracterizando o discurso da impessoalidade.

singulares. A essa possibilidade de apropriação, Heidegger dá o nome de “poder-ser-em-sentido-próprio”.

A existência, o Dasein, enfim, nós vivemos imersos na impessoalidade. Cotidianamente delegamos a outros nossas decisões, opiniões e posições sobre os mais variados assuntos. Ao adicionarmos a essa tendência a enorme quantidade de informações que circulam no dia-a-dia e que tem como objetivo auxiliar a mantermo-nos alienados de nós mesmos não é difícil concordar com Heidegger quando se remete à impessoalidade para nomear uma de nossas características mais fundamentais. Entretanto, assim como a fuga de nós mesmos aparece como possibilidade ao “estar-aberto” da existência, assim também é possível vislumbrarmos o desvio dessa condição. É justamente o posicionamento “desviante” da impessoalidade que é nomeado por Heidegger de “ser-próprio”. Dado que sair da imersão na impessoalidade tem certa analogia com o movimento de sair da “caverna” platônica, o filósofo alemão indica, em algumas obras, determinadas disposições (afecções) que poderiam nos levar a essa outra condição que, na leitura heideggeriana, não corresponderia a um desenvolvimento, mas, tão somente, a experiencição de uma outra possibilidade de ser. Em *Ser e tempo*<sup>84</sup> o afeto escolhido é a angústia. Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*<sup>85</sup> – curso do inverno de 1929-30 – o privilégio vai para o tédio. E em uma carta para Hanna Arendt o filósofo aponta ser o amor uma disposição possível para nos levar ao encontro de nós mesmos<sup>86</sup>. O fato é que eles, cada um ao seu modo, são apontados como afinações ou tonalidades afetivas que podem, eventualmente, convidar-nos a experimentar um estranhamento em relação a impessoalidade. Não se trata, aqui, de mera apreensão intelectual capaz de reconfigurar um mapa cognitivo, mas de presentificar um distanciamento que torne possível experimentar o cuidado/cura

---

<sup>84</sup> Op.cit. Destacamos aqui principalmente a sequência que se inicia no parágrafo 46, onde Heidegger desenvolve o ser-para-a-morte enquanto possibilidade existenciária constitutiva no Dasein.

<sup>85</sup> RJ: Forense universitária, 2003.

<sup>86</sup> Heidegger responde uma carta de Hanna Arendt da seguinte forma: " (...) Agradeço-lhe por sua carta, por ter me acolhido em seu amor, ó mais amada! Você sabe que isso é o mais difícil de ser suportado pelo homem? Para todo o resto há caminhos, auxílios, limites e entendimento. Somente aqui tudo significa: estar em meio ao amor = ser impelido até o seio da existência mais própria. Agostinho disse certa vez que o amor é um *vovo, ut sis*. Eu a amo: quero que você seja o que é", in: "Hanna Arendt e Martin Heidegger: correspondência (1925/1975), RJ: Relume Dumará, 2001, carta de 13 de maio de 1925, p. 22-23.

como uma realidade existencial. De modo a avançarmos na questão da tese iremos apresentar outra via de acesso à experiência do “ser-próprio”, via proposta por Heidegger na década de 1950, com a publicação da conferência intitulada “Serenidade” (*Gelassenheit*).

### 3.11 - O pensamento meditante como via de acesso ao ser-próprio

Em 1948, o filósofo tomista Jacques Maritain, com *Elementos de filosofia II: A ordem dos conceitos, lógica menor (lógica formal)*<sup>87</sup>, publica uma obra clássica para os interessados na compreensão dos passos seguidos pelo pensamento em busca da verdade. A lógica é definida como o caminho para o estudo da razão vista como instrumento da ciência ou meio de adquirir e possuir a verdade. A lógica é, portanto, a arte que dirige o próprio ato da razão, isto é, que nos permite chegar com ordem, facilmente e sem erro, ao próprio ato da razão. Lógica, razão, ordem, cálculo e exatidão auxiliariam o pensamento na árdua e eterna busca pela verdade.

Mas, o que significa a "verdade"? E mais. O que subjaz, na obra de Maritan, em sua interpretação do termo "razão" - entendida como a própria "razão" da lógica? A intenção aqui não é, de modo algum, engendramos nossa meditação sobre ou sob os caminhos dispostos na lógica menor. Trata-se, pois, de penetrarmos ainda que de modo breve naquilo que Heidegger chama de "serenidade".

Em 1959, Heidegger apresenta uma comunicação em homenagem ao compositor Conradin Kreutzer (1780-1849) cujo título é *Gelassenheit* (Serenidade)<sup>88</sup>. Uma comemoração (*Gedenkfeier*) e um convite ao pensar (*denken*). Mas... pensar o que? Será que o convite ao pensar se refere a um clamor ao uso e exercício da razão? Será que pensar aqui significa ordenar logicamente a razão de modo a se alcançar uma determinada verdade? Nos alerta Heidegger:

---

<sup>87</sup> RJ: Agir, 1980.

<sup>88</sup> “Sérénité”, in: *Questions III*. Paris: Gallimard, 2002.

A indigência de pensamentos é um hóspede inquietante que se insinua por todo o mundo atualmente. Pois hoje tudo pode ser aprendido da maneira mais rápida e mais econômica e, no momento seguinte, é esquecido ainda mais rapidamente. As celebrações comemorativas estão cada vez mais pobres em pensamentos. Celebrações e ausência de pensamentos se acolhem e se congoçam perfeitamente<sup>89</sup>.

Comemoração e ausência de pensamento. *Gedenkfeier* e *Denken*. Ao discursar sobre o pensamento, Heidegger chama a atenção ao fato de que, atualmente, a rapidez, a economia e, por que não, o consumo caracterizam aquilo que o filósofo alemão chama de "indigência do pensamento". Entretanto, se entendermos o pensamento como o outro nome da razão, a qual, por sua vez, apresenta-se como o caminho para se chegar a uma verdade, perguntamos: qual o sentido da "indigência" na expressão "indigência do pensamento"? O pensamento, que, com o auxílio da lógica, se mostra como o caminho para a verdade entendida como a certeza frente ao erro e à imprecisão não pode ser indigente. Daí a lógica tal como apresentada por Maritain. A razão, o pensamento e a busca da verdade se fazem presentes na comemoração. Mas não queremos, seguindo as indicações de Heidegger, comemorar a indigência do pensamento. Queremos vislumbrar a razão pela qual Heidegger dá o título de "serenidade" à sua fala em comemoração ao centenário de falecimento de seu compatriota.

