PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

FELIPE SUSTER GOMES FONSECA

ÀS COISAS MESMAS: CONTRIBUIÇÕES FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICAS À CLÍNICA PSICOLÓGICA FUNDAMENTAL

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

SÃO PAULO

2016

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

FELIPE SUSTER GOMES FONSECA

ÀS COISAS MESMAS: CONTRIBUIÇÕES FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICAS À CLÍNICA PSICOLÓGICA FUNDAMENTAL

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de MESTRE em Psicologia Clínica, pelo Núcleo Configurações Contemporâneas da Clínica Psicológica do Programa de Estudos Pós Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, sob orientação da Profa. Dra. Marlise Aparecida Bassani.

SÃO PAULO

2016

Banca Examinadora:

_____

_____

_____

Autorizo, exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação por processos de fotocopia ou eletrônicos.

Assinatura: _____

Local e Data: _____

AGRADECIMENTOS

Acima de tudo agradeço aos meu pais por ter a oportunidade de dividir este momento com eles. Este trabalho não é uma conquista só minha, mas uma conquista de nós três: agradeço a minha mãe Silza por ter tido paciência, por saber me ouvir, por se preocupar e acolher esta árdua jornada junto comigo prestando todo o carinho possível. Agradeço ao meu pai Mauro por sempre me mostrar o valor das coisas, por sempre estar disposto a me prestar suporte e enfrentar este longo caminho cheio de suor e conquistas.

Agradeço a minha irmã Beatriz pela paciência e auxílios em momentos de tensão. Agradeço-a também por dividir comigo todo o processo de amadurecimento como pessoa que sua companhia me proporcionou.

Agradeço a minha madrinha e segunda mãe Sueli por me incentivar e sempre estar por perto para prestigiar meus melhores momentos e dar abrigo quando o céu vem a escurecer e a chuva ameaça cair.

Agradeço ao meu afilhado Renato pela paciência nestes anos de exaustão e trabalho duro. Obrigado pela oportunidade de me deixar estar perto e acompanhar sua jornada em se tornar um grande homem.

Agradeço ao Lucas, Alexandre, Filipe e Igor; colegas de profissão, amigos de verdade e companheiros de estudo. Nossas discussões foram imprescindíveis à evolução deste trabalho e seus conselhos decisivos na hora de todo estremecimento.

Agradeço a Caroline, que mesmo analisando contingências das minhas respostas no ambiente, pode me dar suporte nos momentos mais cruciais na finalização deste processo de evolução.

Agradeço aos amigos-irmãos-colegas de profissão Max, Gabriel, Lidi e Efézio, não só por acompanharem todo o meu processo e todas as ricas discussões sobre as dificuldades e conquistas de ser psicólogo, mas também das boas cervejas, altas risadas e excelentes companhias.

Agradeço aos amigos-irmãos Bruno e André, companheiros de longa data que dividi, não só o meu processo escolar e da graduação, mas toda uma vida de verdadeira amizade e grandes noites de diversão. Amigos para agora e sempre.

Agradeço a minha orientadora Dra. Marlise por ter me aceito como discípulo; por ter tido paciência comigo (sei que não é fácil), pelo esforço em me entender, por não desistir das

minhas ideias e, principalmente, por ter acreditado em mim. Agradeço a ela por ter me ensinado a ter humildade e nunca modéstia. A agradeço também por dividir comigo seu espírito anarquista que, ao meu ver, será de grande importância à fenomenologia de agora em diante.

Agradeço ao professor Dr. M. Sodelli por aceitar o convite de participar da banca. Agradeço-o por ter feito parte da minha formação como psicólogo, como clínico e como fenomenólogo. Agradeço a ele por ter dividido comigo ao longo de 7 anos sua grande experiência, seu denso saber e por ter me mostrado os caminhos da fenomenologia nos ótimos anos de estudos que tivemos.

Agradeço ao professor Dr. M. Casanova por ter aceito o convite de avaliar meu trabalho e fazer parte da banca. Indiretamente seus ensinamentos e ideias foram de grande importância para uma maior solidez de tudo que desenvolvi ao longo deste trabalho.

Agradeço a professora Dra. Ida e ao Dr. Eduardo por terem aceito serem os suplentes neste final de trabalho e início de um caminho.

Agradeço ao CAPES, o qual me forneceu financiamento e incentivo para a efetivação deste trabalho.

"[...] Mas temos a ciência, e por meio dela encontramos de novo a verdade, mas dessa vez a usaremos conscientemente, o entendimento é superior ao sentimento, a consciência da vida – é superior à vida. A ciência nos dará sabedoria, a sabedoria revelará as leis e o conhecimento das leis da felicidade é superior à felicidade." Era o que eles me diziam, e depois de tais palavras cada um começava a amar a si mesmo mais do que aos outros, e nem podiam fazer diferente.

Fiódor Dostoiévski

SUMÁRIO

I - INTRODUÇÃO 12

1. A proposta do trabalho 12

2. Caminho a ser percorrido 18

3. Organização dos ensaios 23

I – O COMEÇO DE UM INÍCIO: OS ENSAIOS 28

1. Ciência, filosofia e uma polêmica a ser superada 28

1.1. Teoria: contemplação da experiência vivida 33

1.2. A prática como ação no horizonte do real 40

1.3. Filosofia e ciência: sinônimos ou antônimos? 45

2. A estrada para a experiência fenomenológico-hermenêutica 55

2.1. O caminho universal da fenomenologia 57

2.2. Direções da fenomenologia-transcendental de E. Husserl 60

2.2.1. Intencionalidade como consciência exterior 63

2.2.2. A dinâmica intangível da consciência intencional 69

2.2.3. Suspensão fenomenológica como método da fenomenologia: εποχή 74

2.2.3. Contribuições da fenomenologia transcendental 79

2.3. O percurso à fenomenologia-hermenêutica 85

2.3.1. A chegada a Husserl e o projeto de *Ser e Tempo.* 87

2.3.2. Da essência da fenomenologia: fenômeno (φαινόμενον) e logos (λόγος) 91

2.3.3. Condições à interpretação hermenêutica: tradição e referências 109

2.4. Indicações da analítica da finitude como base da compreensão fenomenológica 123

2.4.1. Negatividade existencial e circularidade hermenêutica: compreensão e interpretação no projeto fenomenológico puro 128

2.4.2. Interpretação da intencionalidade na circularidade hermenêutica: o passo atrás..132

2.4.3. Mundo como abertura fundamental da existência de nosso ser-aí.....136

2.4.4. Destruição da redução fenomenológica pelo projeto de mundo histórico 140

3. Mundo como espaço de significância: preparação do espaço de nosso acontecimento apropriador para interpretarmos o sentido fenomenológico-hermenêutico da clínica psicológica.....149

3.1. Preparação do espaço de nosso acontecimento apropriador.....153

3.1.1. A ocupação do mundo como foco existencial de nosso projeto mundano: bases para um passo atrás 156

3.1.2. Transformação de mundo pela disposição fundamental da angústia: o coração afetivo de nosso tempo?.....164

3.1.3. Mundo pensado pela disposição afetiva de uma época: primeiros passos para uma viragem hermenêutica da compreensão fenomenológica do mundo histórico 171

3.2. A experiência fenomenológico-hermenêutica como condição reveladora da verdade do ser: acontecimento apropriador dos projetos de mundo 184

3.2.1. Desvelamento do ser e retração: por trás da experiência de ἀλήθεία como caminho preparatório para pensarmos a verdade do ser e sua essenciação 196

3.2.2. Técnica moderna: a pergunta do "para-quê" e a dissolução da busca do "qual-o-sentido-de" como marca do niilismo.....210

3.2.3. Niilismo: acontecimento apropriador do esquecimento da pergunta sobre o ser e o lugar de tensão para a pergunta do "qual-o-sentido-de" 223

4. Acenos de Zollikon para uma psicologia clínica fundamental.....243

4.1. Uma nova proposta de Binswanger à psicologia: a inauguração da Daseinsanalyse ..246

4.1.1. Bases da primeira Daseinsanalyse.....248

4.2. Boss: herdeiro da Daseinsanalyse.....258

4.2.1. O Manual de Medicina e psicologia de Freud a Heidegger 259

4.3. Seminários de Zollikon: a tarefa de construir uma psicologia fenomenológica-hermenêutica.....266

4.3.1. A Daseinsanalyse por Heidegger: contribuições dos seminários para uma psicologia científica e fundamental 269

5. Possibilidades da psicológica clínica fenomenológica no Brasil 298

5.1. Marcas de um caminho ainda porvir 300

II- TODO INÍCIO É INÍCIO DE UM FIM 339

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 351

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Representação do ser-aí 271

SUSTER, Felipe. **Às coisas mesmas:** contribuições fenomenológico-hermenêutica à clínica psicológica fundamental. São Paulo, 2016. 362 p. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Orientadora: Profa. Dra. Marlise Aparecida Bassani.

RESUMO

Buscar a experiência fenomenológico-hermenêutica para se interpretar as condições da clínica psicológica em seu próprio acontecimento fenomênico; este é o núcleo do presente trabalho. Para prosseguirmos com tal pretensão, iremos tomar a filosofia fenomenológica e hermenêutica procurando habitar suas moradas reflexivas. Sendo Heidegger o grande expoente deste caminho do pensar, abriremos maior espaço ao que o pensador da Floresta Negra tem a contribuir com a busca da nossa experiência fundamental, porém, sempre em articulação com duas de suas maiores influências (Dilthey e Husserl). Sendo assim, não podemos nos equivocar em caracterizar este trabalho como uma proposta heideggeriana. Apresentaremos ensaios que tentarão penetrar no centro nevrálgico da meditação incutida na experiência fundamental da própria fenomenologia-hermenêutica, encurtando espaços e interpretando os próprios autores correspondentes desta escola filosófica. Para isto, não iremos focar em uma apropriação conceitual em vista de uma aplicabilidade de tal filosofia. Nossa contribuição à clínica psicológica se dará no pensamento do sentido de ser de nossa vida teórica em seu acontecimento histórico, tendo o próprio campo fenomenológico manifesto como possibilidade interpretativa de nosso horizonte de sentido. (Apoio CAPES).

Palavras-Chave: Fenomenologia-hermenêutica; Psicologia Clínica; Acontecimento apropriador; Técnica; Contemporaneidade.

SUSTER, Felipe. **To the things themselves:** phenomenological-hermeneutics contributions to the fundamental clinical psychology. São Paulo, 2016. 362 p. Dissertation (Master's Degree). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Oriented by: Profa. Dra. Marlise Aparecida Bassani.

ABSTRACT

To seek the phenomenological hermeneutic experience and interpret the conditions of clinical psychology in its own phenomenal happening; this is the core of this work. To proceed with this claim, we will take the phenomenological and hermeneutical philosophy trying to occupy their own places. Heidegger is the greatest exponent of this way of thinking, that's why we will reserve more attention to the thinker from the Black Forest, as he could contribute to the pursuit of our fundamental experience, but always in conjunction with two important influences (Dilthey and Husserl). Thus, we can't equivocate on to characterize this work as a heideggerian proposal. We'll present essays that tried to penetrate the nerve of thinking that is inculcated in the fundamental experience of his own phenomenology- hermeneutics, reducing spaces interpreting own corresponding authors of this philosophical school. For this, we will not focus on a conceptual appropriation in view of applicability of such a philosophy. Our contribution to the psychological clinic will take place in the thinking of the sense of being of our theoretical life in his historical happening, keeping the manifest phenomenological field as interpretative possibility of our horizon of meaning. (Supported by CAPES).

Key-Words: Phenomenological-Hermeneutics; Clinical Psychology; Appropriative happening; Tecnique; Contemporaneity.

I - INTRODUÇÃO

1. A proposta do trabalho

O objetivo do presente trabalho é buscar a experiência fenomenológico-hermenêutica em sua essência, de modo a pensarmos sua possível articulação com o espaço da realização terapêutica pretendida pela psicologia em seu contexto clínico. Para introduzirmo-nos neste núcleo interpretativo do pensamento, buscaremos os limites epistemológicos da filosofia fenomenológica e hermenêutica que, em nosso entendimento, correspondem à verificação vivencial como método de se fazer ciência rigorosa. Sendo assim, a busca da experiência fenomenológico-hermenêutica não pode ser conquistada sob uma apropriação operante dos conceitos oferecidos pela larga escola filosófica que contemplou o pensamento fenomenológico e hermenêutico, mas sim, na concessão compreensiva que pronuncia a revelação de tais ideias junto a nossa dinâmica frente ao mundo.

Isto significa que exploraremos os aspectos mais importantes de autores escolhidos da tradição, como Dilthey, Husserl e, principalmente Heidegger, com a única finalidade de verificar, dentre o enredamento de suas ideias, o espaço de transigência que possibilita a experiência do pensar como base fundamental da interpretação do acontecimento de abertura do real. A escolha destes três autores não é aleatória. Estes servirão de base que sustentam o caminho meditativo concernente à busca da experiência filosófica que procuramos conquistar em virtude de uma compreensão clínica psicológica fundamental. No que pode estar relacionadas questões filosóficas como o real, existência e epistemologia fundamental com a clínica psicológica?

Buscaremos discutir estas relações no âmbito de suas possibilidades. Para isto, teremos de levar em consideração as limitações compreensivas que consistem em nossa dinâmica existencial com relação aos processos históricos essenciais, mediante toda a vinculação das tramas significativas em que podemos elaborar conclusões acerca dos entes. Pois, como compreensão daquilo que se presenta como sendo a coisa mesma, a condição temporal de abertura desta fenda fenomênica se torna um caminho, não só possível, mas essencial de toda interpretação rigorosa. Assim, já podemos nos aproximar de uma característica imprescindível da fenomenologia-hermenêutica: ser caminho para a ciência rigorosa.

O caráter científico da fenomenologia e da hermenêutica se encontra nas filosofias de forma tácita. Veremos que dentre as filosofias de Husserl, Dilthey e Heidegger não há um manual de orientação de como proferir este modo de pensar que procuraremos aqui, o que encontramos são caminhos de pensamento que deduzem os campos vivenciais concernentes a esta posição originária do pensar. Mas, como pode ser possível experienciar esta condição sendo que ela, a princípio, não fora sistematicamente exposta? Inclinar-nos-emos na conjunção ontológica que abriga as condições relevantes dos aspectos significativos, que orientam nossos modos de ser-com-as-coisas, com-os-outros e com-nós-mesmos em tal medida histórica.

A busca da experiência essencial dos espaços fenomenológicos juntamente com sua interpretação hermenêutica exige-nos o próprio experienciar fenomenológico-hermenêutico. Assim, o modo de compreender a filosofia implicada neste método fundamental se dá unicamente pela própria experiência realizada. Explicitaremos tal experiência já a experienciando. Passaremos pelas contribuições filosóficas dos autores buscando o movimento dos seus pensamentos. A princípio, este intuito pode ser pretencioso por designar um método de investigação já em seu desdobramento no horizonte interpretativo. Porém, enquanto fenomenológicas, nossas vivências são experienciais; elas estão envolvidas com os campos fenomênicos aplanados pela reunião de condições essenciais que estruturam a atmosfera de nossa história.

Dentre o pensamento de Husserl, Dilthey e Heidegger, buscaremos compreender seus modos de interpretação das camadas sustentadas por princípios historicamente incrustados no mundo, para assim, podermos nos lançar neste espaço de meditação e acolher o horizonte decisivo deste pensar fundamental que é a fenomenologia-hermenêutica. Ao conduzirmos, portanto, uma análise interpretativa dos filósofos visados, não caberá explorarmos profundamente os conceitos elaborados por eles, pois, assimilando suas contribuições filosóficas, implicitamente encontradas em seus conceitos, poderemos retirar daí o aporte experienciativo fenomenológico-hermenêutico de modo fundamental. Investigaremos, com isto, a condição basilar científica que a fenomenologia-hermenêutica contém em sua essência e nos aproximaremos de uma realização terapêutica fenomenológico-hermenêutica como condição fundamental de pensar a psicologia clínica.

Veremos que a fenomenologia-hermenêutica, como base originária da ciência, provém unicamente da própria experiência dos acontecimentos do espaço-tempo em que os

fenômenos historicamente se posicionam ao nosso encontro como acontecimento significativo dentro do projeto de mundo. A partir disto, será necessário expormos a intrínseca relação entre fenomenologia, ciência no que é possível pensarmos uma psicologia clínica, interpretando-a além de meros preceitos conceituais. Nosso foco é unicamente a própria habitação que exerce estes modos de pensar para, assim, habitarmos as próprias possibilidades da psicologia clínica. Iremos expor a necessidade do filosofar para a busca de uma condução científica dos fenômenos.

Presente à edificação de qualquer ciência, a experiência fenomenológico-hermenêutica não pode ser entendida, entretanto, como uma simples teoria preparatória que visa uma prática *a posteriori* restrita apenas ao empreendimento racional da totalidade. Isto seria uma abstração inconsistente de sua essência, pois fenomenologia-hermenêutica é, como veremos, uma experiência própria da nossa vida, que pode ser expressa ante o discurso filosófico. Suas bases teóricas são originárias ao modo de vivenciarmos a realidade em sua presentabilidade; em seu acontecimento histórico. Isto significa que sua cientificidade não se aproxima ao modo contemporâneo de se fazer ciência.

Ora, então como podemos dizer que a fenomenologia-hermenêutica é o fundamento da ciência se ela não corresponde ao modo de se fazer ciência hoje em dia? O que nela se torna tão especial? Como se caracteriza uma ciência moderna? O que a garante que o que ela faz é ciência? O que garante seus resultados como resultados?

Desde a assunção histórica das ciências naturais como único viés sólido de produzir conhecimento em sua máxima ascensão na crise do século XIX – momento histórico em que a psicologia se autonomizara como ciência – foi se difundindo nas culturas ocidentais a busca da edificação do campo dos conhecimentos universais sustentados por construções evidentes do real, ou seja, uma reunião de pressupostos conjecturais que tomava para si, através de um caminho hipostasiante, uma identidade válida do único modo possível de atingir a estrutura indissolúvel do real. Este esforço excessivo para encontrar a totalidade das unidades acomodou o ponto de chegada de um longo processo histórico de autonomização do pensamento.

Este ímpeto sorveu quase que por completo o modus operandi de um saber científico em que vivemos, pondo em submissão qualquer preceito filosófico vigente até então como uma faculdade não essencial dos processos científicos e descobertas. Ciência, como busca absoluta da efetividade da presença dos entes, tem seu lugar emérito nos confins da cultura

contemporânea. Esta garantia efetiva do real pelas ciências, entretanto, não é uma particularidade do que nos diz a ciência, mas da ambição originária do espaço em que ela se possibilita nas condições hodiernas. Então, o que pode estar em jogo nessa conquista moderna das ciências? O que nos diz o lugar que resguarda esta atitude frente às ciências?

Ciência moderna, em sua generalidade, pode ser descrita, então, como o controle imperioso dos adventos da natureza, a busca por suas particularidades encobertas e inacessíveis ao simples encontro de nossa imanente ignorância que necessita de um método para explorar o devir por meio dos processos experimentais e superar o estado do desconhecimento dos entes, pois a percepção ou a vivência imediata já não condiz com a suficiência projetiva da realidade. Ora, mas estes fatores foram apontados filosoficamente como base de discussão no campo das ideias. Porém, hoje em dia, o sucesso científico-natural não assume, necessariamente, uma base filosófica explicita. Filosofia, desde a crise de XIX, não é considerada mais ciência, mas sim, uma faculdade que pode vir a contemplar sua complexidade.

Iremos abordar, como base preparatória da apropriação experienciativa fenomenológico-hermenêutica, a complexa relação entre filosofia e ciência, partindo da questão se elas realmente podem ser emancipadas ontologicamente. Deparamo-nos com outras questões, então: seria o filósofo o verdadeiro cientista, então? Seria toda a filosofia uma ciência rigorosa ou caberia apenas ao papel da fenomenologia tal virtude? Segundo Suppes (1974), o cientista, com seus instrumentos e dados afirmativos, acaba sendo considerado aquele ente sistemático possuidor de meios para adquirir respostas infalíveis para qualquer contingência duvidosa. Seus instrumentos elaborados para desvendar os adventos do real devem ser precisos, passíveis de contestação apenas no interior de outra possibilidade de eclodir um saber inconcusso científico-natural.

O quão importante é o papel da filosofia para a ciência e a necessidade de passarmos por estas questões para chegarmos à experiência fenomenológica-hermenêutica como horizonte de se pensar a clínica psicológica?

A superação das propostas racionalistas, idealistas ou qualquer forma indutiva estritamente filosófica que fora possível ao longo das contemplações dos acontecimentos fenomênicos ao longo dos projetos de mundo histórico passaram a fazer parte da historiografia das ciências. Na modernidade a filosofia perdeu seu caráter rigoroso em meio às produções explorativas da natureza exercida pelas ciências naturais. Os meios que conquistam

resultados concretos já não são mais conquistados pelo pensamento dos fundamentos. **A filosofia virou um souvenir**. Esta transformação do espaço ontológico em que os objetos são, à primeira vista, mais explorados e menos indagados por nós, que caminhamos nos espaços de averiguações do tangível enquanto condição de acesso e controle, evitando quase que por completo o embaraço do vazio e desconhecido. O lado suprassensível da indagação ontológica é, deste modo, subjugado pela vontade de radicalizar os fenômenos pela pontualidade do pensamento calculante.

Esta inclinação aos axiomas definidos pela lógica permite, então, o acesso aos fenômenos e sua representação por meio dos resultados irrefutáveis que só a ciência moderna pode oferecer. Para que o acesso ao real aconteça, se encontram enraizadas na ciência moderna diversas teorias que qualificam um conjunto de regras à mensurabilidade logicista do empirismo. Porém, no cerne da metodologia calculante presente nas ciências modernas, podemos encontrar divergências predispostas entre a primazia dos modelos teóricos (base para as etapas de constatação da sistematicidade das ideias) em relação à investigação empírica (que não dependem da tutela de uma base pré-concebida da operacionalidade do real), de modo que uma ciência pode ir ao experimento direto ou se reduzir ao protótipo representacional do que se pretende atingir.

A filosofia teve seu desígnio originário na Grécia antiga por meio do pensamento ideal platônico em que, ao longo das decisões históricas até seu amadurecimento caracterizada como empenho de adquirir a permanência dos entes e suas manifestações através de uma razão provável e palpável – necessitada de uma razão prática – sua experiência tomou formas diferenciadas alterando sua conotação no uso cotidiano da linguagem. O empirismo, ou o experimento, ou a prática, ou a ilação de regiões redutíveis ao lógico, que demonstra os fenômenos por meio de uma articulação representativa mensuradora das propriedades, então, não pode ser visto como um requinte das ciências atuais, mas sim, a sua excelência pretendida desde o início da filosofia com Platão (2011).

Ressaltando uma vez mais, não é um capricho da ciência moderna ter o cálculo e a certeza da existência dos entes para seu ladino. Veremos, a partir da experiência fenomenológica-hermenêutica, que ela é ontologicamente haurida por esta condição para ser a ciência que produz efeito e estabilidade. Não seria errado afirmar, então, que as ciências naturais querem preservar os fenômenos em sua mostração. Mas será que é o logicismo científico experimental que assegura a manifestação dos fenômenos em toda sua

manifestabilidade? O que permite, a princípio, uma condução às propriedades fenomênicas? De onde se originam os fenômenos? O que está por trás da relação entre fenômeno e homem? Qual a relação entre ciência, homem e fenômeno? O que são, afinal, os fenômenos?

A autonomização das ciências naturais, desde a crise do século XIX, trouxe para os campos do conhecimento a metodologia definitiva a ser aplicada nos campos fenomênicos para a aquisição do real, de modo que a preocupação com os sentidos dos horizontes fenomênicos em sua experiência fica velado, dando lugar ao experimento que radicaliza o acesso e controle dos adventos historicamente possíveis de se presentarem no mundo. Dito de outro modo, a ruptura entre filosofia e a ideia de ciência rigorosa, que prevê no seu cerne a calculabilidade representacional dos fenômenos experimentais, teve como consequência o afastamento dos dados objetivados por este meio do conhecimento em relação ao horizonte em que estas possibilidades são alcançadas. Uma ciência natural lida incessantemente com os recortes dos fenômenos, inviabilizando a condição compreensiva de sua totalidade manifesta.

A psicologia surgida como ciência autônoma neste contexto histórico em que a naturalidade tomava parte dos modos em que o pensamento lidava com os fenômenos, acabou por adentrar na disjunção entre saber e horizonte constituinte? A psicologia, desde sua gênese até os tempos atuais, então, é ciência natural? Husserl (2015 [1901]; 2006 [1913]; 1975 [1921]; 2012 [1936]) e Dilthey (2010 [1883]; 2011 [1894]; 2010 [1910]) foram contundentes críticos da posição da psicologia científica na conquista metodológica das ciências naturais. Ambos apontam a falta de discernimento desta ciência para com seu objeto de estudo como algo inacessível via experimentos e logicismo natural explicativo. Iremos adentrar com mais detalhes no que consistem estas críticas, pois se encontram no terreno fundamental do pensamento fenomenológico-hermenêutico.

O desenvolvimento da psicologia, enquanto ciência autônoma, tem profunda relação com os nexos vivenciais que são retomados pela experiência fenomenológica-hermenêutica. A psicologia é dependente da filosofia como base rigorosa de edificação de suas possibilidades de ciência. Devemos ressaltar, também, que as ciências naturais visam cindir uma ligação inquebrável à condição ontológica de composição dos espaços fenomenológicos como um todo, significando que ela, ao trabalhar de maneira causal guiada por uma lógica representante, não adquire a evidência completa ou parcial de um fenômeno, mas sim, se ocupa do sentido possível de sua interpelação historicamente conquistada. Isto implica justamente no construto de uma ciência que não presta estima à filosofia, sendo a psicologia,

como ciência autônoma, uma matriz essencialmente ligada à filosofia. Seria a prática clínica constituída por esta ligação também?

Veremos que esta possível displicência científico-natural por seus fundamentos originários é resultado do velamento filosófico no arcabouço metodológico de sua realização, pois a filosofia é subestimada pelas ciências modernas por prenoção de sua essência não poder sair do campo das discussões e ir ao acesso do real. E mesmo que a filosofia lidasse com as condições do ato humano poder acessar as propriedades dos entes, ela não passaria de uma teoria. Ora, mas, então, as teorias são desdenhadas pelas ciências modernas? Vimos que algumas possibilidades científicas são dependentes das teorias. Cabe à filosofia apenas o papel de teoria? Como podemos então ter acesso ao horizonte fundamental de presentificação dos fenômenos sem uma teoria? Será possível ter acesso aos fenômenos sem o auxílio da filosofia como experiência do espaço vivido?