Ao anunciar a inquietude frente à indigência do pensamento na atualidade, Heidegger nos diz também que o homem tem o poder de pensar. Mas tal indigência anuncia por sua vez o mau uso que se faz do pensamento. Aquilo que usamos pode ser nomeado de instrumento. E a razão, travestida de pensamento, pode ser considerada como o instrumento para se chegar na verdade. A verdade, vista como a certeza, se mostra contrária ao erro, oposta à ilusão e inimiga do engano. E a certeza, desde o axioma mestre da aurora da filosofia moderna, foi

---

<sup>89</sup> "L'indigence de pensées est un hôte inquiétant qui s'insinue partout dans le monde d'aujourd'hui. Car aujourd'hui tout s'apprend de la façon la plus rapide et la plus économique et, le moment d'après, est oublié tout aussi rapidement. Les fêtes commémoratives deviennent de plus en plus pauvres en pensées. Fête commémorative et absence de pensées se recroisent et s'accroissent parfaitement" (p. 135).

determinada pelo filósofo francês René Descartes como a certeza do Cogito. "Penso, logo existo". Com essa frase, Descartes estabelece a base segura a partir da qual o pensamento pode lançar-se na aventura de buscar, com o exercício correto da razão, a verdade acerca das coisas do mundo e de si mesmo.

E, atualmente, o pensamento se mostra indigente. Indigente pois a própria razão de ser do instrumento-razão deixou-se sobrepujar pela rapidez e economia da busca pelo consumo rápido, útil e pronto para ser descartado. A razão cartesiana, entendida como fundamento, tendo uma natureza distinta e mais nobre que a extensão, capaz de ordenar, calcular, mensurar e transformar o mundo da experiência é nomeada por Heidegger na comunicação em questão de "pensamento calculante". Esse modo de se compreender o pensamento caracteriza o nosso tempo moderno, pós-moderno, hiper-moderno. Entretanto, para Heidegger ele se mostra indigente. O pensamento que calcula caracteriza a pesquisa científica e planifica nosso senso-comum. Em relação a modernidade técnica, regida pela *Gestell*, essa questão fica mais complexa, as coisas não são mais desveladas como objetos, mas como pura energia, disponibilidade, fundo de reserva. Em contraposição ao pensamento que calcula, Heidegger nos apresenta um outro tipo de pensamento, chamado por ele de "pensamento meditante".

Mas, o que significa "pensamento meditante" e de que modo ele aparece na comunicação de Heidegger? Ao discorrer sobre a indigência do pensamento, e assumindo o poder do homem de pensar, Heidegger vê como necessário pensar sobre os riscos da identificação do pensamento como um instrumento para se chegar a resultados, o perigo de compreendermos o ofício do pensamento como sendo o instrumento para se calcular, com precisão, os passos rumo ao controle em um mundo rápido, econômico e permeado pelo que costumamos chamar de "a cultura do consumo".

O pensamento que medita nos convoca a pensar. Mas pensar aqui não nos leva a calcular, mas sim a meditar. Meditar seria então mais um instrumento? Ou seria apenas um outro modo de usarmos o instrumento-pensamento? Não se trata aqui de modo algum em usar o pensamento para alcançarmos regiões superiores, longínquas, inacessíveis ao pensamento que calcula. Trata-se pois, de nos apropriarmos daquilo que nos é mais próprio - o pensamento. E por ser tão familiar

a nós, o pensamento acaba sendo tomado como algo óbvio. Sobre isto, vale o que diz Emmanuel Carneiro Leão no texto “Heidegger e a modernidade: a correlação de sujeito e objeto”<sup>90</sup>: *Pois, para o pensamento, é justamente nas raízes do óbvio que se esconde a questão essencial. No óbvio o pensamento não silencia, desce-lhe, ao invés, até às raízes, para, fazendo-se radical, sentir no silêncio do óbvio a maior provocação de pensar* (p. 164).

Pensar sobre o pensamento que calcula a partir do pensamento que medita é, pois, recusar de antemão o poder transformador do pensamento e nos liberarmos da meta última da razão cartesiana - a busca pela verdade. Talvez, guiados pela meditação heideggeriana, seja possível apreendermos algo daquilo que Heidegger nomeia como "a indigência do pensamento". No redemoinho do consumo, no turbilhão da rapidez e na urgência do descartável o pensamento consome a si mesmo. No consumo de si mesmo, a razão cartesiana nos mostrou os benefícios do mundo técnico e o trágico no uso desmedido da tecnologia. A razão cartesiana, reencarnação ou desdobramento do princípio da não-contradição aristotélico, se perde na rapidez do consumo. Como verificar a veracidade ou a falsidade de determinada proposição em um mundo cuja oferta de proposições se dá em uma velocidade nunca antes vista? Como calcular, precisar, mensurar ou mesmo ordenar o pensamento em meio a tanta informação? Como controlar e subjugar o poder do pensamento, visto como o instrumento mais adequado para se chegar à verdade a respeito das coisas, do mundo, de nós?

Uma velha palavra se oferece a nós para descrever essa atitude do sim e do não, pronunciados conjuntamente ao mundo técnico: é a palavra *Gelassenheit* “serenidade”. Falamos, então, da “igualdade da alma em presença das coisas”<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> In: Aprendendo a pensar, vol. II (Op. cit.).

<sup>91</sup> "Un vieux mot s'offre à nous pour désigner cette attitude du oui et du non dits ensemble au monde technique: c'est le mot *Gelassenheit*, <sérénité>, <égalité d'âme>. Parlons donc de *l'âme égale en présence des choses*" (Ibid., p. 145).

Serenidade. É na serenidade, de acordo com Heidegger, que repousa a liberdade do pensamento. É justamente a serenidade a possível saída do redemoinho do consumo, palco onde o mundo técnico realiza e executa todo o seu poder. A tecnologia transformou a nossa vida, transformou a nossa experiência de mundo e nos legou os benefícios do consumo e, ao mesmo tempo, os malefícios da falta de sentido que, por sua vez, só aumenta a necessidade de consumo e a urgência em jogar fora tudo o que não nos serve mais. A tecnologia facilitou nossa vida - dizem os amantes das novidades - e nos impôs a adequação ao mundo técnico. Modernidade, pós-modernidade, hiper-modernidade. Descartes, Lyotard e Lipovetsky, representantes de três interpretações da temporalidade que, em seu conjunto, representam apenas três momentos do progressivo desenraizamento do homem em relação ao mundo da experiência. Quanto ao mundo da experiência? Esse mesmo mundo onde nos encontramos se mostra cada vez mais vazio de sentido pois que dá lugar à realidade objetiva, dá lugar à uma compreensão da realidade onde o sucesso e a felicidade se encontram logo ali, distante de tudo e de todos e presente a todo momento no mundo da mídia, tornada real pois objeto de consumo para um sujeito cada vez mais distante de seu próprio mundo. Outra saída proposta pelo próprio Heidegger diz respeito à necessidade de retomada do que ele chama de “pensamento do sentido”<sup>92</sup> que não nos obriga a recusar o mundo técnico, cujos “especialistas” de plantão atuam como balizadores do certo e do errado, mas, tão somente, olhar de outro modo àquilo que se apresenta como “já dado”. Diz Heidegger (Ibid. p. 59):

Os caminhos e meios das ciências nunca poderão atingir a essência da ciência. Todavia, como ser pensante, todo pesquisador e mestre da ciência, todo homem, que atravessa uma ciência, pode mover-se em diferentes níveis de sentido e manter-lhe sempre vivo o pensamento.

---

<sup>92</sup> In: *Ciência e pensamento do sentido*, op. cit.