A partir destas breves considerações, vemos que a busca da experiência fenomenológico-hermenêutica enquadra em seu cerne uma análise crítica das bases científicas modernas em que prevalece o positivismo. Tal envolto conduziu a emancipação da psicologia como ciência e possibilitou seu desenvolvimento até os dias de hoje. Experienciar a fenomenologia-hermenêutica revela, em sua medida, um retorno à essência da filosofia como base teórica fundamental do nosso modo de vivência frente a totalidade que direciona o mundo ao modo como ele se dispõe. Isto significa que ao voltarmos à vida originária poderemos conduzir uma ciência fundamental que contempla a clínica psicológica de forma fundamental, ou seja, fenomenológico-hermenêutico.

2. Caminho a ser percorrido

Para que consigamos nos aproximar de nossa disposição frente a realidade de forma fenomenológico-hermenêutica – experienciando os acontecimentos fenomênicos mesmos com base sua condução destinamental, em virtude de contribuirmos à prática clínica com uma pretendida psicologia fundamental – apontamos que analisaremos alguns aspectos da escola da fenomenologia, centrando em Husserl e Heidegger, juntamente com aspectos da hermenêutica, explorando a filosofia de Dilthey e, também, de Heidegger, como caminho à chegada **às coisas mesmas** em que a clínica psicológica pode criar raízes.

Escolhemos estes autores em específico, não por serem os únicos pensadores que se dedicaram a filosofar e explicitar no que consiste as bases de uma fenomenologia e de uma

hermenêutica, mas antes de tudo, por terem exposto ao plano ôntico o que estas experiências filosóficas oferecem. Vemos em suas contribuições de Husserl, Dilthey e Heidegger, discussões analíticas dos espaços sedimentados e o modo como nos encontramos neles. Através de críticas aos paradigmas cristalizados na tradição e atribuições novas ao pensamento, procuraremos destacar a partir das contribuições destes autores o processo que envolve o desenvolvimento das bases reflexivas de compreensão e interpretação do espaço aí aplanado. E no que isto é importante para nosso principal dever aqui neste trabalho, a clínica psicológica em sua condição fundamental?

Como apontam Figueiredo (2012; 2014), Figueiredo e Santi (2013), a psicologia como ciência, por essência, não encerra uma sólida base paradigmática, no sentido de determinar dentre seu foco de pesquisa o que ela é e qual seu principal método de investigação. Entretanto, para um psicólogo (a) profissional lhe é claro que o objeto de seu estudo e ação é o **psíquico**, considerando suas variações terminológicas que contemplam o centro nevrálgico de uma psicologia, ou seja, os pressupostos que tendem ao ponto central do pragmatismo psicológico.

Por já se supormos saber o objeto de pesquisa que a psicologia visa, o seu método é variável dentre as **abordagens** que as especificam. A certificação de sua presença é concedida por preceitos constituintes de suas matrizes psicologistas, que abarcam bases filosóficas de diversas ciências como a sociologia, antropologia, biologia, matemática; abrindo, assim, visibilidade para sua diversidade metodológica em tentar descrever o objeto psicológico.

Psicologia, então, por si mesma não se presenta como algo singular. Ela não é como a historiologia ou a antropologia, que definem seus métodos de investigação através da autenticação de seu objeto. A psicologia não se instaura por um único paradigma, mas é contemplada pela diversidade de **teorias** que tomaram conta das hipóteses e conjecturas que cercam seu **acontecimento**. Este acontecimento, então, seria o **princípio dos princípios**. Para que possamos discorrer sobre os horizontes de sentidos que acoplam todos os significados e modalidades de articulação do que já é tomado como óbvio nesta ontologia regional, devemos pensar o lugar da psicologia e sua possibilidade clínica no que diz o princípio de seu campo fenomenológico-hermenêutico.

De modo que para fundamentar uma prática terapêutica prevista nos moldes da psicologia, precisamos nos encontrar na morada de seu acontecimento; o **como** ela vem a se presentar. O como se dá este acontecimento é, essencialmente, o caminho fundamental para

revelarmos as composições da dimensão instauradora do real e suas manifestações fenomênicas, sendo a psicologia clínica uma delas e nosso interesse de análise. Para alcançarmos as essências fenomênicas – sendo os objetos das ciências fenômenos (assim como a própria ciência é fenômeno) – devemos nos centrar em sua mesmidade; sua raiz ontológica desvelada.

Devemos explicitar com rigor no que consiste a ideia de princípio de forma fenomenológica para não cairmos na falsa ideia que este é, simplesmente, um estigma determinado como um princípio epistemológico necessário para a formação de qualquer ciência. Veremos em Husserl e Heidegger que este princípio é, ao contrário, anterior e mais fundamental do que qualquer conjectura orientadora dos desenvolvimentos científicos em suas demais resoluções. Então, para podermos explorar este princípio através de seu acontecimento é imprescindível, como determinante de seu entorno fenomênico e não por suas ratificações, nos atentarmos ao modo fenomenológico de composição dos espaços.

Este é o tom do trabalho. O caminho de chegar à experiência fenomenologia-hermenêutica, então, não se dá por livre iniciativa nos ensaios, mas ao contrário, ela se tornou necessária para pensar a prática clínica em sua condição mais fundamental. Assim, a exploração da fenomenologia e da hermenêutica nos ensaios que virão, servirão de exposição do método fundamental de interpretação dos acontecimentos que estruturam, erguem e direcionam os eventos em que a clínica psicológica aborda em sua prática. Para expor o método de interpretação destes espaços deveremos nos centrar, antes de tudo, na aproximação com o próprio método fenomenológico.

Ao buscarmos explorar o método fenomenológico para alcançar sua essência, não poderemos simplesmente nos deixar atrair na sólida depreensão e aplicação de conceitos presentes das exposições filosóficas dos autores que exploraremos aqui. Esta postura frente a ao pensamento que pensa o fundamental retiraria seu refinamento crítico que envolve, antes de mais nada, o retornar à vivência originária que temos nas relações com nosso espaço revelado. Sendo que esta experiência só pode ser experienciada mediante ao esforço filosófico presente nos estudos de textos chaves que nos ampararão nesta missão, a leitura dos autores deve ser cuidadosa e detida nos caminhos usados a chegar à reflexão e exposição dos fenômenos em sua presentabilidade. Esta é a busca da explicitação da experiência fenomenológico-hermenêutica concedida pelo próprio experienciar.

Entretanto, experienciarmos os acontecimentos fenomênicos mesmos, não quer dizer que poderemos definir, a partir disto, um método instrumental para aplicação em um modo de pesquisa. Não iremos propor um novo modo de pesquisa e postura de tratar os entes na totalidade. Deveremos, a partir da própria experiência, compreender o que ela pode nos proporcionar na lida fática com o aí. E para isto, também, se torna importante nos aprofundarmos no que consiste a instrumentalidade e seu peso em nosso destino fenomenológico, ou seja, qual o apelo circunscrito em nossos modos de agir que encontram nas nossas conjunturas fáticas a importância de um instrumento para acessar o real. Nos aproximaremos da medida que resguarda, inclusive, o nosso modo de ser detido unicamente no agir sobre os entes como forma básica de edificarmos o que é ou não é conhecimento rigoroso.

Este caminho será condicionado pela fenomenologia-hermenêutica heideggeriana em sua totalidade, abarcando em nossa análise filosófica as duas fases de seu pensamento. Heidegger contribui em vários aspectos com sua filosofia: descontruiu os pressupostos que consistiam na determinação de nosso ser e no modo como compreendemos os ser do próprio espaço (herdando as bases husserlianas), acusou a raiz em que se prolifera nosso pensamento contemporâneo contornando a história da metafísica e explicitando a importância do mundo circundante e da temporalidade para a revelação dos fenômenos (tendo a hermenêutica diltheyana como base), pensou a condição própria de revelação juntamente com a tensão da transição dos espaços constituintes da realidade (avançando dentre os princípios de seus mestre e seus próprios). Heidegger pensou a essência da verdade do ser e este é o lugar que devemos firmar nosso objetivo.

Dentro de nosso campo fenomenológico se presentam os fenômenos revelados por uma condição temporal nascida na história de nosso próprio acontecimento. Neste sentido que uma explicitação fenomenológica é necessariamente hermenêutica. A interpretação dos fenômenos, como veremos sob as ideias diltheyanas e heideggerianas, dependem da compreensão que perscruta o espaço real como um todo, e este se mostra historicamente.

Nos aproximarmos da condição fundamental da prática clínica exige, então, que nos situemos em nosso acontecimento ao modo como ele é essenciado. A aproximação desta providência ontológica é papel fundamental, então, da hermenêutica, que nos permitirá elevarmos as condições de interpretação dos acontecimentos fenomenológicos essenciados

nas organizações mundanas ao longo do tempo. A essenciação temporal ou histórica deverá ser interpretada no próprio modo em que a escola hermenêutica a ser aqui contemplada o fez.

A necessidade da hermenêutica em nosso **método investigativo** não é o indicativo de um avanço proposital dentro da fenomenologia de bases husserlianas. Ao contrário, as explicitações de Husserl à instauração da fenomenologia como método fundamental de se fazer ciência, se pensadas essencialmente, já sempre necessitaram da compreensão histórica para seu radical alcance nas origens fenomenológicas e seus modos de se articularem nos nossos fluxos intencionais. Este alcance fora entendido por Heidegger e crucial no desenvolvimento de seu pensamento que busca o sentido de ser, apropriando dentro das condições fenomenológicas husserlianas as ideias fundamentais da hermenêutica de Dilthey.

Explorar as principais bases da filosofia fenomenológica e hermenêutica partindo unicamente de Husserl e Dilthey também é uma explicitação das bases epistemológicas do pensamento de Heidegger, precursor da fenomenologia-hermenêutica. Isto, por outro lado, não quer dizer que outros autores da tradição filosófica não serviram de bases para a formação da fenomenologia-hermenêutica heideggeriana. Como cerne do que está em jogo na interpelação desta experiência a ser descrita como fenomenológico e hermenêutica, Husserl e Dilthey são essenciais para depreendermos, até mesmo, no que fora deixado de lado e o que fora abarcado na filosofia heideggeriana e sua clareação fundamental no nosso acontecimento histórico.

Expondo as principais condições que desenvolverão o caminho que deveremos prosseguir até a interpretação da experiência fenomenológico-hermenêutica compreendida por nós no nosso espaço historicamente revelado, salientaremos quais aspectos do pensamento dos autores aqui citados serão imprescindíveis. Porém, não temos a intenção de apresentar a totalidade dos aspectos concernentes aos pensamentos de Husserl, Dilthey e Heidegger. Iremos nos atentar para as principais contribuições que entendemos concernir na experiência fenomenológica-hermenêutica experienciada pelos autores em seus escritos. Deste modo que podemos afirmar que este trabalho não é só filosofia, mas para os princípios de uma psicologia clínica fundamental, as interpretações contributivas à sua ciência se farão filosoficamente.

Assim, será necessário apresentarmos, antes de tudo, os alicerces essenciais da filosofia para trazer ao âmbito da pesquisa sua necessidade. Para tanto, exploraremos sua relação com o desenvolvimento das ciências até a modernidade e sua relação com a

instrumentalização. Também se encontra necessário a tentativa de superar a falsa ideia de que uma psicologia pode firmar comparência como ciência autônoma totalmente distinta da filosofia. Esta crítica às bases das ciências psicológicas e, até mesmo, às ciências modernas, não coincidentemente, têm sua sustentação nas apresentações epistemológicas de Husserl, Dilthey e Heidegger.

Para finalizar a exposição de nosso caminho para a confecção dos ensaios que se seguirão, é importante salientar que este trabalho pretende fazer uma revisão bibliográfica para propor uma discussão mais pragmática em seu fim. Esta finalização constará com a descrição de artigos científicos de pesquisadores psicólogos clínicos, que pretenderam esboçar a elucidação de uma prática fenomenológica. Para que possamos radicalizar a experiência fenomenológico-hermenêutica discorrida ao longo dos ensaios, não iremos apontar erros e nem acertos presentes nas contribuições de tais artigo, juntamente com os aspectos apontados e desenvolvidos pelos ensaios que se seguirão e na análise dos artigos em questão, poderemos avançar no assunto concernente à psicologia clínica fenomenológico em sua radicalidade hermenêutica discutindo com as propostas de tais autores.

Para tanto, foram consultadas bibliografias de comentadores do assunto além dos próprios autores aqui citados, de modo que este trabalho conta com a consulta teórica da fenomenologia, hermenêutica, fenomenologia-hermenêutica e autores que discutem a história da ciência (filosofia) em geral.

Caminharemos por cinco ensaios que, frisando uma vez mais, pairam equidistantemente em torno de um único objetivo: a contribuição da experiência fenomenológico-hermenêutica à clínica-psicológica como ciência. Para que possamos penetrar nesta possibilidade inicial com meticulosidade, iremos tomar as seguintes direções:

3. Organização dos ensaios

- **1) Ciência, filosofia e uma polêmica a ser superada**

  Neste primeiro momento iremos expor as questões que demarcam a cisão naturalista entre filosofia e as ciências modernas, no qual a psicologia encontrou morada. Exploraremos esta cisão ontológica por meio das noções de ***teoria***, ***real*** e ***prática***; fatores presentes em toda propedêutica científica que fora, antes de tudo, objetos de pensamento da filosofia. Procuraremos verificar dentre estas concepções o que fora pensando em suas originalidades nos primórdios gregos, o que nelas se essenciou ao

longo das decisões históricas até sua depreensão moderna e suas mudanças radicais que levaram ao rompimento entre filosofia e ciência. Ao firmarmos uma análise entre as noções de **teoria** e **prática**, estaremos conduzindo um paralelo entre o modo como a filosofia é tratada pelas ciências modernas e no que ela é imprescindível para um desenvolvimento científico rigoroso fundamental. Ao discorrermos sobre as essências de teoria, prática e real, abrir-se-á um campo preparatório para bordarmos questões concernentes à busca da experiência fenomenológico-hermenêutica através de sua apropriação pré-investigativa. Dito de outro modo, a exposição das significâncias possíveis entre as noções de teoria, prática e real serão já expostas de forma fenomenológica-hermenêutica, de modo a explicitarem a importância do papel da filosofia no desenvolvimento científico.

- **2) A estrada para a experiência fenomenológico-hermenêutica**

  Após expormos as implicações essenciais à nossa proposta através das noções de **teoria**, **prática** e **real** pela própria experiência fenomenológico-hermenêutica, aproximar-nos-emos da importância da filosofia, em sua essência, para uma confecção científica como base da nossa própria vida em seu encontro com o real, sendo assim, o nosso encontro no espaço fenomenológico através da vida teórica moderada pela filosofia. Com isto, poderemos adentrar nas contribuições filosóficas dos autores que permearam a experiência plena da fenomenologia e hermenêutica, de forma a podermos discursar através destes pensamentos o como experienciar a fenomenologia-hermenêutica e não operacionalizar seus conceitos. O segundo ensaio buscará dentre as filosofias de Husserl e Heidegger as bases filosóficas que nos possibilitarão expor o como experienciar o pensamento fundamental da fenomenologia e da hermenêutica, adentrando no caminho reflexivo que cada autor propôs ao longo de seus pensamentos, explicitando conceitos chaves que expõem pistas ao nosso pensar e o lugar de acomodação dos conteúdos fenomênicos no modo como eles se presentam na nossa vivência filosófica frente aos encontros fenomênicos hermeneuticamente presentados. Chegando à estas implicações, conseguiremos compreender a radicalização de uma ciência através do método fenomenológico dando uma maior atenção ao pensamento heideggeriano por ele ser o precursor do que chamamos aqui de fenomenologia-hermenêutica. Por este fator, iremos também expor brevemente a hermenêutica de Dilthey guiados sob a mesma intenção que iremos expor a fenomenologia de Husserl, ou seja, iremos verificar dentre a hermenêutica diltheyana

o que fora apropriado por Heidegger em sua radicalização fenomenológica da filosofia husserliana.

3) Mundo como espaço de significância: preparação do espaço de nosso acontecimento apropriador para interpretarmos o lugar da clínica psicológica em nosso aí

Neste terceiro ensaio tornar-se-á relevante, ao centrarmos na aproximação da experiência da fenomenologia-hermenêutica após expormos as contribuições de Husserl e Dilthey na filosofia de Heidegger, que exploremos a filosofia heideggeriana, não em sua totalidade conceitual (como já apontamos), mas em seus desdobramentos periódicos, em modo de acompanharmos a totalidade interpretativa que pode ser oferecida pela experiência fenomenológica-hermenêutica na plenitude da vivência deste modo de pensar. Iremos buscar, então, a experiência plena da filosofia fundamental heideggeriana em seus períodos filosóficos pré-década de trinta e pós-década de trinta. E por que isto? Pois, para nós, o cerne do pensamento fenomenológico-hermenêutico está contido na transição entre estes dois momentos da filosofia heideggeriana, já tendo em vista a essência fenomenológica e hermenêutica de seu pensar herdados de Husserl e Dilthey como base de uma filosofia própria da vivência rudimentar dos horizontes de sentidos e significados. Devemos, então, ter em pauta investigativa neste ensaio as diferenças fundamentais destes dois períodos, o que mudou e o que permaneceu, o que fora criticado e o que fora renovado. Discorreremos também sobre as ideias que foram deixadas de lado e as que mantiveram para delineamento para um novo modo de interpretar os acontecimentos fenomenológicos. A partir disto, nos aproximaremos com firmeza às contribuições fenomenológica e hermenêuticas no conjunto possível da clínica psicológica. Com isto intuiremos destacar a relação entre fenomenologia e hermenêutica explorando a fundação de mundo como espaço fenomenológico e hermeneuticamente projetado, tendo de experienciar o papel de nós homens como ente privilegiado que atua neste espaço, compreendendo o poder da história e dos espaços fenomenológicos em nosso horizonte teórico, real e filosófico para pensar uma ciência rigorosa da clínica psicológica. Neste ensaio serão articuladas as bases de uma fenomenologia- através da condução histórica que determina todo o horizonte dos espaços fenomenológicos em que se é possível instaurar a própria psicologia clínica ao modo como ela se possibilita. Iremos neste momento expressar o experienciar fundamental que propomos atingir neste trabalho.

- **4) Acenos de Zollikon para uma psicologia clínica fundamental**

  Neste ensaio iremos apresentar brevemente as contribuições dos psiquiatras Binswanger e Boss, que encontraram na filosofia fenomenológica de Heidegger o lugar de pensar uma psiquiatria fundamental como método vigente de pragmatizar a realidade do ente humano nos contextos terapêuticos como alternativa à psicanálise. Não iremos, contudo, nos aprofundar nas contribuições destes autores, apenas iremos comentar suas participações na entrada da fenomenologia nos contextos científicos da psicologia clínica como alternativa teórica através da fenomenologia heideggeriana. Com isto, poderemos adentrar ao único texto base de uma psicologia fenomenológica existente até os dias de hoje, que fora filosoficamente apresentado pelo próprio Heidegger em uma série de seminário feitos em Zollikon na casa de Boss. Iremos expor no que consistiu estes seminários, o que Heidegger visou trazer aos ouvintes como base de interpretação dos acontecimentos fenomênicos, o como ele pensou uma possível psicologia a partir da experiência fenomenológica-hermenêutica e, por fim, consideraremos alguns caminhos que ainda se encontram em abertos desde a publicação destas importantes exposições heideggerianas. Ao discorrermos estas contribuições possíveis a ainda serem realizadas, não poderemos nos esquecer da relação filosófica como base fundamental de uma ciência. Sendo assim, não caberá expormos, aqui, no que se consistiu críticas feitas por Heidegger a Binswanger e a Boss, apenas será suficiente compreendermos o que a experiência fenomenológica-hermenêutica revela numa aproximação às ciências psicológicas em sua vivência filosófica nos olhos de um próprio pensador desta forma rigorosa de se fazer ciência.

- **5) Possibilidades da psicológica clínica fenomenológica no Brasil**

  Neste ensaio iremos apresentar quinze artigos que pretendem expor algumas condições no qual a fenomenologia pode ser exercida em uma psicologia clínica. Usaremos textos escritos por profissionais psicólogos que atuam terapeuticamente. Nesta exposição não iremos fazer nenhuma contraproposta. Iremos articular estas possibilidades pretendidas por outros pesquisadores dentre o que compreendemos como uma experiência fenomenológica-hermenêutica possível de ser contemplada na clínica psicológica. Verificaremos as bases epistemológicas que consistem tais propostas clínicas presentes nestes quinze artigos. Iremos comparar estes escritos com o que experienciamos em relação às considerações filosóficas provindas de Husserl e Dilthey, radicalizada pelo pensamento heideggeriano. Iremos expor, também, o que poderia ser pensado além das contribuições oferecidas nestes artigos, em razão de um

avançar nesta ciência ainda embrionárias nos dias atuais. Teremos, também, o intuito de aproximar as contribuições feitas por Heidegger dos seminários de Zollikon no que estão sendo apontadas hodiernamente como base de uma psicologia clínica fenomenológica. Deste modo, poderemos pensar o como e se a experiência fenomenológica-hermenêutica realmente tem sido alcançada pelos estudiosos e profissionais da área e caso contrário o que, para nós, se torna importante pensar daqui para frente.

I – O COMEÇO DE UM INÍCIO: OS ENSAIOS

1. Ciência, filosofia e uma polêmica a ser superada

Heidegger (2014 [1938]; 2012 [1951d]) e Gadamer (2001 [1983]) ressaltaram que nas demais conjunturas em que nos encontramos há uma requisição do nosso agir em buscar aparentes estabilidades das estruturas particulares no interior do desdobramento semântico da totalidade. No entanto, o quer dizer esta totalidade? Como ela se se comporta? Qual o nosso papel dentro deste espaço? De início, antes de qualquer resposta, precisamos encontrar-nos atentos ao **como** nos comportamos em frente ao que se supõe **ser real**, **certo**, **válido** ou **controlável**. Primeiramente, não é estranho se dissermos que o real é toda disponibilidade justificada por atribuições gradativas de ideias intransponíveis, eternas e justificáveis através da reprodutibilidade de suas formas, ou seja, de **atribuirmos à qualidade de real aquilo que pode ser definido e tangível**.

Parece, então, que a nossa relação com as coisas apenas **acontece** no lugar em que refletimos o âmbito de manifestação das propriedades dos objetos em geral; dispersos em nossos **deveres** com os entes e suas determinações. Seria este, **de fato**, o movimento essencial de nossa relação com a totalidade? O que nos garante a constante presença dos objetos e suas propriedades? O que é, realmente é? E o que garante a legitimidade da presença circundante? Por que precisamos desta legitimidade? Por que nos importamos com **o que as coisas são**?

Como pontuam Dilthey (2010 [1883]), Heidegger (2014 [1938]); 2008 [1949]; 2012 [1951]; 2012 [1953b], 2006 [1987]), Gadamer (2001 [1983]), Feyerabend (2011 [1987]) e Rosa (2012b), nos encontramos diante do real em sua plena certeza e dificilmente nos deparamos com um estado de possível dúvida sobre aquilo que está ao nosso encontro – seja este encontro com as coisas, os outros ou nós mesmos. Por outro lado, não podemos negar o desconforto iminente da possibilidade do vazio que somos acometidos em algumas situações de estranheza com o todo.

Este desconforto, todavia, não nos aproxima da nadidade em que as representações podem cair. Ao contrário, atuamos com a missão de desvendar o incerto e nos apropriar de suas qualidades. O ritmo do nosso tempo **diz** que devemos nos garantir da certeza das coisas e, por consequência, de nós mesmos. Temos uma lógica a ser cumprida. Impomos propriedades e meios de acessibilidades à demais transfigurações do plano de fundo de nossa vida, que nos certificam do que **é real** e **não real**, envolvendo-nos numa impossibilidade de

admitirmos imprecisões possíveis no contato intelectual com as aparências dos entes, sejam elas por incompetência ou **dificuldades metodológicas**. Isto parece ser um grande peso. O irreal, certamente, não é beneficiário para nós. Mas o que nos diz o real? Como o real chega a ser real? O que é o real? No que comporta de irreal o próprio real?

Possuímos, entretanto, um aparato intelectual preciso que providencia a conquista das conjunturais incutidas nas essências imanentes da totalidade, **um artifício que comporte um caminho irrefutável e certeiro**, que indique a localidade das propriedades reais das coisas, dos outros e de nós mesmos: Experienciamos a atividade cientifica incipiente do nosso viver pelo nome de **ciência**. Temos a crença contemporânea de que esta conduta específica nos evidencia o caráter impelidos da totalidade ao modo como ela se encontra presentificada. Caberia à esta atividade originária do agir humano o dever de suprir qualquer indecisão que envolva a dubiedade da certeza do real, elegendo o melhor aparato para superar aparentes limites no desenvolvimento de deduções que envolvem descobertas.

Seria a ciência, então, redutível apenas à manipulação do real? Gadamer (2001 [1983]) ressalta dois tipos de ciência, que em essência, ainda se complementam: a ciência grega e a ciência moderna. Segundo o filosofo, os gregos utilizavam da palavra μαθήματα[1] para descrever o papel do conhecimento estreito das essências mesmas. Segundo Gadamer (2001 [1983]), Platão insistira peremptoriamente neste caminho de conhecer, que via nas ciências astronômicas sua verdadeira procedência, não nas observações dos corpos celestes, mas na representatividade numérica. Platão (2011) fora o primeiro a conceber a mensuração como o único campo sensível às essências absolutas das coisas, de modo que após seu pensamento, a totalidade começara a ser vista através do **cálculo**.

Já as ciências modernas, segundo Gadamer (2001 [1983]), são reconhecidas a partir da **posição de dominação instrumental** da matemática, lançada para além da filosofia. As ciências modernas comportam em seu cerne a experimentação, designando um modelo lógico de acesso e restrição do real, enquanto procedimento. A ciência que introduzimos no início deste ensaio se caracteriza como a aplicabilidade moderna de aquisição de conhecimento. Introduzimos alguns aspectos reflexivos sobre as características científicas, no entanto a palavra que diz "ciência" é tacitamente compreendida por todo o ocidente.

[1] Dentre as diversas maneiras de se descrever a fonética da palavra, iremos expor ao longo dos ensaios as palavras em sua grafia grega e expor sua pronúncia descrita em notas de rodapé. A pronúncia da palavra marca é: mathemata

A palavra “ciência” não é estranha para nenhum indivíduo que possui o mínimo de orientação em qualquer estrutura cultural. Também, desde o início da cultura ocidental, não é questionado a suposta utilidade do conhecimento do todo, no qual o conhecimento se consome, pois seria graças a esta magnifica possibilidade que podemos nos acomodar em princípios e leis regulamentadoras de regiões ônticas, que definem e certificam qualquer contingência dos nossos anseios à satisfação, pois, principalmente hoje em dia, qualquer atitude que envolva uma anarquia ao totalitarismo científico mal seria levada a sério.

Nosso mundo contemporâneo enaltece cada vez mais a importância científica por sua **instrumentalidade**, sua imprescindibilidade e, quase de forma inquestionável, seu modo de submeter a totalidade à conquista, afastando de vez qualquer evento caliginoso presente no sentido significativo das coisas. Além da ciência poder nos assegurar no que acreditar, no que produzir, o como produzir, ela também deve se dedicar em conquistar as brechas inexplicáveis ou difíceis de acesso à mentalidade positiva da totalidade, pois, como Kant (1999 [1781]) já afirmara, a ciência deve ter o caráter de universal, necessária e nova. Esta afirmação ordenou, a rigor, a vivacidade científica nos tempos modernos e sua abrangência global.

Esta afirmação do século XVIII pode, também, nos ser útil para discutirmos a experiência da ciência moderna e sua relação fundamental com seus princípios epistemológicos ou sua reluta em retornar às suas bases filosóficas. Mas, claramente, esta questão pode ser considerada incisiva e preenchida de desinformações. Pois, como poderia uma ciência **séria** se evolver com filosofia? O que cabe à filosofia tal questão? No que cabe a um filósofo, como Kant, uma argumentação sobre ciência que ainda se mostra relevante na atualidade?

Em suma, só caminhamos através de considerações a respeito do papel e o modo de atuação da ciência moderna. Veremos, então, que a conformidade relativa à presença constante de qualidades da totalidade auxiliou nas construções de paradigmas acerca do real e irreal, acabando por alavancar o **avanço** da modernidade até seu atual status pragmatizante e eficiente, como bem apontaram Dilthey (2010 [1883]), Husserl (2009 [S/D]; 2006 [1913]), Heidegger (2012 [1953b]), Gadamer (2009 [1972]) e Feyerabend (2011 [1987]).

A meticulosidade no manuseio que a ciência nos permite ter acerca dos entes é algo estarrecedor, no sentido irrefutável da posição privilegiada que nos colocamos frente aos acontecimentos em geral, como se suas propriedades sempre estivessem tão obvias diante de

nossos olhos. Com ela, tornamo-nos senhores do espaço circundante e soberanos de nós mesmos. Por outro lado, temos de nos encontrar emaranhados em certos contextos vivenciais para aplicarmos o devido conhecimento alcançado pelo saber científico dominante. Temos de nos encontrar no espaço para, assim, dominá-lo com nossa ciência.

O saber científico dominante se dá em uma requisição difundida em inúmeras revelações práticas que requisitamos no nosso próprio viver, de modo que é o contínuo fluxo da vida que abriga a curiosidade e a avidez pela inteligibilidade do real. Será, então, a experiência da vida o ponto capital do modo como descrevemos e lidamos com transposições práticas do saber eficiente? A vida é condição inexorável para que consigamos, no mínimo, conjecturar certos acontecimentos. Isto indica algo fundamental na acentuação científica com a relação que temos com o mundo histórico sedimentado.

Entretanto, em sua concepção hodierna, a ciência, no geral, parece estruturar-se de maneira mais complexa do que o modo de abstração do agir vivencial. Sua concepção não cabe somente às descrições da vida, mas à reificação de um modo de intervenção respaldada por concatenações absolutas do que está no encontro fático humano, pois, como já pontuamos, ela requisita o caráter eficiente de sua apresentação. A ciência moderna almeja determinar onde e como a vida atua. Ora, isto é, de alguma forma, muito peculiar e contraditório. Pois, como poderia uma apreensão das qualidades reais de algo sem a máxima articulação do conhecido com a experiência? **Não basta à ciência um mero devaneio, ela precisa de resultados.**

Atualmente a ciência tem um amplo espaço autônomo de realizações devido suas conquistas arrastadas por seu **método positivista**. A partir da retificação que o positivismo oferece ao saber, sua maneira de modular fenômenos ecoa certa superioridade com os demais exercícios interpretativos do nosso plano existencial. Isto é simples de se constar, na medida em que não teríamos condição nenhuma de nos correlacionarmos com possibilidades como, por exemplo, o lazer, o trabalho, estudo, transporte, alimentação, moradia, vestimenta, entre outras coisas, sem o devido saber científico que objetifica, conquista, guarda e produz. Porém, todo saber científico implica numa relação direta com o contexto da vida humana, imperando um dever produtivo em seu âmago. Mas de onde nos vem esse ímpeto de produzir? Será que é uma atitude imanente humana?

A ciência moderna produzir propriedades decisivas de setores da existência, das esferas fáticas que possibilitam sua ocorrência. Mas ela não para aí. A ciência moderna não

produz somente as contingências de sua revelação, ela busca produzir até mesmo o que não se originou a partir dela. Ora, não temos, hoje em dia, a reprodução laboratorial de embriões que logo se tornarão indivíduos existentes que também usufruíram desta ciência? O que permite esta condução produtiva científica, no qual se considera ser capaz de **realizar** tudo? O que não pode a ciência? Veremos que esta medida destinatária não é uma ocorrência dos últimos anos, muito menos uma conjuntura que compõe a realidade passageira, mas é um acontecimento fenomenológico-hermenêutico.

Temos um longo caminho de construções paradigmáticas e práticas para nos encontrarmos envolvidos com a possibilidades históricas determinantes dos espaços significativos do agora, de forma que esta absorção no mundo de incessantes realizações ônticas abre espaço para uma dicotomia essencial entre saber e suas bases ideais que sustentam tal entendimento. Para nosso objetivo no presente trabalho, devemos experienciar esta secção para não tomarmos uma posição irrefletida já pré-determinada no que envolve a **prática** e a **teoria**.

Gadamer (2009 [1972]) pontuou que o agir científico reduzido à uma prática isolada se destoa de sua originária fundação: o lugar em que a vida se desdobra. O abandono da ciência com o plano em que a nossa vida acontece soa estranho, por estarmos atuando com a ciência a todo o momento. Mas, quão dispostos estamos em retornarmos aos conteúdos epistemológicos do desenvolvimento de cada campo científico, revendo suas hipóteses e concernências à própria prática tendo em vista, principalmente, o campo da vida e acontecimento imanente do campo espaço-temporal da nossa existência?

Dilthey (2010 [1883]; 2011 [1894]) já respondera que nenhuma atitude científica, que se propague com um rótulo autônomo e eficiente, retorna aos seus conteúdos fundamentais em virtude de garantir sua autenticidade, por isto elas são fáceis de se questionar. Podemos ressaltar que para a ciência, enquanto ciência produtiva, o exercício do fazer toma mais lugar do que o exercício do pensar.

A questão que se mostra importante, agora, é a polêmica concernente à separação entre teoria e prática. Como aponta Feyerabend (2011 [1987]) este é um assunto muito sério para alguns pesquisadores, que toma espaço em variados âmbitos de pesquisa. Devemos ressaltar, porém, que mesmo esta problemática sendo discutida, centrar-nos-emos na possível imprescindibilidade destas duas experiências, no qual sua divisão é efêmera ao interesse da

apropria ciência. Não discutiremos a primazia de uma sobre a outra, mas a relação tácita ainda presente nessas duas possibilidades de ação, no qual uma evoca a outra.

Perguntemos, então: de onde surgiu a diferença entre prática e teoria? Não tem como a ciência se inserir nas nossas vidas se não a partir de contextos mundanos em que nos encontramos. Não podemos, também, redigir um conhecimento **apropriado** à sua difusão e **aplicação** sem uma boa formulação pré-prática, que envolva, em suma, em uma **teorização** da própria **prática**. Mas, o rigor da ciência só se refere à sua aplicação? Ela não tem rigor ao preparar sua prática? Ela aplica o quê? Ela aplica uma teoria? Será que para tal tarefa a filosofia não abriga nenhuma importância? Será que ela dizima a realização pragmática do que fora erguido reflexivamente?

Então, teoria é o pré-preparo à aplicação, sendo que sua legitimidade se encontra no quesito eficiente de sua ação no mundo? Para continuarmos, então, devemos nos ater às condições envolventes nos entendimentos do sentido de teoria, explorando desde sua originalidade até sua absorção contemporânea. A mesma coisa faremos com a concepção de ciência – pensada como aplicação moderna – de modo a interpretarmos no que consiste a ideia de ciência rigorosa. A inserção reflexiva destes termos – teoria e prática – em sua experiência originária, nos dará aporte fundamental, inclusive, para prosseguirmos com as possíveis contribuições pretendidas em discorrer sobre uma psicologia fenomenológico-hermenêutica.

1.1. Teoria: contemplação da experiência vivida

A nossa pretensão é uma: refletirmos no que pode contribuir a fenomenologia-hermenêutica para se pensar uma ciência rigorosa tendo em base a psicologia em seu contexto clínico terapêutico. A partir disto, já fica evidente que consideramos a fenomenologia-hermenêutica como uma base fundamental de ciência. Ora, mas o que quer dizer ciência em si? Como pode uma fenomenologia e hermenêutica serem ciência? O que está em jogo no interior de suas metodologias? Se a fenomenologia-hermenêutica é **o** modo de se fazer ciência rigorosa fundamental, o que são as ciências que não são de caráter fenomenológica? O que define algo como ciência?

Antes de adentrarmos às condições ontológicas do pensamento que se dedica à contemplação de abertura dos espaços históricos em nosso projetar em meio a este encontro para, assim, pensarmos a prática psicológica no espaço terapêutico dedicado à clínica,

precisamos, então, depreender o que o fenômeno da ciência nos diz em nossa era atual, qual sua relação com as práticas e com a pressuposições que permeiam o próprio fazer e pensar científico.

Ciência tem intrínseca relação com nossa experiência de vida e, em sua abrangência originaria, à essência da **teoria**. Ciência, segundo Heidegger (2012 [1953b]) é *teoria do real* (p. 40). Então, ao falarmos sobre ciência estamos, inequivocamente, pensando uma teoria do real? Pensarmos a condição fundamental da psicologia clínica como ciência rigorosa é pensarmos uma teoria de sua realidade? Ou seria sua realidade que nos exige uma teoria? É possível pensarmos o fundamento essencial dos fenômenos a partir de uma teoria e do real? O que quer dizer real? O que quer dizer teoria?

Para posteriormente perguntarmos sobre a essência da ciência, mantendo em foco sua relação com o real, centraremos na busca da condição originária remetida à experiência teórica do real, pautando-nos em uma breve análise do caminho proposto por Heidegger (2012 [1953b]) na busca etimológica das palavras **real** e **teoria**. Antes de tudo, vale apontarmos que o método heideggeriano, pertinente ao próprio traquejo da fenomenologia amparada sobre seu o peso hermenêutico, consiste na retomada etimológica de palavras influentes na composição da totalidade semântica em que a existência se encontra interpelada por sua história.

O retorno à etimologia das palavras não é um mero luxo sistemático de mais um método filosófico. Ao contrário, esta é uma condição fundamental para que possamos nos aproximar da essência fenomênica retida em nosso horizonte de sentido. Heidegger (2008 [1949]) assinalou que a tomada da etimologia nos aproxima da experiência frente ao que nos está revelado ao encontro, ou seja, da essência mesma dos contextos fenomenológicos em que a palavra é requisitada pelo próprio acontecimento da totalidade, evocando seu transparecimento e denotando a máxima proximidade da linguagem com o **peso histórico** essencial que requisita o nosso agir. Então, por mais que hoje em dia o tracejo de uma palavra não corresponda à essência dos primeiros momentos de seu pronunciamento, seu signo atual ainda comporta algo de sua emergência fundamental.

O retorno à etimologia de uma palavra, abre-nos a possibilidade fundamental de acompanhamento dos processos de mudanças semânticas que tornam a identificação experienciativa imprescindível dos fenômenos, trazendo-nos ao que a própria significação pode dizer sobre a **essência do fenômeno**. Com isto, fica-nos mais claro que o dizer de uma

palavra é mais do que pronunciar um repertório de sons articulados no interior de um simbolismo cultural específico. Dizer algo é pronunciar a história fenomenológica em suas transformações pontuais, mas que, ao mesmo tempo, envolvem todo o espaço de nossa vida fenomenológico-hermenêutica. Centremo-nos, então, à essência da palavra "**real**".

Segundo Heidegger (2012 [1953b]), a palavra "real", imposta na frase "a ciência é teoria do real", requisita o significado do preenchimento daquilo que opera; **o cumprimento de uma operação**. O filósofo ressalta que o real, em sua requisição significativa, se refere à atividade em um contexto de uso, de modo que **operar** é o mesmo que fazer. Operar provém da palavra grega θέσις,[2] que remete à experiência de posição, posicionamento ou localização. Porém, há algo de diferencial na conotação do **posicionar** no sentido originário grego em relação à nossa experiência contemporânea. Posicionar, na Grécia antiga, significava um fazer propício apenas à atividade humana. Na Grécia antiga, o que era posto, se fazia no encontro em sua legítima dação, sem nenhuma interferência ativa possível de uma agir terciário, de uma invasão aos que se torna posto em revelação.

A única atitude frente a este aparecimento era a aproximação humilde de nosso pensar; uma ação realizável pelo dom contemplativo. Deste modo, o **posicionamento respectivo à θέσις[3] deixa o que está à luz se manter à luz enquanto vige no decorrer de sua vigência, ou seja, o real era experienciado como acontecimento.** O **operar** equivale ao **posicionamento** inerente que contempla a revelação da realidade, sendo ele apenas o vigente que se **põe** em presença em seu **posicionar**. Próximo à experiência da palavra "real", em sua essência originária, consiste a transposição do possível de se apresentar, em trazer à luz o que aí acontece como um posicionar. Entretanto, o real que expusemos no início deste ensaio não condiz com nenhum posicionar ou operar de forma contemplativa. Seria errado esta significação etimológica?

Ora, o étimo de uma palavra nos aproxima de sua experiência originária e não à sua conformação estrutural concernente às conjunturas para melhor defini-la. A origem significativa da experiência de vida, que evoca o sentido do dizer que se pronuncia tal palavra, altera-se ao longo das decisões epocais. O vivenciar que condiz tal dizer segue esta narrativa primordial do próprio acontecimento do espaço posicionado que nos coloca como contemplativos. Neste sentido, teoria mudou sua conotação originária, porém, devemos

[2] thésis
[3] Idem.

resgatar aquilo que ainda permanece no fundo de sua requisição perante a linguagem. A experiência antiga da palavra "real" comporta-nos à sua transformação hodierna, a sua essência originária nos diz o que de sua experiência primordial continua decisivo na vigência de sua requisição semântica.

Segundo Heidegger (2012 [1953b]), a apropriação da θέσις[4] ao longo das épocas, estritamente sua tradução do grego para o latim, determinou por prescrever, no conteúdo evocativo da palavra, a experiência da efetivação do mundo pelo agir humano. O θέσις[5] fora traduzido por *causa efficiens*, prevendo uma atitude de causa e efeito no desdobramento do pensar: o deixar permanente o que se presenta em total utilidade. Podemos, assim, focar em nossa usabilidade cotidiana da palavra "operar". Para nós uma operação significa produzir, obrar, induzir efeito ou, até mesmo, o ato de calcular. Já a palavra "eficiente" é o que ocasiona um resultado desejável e previsto, competência na obtenção de padrões pré-estipulados. O operar e a eficiência são ações que nos remete ao **portar-se** em relação a presença da totalidade.

Em suma, podemos constar que operação e eficiência são palavras co-pertinentes, pertencentes ao mesmo campo de possibilidades cotidianas, uma vez que operar envolve, atualmente, um resultado, de modo que desejamos eficiência resultante de qualquer agir. Temos, com isto, uma translocação da experiência originária do sentido que a palavra θέσις[6] visava, conduzindo-nos em sua transformação no que requisita o "operar" moderno. Todavia, por mais que os dois significados desta palavra tenham sentidos próprios, a experiência diferenciada que nos remete às duas palavras visa abranger, paradoxalmente, o encontro compreensivo da realidade, o que muda radicalmente dentre seus dizeres é o como ela permite ao homem estar disposto com o real e sua usabilidade.

Diante disto, depreendemos que temos uma posição à realidade distinta do homem grego. Hodiernamente, **operar é irrupção do nosso agir**, um compor humano intromissivo, que prevê um determinado êxito; um conquistar e controlar. Na **época atual** não contemplamos o real, apenas queremos toma-lo para nós, pois já o consideramos evidentemente presente. Sua experiência moderna envolve tangibilidade e excelência de representação, sua fundação reitera-se na operação permanente da totalidade a partir do ímpeto humano. Assim, por mais que a tenacidade histórica tenha suprido conjunturas à

[4] thésis
[5] thésis
[6] thésis

experiência restrita da descrição da θέσις[7], que nos diz o que se opera e contém a realidade, podemos ver sua tácita essência na possibilidade de a usarmos na descrição da presença do vigente, mesmo que de maneira distinta de uma contemplação desinteressada.

Experienciamos o real como *realitas*; o verdadeiramente efetivo apossado pelo efeito e alcança estabilidade. Mas, no que consiste a teoria do real ou, como pudemos ver, teoria do operar? Seria a teoria a palavra que nos remete à apropriação do real por meio da operação eficiente? O real é, então, o que aí está permanente? Deste modo a ciência, como "teoria do real", traduz-se, se considerarmos o real em seu significado moderno, como **teoria** do permanente eficientemente efetivo. Assim, o que nos diz a experiência da palavra "teoria"?

De acordo com Heidegger (2012 [1953b]), teoria provém do verbo grego θεωρειν,[8] no qual corresponde o substantivo θεωρία.[9] O verbo θεωρειν[10] provém de dois étimos: θέα,[11] que corresponde à transcrição de uma fisionomia – o perfil de algo, uma visão do que se oferece a ser admirado, a forma do avistado – e όράω,[12] que significa o ver algo – tomar par aos olhos, tomar algo em vista. Os dois étimos gregos, θέα[13] e όράω[14], praticamente permanecem no mesmo âmbito significativo do **conter à presença em modo de contemplação**, abrigando a postura do atentar-se ao que está sendo visado e seu contorno a ser apreendido. Θεωρειν[15], então, se revela originariamente como θέα-όράω:[16] **fisionomia que transparece o que vige, ao modo que, ao ater-se em contemplação, permanece com ele seu contorno e sua admiração**.

Pela etimologia da teoria, que nos diz da fisionomia transparecida do que vige, vamos **compreendendo** o como se dava a experiência originária do início do pensamento grego, seu modo de corresponder ao acontecimento ontológico, no sentido de vivenciar a totalidade em sua manifestabilidade e condução à vivência particular, sendo esta totalidade a própria realidade, um operar ao posicionamento do que se revela e se mantém vigente à nossa contemplação.

---

[7] thésis
[8] theorein
[9] theoría
[10] theorein
[11] théa
[12] óráo
[13] théa
[14] óráo
[15] Theorein
[16] théa-óráo

Como aconteceu com θέσις[17], θεωρία[18] também perdera nos dias de hoje sua referência originária grega. Por serem próximas em sua restrição etimológica, a experiência do dizer que evoca a essência destas palavras apresentam mudanças congêneres da herança latina que nossa linguagem comporta. Aproximar-nos-emos, então, do lhano significativo da tradução da palavra θεωρία.[19] Θεωρία[20] fora traduzida para o latim pela expressão *comtemplatio.* Heidegger (2012 [1953b]) salientou que a tradução fez desparecer a essência da experiência originária do verbo θεωρειν[21]. Isto porque seu pronunciar prorrompia uma condição diferente do espaço fenomenológico, no qual o homem se encontrava para descrever sua relação com o que se presenta e como se presenta.

Contemplatio deriva do verbo *contemplari*, que significa, segundo Heidegger (2012 [1953b]), separar; dividir alguma coisa em um setor específico. A palavra latina mal traduzida pela tradição provém de *templum*. Esta palavra diz-nos o setor excisado entre céu e terra. Podemos encontrar *templum* na tradição teológica para descrever o espaço de enaltecimento do divino, pois, estando em terra, permanência dos mortais que devem exaltar o transcendente o homem, ao se encontrar no templo, permanece em direta conexão com a morada dos deuses no céu; *templum* é o lugar que traça uma transição. O filósofo também apontou que a tradução de θεωρία[22] por *contemplatio* é impertinente, pois o referente ao *contemplari* no vocabulário grego se descreve por τέμενος,[23] que, proximamente, significa dividir e segmentar.

O que herdamos da palavra θεωρία[24], se encontra na tradução latina – a atitude de seccionar o real e preservar um aspecto de sua totalidade. Como ressaltou Gadamer (2001 [1983), teoria, no uso hodierno, delimita-se a um procedimento restritivo de apreensão dos entes em sua real permanência exposta num delineamento descritivo. Segundo Feyerabend (2011 [1987]), o comportamento teórico contemporâneo contempla e se relaciona no interior na plenitude vigente de forma diferente, prescrevendo as propriedades do real, indagando e conjecturando a objetividade da realidade. Atualmente, estamos requisitados a viver outro modo nossa **vida teórica** em relação à sua essência. Não contemplamos mais a simplicidade vigente da presença que nos acomete em seu enunciado ontológico, estamos abstraídos em definições teóricas que preveem em seu cerne uma **operação efetiva**.

[17] thésis
[18] theoría
[19] theoría
[20] theoría
[21] theoréin
[22] theoría
[23] thémenos
[24] theoría

Então, o que permanece na essência da palavra teoria que possa resgatar a nós o lugar essencial da ciência? Se teoria, na Grécia antiga, remetia ao contemplar o que se posicionava à frente (o real), hoje em dia teoria visa dividir e restringir este posicionamento. A teoria é algo, então, posterior ao que propriamente se pensava como ser teórico. Heidegger (2012 [1953b]) e Gadamer (2001 [1983]) pontuaram que para Aristóteles, por exemplo, a teoria era um modo de vida, no sentido que contemplar a realidade significava esta movido pela própria vida. Deste modo, não seria a teoria ou a vida teórica nossa própria existência?

Segundo Heidegger (2012 [1953b]), os gregos chamavam de βίος θεωρητικός[25] a maneira de viver daquele que vê, do que admira a maneira de viger o vigente encontrado à presença; o dedicado ao θεωρειν[26]. O emprego deste modo de ser se referia à atitude frente à totalidade; um empenho do homem com seu espaço acontecido fenomenologicamente. Como o homem moderno, por outro lado, admira o vigente como setores de aparecimento dos objetos em uma postura de consumo da totalidade, a vida teórica é hipostasiada, ou seja, nosso modo de ser em meio ao posicionamento que nos permite contemplar a totalidade é **meta-representado** pelo abandono da experiência da palavra teoria. Nossa postura com o vigente já é disposta ao agir produtivo sem limites.

Ressaltamos que não pretendemos expor as diferenças semânticas entre teoria e prática em torno de uma ética, acusando o certo e errado. Esperamos, por outro lado, conduzir uma reflexão crítica ao âmbito da essência que permanece da experiência das palavras em questão, pois, como Husserl (2014 [1900]) também apontara, a estimação teorética na argumentação à autossuficiência de qualquer embasamento científico aponta à necessidade de uma explicitação contundente para qualquer programa de análise em relação à sua pragmatização. Ao conduzirmos um delineamento científico detido apenas em suas propriedades fenomênicas é exigido de nós uma postura essencialmente voltada a este modo de encontro e determinação.

Temos agora, então, maior condição de explorarmos a possível significância da sentença heideggeriana: **ciência como teoria do real**. O que o filósofo propõe ao expressar este modo de se pensar a teoria, o real e a ciência, constitui à nossa própria atitude à pretensão de se fazer ciência, desde a origem do pensamento até os tempos atuais. Ciência, em sua origem, então, correspondia à contemplação da própria vida ao modo como a realidade se posiciona, ou seja, uma descrição do real. Ciência moderna, por outro lado, é uma divisão em

[25] Bios Theoritikós
[26] theorein

razão da **manipulação daquilo que é interposto como real**. Como Platão (2011), que considerava uma ciência autêntica pela matemática, nossa atitude moderna frente ao real impera a divisibilidade pela lógica numérica. Nova vida teórica se tornou uma vida matemátizante, ou seja, a ciência, como teoria do real, **põe** o **real**, mas ela o aciona dividindo o horizonte fenomenológico em âmbitos de exploração teorizando-a.

A partir de tal atitude cientificista, uma contemplação dicotomizante dos campos de mostração dos entes estrutura por excelência a integridade da totalidade. Isto significa a obtenção das certezas constantes que potencializa a ciência e sua forma de agir no nosso mundo. A **teoria moderna** auxilia o posicionar do real ao modo de dispô-lo ao homem e, desta forma, a teoria do real, proferida pela atitude científica moderna, suprimiu qualquer espontaneidade humana vigente sem sua essência.

Chegamos, com isto, à uma condição peculiar no qual a ciência não necessita do real, mas o contrário: o real precisa da ciência para se dar. Para que o real seja o que experimentamos, enquanto coisas mesmas ou qualidades mensuráveis do todo, ele necessita da atitude científica que calcula e expõe a objetualidade por meio da posição teórica, para assim operar, agora no sentido de praticar, em cima do que se é calculado. Como Heidegger (2012 [1953b]) assinalou:

> A teoria assegura para si uma região do real, como domínio de seus objetos. O caráter regional da objetidade aparece na antecipação das possibilidades de pesquisa. Todo novo fenômeno numa área da ciência será processado até enquadrar-se no domínio decisivo dos objetos da respectiva teoria. Trata-se de um domínio que, às vezes, se transforma, enquanto objetidade, como tal, permanece imutável, em suas características básicas. Numa concepção rigorosa, a essência do "objetivo" propicia o fundamento para se predeterminar comportamento e procedimento. Há teoria pura quando um objetivo determina por si mesmo teoria. Esta determinação provém da objetidade do real vigente. (p. 49)

Ao descrever a proximidade da teoria com a atitude científica, Heidegger (2012 [1953b]) ressaltou a irrefutável importância das decisões intrínsecas a todo o procedimento que o saber produz. Para nos atermo-nos ao espaço de relação fundamental entre prática científica e modelo pré-teórico, cabendo a dúvida se é possível, de fato, separá-las, devemos explorar as condições que permeiam o agir prático da ciência.

1.2. A prática como ação no horizonte do real

Em sua utilização moderna, a teoria retém o espaço do real em um conjunto de aspectos irremissíveis acessados via o método científico. Inegavelmente a teoria é

possibilitada ao mesmo tempo que possibilita a ciência, que atualmente busca conhecer o todo, levando-nos a atuar de forma determinada com todo o espaço que nos encontramos.

De modo que ciência moderna é assumida como teoria do real, ela exige-se de um **operar** seccionante que prevê e **controla; ela é agir e retentora do real por meio deste agir**. Ora, mas seria a ciência, essencialmente, prática? Ou seria ela o modo como nos encontramos requisitados a nos portar frente à totalidade? Estas são questões fundamentais para nosso objetivo no presente trabalho, no entanto, iremos guiar nossa investigação sobre elas ao invés de pontuarmos possíveis respostas tão cedo.