Heidegger afirma que o mundo técnico guarda em si um segredo. Um sentido oculto que se desvela a todo momento no eterno carrossel de novidades e escapa do poder calculante do pensamento. Como nos aproximarmos desse segredo? Nos diz Heidegger: “Daremos um nome para a atitude que é nossa quando nos abrimos ao sentido oculto do mundo técnico. Nomeamos aqui de <o espírito aberto ao segredo>”<sup>93</sup>.

O segredo. Segredo e misticismo andam juntos em nossa época. Segredo e verdade se apresentam como fundo no consumo de tantos livros de autoajuda que abarrotam as prateleiras dos supermercados pseudo-intelectuais. Se em nosso mundo técnico contemporâneo o termo "segredo" pode, mesmo ele, ser consumido como um produto midiático, o que se mostra nas palavras de Heidegger é, na verdade, o florescimento e a assunção de um passo dado pelo filósofo alemão nas notas preparadas para uma lição compostas nos anos de 1918-1919 - *Os fundamentos filosóficos da mística medieval*<sup>94</sup>. Logo de início, Heidegger apresenta três possibilidades de compreensão do termo "mística":

I – Vivência (vida);

II – Teoria do vivencialmente experimentado (teologia mística) e sua valoração teórica, metafísica (religiosa, concepção mística do mundo);

III – Teoria do experimentar vivencial como tal;

IV – Algo que se relaciona, em um certo sentido necessariamente, com (I): condução de acordo com a vivência do experimentar vivencial mesmo. Algo que não deve ser confundido com (III) que, em sua aceção genuína, significa a compreensão fenomenológica cujo sentido é o de retroceder à origem e que, em qualquer caso, não pode seguir sendo designado de antemão como “teoria”<sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup> "Donnos un nom à l'attitude qui est la nôtre lorsque nous nous tenons ouverts au sens caché du monde technique. Nommons-la: *l'esprit ouvert au secret*" (Ibidem, p. 146).

<sup>94</sup> México: FCE, 1997.

<sup>95</sup> I- Vivencia (vida); II- Teoría de lo vivencialmente experimentado (teología mística) y valoración teórica, metafísica (religiosa, concepción mística del mundo) de ello; III- Teoría del experimentar vivencial como tal; IV- Algo que se relaciona íntimamente con I y en parte necesariamente : conducción acorde con la vivencia del experimentar vivencial mismo. Algo que no debe, pues, ser confundido con III, que - en su acepción

Mística e segredo nos conduzem novamente àquilo a que Heidegger nomeia de "serenidade" posto que, se compreendidos à luz do pensamento heideggeriano, esses termos podem corresponder ao que há de mais próprio na distinção entre o pensamento que calcula e o pensamento que medita. Vale lembrar que a própria origem do termo "serenidade" (*gelassenheit*) surge com o misticismo de Mestre Eckhart, explorado demoradamente por John D. Caputo no livro *The mystical elemento in Heidegger's thought*<sup>96</sup>.

O que é serenidade? Qual a verdade oculta no conceito apresentado por Heidegger? Aqui o pensamento calculante nos prega uma peça. Aqui, serenidade se apresenta de outra forma que não a conceitual dado que Heidegger não apresenta conceitos. O que Heidegger faz é nos convidar a uma experiência de pensamento, tão bem desdobrada na continuidade da comunicação (Para servir de comentário à *serenidade*<sup>97</sup>). Talvez esse "segredo" não possa ser alcançado através da disciplina ordenadora presente na lógica aplicada ao exercício da razão calculante. Talvez não haja uma verdade oculta no mundo técnico. Talvez a transparência do conceito oferecida como resultado do esforço racional em representar algo para em seguida manipulá-lo não seja o mote aqui.

A compreensão fenomenológica da mística medieval ensaiada por Heidegger se apresenta na linha que segue seu pertencimento originário à tradição religiosa. Mas religião não pode ser vista como objeto de estudo científico para um sujeito. Religião aqui diz respeito a um modo de exercer o pensamento que medita. E o pensamento que medita, fazendo aparecer a serenidade, o deixar-se corresponder sem privilegiar um ponto de vista em detrimento de outro pode, eventualmente, abrir um novo horizonte no qual a sedução presente no mundo técnico encontra a liberdade de, na rapidez do consumo, vislumbrarmos não a falta de sentido, mas o fato de que o Ser-aí é abertura de sentido.

---

genuina - significa la comprensión fenomenológica en el orden del retroceder al origen y que, en cualquier caso, no puede seguir siendo ya designado como "teoría" (Ibid., p. 159-160).

<sup>96</sup> Ver as referências no fim da tese.

<sup>97</sup> Op. Cit.

## CAPÍTULO 4 – FENOMENOLOGIA E EXPERIÊNCIA CLÍNICA

### 4.1 - Retomada genealógica da noção de “experiência”

O termo “experiência” tem, no continente filosófico, amplas discussões que conferem a ele inúmeras definições ao longo da história. Seguindo Ferrater Mora em seu *Dicionário de Filosofia*, podemos destacar cinco sentidos mais comuns que atravessam a vastidão do tema (p. 968-974)<sup>98</sup>:

- 1) A apreensão, por um sujeito, de uma realidade, uma forma de ser, um modo de fazer, uma maneira de viver etc. a experiência é então um modo de conhecer imediatamente antes de qualquer juízo formulado sobre o que foi apreendido;
- 2) A apreensão sensível da realidade externa. Diz-se então que tal realidade se dá por meio da experiência; também, em geral, antes de qualquer reflexão (e, como diria Husserl, pré-predicativamente);

---

<sup>98</sup> SP: Loyola, 2001.

- 3) O ensinamento adquirido com a prática. Fala-se então da experiência em um ofício e, em geral, da experiência de vida;
- 4) A confirmação dos juízos sobre a realidade por meio de uma verificação, usualmente sensível, dessa realidade. Diz-se então que um juízo sobre a realidade é confirmável, ou verificável, por meio da experiência;
- 5) O fato de suportar ou “sofrer” algo, como quando se diz que se experimenta uma dor, uma alegria etc. neste último caso, a experiência aparece como um “fato interno”.

Com tantas possibilidades de definição, além dos desdobramentos filosóficos que vêm a reboque, o fato é que a noção de “experiência” tem acompanhado a trajetória filosófica desde a Grécia antiga. Da experiência como prática em Platão, passando pela *empeiria* aristotélica e indo até a oscilação entre “interno” e “externo” com os medievais, esta noção ganhou, na modernidade, múltiplas acepções. Como não é nosso objetivo aqui nos profundarmos por todas elas, basta-nos identificar duas: a primeira, referente a relação entre a experiência e a vivência que temos dela. A segunda, fruto do desenvolvimento das ciências particulares, o que, de certa forma a remete à dicotomia cartesiana entre *res cogitas* e *res extensa*, apresenta um enquadramento racional que confere a ela a expressão “realidade objetiva”. Se na primeira nos encontramos imersos no campo de nossa experiência vivida, a segunda acepção traz a pretensão de controle da realidade objetiva. E é justamente essa concepção que atravessou o desenvolvimento da psicologia científica na segunda metade do século XIX e que, por consequência, o campo as práticas clínicas. De fato, as duas possibilidades de interpretação do termo “experiência” expostas aqui se apresentam desde os diversos inícios do campo da clínica. De Mesmer, passando por Nancy e Salpêtrière e Freud e considerando seus desdobramentos atuais, o campo da clínica tem no hibridismo dos significados possíveis do termo “experiência” uma de suas marcas principais, característica, inclusive, da própria psicologia.

Como nossa questão reside na explicitação da experiência clínica em um sentido ontológico, o segundo sentido exposto acima guarda uma série de complicações que, não obstante, nos afastam do objetivo aqui proposto. As razões desse afastamento, embora históricas, pois fazem parte da herança moderna que culminou no desenvolvimento das ciências, se estendem por nossa relação de

sentido no campo político, econômico, social – através da ideia de “impessoalidade” (Op. cit.) e, principalmente, pelo campo da linguagem. Nos referimos, aqui, ao uso “impessoal” da linguagem no falatório, ou seja, no uso instrumental da linguagem enquanto meio de dominação e controle, por exemplo, das psicopatologias, testemunhado pela criação dos diversos “manuais” como os “DSMs” e o CID-10.

O uso da linguagem enquanto instrumento codificado com o fim de transmissão de uma mensagem foi o pilar para a criação do computacionismo e das ciências e tecnologias da cognição<sup>99</sup>, é, desde Aristóteles, o traço fundamental para reconhecer o que há de singular no homem<sup>100</sup>, mas o que chamamos de “desenraizamento” da linguagem em relação ao campo da experiência tem, ainda hoje, consequências para o campo em questão aqui, o das práticas clínicas. Outra noção que acompanha esse desenraizamento, e que é cara para a clínica, é a de causalidade, advinda desde Aristóteles com suas “4 causas” e que se tornou uma das molas-mestre do fazer científico. Sobre isso, Heidegger tece algumas considerações no seminário de 9 de julho, em Zollikon<sup>101</sup>, confrontando essa noção em relação aos seus efeitos terapêuticos:

Na ciência contemporânea encontramos o querer dispor da natureza, o tornar útil, o poder calcular antecipadamente, o predeterminar como o processo da natureza deve se desenrolar para que eu possa agir com segurança perante ele. A segurança e a certeza são importantes. Exige-se uma certeza no querer controlar. O que se pode calcular de antemão, antecipadamente, o que pode ser medido é real e apenas isso. Até onde isto nos leva perante uma pessoa doente? Fracassamos!

O que aparece neste seminário, que tem, entre outras considerações, uma crítica ao fato de Freud ter transposto o conceito de causalidade das ciências físicas para o campo psi, é a observação heideggeriana de que a pessoa doente não pode

---

<sup>99</sup> Ver Valera, F. Op. cit.

<sup>100</sup> Falamos da atribuição, por Aristóteles, do homem como o ente dotado de *logos*.

<sup>101</sup> Op. cit., p. 47.

ser tratada como a natureza, não pode ser vista como um objeto passível de controle e medida. Além disso, os chamados distúrbios psicológicos não oferecem uma linha causal como no caso das doenças somáticas. Daí a pergunta de Heidegger: *“Até onde isto nos leva perante a pessoa doente?”*. Até que ponto é possível atribuir, em um retrospecto causalista, “o” motivo de tal e tal mal-estar? Se considerarmos o modelo de formação do psicólogo como um modelo que oferece teorias para servirem de guia para a prática, a ideia de causalidade aparece então como subjacente a aquisição de habilidades e competências, perfazendo a aura de “suposto saber” que atravessa qualquer tratamento clínico. Não se trata aqui de combater ou negar nossa “origem cientificista”, mas tão somente colocar em questão que o movimento de controle e domínio da natureza, tornada “objeto” para um “sujeito”, se alimenta a profusão de classificações presentes no CID-10 e nos “DSMs”, não surte o mesmo efeito em relação ao que se apresenta na clínica. Se esta observação já havia sido feita por Binswanger e Boss, tendo-os levado a buscar um diálogo com a fenomenologia, o alcance dessa crítica permanece impotente frente ao processo de medicalização da vida cotidiana. Concordamos, assim, com Luiz Antônio Baptista que, em seu livro *“A fábrica de interiores: a formação psi em questão”*<sup>102</sup>:

O dia-a-dia exposto nos jornais é abafado nas salas de aula dos cursos de Psicologia. Falamos, com sotaque europeu, que a sexualidade não existe, é inventada, que o homem é livre para criar, etc., mas neste momento milhares de corpos são discriminados e violentados. A delegacia de polícia de mulheres está aí para conferirmos. Fala-se em justiça social, no oprimido, mas nossas práticas cada vez mais compactuam com as violências simbólicas e concretas. Compactua-se através do silêncio, através de atos de amor ao próximo, um próximo sem rosto, sem cheiro, sem sexo, sem cor ou país. Um amor ao invisível e ao espelho. Um narcísico e cínico caso de amor.

A alusão ao que diz Luiz Antônio aqui não é por acaso. Se a apresentamos, o fazemos porque o impulso ao controle e a dominação do objeto em questão, o

---

<sup>102</sup> Niterói/RJ: EDUFF, 2000, p. 16.

“doente”, tem, na mensuração e na causalidade não só um auxílio essencial, mas um mecanismo de perpetuação de uma formação voltada para a aquisição instrumental de habilidades e competências técnicas que têm, em seu conjunto, a promessa velada de conferir, ao profissional, o domínio que se legitimaria no campo da experiência, mas essa experiência é, ela mesma já recortada pelas discussões e, principalmente, decisões epistemológicas que fazem da clínica um campo tão complexo.

Mas, perguntamos: é possível vislumbrar um outro sentido – entre tantos sentidos possíveis – de “experiência” que nos auxilie a explicitar uma ontologia da experiência clínica? Para isso, destacamos a seguir dois sentidos distintos para essa noção, de modo a seguirmos em nossa caminhada.

#### 4.2 - Dois sentidos para a noção de “experiência”: como “acúmulo” e como “evento”

Em um artigo intitulado *Experiência e subjectividade em Claude Romano*<sup>103</sup>, José Gomes Martins apresenta algumas considerações do filósofo contemporâneo Claude Romano sobre a noção de experiência. Este filósofo, estudioso da fenomenologia, traça uma comparação que nos auxilia a compreender como a tradição filosófica abandonou progressivamente a originária relação de sentido com a experiência cotidiana em favor de uma realidade tornada objetiva para fins de controle. Interessa-nos aqui essa comparação pois é a partir dela que avançaremos em nosso propósito.