Se nosso agir moderno se refere na busca de obtenção tangível dos quadrantes do real, a teoria, sendo o que calcula, é a pré-atitude frente ao agir, ressalvando para si certa primazia à prática científica que explora a totalidade aparente. Entretanto, interessa-nos no presente trabalho, não uma relativa ordem causal que move o pensar exploratório como são estruturadas as ciências modernas, mas a condição envolvente ao modo de fazer teoria apropriadas pelo próprio fazer e vice-versa, ou seja, o lugar de realização da ciência mesma que parte da própria vida teórica como contemplação do posicionado a ser operado nos limites de sua vigência. Heidegger (2012 [1953b]) assinalou que:

> Fica sempre de pé, portanto, o fato das ciências não terem a possibilidade de apresentar a si mesmas, como ciência, só com os recursos, os métodos e os procedimentos da teoria. Ora, se não é à ciência tratar cientificamente de sua própria essência, também não lhe assiste a possibilidade de acesso ao incontornável de sua essência. (p. 56)

A ciência não pode atingir a si mesma em essência, estruturar-se enquanto um ente como todos os seus objetos científicos, pois, para tanto, seria necessário um outro agir investigativo que não lhe cabe, justamente por sua composição não consistir em outra atitude senão a apreensão de qualidade infinitas dos entes. Caberia, então, à teoria essa proximidade com possíveis essências? Se sim, a teoria moderna teria condição de pronunciar tal dever? Todas estas dúvidas levantadas gravitam em torno do ponto central da questão de como é possível certificar um saber que pratica, de tal modo que não basta uma teoria superior a todas teorias, nem uma ciência que obtenha certezas irrefutáveis através de resultados obtidos pelo conjunto de cálculos que representam o real, mas sim o delineamento do nosso espaço fenomenológico que desdobra o sentido das coisas que deve possibilitar o lugar de tal pensar.

A condição de pensar em tal espaço já se difere, em essência, do agir científico hodierno. Esta atitude envolve um habitar na morada em que nos encontramos, pois, só

habitando podemos conhecer e nos familiarizarmos com a nossa casa. Esta atitude, entretanto, não se dá com a benevolência da produção científico-explorativa como outra alternativa possível de abranger e definir o real. Mas, antes de tudo, ela pode permitir nos encontrarmos diante de tal atitude em ressonância com as possibilidades encobertas presentes no horizonte de sentido que envolve-nos. Por isto, já nos interessa assentarmos na radicalidade desse caminho fenomenológico-hermenêutico, levantando a estranheza de sua pertinência, pois ele possibilita um saber **produtivo diferenciado** que abrange o produzir a partir de seu acontecimento.

Assim, se é possível nos colocar ao lado da produção, não deixando de produzir, mas sim, compreendendo o como acontece esta ação, vemos que ciência pode conter algo a mais da prática experimentativa. O que implica a ciência, então, como experimento? Acompanhamos as transformações dos acontecimentos que envolveram a experiência originária da vida teórica (βίος θεωρητικός),[27] até sua radical forma moderna de obtenção do real como induto das coisas tangivelmente presentes. O relacionamento da nossa existência com o real, como o que pode ser adquirido, explorado, mensurado, dadificado e exposto requisita nosso agir, ou seja, envolve demandas vivenciais para que possamos apreender o real, no sentido que **experimentamos** aquilo que pode ser medido e o que não pode ser medido, certificando-nos do real e irreal.

Esta atitude vivencial diante do real envolve uma experiência diferenciada da realização θεωρητικός.[28] Esta experiência envolve um progresso de descobertas por meio dos dados sensíveis: o **experimento**. Ora, experimentar envolve um método específico que envolve tempo. O dado imediato que a vivência pode nos remeter não consiste na fonte principal do sentido significativo da totalidade. A dedução exploratória das sensações, que se passam ao longo do experimentar, se realizadas de forma minuciosas são as únicas vias suficientemente válidas para acessar o real objetivado.

Figueiredo e Santi (2013), Dilthey (2010 [1883]), Husserl (2006 [1913]; 2012 [1936]), Heidegger (2011 [1927a]; 2015 [1936]) e Rosa (2012a; 2012b) assinalaram a exacerbada propaganda empirista, intitulada como única metodologia científica rigorosa possível. Exploraremos esta transformação científica mais detidamente ao longo do ensaio; por enquanto, esta exposição é suficiente para compreendermos o modo de **envolvência** do agir

[27] Bios theoritikós
[28] theoritikós

humano como base de se fazer ciência com rigor. Para tanto, o explorar científico necessita, imprescindivelmente, de seu objeto de exploração bem estabelecido, que, como vimos, este é o papel da teoria moderna.

Claramente o agravante prático na obtenção de conhecimento estabelece para o homem moderno a confiabilidade das contingências em seus âmbitos de vida, como ressaltou Habermas (2011 [1978]). Ora, teoria e prática contemplam a ciência como um todo. Caberia, então, separá-las em ordem de importância ou, até mesmo, em ordem de efetivação? Mesmo que o empirismo estabeleça no seu seguimento metódico, como bem apontou Feyerabend (2011 [1987]), o pré-conhecimento ocasionado pela atitude teórica para sustentar a prática, a condição da vida experienciativa é parte de qualquer experimento.

Husserl (2015 [1901]; 2006 [1913]) apontara isto, seguido de Heidegger (2011 [1927a]), ao circundarem qualquer expressão compreensiva e descritiva juntamente ao âmbito em que o homem se encontra **ex-posto** em seu espaço significativo. A ciência, como prática, depende, em conjunto, do âmbito da vida que vive a morada fenomenológica. Há na própria condução científica experimental uma situação intricada em relação ao conhecimento estético, por exemplo. Segundo Habermas (2011 [1978]). O conhecimento científico que lida com a abrangência estética do mundo (centrada nas belas artes) se dá de maneira extrateóricas. E como pode isto? Para a ciência moderna, o amplo envolvimento com o que está presente objetifica e experimenta suas propriedades; Kant (1999 [1781]) ressaltara que nada que seja experimentável fica fora de alcance das ciências, porém, o próprio filósofo ratificara que as únicas coisas experimentáveis são os fenômenos.

Notemos que há a imprecisão de alguns aspectos do real que dificultam a proficiência da ciência moderna em atingir predicados definitivos dos fenômenos. A pretensão experimental do saber em atingir uma universalidade não pode deduzir tudo que se presenta. Mas a ciência moderna, que pratica a operação do real, não possuiu o respeito pelo não inteligível; ela se envereda à estrutura da contenção do imperscrutável. Heidegger (1973 [1929b]) pontuou, ao seu modo, tal empáfia da ciência moderna que pretende se certificar do ente e além dele nada. Caberia ainda à prática diante do acessível, um privilégio a ser considerado no âmbito da construção do saber e do pensar? Ao modo como a ciência prolifera sua realização, medindo e determinando, há uma necessidade de legitimar a teoria que acate a totalidade.

A validação da experiência teórica é realizável apenas sob a prática, de modo que tal **posicionamento** determina, inclusive, o contexto em que a teoria é cunhada no registro do todo **contemplado**. Gadamer (2009 [1972]) esclarece-nos tais aspectos:

> O que na prática se apresenta como uma consequência inesperada e, em geral, indesejada da aplicação da ciência, na realidade é tudo menos a inevitável irracionalidade do acaso. Pela sua natureza, é apenas mais uma tarefa para a investigação. O progresso da ciência alimenta-se da sua permanente autocorreção e exige, assim, uma prática apoiada na aplicação da ciência, esperando que esta corresponda às expectativas nela depositadas, gerando um progresso contínuo graças à autocorreção. (p. 13)

A partir deste apontamento sobre o fundamental avanço procedimental das ciências modernas, denotamos uma possível imprescindibilidade entre teoria e prática, algo que, em essência, não se supera facilmente: a crença hodierna de uma primazia da prática sobre a teoria. Porém, podemos dar um passo atrás, e centrarmos no peso que a experiência teórica requisita o estar diante da vida fatual, que não pode se apanhar dos significativos projetados enquanto representações do real sem o alcance imediato da existência. O ato empírico, como ressaltou Husserl (2006 [1913]), se propagou vendendo a ilusão de conter em seu resguardo, a adequada precedência de acessar as condições próprias dos entes, pois, experimentando, o homem tem, em um processo de tempo medido e previsto, a clareza cada vez mais evidente do que se está ao seu encontro, organizando-o num acordo de juízos viabilizados pela prática.

Até o presente momento, ensaiamos o como podemos contemplar o espaço originário de nossa vida a partir da própria experiência teórica, descrevendo os acontecimentos que envolvem a obtenção e apropriação da ciência e seu fluxo metodológico a partir do próprio espaço de encontro desta experiência. Conduzimo-nos pelo discurso a possível interpretação deste encontro compreendido sem, entretanto, estipular argumentos mediados por resultados experimentais; atemo-nos ao contexto de realização da experiência. Não seria, então, esta atitude uma teoria frente à experiência? Podemos, assim, dividir teoria e experiência e identificar nelas uma superioridade entre uma para com a outra? Ao atuarmos dentro desta divisão não estaremos retornando ao experimento ao invés da experienciação?

Para os gregos, a θεωρία[29] era o estar na presença do encontro, **um modo de vida**, que contempla o acontecimento. Ao identificarmos na experiência as qualidades que contém o real, dado com âmbito do envolvente que compõe o espaço semântico do homem, ainda estamos nos direcionando pela descrição e, de algum modo, à contemplação do que está ao

[29] theoría

encontro, mesmo que o nosso desígnio científico moderno seja nos assenhorar das propriedades intuitivas.

Como apontaram Gadamer (2009 [1972] e Heidegger (2011 [1927a]; 2009 [1929]; 2008 [1959]) é pela linguagem que o homem se diferenciou dos demais entes no avanço da história. Esta linguagem, por outro lado, não se deu primeiramente pela fonética balbuciada, muito menos ao reconhecimento de símbolos evocativos, mas o apreender da realidade de forma discursiva, no qual o βίος θεωρητικός[30] atuava determinando-se como ζῷον λόγος ἔχον[31]– traduzido mais tarde como *animale rationale.* Deste modo, temos de voltar para o dizer pleno do acontecimento teórico de nossa vida, àquilo que reluz e expõe o posicionado ao modo como o contemplamos em sua essência e, assim, poderemos nos ater à experiência mesma dos campos semânticos em que os fenômenos se mostram. Entretanto, como voltar a esta linguagem essência? Como se dá este dizer essencial?

Uma condição é necessária para nos voltarmos a linguagem que diz sobre nossa vida teórica – a linguagem que diz à essência da ciência: precisamos nos atentar ao próprio caminho que nos propomos a fazer ao longo deste ensaio. Este caminho é o filosofar. Filosofia, então, é o centro em que a ciência pode se erguer em sua essencialidade, partindo da vida teórica e sua relação ao espaço circundante ao modo como ele se posiciona e nos interpela ao seu encontro. Deste modo, ocupar-nos-emos da essência da filosofia, de modo a preparar o caminho a compreendermos sua condição fundamental de se fazer ciência e, logo, adentrarmo-nos em seu reflexo fundamental fenomenológico-hermenêutico.

1.3. Filosofia e ciência: sinônimos ou antônimos?

Na experiência direcionada à compreensão teórica da vida, surgira a φιλοσοφία,[32] estado embrionário de todo caminho do saber que resultou na ciência que conhecemos hoje. Segundo Gadamer (2001 [1983]), a vida dedicada à teoria, na Grécia antiga, enaltecia-se por uma propaganda teórica disseminada em suas diversas possibilidades, como atributos literários e oratórios. Em títulos recipientes da propagação teórica se encontravam o amor pelo saber; ou em grego φίλος[33] σοφών.[34] Segundo Heidegger (2009 [1929a]), "amor" e "saber" não condizem em nada à essência da expressão φιλοσοφία.[35]

[30] Bios theoritkós
[31] zóon logos échon
[32] philosophía
[33] phílos

Em σοφία, encontra-se o adjetivo σοφός[36] que significa, segundo Heidegger (2009 [1929a]), o que tem paladar certo para algo, que possui olhar, que tem o instinto para o essencial. Na medida que σοφός[37] busca resguardar a experiência da facilidade do lidar com o acontecimento insipiente da afinidade – como experiência compreensiva – há interação em profundidade com o todo. Aqueles que experienciavam o σοφός[38] tinham mais facilidade com o trabalho artesanal. Deste modo, σοφία[39] remete ao compreender algo desde seu fundamento em instinto imediato, de realização decisiva de algo:

> A essa ampliação da esfera daquilo que pode ser compreendido e a essa extensão do conceito de σοφία não apenas à música e à poesia, mas também à ciência e a todo tipo de possibilidade de formação está associada, porém, de maneira característica, uma limitação: esse compreender experimenta limites em si mesmo. Quanto mais o homem apende a compreender o mundo na totalidade, tanto mais experimenta que esse compreender não está simplesmente aí e que tampouco é possível tomar posse deles sem maiores dificuldades. (HEIDEGGER, 2009 [1929a], p. 24)

O compreender de algo traz, adjacentemente, um empreender específico e contínuo em relação à originariedade das coisas, sem se deixar obstruir pelas representações para além de sua dação. Este esforço, que envolve um apego e uma inclinação com as coisas, é concedido, originariamente, pela expressão φίλος.[40] A palavra φίλος[41] explicita a **envolvência** submetida ao que se torna afetivo a ela; no que é compreendido em um agir pela experiência de σοφία.[42] Deste modo, quanto mais o homem vive o σοφός,[43] como uma proximidade que busca uma relação originária com aquilo que se dá de forma compreensiva, com toda a intensidade e relação, abrigando a φίλος,[44] mais ele se encontra como φιλόσοφος[45].

O compreender remetente à atitude φιλοσοφικός[46] é acolhido no contexto significante imediato da totalidade, ao modo que nos encontramos disposto a apreendê-la pela vida teórica, pois a experiência θεωρητικός,[47] em essência, aproxima o homem ao seu antônimo,

---

[34] sóphon
[35] philosophía
[36] sophós
[37] Idem.
[38] Idem.
[39] sophía
[40] phílos
[41] Idem
[42] sophía
[43] sophós
[44] phílos
[45] philósophos
[46] philosophikós
[47] theoritikós

condizente à postura da πράξις.[48] A condição da vida que impunha uma real pré-ocupação ao pensamento grego antigo contornava o imediato vivencial, contemplado a presença fundante do que estava ao encontro. Deste modo, a prática acontecia de forma que não deveria suprir, muito menos minimizar, uma atitude teórica da vida.

A filosofia, em sua essência, acontece como experiência originária cujo contemplar teórico sustenta a própria ação prática, acolhendo em seu espaço a proximidade do pensamento com o ente e sua manifestação **real**. Como poderemos notar nos apontamentos filosóficos heideggerianos, o modo como a filosofia pensava o sentido da totalidade, possibilitou, por exemplo, a condição da ιδέα[49] platônica, pois este experienciar toca-nos juntamente ao espaço dos acontecimentos os quais a voz da realidade é trazida no âmbito de nossa vida e, filosoficamente, compreendida.

Filosofar é o pensamento que surge com a experiência da vida, no contemplar do presenciado. Isto quer dizer que tal postura também abriu condições para que nosso compreender se direcionasse à realidade de forma certificante, acarretando na ciência moderna ao como ela se presenta a nós. Esta disposição que se alterou e se desenvolveu ao longo da história da ciência remete ao que é mirado, o que é visado apreender na atitude φιλοσοφικός[50]: o saber permanente do presentificado.

Filosofia, em essência, está implicada à fundação de todo o saber. Será, então, que os acontecimentos históricos, envolvidos nas realizações filosóficas até sua singular condição de ciência moderna, ainda se fundamentam pela experiência da vida, abrigando o agir e o atentar-se que diz o que se presenta? Mesmo enfatizando sua distância e autonomia para com a filosofia, a ciência não consegue se distanciar de seu legatário φιλοσοφικός.[51] Diante de uma discussão complexa que gera polêmica desde o século XIX, período em que a ciências demarcaram seu campo de investigações adequadas aos seus respectivos objetos, no qual a psicologia surgiu como ciência autônoma, podemos compreender que esta discussão se esgota no momento em que ela é enfatizada.

Ante os apontamentos que ressaltamos, podemos compreender a irrefutável necessidade de uma prerrogativa científica fundamentar sua prática diante **do que** e **no que** ela irá conhecer e praticar. Para a ciência explorar objetos determinados em um campo

[48] práxis
[49] idéa
[50] philosophikós
[51] Idem.

específico de determinação, ela precisa, enquanto saber rigoroso e **eficiente**, determinar **o que** são estes objetos. Este papel fora concedido à teoria moderna. Todavia, enquanto contemplação da vida, a teoria tem um dever fundamental à atitude filosófica não podendo ser reduzida apenas à idealização hipostasiante do todo a ser contemplado.

Os gregos viviam a teoria em conjunto, como afeto (φίλος)[52] pelo saber (σοφών)[53]. Os pensadores que fundaram projetos científicos importantes ao longo do percurso histórico até o século XIX para o XX, o faziam a partir da filosofia, pois, desde Platão, o filosofar era tido como alto embargo da possibilidade de contemplar os âmbitos essenciais do real. Deste modo, o filosofar, ao longo dos séculos, como pontuam Rosa (2012a; 2012b) e Heidegger (2011 [1927a]; 2012 [1927b]), era tido como chave fundamental para toda possibilidade de compreender as conjunturas circundantes da nossa existência. A filosofia começou a ficar obsoleta na vontade de radicalizar a reificação do real capitaneada pelas ciências naturais. Não podemos negar, contudo, a intrínseca relação presente entre a vida experienciativa com a obtenção experimental do próprio estado da contemplação do que se põe no encontro.

Como Heidegger (2009 [1929a]; 2008 [1929b]; 1973 [1955b]; 2005 [1964]) pontuou, filosofia é detida no próprio horizonte existencial em que nos encontramos, ela é tarefa e possibilidade concernente à clareira oferecida por um projeto de mundo retido no interior de sua essenciação histórica. Filosofia comporta, então, o tratamento da responsabilidade que temos com o horizonte experienciativo imanente do campo semântico em que nos dispomos vivencialmente. Devemos, com isto, explorar no que consiste a essência da filosofia e no que ela se torna fundamental na tarefa de contribuir à psicologia clínica fenomenológico-hermenêutica e, também, qualquer ciência possível. Devemos também ter cuidado ao situarmos a experiência essencial filosófica ao âmbito constituinte fundamental de uma ciência rigorosa, de modo que não caiamos no equívoco de caminharmos através de representações arbitrárias. Temos de seguir a questão filosoficamente, pois, de acordo com Heidegger (1973 [1955b]):

> A palavra φιλοσοφία diz-nos que a filosofia é algo que pela primeira vez e antes de tudo vinca a existência do mundo grego. Não só isto – a φιλοσοφία determina também a linha mestra de nossa história ocidental-europeia. A batida expressão "filosofia ocidental-europeia" é, na verdade, uma tautologia. Por quê? Porque a filosofia é grega em sua essência – e grego aqui significa: a filosofia é nas origens de sua essência de tal natureza que

[52] phílos
[53] sophós

> ela primeiro se apoderou do mundo grego e só dele, usando-o para se desenvolver. (p.29)

A citação de Heidegger nos leva a considerar dois aspectos relevantes à condição essencial da filosofia. 1) Ao falarmos de filosofia, em suma, nos atemos ao legado deixado pelo modo grego de se relacionar com a totalidade. 2) O espólio grego estrutura, segundo o filósofo, toda a composição semântica do ocidente traçado por uma condição primordial de decisões específicas pela história. Como veremos, esta condução epocal teve grande influência no progresso da ciência para sua representação que apresenta, em disponibilidade objetual, o traçado da modernidade. O filosofar, a partir deste traçado histórico, acolhe o momento em que nos encontramos existindo, nos possibilitando recolher toda a totalidade a partir de seu modo de presentação.

Heidegger (2012 [1951d]; 2012 [1952]; 1973 [1955b]) salientou que a ciência moderna, como em qualquer condição de sua presentação ao longo da história, não seria possível sem a antecipação da experiência φιλοσοφικός[54] grega, pois ela iniciou-se buscando as essências das pretensões últimas. O filósofo chama de surto a interpretação hodierna que se fez da capacidade meditativa do âmbito existencial que elevou a φιλοσοφία[55] a se tornar ciência aplicada. Mas, o que se surtou na transposição da filosofia ao lugar de faculdade possível, deixando o seu espaço originário para a ciência como potência avassaladora da exploração dos entes? Talvez, o lugar que aloca essa questão esteja no próprio início filosófico que filosofava os entes, abrigando neste caminho um condensado escopo à radicalidade da pergunta sobre o ente.

Este bosquejo da filosofia em buscar essências infinitas nos entes, deixando de lado a questão fundamental do sentido de ser, Heidegger, em toda sua filosofia, chamou de metafísica. A metafísica, no diagnóstico de Heidegger (S/D [1953c]), concerne no início da filosofia platônica e se consome na modernidade pela ciência exploratória. A atitude metafísica divergiu a experiência vivencial que acometia a existência dos homens. Para nós, entretanto, não cabe um luto ontológico, mas sim a posição de interpretador dos acontecimentos, para melhor nos aproximarmos da condição filosófica que subscreve o nosso horizonte de sentido, lugar de abrigo da psicologia que iremos investigar a seguir.

Com isto, será que já esclarecemos, então, a relação adsorvente entre filosofia e ciência? O que nos resta, então, em relação à filosofia? Apontamos a essência vivencial que é

[54] philosophikós
[55] philosophía

abrigada na palavra grega filosofia, sua relação inexorável com a ciência e, principalmente sua submissão à exploração dos entes no início metafísico. A filosofia, então, deve nos tocar à medida em que os entes se recolhem em seu sentido de ser em que a totalidade se mostra, presentando sua posição e evocando a posição do homem. Este sentido envolve no filosofar uma apropriação do que fora transmitido na experiência originária do início metafísico.

Além da filosofia, como atitude θεωρητικός[56], se ater à vida que se posiciona no contemplado, ela afirmou e conquistou a aparência do ser dos entes como meta-representação idealizada em sua apreensão no vigente circundante. Por meta-representação, queremos nos aproximar do que consiste a atitude metafísica, na sua concepção acerca do ente como rascunho proposto em sua apropriação experienciativa, e não uma forma de traduzir o léxico presente na palavra. Sendo rascunho do ser possível, tal projeto entiativo não condiz à qualidade imanente dos entes, algo como o real mesmo. Mas, como meta-representação, aguaça uma atitude que atinge o âmbito de sua realidade, o sentido de seu ser, a compostura evocada pelo requisitar do fundamento do todo que trama os espaços significativos, infando uma atitude metafísica.

A metafísica, ou o início da filosofia, dedicou-se a constatar o ser impelido da totalidade. Ela admitiu ter alcançado o ser em seu fundamento, ao invés de se ater ao seu acontecimento se entranhando com o fundamento dos entes, mas esquecendo de pensar o ser mesmo. A metafísica, em suma, acontece dizimando a diferença ontológica, visando o ente e deixando de lado o ser, levando o pensamento apenas à representação da totalidade, tomando-a como substância. Heidegger (2015 [1936]; 2012 [1951d]; S/D [1953]; 2005 [1964]) denominou o fim da filosofia e a consumação do pensamento que visa apenas o ente. O fim da filosofia advindo da consumação da metafísica, por outro lado, não significa seu acabamento, sua plenitude ou suprema perfeição.

No pensamento heideggeriano, que proclama o fim da filosofia, se tem em vista a tomada da ciência moderna como própria herdeira da metafísica antiga. Isto se dá, pois, a inversão dos valores da indagação dos âmbitos essenciais abrira espaço ao mundo do devir, resistindo a máxima possibilidade da meta-representação enquanto ideia, considerando apenas o representar como tangível. Esta atitude concentra as possibilidades supremas do modo que nos relacionamos com os entes; se ater ao arcabouço experimental da vida factual delimita o

[56] theoritikós

que pontuamos anteriormente como o lugar da própria experimentação como única forma de saber.

Deste modo é que filosofia e ciência estão em constante relação; uma recebe de outra um no interior de seu próprio projeto de determinação da totalidade. Todo caminho que, hoje em dia, conquistamos com a ciência moderna, é estabelecido com o anúncio metafísico da φιλοσοφία.[57] As ciências, como herdeiras da metafísica inicial consumiram todo o legado deixado pelo contemplar teórico, abarcando a prática que já toma o ser dos entes em sua exploração como evidente, agora buscando o controle invariável. Já que a filosofia se esgotou na aurora científica, caberia falarmos de filosofia em um projeto científico?

O acabamento da filosofia, e a consumação metafísica, situa a condição em que se encontra a prerrogativa científica atual: a exploração dos entes como objetos reais. Assim, como no início da filosofia metafísica se iniciou um corresponder ao traço decisivo do ser dos entes em meio ao aberto do modo de existir do homem, que se desenvolveu o pensamento do ente e além dele nada. Todavia, é nesta possibilidade do filosofar que se abre a possibilidade oculta de nos encontrarmos na diferença ontológica, experienciando o horizonte do próprio nada em que o ser se encontra. Então, se o fim da filosofia abre o espaço para a ciência moderna experimental, que triunfa aparatada com o controle produtivo e eficiente, permeia em seu fim, mas não a elimina.

Estamos propondo, então, um pensar que se denomina filosofia sem o sê-lo, ao modo que focaremos numa ciência rigorosa a partir da nadidade do sentido de ser que, ao mesmo tempo, não exclui a dinâmica científica moderna? Resposta: sim e não! De certo, esta questão envolve uma bagunça epistemológica e metodológica, mas este é um lugar que nos encontraremos ao percorrer a experiência de uma fenomenologia-hermenêutica, pois, como Heidegger (2015 [1936]) apontou, com a incrustação metódica explorativa-positivista das ciências hodiernas culminaram as conjunturas ao alto índice de produtividade, com isto as palavras perderam força e seu uso é exacerbado.

Aludindo à uma reflexão de Heidegger (2015 [1936]), caberia uma produção, como o presente trabalho, realizada do modo como foram feitas? Qual seria sua diferença, então? Obviamente não iremos revolucionar nenhum paradigma com estas contribuições, nem iremos engendrar um novo modo de produzir conhecimento, mas nos centraremos no que possibilita esse acontecer em seu sentido fenomenológico.

[57] philosophía

A malha histórica que compõe o fundamento da totalidade, enquanto mundo explorável, acontece de tal modo que ela referenda o agir do ser humano como contemplação desta medida vinculadora. A vida inicial do filosofar se deu na teorização da vida para empreender a prática, não visando uma produtividade, ao contrário, ela condiz ao âmbito em que as coisas se apresentam, numa interpelação do que nos fundamenta. Atualmente, de acordo com Heidegger (2015 [1936]), mesmo que, em tensão, se tenha o espaço do não agir e produzir, meta-representando o ente, a filosofia não pode somente se encontrar atuando neste espaço, ela deve agir no interior desta transição, exprimindo seu papel fundamental. O que isto quer dizer?

Platão e Aristóteles corresponderam filosoficamente em suas respectivas épocas, apropriando e disseminando uma metafísica interpelada pelas possibilidades de acontecer filosofia. Outros pensadores também desenvolveram seus respectivos papéis dando voz à história da consumação da metafísica. Heidegger (2015 [1936]; S/D [1953c]) ressaltou que, no filosofar, esta posição não deve ter a finalidade de superar os contextos interpelativos que nos faz contemplar o todo, mas apropriarmos deste chamado para o pernearmos em sua essência total, de tal modo que não cabe uma finalidade ao filosofar, cabe apenas o posicionar fundamental da vida teórica em essência. Teoria é fundamental, então, na condição do filosofar, ao modo que a ciência deve ser, a rigor, filosofia. Como deixamos esta condição fundamental clara?

Com isto nos encontramos num momento delicado do trabalho e o seu seguimento, por parecer que a filosofia discorrida até aqui não tem condição de se relacionar, epistemologicamente, com a filosofia possibilitada como alternativa à sua consumação metafísica. Sim, de fato ela não possibilita uma via alternativa, exatamente por ela não ser uma via revés, mas ao contrário, ela ser pertinente à filosofia consumada. Heidegger (2005 [1964]) pontuou que a filosofia em sua essência, mesmo na era de seu acabamento pela ciência, por mais que ela seja fundamental, tem caráter preparatório e não de fundação.

Filosofia se dá em respeito à disponibilidade do homem em seu apoio histórico, sua interpelação ao chamado ontológico que leva a contemplar e se apropriar do seu acontecimento. Com isto que entendemos a importância da filosofia no processo de edificação de uma ciência que tenha tom de rigor. Teoria e prática, filosofia e ciência, devem copertencerem no horizonte apropriador do acontecimento da totalidade: *Filosofia é o querer*

de volta que se lança em direção ao início da história e, assim, o querer para além de si. (HEIDEGGER, 2015 [1936], p. 40).

Se nos encontramos centrados no caminho do ente, e além dele nada, nos encontrando na exploração objetual das ciências, foi o proceder pelo ente que deu condição à meta-representação da metafísica tomar espaço. *À medida que se pensa a entidade dos entes enquanto a vigência para à re-presentação asseguradora. Entidade é agora objetividade. A questão da objetividade, da possibilidade de oposição (a saber, do re-presentar que assegura e calcula) é a questão da possibilidade de conhecer*. (HEIDEGGER, 2012 [1951], p.64). Porém, O descobrir o ser dos entes corresponde compreensivamente à medida de uma época.

Filosofia é o pensar que se encontra sensível à requisição da totalidade, pois, assim, ela contempla e eleva a vida teórica. É o ato de compreendemos o sentido que têm obras, na dimensão proferida e desejada nas ciências produtivas, e a partir disto, nos colocarmos neste meio em que consistem a obra requisitada por nosso aí moderno em junção ao estranhamento ignorado junto ao ser, e o faremos de forma filosófica. Heidegger (2009 [1929a]) já acentuara que o filosofar, em essência, é algo de nosso ser, nunca podemos nos encontrar de fora do filosofar. Caberia a filosofia se encontrar neste papel de preenchimento das visões de mundo?

Se as ciências podem ser consideradas como destoantes do nosso horizonte com o sentido do ser propriamente dito, sendo a filosofia precedente deste modo de nos encontrarmos, é a partir dela que nos encontramos ao tom da realidade, contemplando o que se abre a nós. Se as ciências exploratórias têm seu passado filosófico metafisico, sua consistência rigorosa deve ser experienciada pela filosofia de forma igualmente rigorosa; seus objetos, seus procedimentos, seu paradigmas e conjecturas devem ser tomados em seus próprios espaços de acontecimentos. Mas como tomar este espaço em totalidade? O que nos aproxima de tal experiência? Veremos se é a fenomenologia-hermenêutica a base fundamental de qualquer apropriação dos acontecimentos da totalidade.

As ciências se encontram no acontecimento em que a existência do homem, se apropriando das disposições semânticas do espaço na medida que elas o interpelam, se porta de maneira compreensiva ao que está em seu encontro; de forma filosófica, oferecendo aporte às ciências se aproximarem de seus objetos em especificidade. O acontecimento que envolve a totalidade é o lugar em que se constrói a contemplação, enquanto teoria e enquanto prática. Esta atitude nos afasta de um **foco** exploratório, não de forma negativa, mas positiva, pois, afastando-nos de um único viés da totalidade possível, admiramos panoramicamente o aí em

que a existência se desdobra. Mas, no que consiste este horizonte compreensivo? Podemos ter uma visão de tal porte, amplamente contida em uma compreensão?

A filosofia, em essência, contrastando com sua vigência atual, nos propicia habitar nosso espaço vivencial. Filosofar sobre o nosso espaço constituinte, que se revel pelas demais conjunturas possíveis, também nos permite pensar o nosso espaço de total estrangeiridade em meio ao nosso horizonte de sentido. Todavia, por mais que este espaço de total estranhamento não condiga com uma nova forma de pensar, esta posição nos ajudará a interpretar nossa compreensão ontológica do acontecimento de nosso sentido fenomenológico, pois saber o objeto de pesquisa também quer dizer saber em que condição ele se desvela.

2. A estrada para a experiência fenomenológico-hermenêutica

Filosofia aproxima-nos do comtemplado já praticado pela nossa vida teórica. Então, sendo a filosofia particularidade frente à tomada do real, ao modo como ele se presenta em nossa disposição teórica da vida, é a partir desta nossa afinidade com o que se revela, apreendido como forma de saber, que podemos impulsionar uma admiração fundamental do **panorama** da psicologia clínica em seu modo fenomenológico-hermenêutico. Cabe à nossa habitação essencial, que em sua linguagem já se decidiu sobre nossas possibilidades de ser, auscultar o destino ontológico projetado sob o mundo específico lançado como disponibilidade, quer ouvida quer não, para interpretarmos o alcance das contribuições filosóficas fenomenológico-hermenêuticas para a clínica psicológica.

Nesta mônada do pensamento, encontramos diversas possibilidades de dispormo-nos em relação a ela. Podemos facilmente ater-nos às contribuições filosóficas oferecidas por autores específicos, cuja importância para desenvolvermos de nossa premissa é irrefutável e, assim, apropriarmo-nos de suas conclusões e provocações conceituais como se já houvesse um pensamento teorético pronto a ser aplicado. Em contrapartida, podemos ater-nos também, como visamos buscar no presente trabalho, às contribuições filosóficas oferecidas por uma experiência do pensar partilhada por estes autores, de modo que compreendendo este espaço filosofante poderemos nos alocar no lugar de estranheza fenomenológica e hermenêutica que fundamenta nosso espaço existencial e encontrar nele o lugar da psicologia clínica.

Deste modo, trataremos da condição inexorável que versa a relação entre filosofia e ciência ou teoria e prática. Ora, a moderna concepção científica trabalha com a produtividade representativa dos entes nos diversos âmbitos de controle da realidade, estipulada por uma conformação ampla da visão de mundo contemporânea. Isto implica uma total redução do papel da própria filosofia, pois ela nada teria a contribuir com os meios práticos. Caminhando através dos paradigmas desta frágil diferenciação epistemológica, conduzindo-nos através de sua condição ontológica deparando-nos com sua essência, como **teoria do real**, exploramos as experiências de teoria, real e a própria contribuição filosófica na reprodução de ambas, seja no receptáculo que abriga as visões de mundo ou na essência contemplativa de tal desdobramento da totalidade.

Filosofia é pertinente à contemplação da vida, ela revela o discurso sobre o posicionamento da totalidade, compreendida pela nossa existência, revelando seu modo de ser teórico. A ciência surge desta vivência, do modo como nos encontramos inseridos no meio,

no **espaço manifesto**. Nos introduzir na filosofia significa nos infiltrarmos em nossa existência. Filosofia e ciência só podem ser realizadas no contexto de nossa vivência determinada pelo sentido que o mundo sedimentado nos convoca. Heidegger (2009 [1929a]) mesmo já pontuara que as ciências não obtidas nesta direção fracassaram ou tenderão a fracassar em um ponto essencial. O ponto falho culminante de uma ciência, que se distancia de suas bases filosóficas, se determina na presunção de ser uma relação pessoal natural. Sua essência filosófica nos mostra o esquecimento da impossibilidade da sua arbitrariedade.

A ciência convoca o individual a escolher uma ordem de relação fática com o seu mundo através das demais representações dele. A estas atitudes construtivas das aparências relativas ao real, Dilthey (2010 [1883]), por exemplo, denominou de visão de mundo; uma conjuntura historicamente determinada que conduz o nossos agir. Husserl (2015 [1900]; 2015 [1901]; 2006 [1913]) também especificou que o nosso horizonte de sentido está viciado por pressupostos que impedem da realidade se revelar de forma pura, no qual este aprisionamento semântico delimita em consequência a dinâmica em curso da experiência humana de forma pura. Esta seria uma atitude natural em relação ao mundo. A atitude natural se mostra, para o fenomenólogo, como postura anti-filosófica, fazendo da popularização dos níveis de conhecimento experimental e produtivo a uma forma de acesso à realidade.

Podemos pensar que o mal da atitude natural se legitimada pela compostura experimental das ciências. Mas, Husserl (2015 [1900]; 2015 [1901]; 2006 [1913]) seguido de Heidegger (2011 [1927a]; 2015 [1936]) demonstram que o único mal acontece pelo modo que a projeção da realidade se reproduz de forma incessante e com uma má compreensão de sua própria essência; de uma má aproximação com sua constituição propriamente fenomenológica. O esquecimento ou, talvez, a negação de sua originariedade deturpa sua conduta cotidiana. Ao vivenciarmos o incrustamento meta-representativo das visões de mundo, afastamo-nos das relações essenciais com a atitude filosófica em sua essência e, consequentemente, para com a realidade em seu posicionamento teórico.

Estamos dizendo, então, que ciência não pode ser realizada sem filosofia? Porém por que a ideia de transpor a filosofia como base de toda ciência, por outro lado, não pode ser mais um paradigma, como é o caso da ciência perpetrada autonomamente? Devemos buscar nos encontrar nestas questões, como nas anteriores, de forma fenomenológico-hermenêutica. Mas, no que consiste a fenomenologia e a hermenêutica? Bem, comecemos a explorar a fenomenologia, não de forma conceitual ou definitiva, mas em sua experiência; de forma a

resgatar o que está no pano de fundo daquilo que autores como Husserl e Heidegger viviam com o seu modo de pensar.

2.1. O caminho universal da fenomenologia

Antes de tudo, devemos saber sobre a essência da fenomenologia. Primeiramente, fenomenologia estuda os fenômenos e, como Dartigues (2010) ressaltara, sendo que tudo o que há em volta em seu aparecimento é considerado fenômeno, não é estranho dizermos que a fenomenologia é o estudo sobre tudo e suas possibilidades. **O estudo da fenomenologia é ilimitado, podendo ser introduzido em qualquer meio investigativo reduzido à apreensão dos fenômenos.** Por esta condição fundamental da fenomenologia, ao atentarmo-nos às bases científicas de qualquer área possível, nos depararemos com alguma condição fenomenológica. Como Husserl (2015 [1901]) afirmara, fenomenologia é universal, condizente a todo espaço vivido em que significados se realizam e são apreendidos por nossa capacidade compreensiva, pois tudo o que há e pode haver gira em torno dos fenômenos.

Podemos apreender de Husserl (2015 [1901]; 2006 [1913]), que fenomenologia não visa fundar significados, mas explorar os fundamentos manifestos em nosso encontro. **O predicado primordial da fenomenologia se determina pela sua condição de sempre estar para fora, estar no mundo, ao modo que exercê-la é estar centrado nos acontecimentos projetados dos arcabouços significativos compostos na exterioridade mundana**, ou seja, fenomenologia acontece na nossa *vivência*. Porém, antes de Husserl e seu projeto propedêutico a qualquer ciência, outros autores já pensaram de algum modo *fenomenologia* em diversos contextos de estudos.

Segundo Dartigues (2010), o primeiro fenomenólogo, se é que assim o podemos chamar, foi J. H. Lambert (1728 – 1777), por introduzir a palavra pela primeira vez na obra *Novo órganon* publicada em 1764. Possivelmente, por influência de Lambert que Kant (1999 [1781]) retomou o termo para pensar prolegômenos precedentes à metafísica, que iria a conduzir seu pensamento. Em 1770, Kant escreveu para Lambert informando seu pré-intuito investigativo rumo à superação do modo de se pensar a metafísica. Posteriormente ao seu diálogo com Lambert, Kant retomou a palavra *Phaenomenologia* em outra carta, desta vez a Marcus Herz no ano de 1772. Este texto ficou célebre por preconizar as ideias desenvolvidas em uma das obras capitais do pensamento ocidental, a *Crítica da Razão Pura*:

> Também há muito já tinha esboçado, para minha razoável satisfação, os princípios do sentimento, do gosto e do poder de julgar, com os seus efeitos,

> o agradável, o belo e o bem, e planejava então uma obra que poderia ter por título algo como: Os limites da sensibilidade e da razão. Concebia essa obra com duas partes, uma teórica, outra prática. A primeira parte teria duas seções: 1. A fenomenologia em geral; 2. A metafísica, mas apenas segundo sua natureza e método (KANT, 2008 [1772]. p. 1)

A primeira seção da obra de Kant, segundo sua carta a Herz, deveria intitular-se *Fenomenologia Geral*. Porém, na realização final de sua produção filosófica, Kant (1999 [1781]) preferiu denominar de *Estética Transcendental* o início de sua crítica da razão, substituindo o termo, mas não a inutilizando ao longo de seu pensar. O termo viria à luz novamente em diversos estudos, como a *Fenomenologia do espírito* de Hegel (1770 -1831) publicada em 1807, já em 1847 William Whewell (1794 – 1866) escreveu sua *Geografia Fenomenológica*, em 1894 Ernst Mach (1838 – 1916) escreveu a *Fenomenologia Física Geral*. Enfim, a palavra **fenomenologia** fora utilizada em diversos âmbitos das ciências, prevendo o único fim de discorrer a respeito dos fenômenos.

Entretanto, estas fenomenologias condizem à nossa busca fenomenológica no presente trabalho? É possível falarmos de uma fenomenologia ou existiriam diversas fenomenologias? Não iremos expor um estudo destas demais obras citadas, elas foram expostas só para demonstrar que fenomenologia não é um patrimônio exclusivo ou um idealismo filosófico entre tantos outros, mas ela é base de qualquer investigação científica, de modo que sua realidade é plena, sua presença retém um conteúdo específico, sua evocação determina uma relação especial com os fenômenos. Para explicitarmos isto, procuraremos em Husserl, pensador em que a fenomenologia teve sua marca definitiva como um método de apreensão das essências dos fenômenos, a busca da experiência plena da fenomenologia como modo de se fazer filosofia.

Poderemos acompanhar no pensamento de Husserl (2014 [1900]; 2015 [1901]) uma crítica desconstrutiva da cientificidade, considerando sua absorção nos paradigmas positivistas que legitimaram a práxis como laço principal de todo o saber, no qual a psicologia científica também se envolvera. Verificaremos a ideia de uma ciência fundamental fenomenológica visando a filosofia como de fazer ciência, partindo de uma experiência que oriente um pensar essencial, e não uma linha de argumentos que comprovam um ponto de vista dentre outros.

É importante salientarmos que iniciaremos uma compreensão da filosofia de Husserl, não de forma redutiva à explanação de seus conceitos ou da apresentação dos mínimos detalhes de seu percurso filosófico (que são muitos), mas em virtude de ampliar à busca de

sua experiência para, posteriormente, analisarmos as superações e contradições no pensamento fenomenológico heideggeriano, já radicalizado pela hermenêutica, buscaremos compreender nas principais ideias e contribuições da fenomenologia essencial husserliana tem a nos oferecer enquanto experiência cientifica fundamental. Dito de outro modo, atentarmo-nos a procurar a experiência fenomenológica desde os princípios husserlianos, no qual posteriormente fora radicalizada pela filosofia heideggeriana a partir da hermenêutica de base diltheyana.

Não devemos, por outro lado, dispormos da fenomenologia husserliana, como simples base ao caminho indagatório heideggeriano. Antes de tudo, o resgate de uma experiência meditativa deve imbricar-se à própria particularidade expressa no caminho de tal pensar, no sentido de que o pensamento de Husserl, assim como o de Dilthey e, por sua vez, o de Heidegger, devem ser lidados da mesma forma e com o mesmo rigor metodológico para que possamos nos aproximar o máximo possível da experiência promotora da interpretação fenomenológico-hermenêutico. Deste modo, buscaremos em Husserl o início e os indícios de uma vivência teórica originária das nossas íntimas relações para com os fenômenos, para buscarmos neste modo de pensar o lugar de instauração fenomenológica que a clínica psicológica pode reluzir.

Acompanhar a trajetória filosófica da própria fenomenologia em Husserl e Heidegger não limita, por outro lado, a totalidade teórica existente sobre fenomenologia, no sentido de esgotarmos suas possibilidades, mesmo estes dois autores serem grandes expoentes desta escola filosófica. Porém, para o intuito deste trabalho de contribuir às bases cientificas rigorosas de uma psicologia clínica, serão apenas alguns aspectos de seus pensamentos que poderão nos aproximar de suas experiências na condução de um pensar fenomenológico. Isto significa que não nos basearmos apenas em conceitos ou aplicações metodológicas, mas tentaremos ocupar um espaço que requisita este pensar.

Então, pensemos: procurarmos a experiência fenomenológico-hermenêutica, de modo que para isto iremos nos centrar em três pilares desta filosofia até chegarmos à unidade ontológica deste pensar, no qual consideramos ter sido compreendido por Heidegger (2015 [1936]). Com isto, veremos que a condução à experiência teórica das relações fenomenológicas acomoda, em seu cerne, a importância do pensamento tardio de Heidegger, expondo a radicalidade hermenêutica no horizonte de qualquer interpretação fenomenológica, que procura no espaço de transição os acontecimentos históricos que projetam a fundação da

totalidade. Ora, esta concepção a respeito do traçado histórico que contém a totalidade fenomenológica não fora prevista e pensada por Husserl, então? Por que a medida histórica, contemplada pelo acontecimento fenomenológico, se torna fundamental para pensarmos a psicologia clínica fundamental?

Antes de adentrarmos ao conteúdo hermenêutico da fenomenologia, identificada inicialmente por Heidegger (2011 [1927a]), iremos adentrar nas nuances do pensamento fenomenológico husserliano, em razão de preparar o pedaço do pensamento que busca a experiência ontológica dos campos téticos em seus plenos acontecimentos.

2.2. Direções da fenomenologia-transcendental de E. Husserl

Husserl (2014 [1900]; 2015 [1901]; 2015 [1907]; 2006 [1913]; 1975 [1921]; 2013 [1931]; 2012 [1936]), ao longo de suas investigações fenomenológicas, indagou incessantemente sobre a questão da lógica pura e o acesso às essências fundamentais da intuição originária da consciência, pois, para ele a compreensão fenomenológica da subjetividade é o caminho próprio para conduzir a capacidade apodítica de compreensão da totalidade. Para tanto, o filósofo focou em uma radical crítica epistemológica às ciências naturais, principalmente à psicologia, questionando seus métodos e prepotência em relação à compreensão teorética essencial fenomênica, de modo que este campo de manifestação não pode ser apreendido via experimentação e conjecturação de propriedades.

Husserl (2015 [1901]; 2006 [2013]) debruçou-se integralmente no desenvolvimento da fenomenologia, em razão de atingir as estruturas essenciais da **dinâmica essencial de nossa subjetividade em sua única forma manifesta**, descrevendo, assim, os aspectos imanentes das nossas intuições como base compreensiva dos fenômenos. Para tal tarefa, o autor atacou com veemência as atitudes cientificistas naturais que, com seu método calculante, deturparam a condução diferenciada das ontologias regionais não condizentes à empiricidade: as manifestações téticas. Husserl (2014 [1900]; 2015 [1901]; 2006 [1913]) se ocupara em a questionar, principalmente, as metodologias científicas positivistas de sua época em razão de discutir o caminho adequado à estruturação de uma psicologia fundamental a partir de um método cientifico radicalmente rigoroso.

> As “leis empíricas” têm *eo ipso* um conteúdo fático. Enquanto leis inautênticas afirmam somente, dito de maneira crua, que, de acordo com a experiência, determinadas coexistências ou sucessões costumam, sob certas circunstâncias, ocorrer, ou que, consoante as circunstâncias, são de esperar com maior ou menor probabilidade. Aí está dito que tais circunstâncias, tais

> coexistências ou sucessões *efetivamente ocorrem*. Contudo, mesmo as leis rigorosas das ciências empíricas não dispensam um conteúdo fático. Não são meras leis sobre fatos, mas implicam também a existência de fatos. (HUSSERL, 2014 [1900], p. 54)

Segundo Husserl (2014 [1900]), para que as condições de adventos empíricos, próprios da codificação métrica dos fenômenos, propiciem leis irrefutáveis, esta metodologia dependeria da crença que é possível adquirir a fatualidade de um objeto. Como podemos depreender com o texto citado acima, o filósofo salientou que o caminho mensurável padece da capacidade de visualizar aquilo que é intuitivamente visualizado; a atitude reificante dos objetos inviabiliza o pensamento de se dedicar às apresentações propriamente específicas do campo manifesto fenomênico, de modo a instaurar, daí o **verdadeiro papel de uma ciência, como a psicologia, e de seu material de estudo**.

A partir de um programa estrito à investigação do logicismo puro, da articulabilidade intuitiva e da relação subjetiva com as manifestabilidade fenomênicas, Husserl (2014 [1900]; 2015 [1901]; 1975 [1921]) desenvolveu o lugar de uma psicologia fundamental e seu papel no discurso fenomenológico, dissociada do naturalismo, no qual a psicologia fora encarcerada no século XIX. Deste modo, a iniciativa fenomenológica de Husserl (2015 [1901]; 2015 [1907]; 2006 [2013]) permeara a intenção de universalizar, não só o modo de se fazer uma psicologia fundamental, mas de oferecer bases **sólidas teoréticas** ao conhecimento seguindo o livre acesso fenomênico, ou seja, sem nenhum apoio hipostasiante, explicitando o fundamento imanente da possibilidade do saber através da descrição subjetiva da nossa projeção compreensiva; de **erguer uma base ontológica fundamental**.

As investigações de Husserl (2015 [1901]), evocadas a esclarecer as correlações entre a efetividade e a capacidade intuitiva do pensamento, lançaram-se sobre a interpretação do teor da psicologia, mirando unicamente nos espaços constituintes dos próprios acontecimentos. Assim, ao invés de fundar o real como almejavam as ciências positivistas, Husserl (2015 [1901]; 2015 [1907]; 2006 [1913]; 1975 [1921]) teve como princípio descrever o fundamento da realidade a partir de sua mostrarão teórica pura-fenomenológico-fundamental. Ora, isto já nos diz muito sobre a morada meditativa husserliana, no sentido de sua relação com a própria fenomenologia. O filósofo, descontruindo e promovendo densas discussões com uma tradição psicologista positivista, projetou o lugar de suas elucidações visando unicamente aquilo que era possível ser descrito **à própria experiência apreendida pela sua disposição consciente**.

Como poderíamos nos aproximar desta experiência? O que podemos encontrar nos textos husserlianos que nos aproximam deste modo de refletir as condições fundamentais de nossa vida teórica pura? Em relação à sua atribuição filosófica, o que o próprio filósofo visou ao expor a dinâmica expositiva da subjetividade? Qual a relação compreensiva de nossa manifestação fenomenológica em relação à forma basilar de se fazer ciência? Ora, de início, Husserl 2014 [1900]) elaborou uma densa crítica aos modelos científicos de sua época visando elaborar o papel fundamental de uma teoria rigorosa que fornecessem uma representação geral de uma fenomenologia, envolvendo seu método, problemática, sistematicidade, função e a possibilidade de uma filosofia rigorosamente científica.

> O conceito de logica pura, conforme desenvolvemos até aqui abrange um círculo teoricamente fechado de problemas que se referem essencialmente à ideia de teoria. Porquanto, nenhuma ciência é possível sem explicação a partir de fundamentos, ou seja, sem teoria, a lógica pura abrange, *de maneira geral*, as condições de possibilidades ideais da *ciência em geral*. (HUSSERL, 2014 [1900], p. 190)

Husserl (2014 [1900]) denominava de **lógica pura** toda a problemática envolvendo a instauração compreensiva que ele viria a chamar de fenomenologia. Seria, então, a fenomenologia o modo puro e essencial da experiência teórica. Pois ao restringir seu horizonte de sentido à descrição do espaço fundamental, ou seja, o espaço fenomenológico, a própria fenomenologia só poderia estar diante do intuito contemplativo não invasivo. Para tanto, Husserl (2015 [1901]; 2006 [1913]) ergueu princípios únicos que orientaria o pesquisador a não se submeter à recaída natural ao confeccionar elucubrações acerca do real. Entretanto, não devemos entender a postura do filósofo como uma tentativa de oferecer novos paradigmas de conceitos utilizados pela tradição, mas sim, encontrar na relação das evidências fenomenológicas o lugar de relação entre espaço vivido e espaço fundamentado.

Partindo do intuito de prescrever condições de mostração dos fenômenos, quebrando o paradigma solipsista contido no suposto sujeito subjetivo concebido pelo idealismo do século XIII, Husserl (2015 [1901]) estava voltado a um modo de pensar que, antes de tratar da subjetividade imanente do sujeito, perscruta bases da constituição de um eu através de seu fluxo intencional. *Por conseguinte, este eu puro pertence essencialmente ao fato do "viver subjetivo" ou da consciência. "Estar consciente é relação com o eu, e o eu que está nesta relação será um conteúdo da consciência* (HUSSERL, 2015 [1901], p. 309). Esta potência descrita é a compreensão do movimento imanente do que o filósofo chamara de subjetividade atuante. Sendo assim, o eu, ou a consciência, não caberia mais à sua meta-representação como

cápsula morada da razão, sustentando a universalidade dos objetos intencionais por meio das vivências do conhecimento.

Husserl (2015 [1901]; 2006 [1913]; 1975 [1921]; 2013 [1931]) descreveu a consciência como sendo fluxo contínuo de apreensão das essências eidéticas. Compreendendo fenomenologicamente uma postura de tom kantiano e embasamento brentaniano, o filósofo possibilitou a quebra do paradigma do eu substantivo e acessível às entidades de saber mensurável, diferenciando a potência imanente do subjetivo de suas mais diversas representações que tinham como ponto principal o isolamento de sua dinâmica numa interioridade autônoma. Ora, mas como Husserl chegara até estas constatações? Como se dava este lugar de pensamento de Husserl para que ele compreendesse o espaço da vida teórica de tal modo fenomenológico?

Para de fato buscarmos uma experiência fenomenológica, como filosofia científica rigorosa, de modo a alcançarmos o tom meditativo próprio deste lugar em que contemplamos nossa vida teórica, devemos acompanhar brevemente o percurso husserliano a partir de sua formação intelectual, entendendo suas primeiras indagações, o como ele procurou sorver os questionamentos acerca da epistemologia de sua época, no que consiste o significado da consciência como intencional e, principalmente, o que nos remete em essência da pretensão fenomenológica a sua máxima **retornar às "próprias coisas"** (HUSSERL, 2015 [1901], p. 5, grifo nosso), princípio indispensável à experiência fenomenológica em essência, inclusive para compreendermos os possíveis caminhos filosóficos de autores que se inspiraram no método husserliano como, por exemplo, Heidegger .