O primeiro sentido de experiência diz respeito à possibilidade de acumulação de conhecimento a partir da prática. O sentido acumulativo tem raízes bem assentadas filosoficamente, remetendo ao empirismo de Locke e seus seguidores (Hume e Condillac) que, por sua vez, influenciaram o sentido de experiência presente na inicial Psicologia científica da segunda metade do século XIX e que permanece hoje como uma noção próxima ao senso-comum ou àquilo que Husserl chama de “atitude natural”. O segundo sentido, diferentemente do primeiro, não tem,

---

<sup>103</sup> In: Desenvolvimento da fenomenologia na contemporaneidade. Porto: Campo das letras, 2007.

na linearidade causal que configura o sentido de acumulação, sua base. Trata-se justamente do contrário. A noção de experiência tem aqui a indicação de rompimento, de ruptura, posto que se assenta na noção de “evento”. Mas, o que é um “evento”? Esta palavra, que curiosamente não aparece no dicionário de Filosofia de José Ferrater Mora<sup>104</sup> traz, segundo Romano, um caráter fundamental para a questão proposta na tese, pois ela diz respeito a nossa implicação com a dimensão experiencial do vivido. Se no primeiro sentido de experiência apresentado por Romano o que está em jogo consiste na acumulação de conhecimentos<sup>105</sup>, calcados, por sua vez, em fatos, o segundo sentido abre um campo de potencialidades<sup>106</sup>. No primeiro, a posição de “testemunha” de fatos que se sucedem no tempo, ou mesmo a posição de “técnico” que aperfeiçoa seu ofício a partir do acúmulo de experiências. No segundo, a posição de “partícipe” que, implicado no desenrolar a-causal que caracteriza o aparecimento do evento, vê-se transformado por ele e convocado a lidar com o novo, com o inesperado, ou, no dizer heideggeriano, com o constitutivo –posto que ontológico – “aí” que o caracteriza como “estando aberto para”.

Na experiência clínica, independentemente da linha a qual se afilia o profissional, o que se apresenta, tanto ao clínico quanto ao paciente/cliente, apresenta-se em uma narrativa, verbal ou não verbal. Essa narrativa tem, na linearidade temporal própria à atitude natural, sua base e, muitas vezes, sua restrição. Os sentidos propostos por Romano e apresentados por Martins colocam em jogo, portanto, a implicação daquele que narra com o que é narrado. E essa implicação tem, na experiência clínica, um espaço de reflexão por nós visto como privilegiado. Conforme nos diz Martins (Ibidem, p. 175):

Se o sentido do fato consiste na sua explicação a partir de um conjunto de causas, o sentido do evento corresponde ao conjunto de possibilidades que

---

<sup>104</sup> Op. cit.

<sup>105</sup> “No primeiro caso, a experiência possui como correlato determinados fatos que ocorrem no mundo e perante os quais nos comportamos como simples expectadores”. Op. cit. p. 174

<sup>106</sup> “Aqui o que sucede (o evento), ainda que em si seja algo de impessoal, é indissociável de uma experiência na qual me encontro implicado de forma insubstituível”. Ibid.

ele faz aparecer com o seu advir e a partir das quais tenho de compreender o meu mundo e a mim mesmo de uma forma nova. O seu sentido é o futuro imprevisível, que não posso antecipar de acordo com os meus projetos, sentido inédito que o evento me abre justamente. Esse conceito, que introduzimos aqui de uma forma muito sumária, permite-nos conceber a experiência enquanto algo que implica de um modo essencial a nossa individualidade, aquilo que nos põe em risco, como, também, o que nos possibilita advir e conquistarmo-nos enquanto singularidade.

Ao aproximarmos as noções de singularidade e de individualidade à noção de “ser-próprio” heideggeriana e considerarmos o que há de imprevisível em toda “aventura” clínica é possível afirmar que, embora o fazer clínico tenha no senso comum e no discurso científico algo de sua origem e contorno, é na direção da captação e/ou reconhecimento daquilo que existe de “evento” que aparece o que há de mais significativo na experiência clínica, uma vez que ele, enquanto pertencendo a ordem do inesperado, pode, eventualmente, nos abrir a possibilidades antes desconhecidas de atribuições de sentido às nossas narrativas cotidianas.

Uma outra via de acesso à noção de experiência é a defendida pelo sociólogo Louis Quéré<sup>107</sup>, que a entende a partir da ideia de acontecimento. O próximo segmento tem por objetivo apresentar brevemente o modo como ele trata essa questão.

#### 4.3 - Experiência e acontecimento: desdobramentos para uma ontologia da experiência clínica

Louis Quéré é um sociólogo francês conhecido por articular pragmatismo e hermenêutica na análise sociológica. A noção de “acontecimento” é trabalhada por

---

<sup>107</sup> Temos como fonte das discussões que se seguem o artigo “A dupla vida do acontecimento: por um realismo pragmatista”, in: *Acontecimento: reverberações* (França, V. R. V. & Oliveira, L. [Organizadoras]). BH: Autêntica, 2012.

ele a partir de fontes como G. H. Mead, John Dewey e outros da tradição pragmática.

No artigo em questão (Ibid.) Quéré apresenta duas noções de acontecimento: acontecimento existencial e acontecimento-objeto. O que se coloca como questão é o modo como cada um opera no campo da experiência. O acontecimento existencial é, segundo ele, o acontecimento vivido, experienciado na torrente temporal. Vivenciamos acontecimentos que, através da reflexão, se tornam objetos de julgamento, aceitação ou refutação: acontecimentos-objeto. Como nos diz Quéré (p. 24):

Essas duas formas do acontecimento coexistem em nossa experiência e, enquanto entes capazes de julgamento, estamos constantemente em vias de converter acontecimentos existenciais em acontecimentos-objetos, essencialmente com efeitos práticos, ou seja, de maneira a ser capaz de intervir no curso dos acontecimentos, a atenuar seu impacto, a domesticá-los um pouco.

O que nos importa aqui é o modo como os acontecimentos existenciais se transformam em acontecimentos-objeto. Uma vez que o que nos ocorre só ocorre porque temos uma vivência disso ou daquilo é possível afirmarmos que tudo o que nos ocorre “acontece”. Entretanto, enquanto “acontecimento”, cabe-nos realizar ou não uma apropriação do ocorrido em nossa narrativa existencial. Essa apropriação se dá, então, em nossa narrativa de nós mesmos, ou seja, atribuímos sentido ao que nos ocorre a partir de nossa situação hermenêutica que, por sua vez, delimita um certo ângulo de visão que nos faz interpretar os acontecimentos de tal ou tal modo. Eles – os acontecimentos – se transformam então em “acontecimentos-objeto”. Ao propormos que, na experiência clínica, o que está em jogo são narrativas de nós mesmos que se tornaram, por diversos motivos, restritivos em relação ao nosso modo de abertura aos entes que nos vem ao encontro o fato é que, a partir de uma leitura heideggeriana, muitas vezes a transformação dos acontecimentos existenciais em acontecimentos-objeto tem, na cotidianidade mediana, na impessoalidade, um filtro, um enquadramento. Esse enquadramento em nossa

interpretação dos acontecimentos concorre, por sua vez, com os diversos enquadramentos de sentido que flutuam através de nossa relação “impessoal” com as coisas, eventos e acontecimentos, restringindo aquilo que Heidegger nomeia de “cuidado”. Dizeres de pacientes como “*tudo o que eu quero é uma família normal*” ou “*eu tenho depressão*” podem ser vistos aqui como modos de apreensão do que nos aparece a partir de enquadramentos prévios que, se nos auxiliam a transformar os acontecimentos existenciais em acontecimentos-objeto e o fazem de modo a congelar as possibilidades de compreensão desses mesmos acontecimentos a partir de outros ângulos. Se o adoecimento psíquico corresponde, em uma visão heideggeriana, à restrição de nosso ângulo de possibilidades que se apresentam no “cuidado”, sua raiz, e se o modo como transformamos acontecimentos existenciais em acontecimentos-objetos tem o filtro da impessoalidade, as narrativas que aparecem no território clínico trazem em seu fundo um posicionamento prévio em relação ao que é supostamente universal, “de todo mundo”, e particular, individual ou singular. Entendemos que essa dinâmica de domesticação dos acontecimentos, com suas implicações de fechamento e abertura existenciais, diz respeito, em alguma medida, à experiência psicológica clínica, independentemente de sua abordagem ou filiação teórica. Trata-se então de uma consideração ontológica, abrindo caminho para afirmarmos a importância de uma ontologia da experiência clínica.

A formação do profissional que deseja trabalhar com a clínica traz consigo filiações a teorias, realização de estágios supervisionados, um investimento em leituras e a preocupação com o “cuidado de si”, como nos diz Dutra<sup>108</sup>. Que contribuições uma ontologia da experiência clínica poderia, então, fornecer? Esse é o tema subsequente para o desenvolvimento do problema da tese.

#### 4.4 - A experiência clínica entre o *ethos*, a *poiesis* e a *polis*

---

<sup>108</sup> Nos referimos, aqui, ao artigo intitulado “*Práticas clínicas em instituição: reflexões sobre a formação do psicólogo na perspectiva fenomenológico-existencial*” escrito para o “X Simpósio Nacional de Práticas Clínicas em Instituições – perspectivas e rumos da psicologia na atualidade”, ocorrido na UFF em novembro de 2011.

Ao apontarmos o caráter “acontecimental” da experiência clínica, para além dos recortes oriundos das construções teóricas presentes neste campo nosso objetivo é mostrar que, na raiz da experiência clínica, a acumulação de saberes, o tornar “objeto” o acontecimento, acabam por se subordinar ao âmbito do “evento”. Se, em nossas narrativas cotidianas, temos a preocupação de enquadrar os acontecimentos em uma linearidade coerente, na experiência clínica o caráter de “evento” de determinadas situações ou vivências ganha um espaço de atenção e cuidado, que permitem sua emergência como abertura de possibilidades. Entretanto, esse caráter necessita de um preparo que não se encontra explícito na interpretação tradicional de formação, ao menos em uma concepção que tem, no discurso científico natural, um esteio, pois a previsibilidade escapa ao que nos vem ao encontro em cada sessão, em cada atendimento<sup>109</sup>.

Se a tradição da formação coloca a dimensão teórica como predecessora da prática e o aluno descobre que a imprevisibilidade o acompanha em cada atendimento, por mais que tenha o domínio teórico para lhe sustentar, a partir de uma ontologia da experiência clínica propomos não um enquadramento em novas bases, nem uma nova proposta teórica mais próxima da “experiência” clínica, mas, tão somente, o vislumbre de três coordenadas que, em seu conjunto, podem balizar as discussões sobre a clínica no contemporâneo. Ao seguir um caminho fenomenológico e hermenêutico de pensamento sermos levados ao pensamento meditante, três palavras gregas podem nos auxiliar na proposta de elaboração de um novo horizonte, sem anular o que vemos na formação atual e sem desconsiderarmos a genealogia das práticas clínicas: trata-se das palavras *ethos*, *poiesis* e *polis*.

A primeira palavra é objeto da consideração de Heidegger, especificamente na *Carta sobre o humanismo*. Diz ele<sup>110</sup> (p. 138):

---

<sup>109</sup> Luis Cláudio Figueiredo desenvolve bem as considerações feitas aqui, de outro modo pois o autor é psicanalista, mas pertinentes e similares ao proposto na tese. Ver “Fala e acontecimento em análise”, in: *Percurso*, nº11 – 2, 1993.

<sup>110</sup> In: *Questions III*. Paris, Gallimard, 1989.

Ethos significa permanência (sejour), lugar de habitação. Esta palavra designa a região aberta onde o homem habita. A abertura de sua permanência faz aparecer isto que se expõe (s'avance) para a essência do homem e nesse advento permanece em sua proximidade.

Ao comentar a expressão de Heráclito (*ethos anthropo daimon*)<sup>111</sup>, Heidegger confere uma potência ao termo *ethos* que não se encontra no peso semântico que a tradição legou à palavra “ética”. A partir dele, podemos afirmar que o *ethos* diz respeito ao habitar sereno e confiado, sereno, pois é possível apontar a clínica como um espaço, seja ele qual for, onde o paciente/cliente busca, na relação clínica, serenidade para ressignificar suas questões, e confiado, pois a confiança no processo clínico é uma condição para o tratamento.

O termo *poiesis*, também trabalhado por Heidegger em diversos textos<sup>112</sup> diz respeito a potência criativa presente no desvelamento daquilo que nos vem ao encontro no cuidado, ou seja, na capacidade criadora e interpretativa que se coloca como possibilidade a cada tematização compreensiva em relação aos acontecimentos vivenciados na experiência e que tem, na atividade clínica, um meio de explicitação privilegiado.

Quanto a *polis*, esta palavra, raiz do termo “política”, traz como indicação meditante o fato de que a ação clínica possui, mesmo que por vezes voltada à escuta de um paciente singular, ressonâncias que ultrapassam o campo da individualidade, deixando falar as vozes do mundo histórico e trazendo mudanças ao entorno existencial de quem se engaja na relação clínica.

Portanto, pensar a clínica em sua dimensão ontológica, tendo como parâmetros a serem levados em conta o *ethos*, a *poiesis* e a *polis*, parâmetros que se apresentam em qualquer encontro terapêutico, pode não só circunscrever as discussões sobre a atividade clínica, incluindo aí os atravessamentos políticos,

---

<sup>111</sup> Em *Carta sobre o humanismo* (RJ: Tempo Brasileiro, 1967, p. 85) Heidegger apresenta duas traduções possíveis para a sentença. A primeira (a individualidade é o demônio do homem) seria, segundo o filósofo, uma tradução mais comumente aceita. Heidegger apresenta, então, outra tradução, mais próxima, para ele, do sentido originário da sentença: “o homem mora, enquanto homem, na proximidade do Deus”.

<sup>112</sup> Indicamos dois: *A questão da técnica* (op. cit.) e *Seminários de Zollikon* (op. cit.).

sociais e outros que por ventura se apresentem, como, sobretudo, auxiliar na tomada em consideração da riqueza existencial de cada encontro clínico que, por sua vez, não se reduz a nenhum enquadramento teórico. O que pretendemos aqui é, tão somente, contribuir para um campo de discussões sobre a atividade clínica que tem, em Luis Cláudio Figueiredo, Elza Dutra, Henriette Morato, entre outros, importantes esforços para o que poderíamos chamar de “mudança de paradigma” sobre a clínica valorizando não mais as diferenças teóricas (fundamentais, pois dizem respeito à própria constituição do campo) mas, sobretudo, o difícil manejo, na dimensão experiencial, das infinitas variáveis que concorrem à escuta de cada caso.