2.2.1. Intencionalidade como consciência exterior

Edmund Gustav Albrecht Husserl nasceu na cidade de Prosnitz na Morávia em 1859 e veio a falecer em 1938. Pertencente à classe média de família judaica, iniciou seus estudos nos liceus de Viena de Olmutz, no qual, posteriormente, na Universidade de Leipzig partira para a vida acadêmica nas ciências exatas estudando matemática, física e astronomia. Em 1883, Husserl graduou-se doutor com a tese *Sobre o Cálculo das Variações*, conseguindo o cargo de assistente de um renomado professor de matemática de Berlim, K. Weierstrass (1815 – 1897), pesquisador das variações analíticas de funções contínuas não variáveis da aritmética.

Weierstrass, entre os anos de 1887 e1901, tinha a preocupação de fornecer ao cálculo aritmético um fundamento absoluto para possibilitar a constituição de uma álgebra pura, servindo de forte influência para os estímulos especulativos que viriam a impulsionar Husserl aos estudos epistemológicos de ordem filosófica. Ao lado de Weierstrass, Husserl voltara seu interesse às soluções fundamentais que garantissem o universalismo de todo o conhecimento. Porém, a ambição de Weierstrass se restringia à análise numérica, já Husserl buscava a condição de multiplicidade da matemática, tendo por base que os números são apenas quantidades de unidades, sendo assim, reter quantidade é contar, logo contar é sempre contra algo. Podemos resumir a indagação de Husserl pela pergunta: no que consiste este algo?

Abarcado pela indagação sobre a raiz originária do fundamento e como atingir sua essência, Husserl abandonou as raízes matemáticas buscando nas bases filosóficas de sua época o lugar de pensar a procedência dos fenômenos. O filósofo se dedicou a procurar nos escritos psicologistas de sua época possíveis condições de sanar questões da ordem lógica que foram se acumulando e ficando sem saídas científicas, pois o psicologismo, como Husserl (2015 [1901]; 2006 [1913]) afirmou, apenas expressa uma estrutura oca da realidade, promovendo uma ingênua afirmação das questões subjetivas pelo ímpeto objetivo – por meio de técnicas relevantes apenas à exploração natural.

Entre estes autores que tomaram a subjetividade pela lógica técnica e calculante estão Frege e Boole, cientistas duramente criticados por Husserl. Porém, não foram apenas psicologismos empíricos que estimularam a vivacidade das pesquisas husserlianas, o filósofo encontrou em J. S. Mill, Sigwart, Hamilton e Erdmann uma aversão a lógica conduzida por princípios naturais nas pesquisas psicológicas. Mesmo posteriormente amparado pelos princípios logicistas de Stumpf, fora na psicologia descritiva de Brentano que Husserl se deparou com a ideia de consciência intencional, princípio fundamental a permitir o desempenho descritivo à filosofia e seu assentamento de uma experiência fenomenológica plena.

A noção de intencionalidade, adquirida da psicologia descritiva de Brentano (Leonardi, 2011), deu suporte para Husserl (2015 [1901]) atingir a essência da condição fundamental que conduz o conhecimento psicológico às suas possibilidades sólidas, ou seja, de determinar a instância **correlacional da subjetividade intuitiva dos conteúdos eidéticos fenomênicos**. Para isto, Husserl (2015 [1901]) partira do princípio de Brentano que **consciência sempre é consciência de alguma coisa**. Tudo que a fenomenologia descrever,

então, será reduzido a conteúdos intencionais da consciência. Ora, consciência já condiz a uma série de pressupostos contemplados pela filosofia moderna desde Descartes (2011 [1637]; 2015 [1641]) como seu maior expoente. Porém, a consciência compreendida por seu vigor intencional remete às suas acepções uma subjetividade constituinte e não um *cogito.*

A consciência interpretada por Husserl (2015 [1901]) visou ir além dos aspectos corriqueiros do século XIX, no sentido de que a intencionalidade não condiz à uma identidade individualista que delibera isoladamente sobre algo. **Intencionalidade é, antes de tudo, ação na totalidade exterior, no sentido de que ela é exposição vivencial essencial ao nos relacionarmos com o espaço total.** Husserl (2015 [1901]) pontuara que o termo intencionalidade proveio da palavra latina *intentio*, originária do verbo *intendere.* O uso destas palavras denota a experiência expressa pelo nosso uso de **tender** – ou aquilo que se aproxima, que está inclinado a algo, se deixa cercar. Sendo tudo que tende o faz em um sentido, a intencionalidade, então, **se aproxima no interior de algo**; se cerca no sentido de algo.

Vejamos que tender no **interior de algo** não é a mesma coisa que tender para o **interior de si mesmo**. Sendo tendida para o interior de algo, a descrição da intencionalidade aponta à dissolução da dicotomia sujeito e objeto a favor da correlação mais originária de formulação dos campos vivenciais encontradas em conjunto do sujeito e objetos. O que Husserl 2015 [1901] nos diz, então, a respeito de nossa dinâmica teórica vivencial? O caráter da nossa intencionalidade, descrita pelo filósofo, abrange uma radical objetividade, pois ela está em constante relação e **interpelação** dos campos de acontecimentos téticos das relações fenomênicas. É por ser fluxo, expansão ao campo vivencial, que a compreensão dos conteúdos intencionais dita o tom de uma filosofia como base de construção de qualquer ciência, pois ela se direciona atentamente aos campos fenomenológicos.

Compreensão da intencionalidade visou descrever, essencialmente, a obtenção dos fenômenos e suas manifestações do encontro revelado, tendo a subjetividade como guia imprescindível de sua realização **eidética**, de modo a conquistar o espaço fenomenológico em que podemos nos ater aos conteúdos fundamentais presentados em nosso encontro teórico. Direcionada aos conteúdos eidéticos, a fenomenologia permeia uma noção constantemente explorada por Husserl (2006 [2013]) como condição imprescindível para a realização científica pura. O filósofo retirou o termo **eidético** da palavra grega εἶδος,[58] que significa ideia

[58] eidos

ou **essência**. Toda correlação fenomênica, segundo Husserl (2006 [1913]; 1975 [1921]), estabelece a essência daquilo que se apresenta por estar sempre em correlação entre as correlações **noéticos** e **noemáticos**.

Os movimentos noéticos e noemáticos são sínteses de uma correlação essencial frente ao fenômeno revelado ao encontro intencional. A intencionalidade, como projeção tendida à fluência fenomênica presentada no campo de sentido da totalidade, possibilita à subjetividade se dinamizar incidindo no conteúdo antagônico de seu fluxo. Estes atos são **noéses**, que enquanto atos propriamente da subjetividade correlacionam significados essências aos conteúdos **aproximados**. Deste modo, o sentido correlacionado é acolhido de forma a se projetar às vivências teoréticas mesmas de nossa existência a um único fenômeno revelado. Estes são conteúdos **noemáticos**.

Vejamos que a tentativa de descrever o movimento teórico de nossa vida fluente aos campos fenomênicos, nada mais significa do que a tentativa de Husserl (2006 [2013]) a se aproximar cada vez mais da experiência constituinte de nosso projeto significativo em meio aos fenômenos. A descrição da correlação noésis e noema levou Husserl (2015 [1901]; 2006 [1913]) a conceber nossa consciência como uma corrente explorativa vivencial, no qual a intencionalidade baseia-se em uma estrutura sintética ou correlaciona. Podemos interpretar, a partir daí, que Husserl inclinou-se às próprias condições imanentes instauradoras dos significados entre vida, que nos comporta, e fenômenos, que nos interpelam a interagir com suas **essências**

As essências implicam campos objetivantes que não podem ser extrapolados, mesmo que incitados a serem feitos. Estas condições qualificam o ato mesmo da subjetividade que dá sustentabilidade para a estruturação de uma psicologia de rigor, pois elas atêm-se apenas aos fenômenos apreendidos pela intencionalidade constatando suas essências – uma união sintética significativa e projetiva conformada à nossa dinâmica mais singular e própria frente à totalidade presentada. Husserl (2006 [1913]) difere a sua busca às essências de qualquer acepção mística. As essências, no qual interessa à fenomenologia, são os preenchimentos consistentes a cada fenômeno. É a partir desta peculiaridade fenomênica que as possibilidades manifestas podem ser apreendidas.

> "Essência" designou, antes de mais nada, aquilo que se encontra no ser próprio de um indivíduo com o que ele é. Mas cada um desses "o quê" ele é, pode ser "posto em ideia". A intuição empírica ou individual pode ser convertida em visão de essência (ideação) – possibilidade que também não

> deve ser entendida como possibilidade empírica, mas como possibilidade de essência. O apreendimento intuitivamente é então a essência pura correspondente ou eidos, seja este a categoria suprema, seja uma particularização dela, daí descendo até a plena concreção. (HUSSERL, 2006 [1913]. p. 35)

Pensadas fenomenologicamente, as essências são conteúdos intencionais, são os fenômenos apreendidos e os seus significados correlacionados pela dinâmica subjetiva, o conteúdo puro entre noésis e noemas, ou seja, nossa consciência está sempre dirigida às essências, de modo que basta nos atermos aos seus significados próprios para relacionarmo-nos com os fenômenos em sua condição originária. Este é um ponto fundamental à fenomenologia enquanto base fundamental de todo o saber, no sentido de que, possivelmente imbricado nas nuances desta experiência filosófica de Husserl sobre o movimento intencional e a apreensão correlacional do preenchimento eidético, está a condição fenomenológica de compreensão. Como isto?

Vejamos em nosso caso: de modo que ciência incide de um objeto a ser explorado, para nós o caráter fundamental da clínica psicológica, ao atermo-nos à mesmidade fenomênica, ou seja, os conteúdos essenciais daquilo que está ao encontro, temos de aproximarmo-nos do movimento projetivo desta exterioridade abrangente contida de sentido, pois é nela e em nada mais que se encontram as condições reveladoras daquilo que preenche a realidade e movimenta nossa vida teórica, sendo este o lugar em que os fundamentos se erguem e sustentam todas as modalidades fáticas de nosso plano ontológico.

Deste modo que a fenomenologia transcendental é, também, fenomenologia eidética subjetiva, ela visa apreender as essências dos fenômenos em sua apreensão intencional. Por isto que, segundo Husserl (2015 [1901]; 2015 [1907]; 2006 [1913]), as condições científicas experimentais não poderiam dar conta de entender e nem explanar as condições de realizações essenciais, pois o empirismo depende da estática imanência dos objetos para alcançar estabilidades de seus resultados, algo que a consciência, sempre intencional, não o faz. Assim, **a realidade intencional, como já podemos interpretar, não é demonstrativa, como construções sólidas empíricas**. Intencionalidade acontece; ela é descritiva, possível de ser impetrada no interior dos próprios fundamentos fenomenológicos. Fenomenologicamente, o que se discorre não é a coisa em si, mas a correlação ideal tomada pela consciência.

Husserl (2015 [1901]) determinou a tarefa da fenomenologia no âmbito de solidificar as investigações das leis que regem o modo de dação dos conteúdos essenciais intencionais de forma pura, centrando o foco no próprio ato na redução subjetiva tendida no interior dos

eventos téticos para, assim, propiciar às ciências o lugar em que elas deveriam enterrar suas raízes investigativas. Esta tarefa é fundamental, por abrigar a tomada da centralidade de cada filosofia concernente à toda ciência dita positivista usando a lógica pura eidética, de modo a superar os paradigmas usufruídas por falsas matrizes do conhecimento que têm como princípio meta-representações ao desenvolverem ontologias propendendo o real.

Fenomenologicamente, nossa essência dinâmica é apreendida, unicamente, em seu movimento em frente à totalidade. Nosso caráter fundamental diante aos fundamentos da realidade, em sua essência, se encontra contida no fluxo tético do modo de compreendermos os fenômenos. Deste modo, intencionalidade se desdobra aos objetos, isto é, ela não se desenrola em um primeiro momento para posteriormente alcançar os objetos já pré-definidos em seus significados e propriedades empíricas. Ao contrário, ser intencional significa conjunção com a totalidade exterior, identificada por sua síntese correlacional eidéticos. Pensar de modo fenomenológico, então, já não abre mais espaço para uma explanação positivista conjectural ou empírica como garantia de apoditicidade.

De modo que a própria psicologia, como a ciência instaurada intencionalmente para investigar a própria consciência, poderia retornar, agora, às suas bases fenomenológicas teoréticas puras, focando no próprio movimento correlacional dos conteúdos essenciais. Com o aporte eidético, Husserl (2015 [1901]; 2006 [1913]) ancoraria as condições no qual a psicologia se desprenderia de vez ao empirismo e assumiria de uma vez sua condição fundamental junto a qualquer ciência. Qualquer ciência, pois Husserl (2014 [1900]; 2015 [1901]; 2012 [1936]) compreendia que as bases que constituíam todos os saberes em sua época se encontravam problemáticas por se perderem em exatidões metodológicas superficiais, não demonstrando saber o caminho adequado para promover um saber profundo sobre aquilo que se submetiam a examinar.

No cenário que permeava o século XIX, como ressalta Figueiredo (2014) e Figueiredo e Santi (2013), a psicologia desfrutava de grande veneração por parte dos cientistas, graças sua alta disseminação nas pesquisas acadêmicas e especulações acerca do funcionamento próprio do homem, almejando tatear os conteúdos interiores do sujeito para tornar público sua centralidade subjetiva. A psicologia estaria, com isto, a cada paço de suas conquistas, se distanciando de sua essência filosófica. Husserl (2014 [1900]; 2015 [1901]) se opusera fortemente a esta transição, por ver nos psicologismos de sua época um desprezo à primazia

eidética dos fenômenos assumidos por certos apenas por apresentar uma representação calculada do fenômeno do psicológico (intencional).

2.2.2. A dinâmica intangível da consciência intencional

Ao apontar o desprezo das ciências psicológicas naturais à intencionalidade, Husserl (2015 [1901]; 2015 [1907]; 2006 [1913]; 1975 [1921]; 2012 [1936]) diferenciou, epistemologicamente, a constituição de uma ciência voltada às áreas humanas em relação à constituição das ciências exatas. Ambas as metodologias poderiam fornecer contribuições imensuráveis para os problemas normativos puros da lógica empirista, mas, em geral, seus objetos são distintos e inconcebíveis em essência. Para Husserl (2015 [1901]; 2006 [1913]; 2012 [1936]), o movimento intencional se difere dos objetos empíricos das ciências naturais; seu ato é intáctil, não há uma composição passível de se reduzir em propriedades. A consciência só pode ser reconhecida por sua dinâmica, seu fluxo se mostra no viver teórico que compreende seu movimento.

A crítica fenomenológica da experiência vivencial procura, então, encontrar a **universalidade necessária das correlações transcendentais do todo**, ou seja, dos **conteúdos apodíticos** em geral. Esta busca, no qual os psicologismos apartados pelo método natural não tinham condições de alcançar através do empirismo, impulsionou Husserl (2015 [1901]; 1975 [1921]; 2006 [1913]) a investigar o logicismo adequado e próprio do alcance psicológico via modo de descrever conteúdos eidéticos apreendidos. Esta forma de ater aos fenômenos psíquicos se estendia ao horizonte apreensivo das categorias subjetivas, de modo que não poderiam ser usurpadas por nenhum outro veículo de realização que trouxesse consigo a atitude natural. Porém, como Husserl poderia ter certeza sobre sua compreensão eidética? O que garantiria que ele não estaria se perdendo por conjunturas intrincadas pela suposição naturalista? Como experienciar esta potência exterior intencional?

> O erro de princípio da argumentação empirista reside em que a exigência fundamental de retorno às coisas mesmas é identificada ou confundida com a exigência de fundação de todos os conhecimentos pela ***experiência***. Com a compreensível restrição naturalista do âmbito das coisas cognoscíveis, é ponto pacífico para ele que a experiência é o único ato que dá as próprias coisas. (HUSSERL, 2006 [1913]. p. 61, grifo nosso)

Qualquer veículo cientificista natural, segundo Husserl (2015 [1901]; 2006 [1913]); 2013 [1931]), não possui condição de alcançar a subjetividade em sua apoditicidade, por utilizar de instrumentos possíveis de adequar apenas elementos físicos naturais, totalmente contrários da relação psíquica que constitui os problemas psicológicos – o fluxo intencional.

De forma que qualquer tentativa de erguer uma psicologia científico-natural acabaria por distorcer o foco objetivo dos fenômenos psíquicos, por implicar na solidificação dos conteúdos imanentes do movimento consciente às coisas essenciais aplanadas nos espaços fenomenológicos, a aproximação interpretativa das ciências à condição subjetiva essencial da nossa subjetividade só poderia ser compreendida por um método que seja suficiente na compreensão eidética da intencionalidade: a fenomenologia. O primeiro passo da fenomenologia, para apreender as essências intencionais dos fenômenos é superar a dicotomia cartesiana entre o sujeito e o objeto.

Husserl (2013 [1931]) viu na tendência naturalista a tentativa de dizimar a diferença entre sujeito e objeto através da adequação de suas características suficientemente reais – o acessível e experimentável, ratificando a cristalização predicativa imperecível de seu próprio ser – ao invés de propor a superação da dicotomia através da essência subjetiva. Fenomenologicamente, então, distinguir sujeito e objeto parte de um erro fundamental: o erro de abster a subjetividade do seu meio de atuação correlativa dos fundamentos. Assim, para Husserl (2015 [1901], 2015 [1907]; 2013 [1931]), uma ciência positiva rigorosa deve estar, unicamente, próxima à reunião manifesta da totalidade fenomenológica contida em nossa vida teórica, ou seja, na nossa lida continua com os conteúdos intencionais.

Husserl (2012 [1936]) ressaltara que a atitude natural, ao estipular inicialmente a diferença entre sujeito e o objeto, inferindo posteriormente bases reais e naturais entre estas duas supostas instâncias, como fizera a psicologia em seu paradoxo científico ao transformar o sujeito em objeto, levaria o homem a ser identificado como um ente qualquer, inanimado e natural. Ora, esta é uma grande viravolta dos pressupostos que orientavam os paradigmas acerca da subjetividade até então. No auge da crise cientifica e cultural do século XIX, a subjetividade era considerada pela tradição filosófica metafísica como interioridade, algo que apreende o exterior para aglutinar em um receptáculo complexo, caótico e privado, no qual sua **coisidade** deveria ser apreendida pela razão de qualquer forma.

> O transcendentalismo madurecido protesta contra o idealismo psicológico e pretende, ao contestar a ciência objetiva *enquanto filosofia*, abrir o caminho para uma *cientificidade de tipo inteiramente novo*, uma cientificidade transcendental. A filosofia anterior não tinha nenhuma noção de um subjetivismo deste estilo transcendental. Faltavam os motivos efetivos para uma correspondente alteração de atitude, embora uma tal alteração fosse pensável a partir do ceticismo antigo e, precisamente, do seu relativismo antropológico. (HUSSERL, 2012 [1936], p. 56)

De acordo com a passagem acima, o método natural generaliza tudo aos aspectos exteriores, inclusive o fluxo subjetivo da nossa consciência. A ideia de sujeito, subjetividade, consciência, psiquismo, segundo a atitude natural, só teria sentido e importância se aplicada aos contextos experimentais, possibilitando as situações observáveis dos fenômenos em ocorrência para que, diante disto, se torne possível identificar leis universais de causa e efeito da totalidade. Nesta busca de propriedades no movimento subjetivo que se concentra, basicamente, a crítica de Husserl (2012 [1936) em refutação ao empirismo ou qualquer tentativa reificadora das essências fenomenológicas, no sentido de que o movimento do **nosso ego transcendental**, originariamente, só acontece a partir das correlações compreensivas no encontro com o espaço fenomenológico.

A estrutura imanente da consciência intencional, que alcança sentidos eidéticos no momento em que ela se joga e é jogada, não pode ser obstruída por princípios idealistas de uma interioridade, muito menos ratificada com características matemáticas, sua inaticidade só pode ser apreendida via compreensão, pois ela é movimento, e não estrutura. Dito de outro modo, a intencionalidade pode apenas ser acessada de forma descritiva, pois é de sua natureza só ser alcançada de tal modo, por ela acontecer nas nossas vivências. Desta forma mesmo que a atitude natural exteriorize os conteúdos subjetivos, ela não acessa as correlações eidéticas fenomenológicas; sua condução só acontece frente a representações insustentáveis.

A luta de Husserl (2015 [1901]; 2006 [1913]; 2012 [1936) contra o psicologismo científico do século XIX, então, se tornara pertinente no momento em que a psicologia, de fato, deixou de lado os aspectos concernentes à manifestação do **sopro** que impulsiona a existência na acessibilidade do real. O filósofo também apontou que os eventos subjetivos diagnosticados pelas ciências naturais como fisiológicos não são meramente estruturas orgânicas, mas sim, dinâmicas complexas que possuem especificidades eidéticas. Assim, podemos notar que, fenomenologicamente, o próprio psiquismo é **fenômeno** que se manifesta pelas correlações eidéticas. Dito de outra forma, a ideia apreendida da transcendentalidade intencional é correlação de movimento do nosso fluxo vivencial no espaço fenomenológico, mesmo a consciência tentando ser discorrida e analisada, ela acontece apenas via representação de sua atividade.

Consciência não se apreende, ou seja, ela não se alcança em elemento, matéria ou substância. Pois, como Husserl (2013 [1931]; 2012 [1936]) ressaltara, o *ego* transcendental não possui propriedade impelidas, sua acessibilidade se dá via **intencionalidade descrita**.

Nosso fluxo projetivo só é percebido no próprio perceber, intuído pela própria intuição ou sentido pelo próprio sentir, ou seja, em sua **atividade e sua acontecência**. Os fenômenos só podem ser qualificados a partir do fluxo intencional da consciência, da subjetividade atuante via intuição, porém, o próprio movimento intencional nunca pode ser conquistado, somente compreendido de forma fenomenológica, como salientou Husserl (1975 [1921]):

> Afirmamos, com efeitos, e pudemos fazê-lo com evidência, que o objeto da intuição é o mesmo que o objeto do pensamento que nela se preenche; e no caso da adaptação exata, dissemos até que o objeto é intuído exatamente como o mesmo como-o-qual foi pensado (ou, o que aqui quer dizer sempre a mesma coisa: significado). (p. 37)

É por esta exposição atuante da consciência que Husserl (2006 [1913]; 2012 [1936]) a caracterizara como **transcendental.** Por transcendental, Husserl (2012 [1936]) compreende a estrutura mais singular do nosso modo de ser subjetivo. Deste modo, compreender os movimentos correlacionais da nossa intencionalidade, ou seja, voltar-se unicamente à síntese significativa de nosso movimento afora nos sentidos fenomenológicos, inviabilizando qualquer primazia exterior ou interior, mas sim, no ato de apreensão e compreensão do movimento consciente. Vejamos que o intuito fundamental da transcrição fenomenológica, então, deve se ater unicamente aos espaços formados via **correlação**.

> No que concerne à fenomenologia, ela quer ser uma doutrina eidética *descritiva* dos vividos transcendentais puros em orientação fenomenológica, e como toda disciplina descritiva que não opera por substrução nem por idealização, ela tem legitimidade em si. O que quer que possa ser eideticamente apreendidos nos vividos reduzidos em intuição pura – quer como componente real, quer como correlato intencional – será próprio a ela, e tal é para ela uma grande fonte de conhecimento absolutos. (HUSSERL, 2006 [1913], p.161)

O foco fenomenológico na correlação não quer dizer, por sua vez, que uma co-relação se dê por uma dicotomia entre sujeito e objeto ou que há uma prioridade constituinte entre a nossa vida e a realidade. Mas ao contrário, Husserl (2006 [1913; 2012 [1936]) pretendeu resgatar com a transcendentalidade de nossa intencionalidade o espaço de **acontecimento** entre a mutua dação entre realidade significativa e nossa vivência teórica pura. O fluxo intencional, então, é transcendental ao modo que ele se encontra projetado no interior das essências manifestas, em forma de relacionamento a estes espaços téticos. Deste modo, podemos interpretar, a princípio, que a experiência fenomenológica, necessariamente, está voltada à experiência condizente ao espaço ex-terior – transcendental.

Fenomenologia, em suma, nos diz a respeito das fundamentações basilares condicionais de nosso movimento lançado aos fenômenos. Podemos interpretar a totalidade através do fluxo das vivências correlacionais, apreendidas via o espaço circundante em que a consciência se movimenta, transcendentalmente, alcançando de forma **fenomenológica** as essências puras. Esta experiência nos coloca frente ao espaço vivido ao modo como ele é e acontece; qualquer forma de acessibilidade mensurável não contemplaria, então, o estado da consciência. Esta seria apenas representação da intuição proveniente de sua própria relação com o meio em que a vida age.

> Os complexos de minhas espontaneidades de consciência, em suas diversas variações, tais como o ato de considerar de maneira investigativa, de explicitar e conceitualizar na descrição, de comprar e distinguir, coligar e contar, pressupor e inferir, em suma, a consciência teórica em suas diferentes formas e níveis se refere, portanto, a este mundo, *o mundo em que me encontro e que é ao mesmo tempo mundo que me circunda.*(HUSSERL, 2006 [1913], p.75).

A **intencionalidade** é, segundo Husserl (2015 [1901]; 2015 [1907]; 2006 [1913]; 2012 [1936]), algo que ultrapassa o nível empírico e se mostra como condição fundamental de todo as essências fenomênicas e, assim, ela demonstra sua intransponibilidade lógica evidenciando sua caracteriza **transcendente**. Mas, diante de toda a conjuntura transcendental que se abriga no movimento intencional, é possível compreender os acontecimentos fenomenológicos somente através da correlação eidética? Quais são os outros métodos que Husserl visara para armar o pesquisador fenomenólogo?

Como já salientamos, a proposta de Husserl (2014 [1900]; 2015 [1901]; 1975 [1921]) se desenvolveu a partir da pretensão de erguer uma filosofia rigorosa, que desse conta de oferecer bases cientificas puras a partir da própria condição teorética de evidenciação essencial dos fenômenos. Esta ciência não poderia ser feita, então, para além das próprias condições de manifestabilidade da própria realidade, tendo ela de ser apreendida e interpretada sobre o retorno às mesmidades de suas manifestações: *A ilusão desaparece se, em lugar de argumentar no plano geral, se passa* ***à coisa mesma****.* (HUSSERL, 2014 [1900], p. 115, grifo nosso). Então, já está exposta o modo de acontecimentos da experiência fenomenológica, como poderíamos saber se estamos de frente às coisas mesmas e não à ilusão?

2.2.3. Suspensão fenomenológica como método da fenomenologia: εποχή

A organização teórica de uma fenomenologia científica pretende, em essência, se erguer de forma fundamental, visando repousar nas bases epistemológicas condizentes à realização de qualquer projeto construtivo científico de rigor. Então, se a fenomenologia tem em vista desde seu princípio a descrição das atmosferas semânticas que se desdobram na vivência de nossa intencionalidade, ela necessita, enquanto ciência, de sua explicitação metodológica; de sua descrição teórica. Para tanto, vimos que Husserl (2015 [1900]; 2015 [1901]) centrou na consistência dinâmica do âmbito intencional da subjetividade como ponto de instauração que arraiga todo o saber possível.