### **CONCLUSÃO: POR UMA ONTOLOGIA DA EXPERIÊNCIA CLÍNICA COMO VIA DE RECOLOCAÇÃO DA QUESTÃO SOBRE A FORMAÇÃO E OS “MODELOS CLÍNICOS”**

A inspiração para o encaminhamento da questão da presente tese tem, no meu dia-a-dia como clínico e como docente o seu solo e o seu destino. Dissertar sobre a importância de nos desviarmos dos embates epistemológicos que caracterizam o campo das práticas clínicas e valorizarmos aquilo que ela tem de essencial apareceu como horizonte desde o início de minha formação profissional, há quase vinte anos. O modo como tradicionalmente se apresenta ao graduando o campo das práticas clínicas sempre me pareceu parcial por demais, dependendo da força política de algumas linhas teóricas e da capacidade de sedução dos docentes em arrebanhar para seus “feudos” a quantidade de alunos capaz de perpetuá-los no sentido de dar sequência e sobrevida às suas respectivas filiações teóricas enquanto grupos de poder.

Ao assumir a dificuldade em agregar ou ser agregado a alguma linha, embora tenha se mostrado um tanto quanto “contraproducente” logo após o término da minha graduação, acabou por descortinar um interesse constante pelo diálogo com profissionais de correntes teóricas distintas, auxiliando-me a ver, em cada encontro, algo de suas potencialidades e de suas peculiaridades.

As diversas abordagens e linhas teóricas que compõe a riqueza do campo da clínica têm, para além das especificidades que subjazem a complexidade inerente a ele, uma característica básica: foram e são criadas e recriadas por pessoas cujo interesse profissional mais premente é o de auxiliar outras pessoas que tem, no sofrimento psíquico, a indesejável companhia mais constante.

A tentativa de apropriação de uma verdadeira “não escolha” teórica nos levou à fenomenologia. Um caminho difícil apareceu como horizonte, pois se trata do estabelecimento de um diálogo árduo, pois traz ao foco dois horizontes muito amplos, o psicológico e o filosófico. Nomes de grande envergadura histórica como Binswanger e Boss se apresentaram como auxiliares na manutenção da inspiração para a realização da tese. Seus acertos e equívocos sinalizaram algo dessa dificuldade de comunicação entre campos tão distintos e tão próximos historicamente.

Se o diálogo com a fenomenologia se mostrou já profícuo na criação de uma abordagem - a Daseinanalyse – o que se buscou aqui foi sua potência enquanto convite à consideração daquilo que pode ser descrito como “dimensão pré-disciplinar”. O retorno às coisas mesmas e o olhar para aquilo que aparece a partir de seu próprio aparecer, lemas clássicos da fenomenologia, surgiram então como guia para a arriscada tentativa de explicitação daquilo que a clínica tem nela mesma antes de qualquer recorte teórico ou epistemológico, ou seja, seu enraizamento no que Heidegger chama de “ontologia da facticidade”.

Nosso percurso mostrou que o chamado “pensamento calculante” serviu como escopo para a legitimação das práticas clínicas e serve hoje como justificativa para a medicalização da vida cotidiana, pois a possibilidade de objetivarmos a loucura e a inadaptação de alguém na sociedade ofereceu e oferece verdadeiras soluções supostamente mágicas: um remédio, uma suposta receita fornecida por algum livro de autoajuda ou uma resposta prontamente preparada para acolher e acalantar o Dasein frente a angústia do viver vem e vai a todo momento nos diversos dispositivos que se propõem a solucionar o sofrimento. Mas, e se a angustia fizer realmente parte da vida? E se a incerteza for mais próxima de nós do que as certezas oferecidas a todo momento? E se todos os modelos clínicos e todos os rótulos para nomear o ser do homem forem, como o são, apenas respostas

provisórias e, por assim dizer, respostas que carregam a “má fé” de quem não quer responsabilizar-se por seus atos, preferindo a cobertura de uma certeza breve ao invés de encarar a tal incerteza constitutiva que se apresenta o tempo todo em meio a possibilidades que aparecem em nosso horizonte de sentido? O sentido de uma ontologia da experiência clínica tem, na possibilidade de confrontar estas questões, algo da motivação da tese proposta aqui.

Considerar que em toda proposta clínica, seja ela psicoterapêutica, psicanalítica, musicoterápica ou mesmo política, há um “fundo” ontológico é nada mais que explicitar a potência que cada encontro clínico carrega, pois esse encontro se dá sempre em uma situação hermenêutica, dirigida a um ente ou a vários entes hermenêuticos, fáticos e abertos a possibilidades. Entretanto todo saber-fazer necessita de parâmetros mínimos que o legitimem enquanto ofício. Apontar o *ethos*, a *poiesis* e a *polis* como resposta provisória a esse anseio, tem como objetivo dizer que qualquer atividade que se intitule clínica possui implicitamente o compromisso com o habitar seguro e confiado, com a criatividade e com os outros, fazendo daqueles que se colocam diante das situações clínicas aventureiros que se arriscam a ser filósofos no antigo sentido da palavra – “philos + sofia” – buscando um modo de vida diferenciado da existência impessoal absorvida nas ocupações cotidianas do mundo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUGRAS, Monique. *O ser da compreensão: fenomenologia da situação de psicodiagnóstico*. Petrópolis: Vozes, 1976.

ARAÚJO, S. F. O voluntarismo de Wilhem Wundt. In: *Pluralidade do campo psicológico* (FEREEIRA, A. A. L. Org.). Rio de Janeiro: UFRJ, 2010.

BACHRACH, A. J. (Org.). *Fundamentos Experimentais da Psicologia Clínica*. São Paulo: Herder: USP, 1972.

BAPTISTA, Luiz Antônio. *A fábrica de interiores: a formação psi em questão*. Niterói/RJ: EDUFF, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BERCHERIE, P. *Os fundamentos da clínica: história e estrutura do saber psiquiátrico*. RJ: Zahar, 1989.

BINSWANGER, L. *Artículos y conferencias escogidas*. Madri: Gredos, 1973.

BLANC, M. F. *O fundamento em Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

\_\_\_\_\_. *Introdução à ontologia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

BLANCHÉ, R. *La notion de fait psyque, essai sùr les rapports du physique et du mental*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1935.

BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa: Ed. 70, 2002.

BOSS, M. Introdução à Daseinsanalyse. *Daseinsanalyse*, 8, ABD, 1997.

BRAGA, Júlio Fragata. *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*. [S. l.]: Livraria Cruz, 1959.

CANTISTA, M. J. (ORG.) *Desenvolvimento da fenomenologia na contemporaneidade*. Porto: Campo das Letras, 2007.

CAPUTO, J. D. *The mystical elemento in Heigger's thought*. New York: Fordham University Press, 1986.

CAZETO, S. J. intitulada *A constituição do inconsciente em práticas clínicas na França do século XIX*. SP: Escuta/Fapesp, 2001.