A descrição dos direcionamentos intencionais consiste, segundo Husserl (2015 [1901]; 2006 [1913]), em estipular o único conhecimento positivista. Como conhecimento positivista, Husserl (2015 [1901]; 2006 [1913]) não se refere à obtenção de dados mensuráveis através de cálculos específicos das propriedades reais dos entes, mas sim, a apreensão por meio da descrição das correlações intencionais compreendidas no nosso projeto vivencial em meio aos espaços fenomenológicos. **Positivo**, então, seria a essência pura dos movimentos **noéticos** e **noemáticos** – ato intencional apreensor e conteúdo correlacionado idealizado, de modo que o conhecimento positivista só pode acontecer via fenomenologia, pois este é o único caminho que apreende os fenômenos m sua essência pura, a experiência fenomenológica instaura de forma rigorosa qualquer ciência possível.

Podemos, então, compreender no que consiste a radicalidade fenomenológica enquanto método fundamental científico. Mas, e a experiência frente ao caminho da descrição essencial do movimento intencional? Como podemos nos situar neste espaço e nos certificarmos que estamos conduzindo uma descrição de forma fenomenológica? Como descrever unicamente a matéria eidética consistente no horizonte fenomenológico?

Husserl (2015 [1901]; 2006 [1913]; 1975 [1921]; 2013 [1931]), após estabelecer bases a sua crítica ao procedimento científico vigente de sua época, se dedicou em fundamentar a adequação do modo de conhecer a dinâmica subjetiva como princípio de qualquer ciência, procurando estipular atitudes metodológicas que inviabilizassem qualquer penetração não fenomenológica no interior de qualquer investigação eidética. Por esta condição que uma ciência rigorosa, como uma psicologia científica, só pode ser feita via fenomenologia, pois, para Husserl (2015 [1907]), fenomenologia é o único conhecimento positivo possível de

atingir, inclusive, a estrutura basal da consciência, para que, assim, seja possível tramar com rigor as variáveis correlacionais da vida fenomênica no encontro com o mundo.

O encontro com o mundo por meio da descrição intencional não significa, entretanto, que Husserl negara a perceptibilidade circundante do espaço mundano nas demais ciências. O filósofo nos chama a atenção para uma questão mais fundamental: a condição fenomenológica mesma de interpretação dos fenômenos a partir daquilo que se mostra correlacionalmente, ou seja, em sua essência. O retorno descritivo das essências, encontradas a partir da experiência afora no mundo, bate de frente com as propostas paradigmáticas erguidas pela conotação materialista, mesurável ou interiorana do sujeito. Deste modo, fenomenologia exige que nos centremos, compreensivamente, no encontro aos acontecimentos clarificados no espaço fenomenológico mesmo, desarticulando de seu conteúdo descritível qualquer modulação ou deformação tética, no qual uma hipostasia pode vir a imperar sobre a essência fenomênica, sendo assim, da essência do espaço mundano.

> Devo agora confessar que não consigo encontrar, pura e simplesmente, esse eu primitivo, enquanto centro de referência necessário. A única coisa que estou em condição de notar e, por conseguinte, perceber, é o seu eu empírico e sua relação empírica com aquelas suas próprias vivências ou com aqueles objetos externos que se tornam, num instante dado, objetos de especial "consideração atenta", se bem que, tanto "fora" como "dentro", muita coisa sobeje a que falta esta relação com o eu. (HUSSERL, 2015 [1901], p.310)

Deste modo, uma ciência das correlações eidéticas, propõe uma **interpretação para fora**; constantemente **situada** no mundo. Nosso impulso intencional é transcendental por colocar o sujeito em relação com o mundo em fluxo. A própria constituição da ciência envolve o mundo ao modo que ele se apresenta, de forma que, fenomenologicamente, nós nos relacionamos com o acontecimento em totalidade do mundo. Esta, como vimos no nosso primeiro ensaio, condiz estritamente à nossa vida teórica. Assim, fenomenologia acontece na vivência teorética. *E não se trata apenas do imanente como ingrediente, mas também do imanente no sentido intencional. As vivências cognitivas – e isto pertence às essências – têm uma intentio, visam algo, referem-se, de um outro modo, a uma objectualidade.* (HUSSERL, 2015 [1907], p. 81)

Acessar, fenomenologicamente, a vida teórica no espaço mundano se torna possível apenas via **redução** do campo significativo em que a intencionalidade se encontra projetada. Deste modo, a fenomenologia disponibilizaria de uma ferramenta intelectual sustentada por pilares metodológicos de acesso teorético aos campos fenomênicos. Husserl (2015 [1907])

denominou esta ferramenta de εποχή;[59] condição de suspensão de qualquer consideração explicativa naturalista dos campos fenomênicos. Alijando a atitude natural, se tornaria, então, possível realizar o retorno às coisas mesmas? Se as coisas mesmas são os conteúdos intencionais puros, como ter certeza e saber se a descrição eidética realmente se atem à intencionalidade?

A redução dos contextos naturalistas presentes em nossos meios fenomenológicos possibilitaria, segundo Husserl (2015 [1907]), **à toda vivência intencional correspondente à pureza do fenômeno por sua essência exibida.** No que pudemos consultar das obras integrais do autor, em nenhum de seus textos fica evidente o modo de ter a certeza do acesso puro dos fenômenos.

Husserl (2006 [2013]) ressaltara que não é possível extinguir por completo a influência metafísica dos direcionamentos fenomenológicos, mas se torna possível descrever a partir das suas condições hipostasiantes o lugar eidético dos fenômenos. Deste modo, vemos que o retorno às essências puras consiste em analisar o campo intencional em sua correlação diretriz ontológica do que está ao encontro sem inferências das pressuposições naturalistas, pondo um **parêntese** sobre os acontecimentos e promovendo uma radical crítica ao seu campo de mostração.

A εποχή[60] propicia à experiência fenomenológica uma **suspensão eidética** para o acesso aos campos intencionais puros. Com a suspensão se torna possível elevar, separar, distanciar e afastar os juízos que impedem os conteúdos intencionais de se revelarem em essência, de modo a oferecer à descrição fenomenológica **os limites dos acontecimentos teóricos puros** dados em nosso encontro com a realidade. Contudo o anseio husserliano, por outro lado, pretendeu, além de evidenciar os fenômenos, reter o pensamento descritivo ao mecanismo condicional que possibilita nosso encontro e contemplação a este espaço de forma originária acessado via suspensão.

A suspensão fenomenológica ocorre nos dados transcendentais de nossa projeção correlacional com o espaço fenomênico como um todo. A εποχή[61] teria a função de preparar e garantir a certificação transcendental, reestabelecendo as bases de uma vida fundamentalmente teorética na sua relação com o espaço presentado. Esta operação constituía

[59] epoché
[60] epoché
[61] epoché

na fenomenologia transcendental de Husserl (2006 [2013]) a suspensão de qualquer interferência do mundo que encobre as regiões eidéticas no processo investigativo. Por este motivo que pudemos chamar a redução eidética de ferramenta intelectual, um **instrumento** próprio de um método científico, por exatamente conter em seu cerne princípios que orientem a postura do fenomenólogo, para que ele não se deixe enganar pelas obscurecidades propiciados pelos processos do conhecimento já inferidos às coisas em suas meta-representações cotidianas.

Diante disto, podemos depreender que a fenomenologia se constituiu a partir da própria reflexão de nossa experiência vivencial imanente, excitada pelo chamado mundano refletido em nossa postura teórica fundamental. Uma compreensão fenomenológica diz-nos, então, uma condição própria de nossa relação com os espaços mundanos; de um esforço intencional afora na dimensão significativa correlacional de nossa própria vida, de modo que não podemos estar isolados das coisas e seus sentidos, ou seja, nossa disposição vivencial é sempre intencional com o mundo. Porém, segundo Husserl (2015 [1907]; 2006 [1913]), nossas vivências estão impregnadas por significados extrapostos das essencialidades dos fenômenos. Reduzir estes preconceitos se torna imprescindível para nosso íntimo acesso fenomenológico.

Mas, se a consciência é sempre consciência de algo, e sua correlação depende da relação noética e noemática, quais conteúdos permaneceriam na superação fenomenológica da εποχή?[62] Se a consciência depende de sua tendência para o interior de algo, sendo que este algo está assentado no mundo, o que sobraria à consciência se suspendermos a totalidade das construções sedimentadas? Como salientamos, a redução fenomenológica da εποχή[63] não condiz, entretanto, por uma dizimação dos aspectos exteriores. Ao contrário, ela demanda à necessidade de um foco fenomenológico que se ocupe apenas dos processos correlacionais da consciência; da experiência pura, pois, o mundo estaria constantemente impregnado pelas aceitações devotadas do ser das coisas, conformando o pensar que tal aparência é, de fato, o ente em absoluto. Deste modo, a **redução** conduziria às essências que ainda permaneceriam puras.

Portanto, a atitude natural, em si, não mudaria a totalidade desta representação, ela apenas destoaria sua conduta essencial por adquirir preconceitos a partir de sucessivas

[62] epoché
[63] epoché

práticas não condizentes à realidade em si. A atitude natural escamoteia as possíveis representações significativas dos conteúdos intencionais, como no empirismo, por exemplo, que se porta à determinação por aspectos hipostasiantes, somando um conteúdo a outro, confundido a imanência e simplicidade dos encontros fenomênicos.

Os espaços fenomenológicos, então, não devem ser retidos por indutos exploratórios. O único método auxiliar que cabe à apreensão descritiva dos conteúdos fenomenológicos é o esforço da εποχή[64] que aproxima a consciência da compreensão clara e imediata. A redução fenomenológica providenciaria, também, a descontextualização do ludibriamento ocasionado pelos modos de conhecimento impregnados no espaço, induzindo a realidade a possuir caráter peremptório e inquestionável.

Entretanto, a rigor, Husserl (2015 [1907]) não fora o idealizador da suspensão ideal dos preconceitos que obstruíam o acesso à pureza das coisas, enquanto método para o processo de conhecimento do mundo. O filosofo, por outro lado, fora um reformulador da metodologia suspensória de preceitos não eidéticos, assim como o fez com a noção de intencionalidade de Brentano. Descartes (2011 [1637]) já havia anunciado que a dúvida deveria ser o modo mais autêntico para que se pudesse chegar ao conhecimento, ao modo que toda investigação pudesse chegar as verdadeiras essências das coisas.

Husserl (2013 [1931]) elogiou Descartes pelo seu viés metódico de pôr em questão os conhecimentos predispostos sobre a totalidade e, também, pela proposta de chegar à intuição originária pelo *cogito*, a partir da subjetividade constantemente ativa. Todavia, o idealizador da fenomenologia apontou no pensamento cartesiano o equívoco em atribuir substancialidade ao *ego*, o diferenciando e assumindo de vez que há como proferir a diferença entre a identidade consciente e as coisas ao redor (objetos). Neste aspecto, podemos dizer que Husserl (2013 [1931]) foi fiel ao modelo cartesiano ao impor a suspensão dos princípios pré-estabelecidos pelo intelecto ao inquirir essencialidade no ente na totalidade, no qual apenas o movimento estrutural fundamental do *ego* puro poderia resgatar a essência e condição última de revelar o fenômeno como um todo:

> Não que nós queiramos abandonar a grande ideia cartesiana de procurar na subjetividade transcendental a fundamentação mais profunda de todas as ciências e mesmo do ser de um mundo objetivo. Nesse caso, não teríamos seguido os caminhos da sua meditação, mesmo que com modificações críticas. Mas talvez que se abra, com a descoberta cartesiana do *ego* transcendental, também *uma nova ideia de fundamentação do conhecimento*,

[64] epoché

> a saber, enquanto fundamentação transcendental. (HUSSERL, 2013 [1931], p.65)

Segundo Husserl (2006 [1913]; 2013 [1931]), a pureza do *ego* transcendental, evidenciado fenomenologicamente, demonstra-se nas correlações **noético** e **noemático**, ou seja, no movimento consciente frente ao objeto apreendido (noésis), e o significado essencial já correlatado (noema). A crítica husserliana aos aspectos filosóficos cartesianos vai além da dúvida geral facultada pelo filósofo francês. Enquanto crítico do modelo cartesiano, Husserl (2013 [1931]) é mais fiel à crítica kantiana, por estruturar a condição de movimento e apreensão do todo a partir do subjetivo transcendental, partindo dos mesmos princípios de abstração do *ego* consciente como refutação ao modelo cartesiano substantivo, porém, expandindo sua manifestação além do solipsismo e exteriorizando seu movimento, o definindo como intencional.

Assim, como condição fundamental estruturada na intencionalidade, o *ego* não pode ser pensado como *coisa*, nem mesmo ser distinto do resto do mundo que ele estrutura, pois seu movimento é **transcendental**. A consciência é ligação e relação, espaço compartilhado que só acontece em união com o espaço vivencial de modo transcendental. A consciência husserliana, diferente do cogito cartesiano, é fluxo imanente da correlação do todo. Suspendendo os conteúdos naturais os correlatos se apropriam da essência fenomênica pura. Porém, entendermos os argumentos husserlianos não significa que nos encontramos no pensamento fenomenológico. Então, o que estas reflexões contribuem para a nossa vida científica?

2.2.3. Contribuições da fenomenologia transcendental

Diante das breves considerações acerca da proposta fenomenológica de Husserl, podemos notar que a maior preocupação do filósofo era, antes de tudo, epistemológica. Seu método fenomenológico pretendia devolver às ciências e ao psicologismo suas esferas estruturais científicas específicas, resgatando a experiência da aproximação significativa do homem junto às coisas – conteúdo perdido com a grande percussão das ciências naturais e a própria tentativa de emancipação da psicologia como ciência autônoma na virada do século XIX.

Não tínhamos, todavia, o propósito de esgotar o assunto referente à fenomenologia transcendental, mas, buscar expor o que nela pode estar contido à uma epistemologia essencial ao avaliarmos compreender uma ontologia psicológica a partir da experiência

fenomenológica. Após descrevermos os aspectos mais importantes da complexa filosofia husserliana, já podemos nos aproximar do âmbito em que envolve seu conteúdo ou, até mesmo, de sua **experiência filosófica**. Assim, por mais que o pensamento do idealizador da fenomenologia transcendental abrigue uma vastidão de conceitos e reflexões das demais formas de se pensar a condição pura dos fenômenos, devemos nos ater no essencial à nossa proposta inicial.

Husserl nos possibilitou refletir sobre o **como** encontramo-nos **ex**-postos aos espaços eidéticos, correlacionando-nos com os espaços fenomenológicos. Husserl (215 [1901]; 2006 [1913]) ressaltara o peso naturalista incutido nos conteúdos, de modo que os fenômenos se presentariam, de início, a partir de suas meta-representações. Conteúdos que não condizem outra coisa senão a proporção de nossa peculiaridade estrutural ontológica frente às regiões semânticas de nosso mundo. Este poderia não ser, por outro lado, o intuito filosófico husserliano em essência, mas nos servirá de base para compreendermos os acontecimentos fenomenológicos como um todo e, principalmente, entendermos o fluxo filosófico heideggeriano em sua fenomenologia e assim pensarmos o lugar de acontecimento fundamental da clínica psicológica.

Ora, os apontamentos husserlianos relativos à construção científica de sua época, as imprecisões metodológicas e a empáfia naturalista em tentar abranger a realidade através de operações calculante e representativas do todo denotam, não somente o método instaurador de todo o nosso saber atual, mas também, pontuam o modo que estamos automatizados a lidarmos com a realidade em si sem atentarmos para nossa experiência originária; sem considerarmos os fenômenos em sua pureza. Esta condição que propiciou Husserl a abandonar a matemática e focar nas investigações de uma lógica teorética pura, de ordem fenomenológica, remete à possibilidade de experienciar em meio das infinitas possibilidades incrustadas no mundo uma universalidade originária; a universalidade que permite o **retorno às coisas mesmas**.

Durante toda a sua vida filosófica, como pontuam Depraz (2007) e Goto (2008), Husserl estabelecera diretas críticas ao modo de conhecimento empírico, acusando o falso atributo de ciência rigorosa que as atitudes científicas naturais atribuíam à causa constitutiva dos demais saberes, sendo a psicologia uma delas. Estes são pontos imprescindíveis para nossa proposta de alcançar a fenomenologia e sua experiência, de modo que devemos estar atentos ao que nos diz o **retorno às coisas mesmas**. Porém, Husserl (2006 [1913]) adota uma

ferramenta que suporta à chegada dos conteúdos fenomenológicos puros para retorna à mesmidade originárias das essências; a εποχή[65] fenomenológica. Nos cabe, agora, explorar com mais cuidado este instrumento para vermos se há nele a possibilidade do retorno aos fenômenos mesmos em plenitude.

A fenomenologia transcendental surge como uma proposta fundamental, pois, em seu cerne é projetado o desenvolvimento do conhecimento **puro**. Isto se dá, não pela pretensão arrogante de um autor que procura submeter às ciências a uma nova teoria, mas ao contrário, pela proposta fenomenológica se ater exclusivamente aos seus manifestos fenomênicos; às suas aparições puras e essenciais. Para tanto, Husserl (2015 [1901]; 2006 [1913]) vira a necessidade de **descrever as correlações essenciais apreendidas transcendentalmente no ato de noésis e noemas, aparadas por uma série de comportamentos reflexivos pré-estipulados por uma suspensão de juízos prévios sobre os princípios corriqueiros que destoam a apreensão eidética do mundo, ou seja, a pureza intencional.**

O que cabe, então, à suspensão dos juízos? Não seriam eles conteúdos relevantes para a descrição eidética, mesmo que condizem ao **velamento** dos fenômenos? A prática de suspensão fenomenológica, então, é o desvelamento dos fenômenos intencionais? Como é possível compreender o velado, sendo que ele se encontra em estado de encobrimento? Adentramos em uma complexa questão de ordem filosófica que, possivelmente, permeia a raiz da experiência fenomenológica: como os fenômenos realmente se presentam no encontro **intencional-compreensivo** ou no projeto **intencional-existencial**. A partir desta questão, podemos adentrar, unicamente, nas propostas reflexivas do pensamento direcionado aos acontecimentos fenomênicos e sua constituição fundamental de conhecimento.

Vimos que fenômeno é o que se mostra. O que se mostra é, segundo o pensamento husserliano, escamoteado pela atitude natural que sombreia os conteúdos essenciais dos conteúdos subjetivos. Isto quer dizer que, para Husserl (2015 [1901]; 2006 [1913]; 2012 [1936]), a subjetividade intencional está constantemente lançada no mundo fenomênico (pelo ato de noésis), apreendendo os conteúdos essenciais que se correlacionam ao εἶδος[66] puro (noemas), de tal forma que é sua estruturalidade que adiciona conteúdo ao mundo. Assim, sendo transcendental, a intencionalidade transpassa o campo fenomênico preenchendo de conteúdo, porém não de forma determinista, mas compreensiva. **Assim, nossa dinâmica,**

[65] epoché
[66] eidos

caracterizada de intencionalidade, depende essencialmente do espaço vivencial mundano.

No mundo, então, não há objetos impelidos de seu ser, há apenas, então, correlações subjetivas que compreendem sua essência e transcendem seus campos de manifestações; há compreensões de significados, como Husserl (2006 [1913]) ressaltara: *De tudo isso resulta que todos os atos em geral – inclusive os atos de efetividade e de verdade – são objetivantes, são originariamente "constituintes" de objetos, são fontes necessárias de diferentes regiões do ser e, assim, também de suas respectivas ontologias*. (p. 264). A obtenção intencional dos conteúdos eidéticos não depende somente da presença real de um objeto, seu significado é intencional, é apreensão e **doação** adjacente à relação semântica que a subjetividade estabelece no mundo vivido pela transcendência.

Fenomenologia acontece no abrir da relação espaço vivido e significação experienciativa dos conteúdos puros. As coisas mesmas se presenteiam na relação noético e noemática da intencionalidade e mundo, de modo que as experiências próximas ao campo vivencial, que permeiam todas as essências intencionais, devem ser a fonte no qual o conhecimento acerca do homem ou dos fenômenos intramundanos se revelam. Portanto, antes de qualquer edificação estrutural meta-científica, arraigada de meta-representação a ser proposta como ciência rigorosa, uma ontologia regional deverá procurar assumir seus princípios à necessidade fenomenológica de seus conteúdos, pois, um conhecimento que não é, antes de tudo, fenomenológico, se dá somente como um **nada sobre algo**; é um divagar cavo que contempla um caos entre possíveis significados, representações esparsas e crenças hipotéticas distante da vida fenomênica.

Fenomenologia, então, é **a** base para qualquer forma de conhecimento – base para todas as áreas do saber que se desenvolveram ou que ainda podem vir a e desenvolver. Segundo Husserl (2015 [1907]; 2012 [1936]), fenomenologia é procedimento que fornece o real empreendimento positivo do conhecimento. A partir disto, podemos considerar que é através da fenomenologia transcendental que se torna possível chegar à uma ciência pura e, como visamos nos aproximar no presente trabalho, de uma psicologia clínica fundamental. Entretanto, apenas um olha fenomênico pode dar conta de tal fundamentação? Uma recuperação da subjetividade, enquanto ato intencional, seria o fator ideal para recuperar as ciências psicológicas do cultivo das ciências naturais, realocando-a em seu campo específico?

O conjunto de descrições fenomênicos, dentro do desenvolvimento metodológico de uma fenomenologia apenas pautada sobre nosso projeto subjetivo, acarreta para a própria experiência fenomenológica uma série de problemas de ordem estritamente filosófica. Pois, como poderia uma estrutura subjetiva, mesmo que intencional e não substantiva, ter o peso absoluto das construções puras? De **onde** viria o aporte para a vivência mundana? De **onde** originária as condições propriamente intencionais?

Husserl (2013 [1936]) em sua filosofia mais tardia pensou **o mundo da vida** como o lugar de acesso aos conteúdos intencionais puros. A base mundana para a revelação fenomênica, possivelmente, pode ter tido sua originalidade vindo de uma inspiração heideggeriana, após o lançamento de *Ser e Tempo* em 1927. Contudo, a fenomenologia dedicada às apreensões transcendentais ainda permaneceria descontextualizada diante do projeto temporal em que os fenômenos se mostram em nosso encontro.

Portanto, por mais que Husserl tenha dado um salto gigantesco, juntamente com outros pensadores que viram na crise do século XIX uma sombra gigantesca encobrindo o ocidente e seu horizonte científico, em sua estruturação metodológica fora estabelecida uma solução reta, praticamente **atemporal**. Pois, como pudemos acompanhar, o pensamento de Husserl denota um retorno fundamental à pureza das experiências téticas, em uma análise frente à potência de nossa existência em relação aos significados universais, na medida em que as coisas tidas como reais dependem de nossos modos de relação com as coisas mesmas. Mas seria a nossa relação intencional com a totalidade do mundo suficiente para compreendermos os espaços fenomenológicos? Os significados acarretam, de fato, uma universalidade? Esta descrição eidética seria suficiente para pensarmos as condições fundamentais da clínica psicológica?

A fenomenologia husserliana, sendo ciência dos fenômenos puros evidenciados intencionalmente, abriu espaço para o espirito intelectual habitar seu próprio espaço e acolher todas suas possibilidades fenomênicas. Porém, sendo apenas transcendental, visando uma universalidade por meio da descrição compreensiva, a fenomenologia se estruturaria e estabeleceria conjunturas epistemológicas a partir de pressupostos tão problemáticos quanto as noções naturalistas que resultaram nas ciências hipostasiantes.

Então, por mais que a fenomenologia requisitasse ter voz a partir do campo das originalidades intencionais de nossa compreensão pura, ela estaria repleta de arcabouços metafísicos não questionados no fundo de sua recondução às coisas mesmas. E mais, a

fenomenologia se encontraria interpretando fenômenos sem compreender o **seu lugar de origem**, ou seja, sem se ater ao tom histórico das correlações.

No final do século XIX, possivelmente Husserl teria solucionado de uma vez por todas os problemas das bases do conhecimento. De fato, esta possibilidade poderia ter se realizado se dentro do próprio projeto fenomenológico transcendental não houvessem paradigmas passíveis de serem revistos e questionados filosoficamente; principalmente pela própria fenomenologia. De início, o projeto fenomenológico recebeu inúmeros estudiosos, alguns que tomaram a iniciativa husserliana a partir de seu arcabouço em formulação[67], não inferindo nenhuma mudança no método e sua contribuição. Outros estudiosos se apropriaram da proposta e visaram expandir o trabalho de Husserl.

As escolas fenomenológicas se subdividem entre a orientação metodológica de cada autor que propôs prosseguir a prática fenomenológica partindo de Husserl: as fenomenologias descritivas de Göttingen, Adolf Reinach, Alexandre Koyré, Hedwing Conrad-Martius, Theodor Conrad, Johannes Daubert, Jean Héring, Hebert Leyendecker, Roman Igarden, Kurt Stavenhagen, Ernst W. Hocking, Wilhelm Schapp, Moritz Geiger, etc; também na mesma linha metodológica de Husserl, temos as tentativas de continuar a fenomenologia transcendental a partir de Edith Stein, Fritz Kaufmann, Oskar Becker, Marvin Farber, Wilhelm Szilasi, Ludwig Landgrebe, Eugen Fink, Merleau-Ponty, etc ; a partir da Psicologia fenomenológico-descritiva com Alexandre Pfäder, Aloys Fischer, Gerda Walter, Mortiz Geiger, August Gallinger, Dietrich Von Hildebrand, Hebert Spiegelberg. A fenomenologia dos valores com Max Scheler, Hendrick Gerardus Stocker, Heinrich Lützeler, Pau Ludwig Landsberg, Nicolai Hartmann.

Veremos agora em Heidegger o possível alcance interpretativo que o retorno às coisas mesmas poderia proporcionar em sua radicalidade hermenêutica, situando o pensar fenomenológico na pergunta sobre o **sentido de ser** enviesado pela **destruição histórica e compreensiva da ontologia fundamental da dinâmica existencial do homem**, como, também, seu aprimoramento na viravolta pela indagação acerca dos projetos de mundo que fundamentam a totalidade. Procuraremos, também, o que nestes sítios filosóficos podem conter, em radicalidade, a experiência fenomenológica, agora de caráter hermenêutica. Para

[67] Segundo Goto (2008) Husserl nunca chegou a terminar de fato sua fenomenologia. Ele morreu 79 anos deixando. O filósofo publicou apenas 6 obras ao todo, deixando muitos escritos: cerca de 45 mil páginas estenografadas.

isto, não bastará definirmos conceitos, temos de ir para além de sua escrita; temos de nos portar hermeneuticamente, como procuramos fazer com Husserl e sua filosofia.