CHERTOK, L. *A Hipnose entre a Psicanálise e a Biologia*. RJ, Zahar, 1982.

\_\_\_\_\_. & SAUSSURE, R. *Nacimiento del Psicoanalista: vicisitudes de la relación terapéutica de Mesmer a Freud*. Barcelona, Gedisa, 1980.

\_\_\_\_\_. & STENGERS, I. *O Coração e a Razão: a hipnose de Lavoisier a Lacan*. RJ, Zahar, 1990.

DILTHEY, Whilhelm. *Hermeneutics and the study of history: select Works*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

DOYLE, Iracy. *Introdução à Medicina Psicológica*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante, 1952.

DUPUY, M. *A filosofia alemã*. Lisboa: Ed. 70, 1987.

DUTRA, E. *Práticas clínicas em instituição: reflexões sobre a formação do psicólogo na perspectiva fenomenológico-existencial*. Anais do X Simpósio Nacional de Práticas Clínicas em Instituições – perspectivas e rumos da psicologia na atualidade, 2011.

\_\_\_\_\_. Considerações sobre as significações da psicologia clínica na contemporaneidade. *Estudos de Psicologia*, 2004, 9(2), 381-387.

- ELLENBERGER, H. F. *À la découverte de l'inconscient*. Villeurbanne, Simep, 1974.
- FALCONE, E. As bases teóricas e filosóficas das abordagens cognitivo-comportamentais. In: *História da Psicologia: rumos e percursos*. Rio de Janeiro: NAU, 2005.
- FERREIRA, A. A. L. O múltiplo surgimento da psicologia. In: *História da Psicologia: rumos e percursos*. Rio de Janeiro: NAU, 2005.
- FIGUEIREDO, L. C. "Fala e acontecimento em análise", in: *Percurso*, nº11 – 2, 1993.
- FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- FRAGATA, J. *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1959.
- GEMINO, A. M. Sobre o lugar da teoria na prática clínica: uma abordagem hermenêutica. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, vol. 54, n. 4, pp. 377-385, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Da técnica à ética como fundamento da clínica psicoterápica*. Dissertação de Mestrado, IP/UFRJ, 2001.
- GOTO, T. A. *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus, 2008.
- GRODIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.
- GURSDORF, Georges. *Les origines de l'herméneutique*. Paris: Payot, 1988.
- HABERMAS, J. Hermeneutique ou analyse. In: *Um siècle de philosophie: 1900-2000*. Paris: Gallimard: Centre Pompidou, 2000.
- HEIDEGGER, M. *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. *Conférences de Cassel*. Paris: J. Vrin, 2003.

\_\_\_\_\_. A questão da técnica. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. Ciência e pensamento do sentido. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. Le séminaire de Zähringen. In: *Questions III et IV*. Paris: Gallimard, 2002.

\_\_\_\_\_, & Harendt. *Correspondência (1925/1975)*, RJ: Relume Dumará, 2001.

\_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento, in: *Os pensadores*, SP: Nova Cultural, 1999.

\_\_\_\_\_. *History of concept of time*. Indiana University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. *Carta sobre o humanismo*. RJ: Tempo Brasileiro, 1967.

HUSSERL, E. *Psychologie phénoménologique (1925 – 1928)*. Paris: J. Vrin, 2001.

\_\_\_\_\_. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Ed. 70, 2000.

\_\_\_\_\_. *A fenomenologia como ciência de rigor*. Coimbra: Edições 70, 1960.

JARDIM, Ricardo. A cultura: o homem como ser no mundo. In: MÜNE, L. M (Org.). *Fazer filosofia*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1998.

LEÃO, E. C. O pensamento de Heidegger no silêncio de hoje. In: *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 2000. Vol. 2.

\_\_\_\_\_. Heidegger e a modernidade: a correlação de sujeito e objeto. In: *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 2000. Vol. 2.

LELOUP, J. Y. *Cuidar do ser: Fílon e os terapeutas de Alexandria*. Petrópolis: Vozes, 2003.

MACKAY, D. *Psicologia: teoria e terapia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

MARITAIN, J. *Elementos de filosofia II: A ordem dos conceitos, lógica menor (lógica formal)* Rio de Janeiro: Agir, 1980.

MAY, R. Origens e significado do movimento existencial em psicologia. In: Existência, nueva dimensión en psiquiatria y psicologia. (ANGEL, E. ELLENBERGER, H. F & MAY, R, Orgs.). Madri: Gredos, 1967.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001.

MORAES, M. O gestaltismo e o retorno à experiência psicológica. In: *História da Psicologia: rumos e percursos*. Rio de Janeiro: NAU, 2005.

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira; ROMAGNOLI, Roberta Carvalho; NEVES, Edwiges de Oliveira. O surgimento da clínica psicológica: das práticas de cura aos dispositivos de promoção da saúde. *Psicologia: ciência e profissão*. Brasília, v. 27, n. 4, p. 608-621, 2007.

MORENTE, M. G. Fundamentos de filosofia. São Paulo: Mestre Jou, 1964.

NETO, J. F. *A formação do psicólogo. Clínica, social e mercado*. SP: Escuta, 2004.

NÓBREGA, T. P. Corpo, percepção e conhecimento em Merleau-Ponty. *Estudos de Psicologia*, v. 13, n. 2, p. 141-148, 2008.

PAISANA, João. *Husserl e a ideia de Europa*. Porto: Contraponto, 1997.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia hermenêutica: a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Lisboa: Ed. 70, 1999.

QUÉRÉ, Louis. A dupla vida do acontecimento: por um realismo pragmatista. In: FRANÇA, V. R. V.; OLIVEIRA, L. (Org.). *Acontecimento: reverberações*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

REUCHLIN, M. *Os métodos em psicologia*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1971.

ROMANO, Claude; MARTINS, José Gomes. Experiência e subjectividade. In: *Desenvolvimento da fenomenologia na contemporaneidade*. Porto: Campo das letras, 2007.

ROTTER, J. B. *Psicologia Clínica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

SÁ, R. N. As influências da fenomenologia e do existencialismo na psicologia. In: *História da Psicologia: rumos e percursos*. Rio de Janeiro: NAU, 2005.

\_\_\_\_\_. A psicoterapia e a questão da técnica. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, vol. 54, n. 4, *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, vol. 54, n. 4, pp. 348-362, 2002.

SÁ, R. N.; MATTAR, C. Os sentidos de “análise” e “analítica” no pensamento de Heidegger e suas implicações para a psicoterapia. *Revista de Psicologia da UERJ*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, 2005.

STEIN, E. *Seis estudos sobre Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1998.

STENGERS, I. *Quem tem medo da ciência?* Ciências e poderes. Rio de Janeiro: Siciliano, 1990.

SZTULMANN. La clinique face au psychologue. In: *L'unité de la psychologie? Les psychologues devant la clinique freudienne*. Paris: Navarin, 1989.

TRAWNY, P. *Adyton: a filosofia esotérica de Heidegger*. RJ: Mauad X, 2013.

WAHL, J. *As filosofias da existência*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1962.

XIRAU, J. *La filosofia de Husserl*. Buenos Aires: Troquel, 1966.