2.3. O percurso à fenomenologia-hermenêutica

Pudemos explorar algumas contribuições husserlianas decisivas para o que procuramos: a experiência da vida teórica e seu peso na clínica psicológica. Diante do que discutimos, podemos notar que fenomenologia fora o termo usado pelo pensamento de Husserl (2014 [1900]; 2015 [1901]) para descrever o que, intencionalmente, é correlacionado em essência no interior de um acontecimento vivencial diante do conteúdo manifesto; um encontro com o revelado sem a interposição hipostasiante ou conjectural de traços fenomênicos como se fossem o real. Dito de outro modo, fenomenologia é a descrição das condições fundamentais que envolvem nossa exposição à realidade em sua condição mesma.

A partir da crítica o psicologismo, Husserl (2014 [1900]; 2015 [1901]; 2006 [1913]; 1975 [1921]; 2012 [1936]) pretendeu considerar, não o corpo dos entes, mas a condição subjetiva na relação imanente intencional que nos coloca em relação extrínseca com a totalidade, de tal modo que a experiência do devir é apenas possibilidade não originária em relação à condução teorética do dinamismo subjetivo em constante relação com as significâncias. Não há a tentativa de fundamentar os fenômenos como as ciências modernas tentam fazer, mas a partir da descrição compreensiva da intencionalidade e sua exposição dinâmica, noética e noemática, a fenomenologia possibilita alcançar as condições do próprio fundamento já acomodado no espaço vivencial.

Segundo Stein (2001), Casanova (2009) e Mac Dowell (1993) a fenomenologia transcendental idealizada por Husserl ainda permaneceria na viabilidade das ideias de Heidegger, não apenas como método científico rigoroso filosófico, mas no sentido que o filosofo levou ao limite o peso meditativo dos acontecimentos fenomênicos, só que agora, pensando sobre o sentido de ser mesmo. Deste modo, Heidegger (2011 [1927a]) pensou os acontecimentos fenomênicos em sua condição mais radical, visando a totalidade interpretativa do círculo que compõe os fenômenos; **trazendo a condição hermenêutica da experiência fenomenológica**.

Desta forma, seguindo o entendimento de Stein (2001) e Casanova (2009), é errôneo dispormos do pensamento heideggeriano como margem totalmente distinta dos pressupostos fenomenológicos idealizados por Husserl. Há na filosofia heideggeriana a própria experiência

fenomenológica a ser pensada. Mas, o que se manteve de uma filosofia à outra? O que em Heidegger resguarda a essência fenomenológica husserliana? Ou, perguntando de outro modo: o que no pensamento de Heidegger ainda resguardaria os aspectos essencialmente fenomenológicos? Mesmo sendo hermenêutica, a fenomenologia heideggeriana pode ainda abrigar princípios da fenomenologia transcendental?

Buscaremos, então, a experiência filosófica contida no pensamento heideggeriano em razão de continuarmos a buscar a experiência fenomenológica mesma, ou seja, o pensamento que nos possibilita ir de encontro ás mesmidades dos espaços fenomenológicos. Diante disto, ao adentrarmos no complexo e vasto pensamento heideggeriano, temos de ter em mente que não iremos explorar em totalidade cada conceito ou cada proposta oferecida pelo autor ao longo de sua jornada meditativa, pois esta atitude em nada poderia nos contribuir aqui neste trabalho, além de já terem ótimos trabalhos de comentadores que já o fizeram com excelência.

Para que possamos explorar um pensamento, interpretando sua circularidade compreensiva centrada nos limites de suas exposições, teremos de nos debruçar no mais essencial deste pensar, como fizemos com Husserl. Cabe a nós, então, **interpretarmos** a conotação de algumas ideias presentes na filosofia de Heidegger (2011 [1927a]; 2015 [1936]) e interpretar o molde que condicionou tais apreciações da realidade em sua essência fenomenológica. Deste modo, poderemos nos aproximar da experiência deste modo de pensar que, segundo adiantamos em forma de introdução, permanece raízes fenomenológica em sua essência desde Husserl e expandida pela compreensão hermenêutica de Dilthey.

Para tanto, uma breve analise destes momentos em busca de uma experiência teórica não significa apropriar-nos dos conceitos, mas nos aproximarmos no que estavam implícitos em sua elaboração. **É necessário então uma fenomenologia-hermenêutica da própria fenomenologia-hermenêutica heideggeriana.** Primeiramente, para alcançarmos a experiência própria da fenomenologia-hermenêutica, inicialmente proposta por Heidegger, iremos conduzir uma interpretação de seu caminho filosófico, procurando explorar seus preceitos no primeiro momento de sua filosofia, comparando com a transição de seu pensar pela assim chamada viragem. Vamos acompanhar rapidamente o seu caminho na filosofia como fizemos com Husserl e adentrar no que, para nós, seria uma aproximação à vivencia teórica do método fenomenológico-hermenêutico.

2.3.1. A chegada a Husserl e o projeto de *Ser e Tempo*.

Nos estudos em teologia na faculdade de Freiburg, Heidegger se deparou com os escritos das *Investigações Lógicas* de Husserl na tentativa de adentrar aos estudos filosóficos, grade de seu curso de teologado. Porém, antes de se ver incitado pela fama que a fenomenologia vinha adquirindo, fora pela provocação que sentira ao se deparar com a dissertação de Brentano, *Os Múltiplos Significados do Ente Segundo Aristóteles* (1862), que o jovem Heidegger se esforçou para conseguir entender a mais complexa das questões que circundavam a filosofia como um todo: *(...) se o ente é expresso em múltiplos significados, qual será, então, o determinante significado fundamental? Que quer dizer ser?* (HEIDEGGER, 1973 [1963], p. 495).

Deixando o curso de teologia para se comprometer de vez com a filosofia, Heidegger prosseguiu seu caminho filosófico como assistente de Husserl mantendo em mente a questão do sentido de ser e o modo como acessar essa questão. Acompanhando de perto os avanços fenomenológicos, Heidegger tinha clareza que as investigações acerca do sentido de ser só poderiam ser feitas via fenomenologia. Em 1925/26 o decano da faculdade de filosofia de Marburg, onde Heidegger praticava docência e assistência a Husserl, lhe exigiu a publicação de algo para assumir a cátedra de filosofia como professor titular.

Em 1927 Heidegger apresenta as duas primeiras seções da primeira parte de *Ser e Tempo*, originando um tratado que revolucionaria o cenário filosófico herdado pelas ideias de Husserl junto a implementação da hermenêutica diltheyana. A obra de Heidegger retomou pressupostos ontológicos já enraizados pela tradição filosófica em virtude de uma desconstrução e edificação de um modo originário (fenomenológico) de compreensão do ser.

Tendo o sentido de ser como problemática do projeto filosófico da fenomenologia, *Ser e Tempo* move-se às margens das críticas ao psicologismo como fonte de conhecimento dos fenômenos e acesso à subjetividade. Juntamente com a tarefa de retomar as fundamentações da tradição ocidental perpassando por aspectos filosóficos, questionando valores e apontando a condição do modo de ser do ente que compreende a totalidade de forma interativa – o homem – a obra de Heidegger (2011 [1927a]) reinterpretou nossa dinâmica diferenciada com base em suas possibilidades fenomenológicas, denunciando sua insuficiência terminológica contemplada pelas mais diversas matrizes científicas, para, assim, desvelar suas reais condições no aí e desenvolver uma questão sobre o sentido de ser.

A obra de Heidegger tem, então, como um dos intuitos basais apontar na insuficiência da tradição ocidental, que se construiu sobre a metafísica, em perguntar o sentido de ser, sendo que a mesma nunca chegara a propor tal interrogação de fato por estar sempre envolvida com o ente. Tal ponto é culminante na condição hodierna de instauração das ciências e representações das **visões de mundo** que pontuam o real como o presente. O valor filosófico de *Ser e Tempo* é demarcado à pretensão de propor a compreensão do sentido de ser a partir da radicalidade fenomenológica analisada na composição temporal em que o ente humano tem seu ser projetado, possibilitando, também, a superação de paradigmas estabelecidos pela metafísica. Oferecendo à fenomenologia sua real condição propedêutica fundamental.

O programa de *Ser e Tempo* reside em uma **desconstrução fundamental** à **desconceitualização** de ser e o retorno compreensivo de seu sentido, de forma a tracejá-lo de forma unicamente ontológica. Para tanto, como salientamos, o fio condutor para a apreensão ontológica do sentido de ser foi pensado por Heidegger (2011 [1927a]) pela interpretação do modo de ser do homem a partir de sua temporalidade. Esta ontologia, enquanto fundamental, visava ponderar seus atributos filosóficos pela diferença ontológica em sua condição fenomenológica. Para tal tarefa, Heidegger (2011 [1927a]) propôs duas partes na constituição do tratado, cada uma contendo três seções.

Em sua primeira parte, o plano do tratado estaria reservado para contemplar a interpretação existencial do homem, visando sua temporalidade como horizonte da pergunta pelo sentido de ser, em virtude de propor uma crítica fenomenológica hermenêutica das linhas fundamentais da filosofia propondo, juntamente com este primeiro objetivo, a explicitação do tempo como âmbito transcendental da própria questão do ser. Ainda na primeira parte, as três seções que estavam propostas incluíam 1) uma analítica fundamental que preparasse a compreensão fenomenológica do ser-aí, 2) a interpretação do modo temporal ontológico do ser-aí se dar, 3) e última seção da primeira parte, nunca realizada de fato, constituiria a inversão do horizonte de compreensão do objetivo do tratado, focando no ultrapassamento do horizonte histórico que condiz a existência do ser-aí, voltado para a alise de *Tempo e Ser*.

Como a última seção da primeira parte, as três seções que constituiriam a segunda parte de *Ser e Tempo* também nunca foram feitas. Estas seções consistiriam em promover uma destruição direta da história da filosófica focando nos pensamentos de Kant, Descartes e Aristóteles ainda visando a problemática da temporalidade como caminho filosófico. Vemos

que o projeto inicial de *Ser e Tempo* marcou (ou, como iremos ver mais adiante, pretendeu marcar) a fusão da historicidade com a transcendência fundamental do homem, partindo da compreensão de sua temporalidade como condição ontológica de ser.

Esta junção, de tempo histórico constituinte do mundo em relação ao sentido temporal existencial do homem, poderia ser considerada pela tradição metafísica como impossível. A compreensão desta vinculação originária possibilitaria o intento de ir além das ideias que, supostamente, dariam conta das estruturações de uma subjetividade imanente, prevendo uma superação radical das dicotomias entre sujeito e objeto para a construções de ontologias das mais diversas ordens. Heidegger (2011 [1927a]) preverá para sua ontologia fundamental, além da destruição da tradição metafísica e seus pressupostos, arquitetar bases fundamentais para a edificação de qualquer ontologia interligando duas condições fundamentais de relação entre tempo compreendido pela existência e tempo histórico formador de mundo.

Estas condições temporais são cruciais para compreendermos a experiência fenomenológica como um todo no pensamento heideggeriano – tanto em sua aproximação à ideia husserliana, quanto sua cisão, a relação da temporalidade existencial com seu projeto primária em *Ser e Tempo*, quanto a iniciativa de oferecer ao seu projeto uma viravolta ontológica levada a cabo em *Contribuições à Filosofia*. Por enquanto, vemos logo de início uma inegável aproximação de Heidegger aos intuitos preconizados por Husserl em sua preparação epistemológica para as ciências e a verdadeira organização da psicologia., assim quanto sua ideia de fenomenologia e sua radicalidade originária.

No período pré-viragem, mais próximo à fenomenologia crítica de Husserl, valorando a historicidade como ponto culminante da forma de compreender os campos fenomenológicos por influência de Dilthey, Heidegger (2011 [1927a]; 2012 [1927b]), ao mesmo tempo que influenciado, viu, também, a necessidade de se distanciar de forma significativa das propostas estruturais das ideias conjunturais da fenomenologia transcendental subjetiva husserliana, que determinava a dinâmica essencial do modo como as coisas se presentavam ao encontro do homem partindo do campo imanente da consciência.

Compreendendo a história como ponto determinante de toda a composição da realidade, constituinte das redes fenomênicas possíveis de se correlacionarem intencionalmente, Heidegger (2011 [1927a]) tentou propor uma alternativa a este ponto problemático hermenêutico, visando um modo de reestruturar o mundo histórico a partir de uma situação limite proveniente da condição ontológica da existência do ser-aí, que

possibilitaria reconstruir o horizonte de realidade desatando a existência do homem dos aprisionamentos mundanos que a história forjava em suas decisões ontológicas. Será que é possível tal realização por parte de nossa existência?

Sob uma proposta de alijar fundamentos históricos a partir do projeto existencial humano que colocaria em crise os fundamentos teóricos sedimentados, poderemos notar o ponto nevrálgico que a escola hermenêutica atinge, não somente no pensamento heideggeriano, mas sim, na fenomenologia como um todo. Pois, ao se deparar com a subversão analítica de **ser** e **tempo** para **tempo** e **ser**, conduzindo o fio compreensivo da realização histórica com base na temporalidade existencial, Heidegger (2015 [1936]) notara que prescindir dos espaços sedimentados históricos conduzidos por uma transformação existencial não pode ser possível, ou seja, espaços fenomenológicos, enquanto historicamente constituídos, não são constituídos pela flexibilidade existencial do vir a ser de nossa existência.

Procuraremos no pensamento heideggeriano, então, o quão a história e o tempo existencial são determinantes para se pensar o método fenomenológico com radicalidade e, desta maneira, buscar compreender a potencialidade destas estruturas fundamentais na atinência experienciativa dos acontecimentos vivenciais em que a própria psicologia clínica pode vir a criar raízes. Para isto, porém, precisamos explorar mais detidamente algumas considerações primárias que decidiram a cisão teórica entre Husserl e Heidegger, assim como expor suas semelhanças epistemológicas, procurando compreender o que realmente se encontrava em jogo na busca heideggeriana pelo sentido de ser através da filosofia pensada por Husserl e, assim, nos encontrarmos em uma aproximação à experiência fenomenológica em sua essência a partir da apropriação hermenêutica oferecida pela filosofia de Dilthey e sua crítica à razão histórica.

Para a nossa pretensão de alcançar o meio fenomenológico-hermenêutico à estilização científica como interpretação fundamental da nossa vida teórica, como possibilidade filosófica de pensar uma psicologia clínica fundamental, devemos nos centrar, então, para no que diz a própria linguagem que requer a expressão *fenomenologia* e *hermenêutica* (como já o fizemos em relação a palavra teoria e prática), o que elas visam abranger, como elas podem ser definidas e principalmente, a partir de todas estas considerações, como podemos nos encontrar no meio fenomenológico e hermenêutico. Este corolário compreensivo impõe as

bases da fenomenologia empreendida no discorrer de qualquer estruturação científica proposta e desejada.

2.3.2. Da essência da fenomenologia: fenômeno (φαινόμενον) e logos (λόγος)

Se estivéssemos interessados em identificar preceitos ordinários que dizem respeito à definição lógica em virtude de uma categorização da fenomenologia, como se esta fosse uma atitude científica natural dentre outras, não iriamos identificar tais propriedades mesmo a concebendo como algo meramente dado. Em Heidegger (2011 [1927a]; 2011 [1927b]), menos do que em Husserl (2015 [1901]; 2006 [1913]), há muito pouco sobre o como fazer fenomenologia. Porém, como pretendemos nos encontrar na experiência filosófica originária de sua possibilidade, iremos ao acesso dos componentes estruturais da experiência fenomenológica através de uma interpretação das entrelinhas de suas contribuições filosóficas.

Como, então, que Heidegger pensou a fenomenologia? Por que seu pensamento pode ser identificado como fenomenológico se não há uma articulação progressiva de posturas pré-estipuladas de uma teoria prática? Por mais que Heidegger (2011 [1927a]; 2015 [1936]) não tenha detalhado como fazer fenomenologia, fora explicitado o que é uma fenomenologia; assim, os espacejamentos de uma descrição definitiva do modo de se realizar uma fenomenologia em Heidegger nos leva a interpretá-la, primeiramente, de forma negativa em relação a Husserl, tentando identificar o caminho possível desta experiência fundamental.

Assim como Husserl (2006 [1913]), Heidegger (2011 [1927b]) não concebeu a fenomenologia como mais uma reunião de preceitos básicos que compõe uma ontologia específica sobre o modo de ser do ente – como um pensamento metafisico. Heidegger (2011 [1927a]) também não acolhe a essência da fenomenologia como um mero método doutrinário que se encontra implicado em sua matriz epistemológica o delineamento efetivo de construção de uma ideia, da determinação do real ou, até mesmo, de obtenção de propriedades quididativas por meio de um procedimento no interior do devir fático no qual o homem é o agente incitador primordial por meio da empiria.

Vimos, por outro lado, que a fenomenologia pensada por Husserl (2015 [1907]; 2006 [1913]) sustentava um caminho reflexivo arraigado pela suspensão do conjunto de hipostasias naturalistas que um cientista pode obter ao tentar racionalizar a realidade, inviabilizando a redução dos fenômenos à atitude natural. A suspensão, então, possibilitaria uma **redução**

correlacionada em busca dos conteúdos transcendentais dos horizontes fenomênicos. Esta atitude sustenta em seu cerne um posicionamento ontológico fundamental por meio de um método teórico essencial.

Importante salientarmos uma vez mais que a suspensão husserliana não consiste em ser um método entre outros, mas sim erguer uma metodologia fundamental para pensar a apreensão fenomenológica por meio de um caminho científico adequado. O que se tem em vista, então, com o pressuposto de um método? O que seria um método fenomenológico em relação aos demais métodos? Heidegger (2012 [1927b]) respondeu:

> [...] Como qualquer outro modo científico, o método fenomenológico também cresce e se modifica em virtude dos progressos sobre os temas investigados que são feitos precisamente com a sua ajuda. O método científico nunca é uma técnica. Logo que ele se transforma em algo assim, ele decai de sua própria essência. (p. 37).

Com esta passagem, Heidegger (2012 [1927b]) apontou o caráter indutivo e não construtivo do que pode ser pensado como método da fenomenologia. O que consiste o método da fenomenologia, não é simplesmente um modo de fazer ciência, um meio instrumental que prevê um fim ocasionado por uma composição processual de retenção dos objetos[68] meta-representados, mas sim, uma meditação fundamental própria do fenômeno pretendido a ser descrito no interior de um projeto científico. Assim, ajustada à pretensão husserliana, a fenomenologia descrita por Heidegger (2011 [1927a]; 2012 [1927b]) é um método não técnico e, mesmo assim, científico, pois ela se encontra acompanhando os contextos em sua própria condição de revelação e apreendimento interpretativo.

Por acompanhar os acontecimentos em seu desdobramento, a fenomenologia, segundo Heidegger (2012 [1927b]), não pode se encerrar em um único viés para alcançar alguma depreensão, mas se envolver com os acontecimentos mesmos em suas dinâmicas de revelação e ocultação, como são restituídos os espaços fenomenológicos. Fenomenologia é o método descritivo da nossa vida teórica, pois, a partir dela, é viabilizado a relação com os espaços vivenciais em que a totalidade se desdobra. A distância da fenomenologia com a instrumentação metodológica metafísica elimina de vez, por exemplo, o exercício das possíveis meta-representações que um pensar conjectural poderia estabelecer em uma parcela

[68] Heidegger em seu pensamento tardio oferece-nos uma profunda reflexão acerca da técnica enquanto modo de desdobramento da nossa realidade ontológica. Porém, iremos expor, mais detidamente, tais aspectos posteriormente quando formos discutir a relação do fracasso da obra *Ser e Tempo* e o pensamento tardio heideggeriano que visa compreender as decisões fundamentais da verdade do ser em realizações de épocas históricas.

da realidade fenomênica, denotando a metafísica como o lugar de se pensar o desdobramento fenomenológico do sentido de ser.

Como Dilthey (2011 [1894]) salientou, uma teoria cientificista natural de bases hipotéticas já prevê de antemão um pré-conceito estipulado como fundamento, de modo que para uma ciência ser ciência dos fenômenos em estado puro, não cabe em seu centro ontológico qualquer tipo de conjectura. Se retornarmos ao que Husserl (2014 [1901]) pensou, uma inferência racional não intencional, então, já destoa a nossa relação vivencial teórica com os campos fenomênicos, negados em meio da obtenção aparente e representacional. A fenomenologia assume o lugar de meio que dá voz à elocução das crises operadas pela racionalização da totalidade, dotando, assim, um método de realização descritiva dos espaços vivenciais mesmos de forma não operacional.

Estas aproximações nos revelam como Heidegger (2011 [1927a]); 2012 [1927b]) experienciou a fenomenologia como método fundamental científico, de modo que ela não é uma planificação objetual racionalmente organizado e padronizado em meio a uma aplicação efetiva de suas qualidades; seu método não é realização ao longo de um devir, via procedimento entiativo da natureza e sua estabilização lógica calculante. Ao contrário, sua margem de apreensão dos fenômenos prevê abordar unicamente os horizontes mostrastes em sua verdade intencional plena na vida teórica.

> A expressão "fenomenologia" significa, antes de tudo, um *conceito de método*. Não caracteriza a quididade real dos objetos da investigação filosófica, o quê dos objetos, mas o seu modo, o *como* dos objetos. Quanto mais autenticamente opera um conceito de método e quanto mais abrangentemente determina o movimento dos princípios de uma ciência, tanto maior a originalidade em que ele se radica numa discussão com as coisas mesmas e tanto mais se afastará do que chamamos de artifício técnico, tão numeroso em disciplinas teóricas. (HEIDEGGER, 2011 [1927a], p. 66)

Fenomenologia, enquanto método não técnico-calculante, oblata à interpretação dos fenômenos o horizonte de sentido condicionado pelo sentido de ser. Se a questão que guia a fenomenologia heideggeriana é o sentido de ser em sua diferença ontológica, podemos considerar a fenomenologia heideggeriana como a abordagem essencial dos fenômenos como em Husserl? Se sim, qual a relação entre fenômeno e ser? O que são os fenômenos? Como a fenomenologia consegue apreender estes fenômenos? E diante de uma crítica ao método científico naturalista, como Heidegger articula com clareza a apreensão dos fenômenos, sendo que ela não trabalha na operacionalização lógica calculante, ou seja, como ele expressa sua experiência fenomenológica?

Para Heidegger (2011 [1927a]; 2012 [1927b]) ser e fenômeno não podem ser vistos distintamente, porém, também não podem ser vistos como sinônimos. Fenômenos se dão uniformemente com o direcionamento de apoio da realidade presentada vinculada pelo próprio sentido de ser, de modo que uma fenomenologia do sentido de ser busca os direcionamentos dos espaços fenomenológicos em si. Fenomenologia, então, só pode ser concebida a partir da pergunta sobre o sentido de ser? O horizonte filosófico heideggeriano enxerga na aproximação da essência do ser a possibilidade de compreender o que há enraizado em sua **essência**, ou seja, todo conhecimento só pode ser conhecimento de fenômenos que se apresentam nas interconexões semânticas das relações que somente a nossa existência oferece.

Assim, não há como levar até o fim um projeto científico sem fenomenologia, sem enveredar pelos campos manifestantes de sentidos que nossa vivência está dirigida intencionalmente, pois é nela que se tornam próximos as essências fenomênicas. Para Husserl (2015 [1901]; 2006 [1913]) e Heidegger (2011 [1927a]) uma ciência que não se depara com os modos fenomenológicos é uma ciência inescrutável, impossível de ser realizada com rigor. A filosofia heideggeriana manteve os princípios rigorosos da fenomenologia, buscando exprimir através da compreensão do sentido de ser o como as condições primárias de mostração dos entes na totalidade se dão no encontro de nosso projeto histórico.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger ressaltou que falar sobre o ser de algo, por em relevo as condições e características essenciais do que se manifesta no encontro – uma teoria dos fenômenos – é tarefa da ontologia; este pensar que condiz ao sentido de ser. Mas, o que é uma ontologia? Qual a relação entre ontologia e fenômenos? De acordo com Heidegger (2011 [1927a]), o emprego do termo **"ontologia"** não tem uma especificidade em definição frente à tradição filosófica. Segundo o filósofo, uma ontologia está em conformidade em pensar sobre o ser, estando, então, no encontro previamente delineado em relação ao que se parece saber sobre a noção de ser e ente.

Segundo Heidegger (2011 [1927a]), uma ontologia sobre o sentido de ser só pode ser colocada em prática como uma ontologia fundamental. Isto, pois uma ontologia fundamental está direcionada à fundamentação da totalidade, tendo como base a explicitação das características estruturais do ente que interroga sobre o ser das coisas: o homem. Uma ontologia fundamental, por sua vez, só pode ser firmada com bases fenomenológicas. Estas denotações heideggerianas sobre a ontologia trazem em seu cerne o método fenomenológico-

hermenêutico enquanto filosofia da vida teórica, no sentido de que o ente privilegiado (que nós somos) é depreendido no processo descritivo da nossa atuação na extensão circundante em que os significados são compreendidos em nosso projeto existencial como **base compreensiva do sentido de ser**.

No que concerne, então, a pergunta sobre o sentido ser, deve ficar clara a sua ligação com a experiência fenomenológica, como ponto importante de aproximação de todo espaço fenomenológico-hermenêutico condutor da existência humana, pois, a indagação sobre o como as coisas se revelam e podem vir a ser depreendidas por meio de representações dadas como reais, se enquadra, ontologicamente, com o campo aberto de possibilidades fenomenológicas que envolvem a compreensão atuante no aí em que o homem existe temporalmente, de modo que o ente relacionado com o ser liberta o sentido investigativo de qualquer interpretação mundanamente possível. A experiência fenomenológica que se abre à existência depende do sentido de ser dos entes na totalidade.

O plano existencial, intencionalmente lançado à mostra no espaço fenomenológico constituinte, é acolhido pelo modo em que as coisas são sobrepostas pelo seu sentido de ser, ou seja, o que é enunciado em nossa relação cotidiana com o mundo através do ente é contido em sua manifestabilidade, uma fundamentação expressa por seu lugar da matriz de acepções posicionadas como totalidade. Sendo as ontologias possíveis – as que já foram realizadas ao longo da tradição, as estabelecidas hoje em dia e as que virão – carregam em seu cerne a condução metafísica inerente à meta-representação do real, de modo que a nossa realidade é inferida por representações definidas como sendo reais.

A relevância fenomenológica ecoa na tarefa de ponderar uma ontologia de forma **fundamental,** por ela não comportar um processo metodológico ordenado por um meio que prevê um fim. O único modo possível de acessar os fenômenos mesmos, que nos leva de volta às coisas mesmas, só pode acontecer via ontologia fundamental direcionado apelo sentido de ser em sua diferença ontológica. Heidegger (2011 [1927a]; 2012 [1927b) ressaltara que o fundamental da ontologia é sua possibilidade de interpretar a prevalência das coisas elas mesmas com o nosso lançamento existencial no espaço afora. Por isto que, segundo o filósofo, uma ontologia só é possível via fenomenologia.

Entendemos, então, que ontologia é o modo como se apreende o sentido de ser contido no horizonte fenomenológico; é a disciplina que diz sobre o ser do ente que só pode ser feita fenomenologicamente. *Com a pergunta diretora pelo sentido de ser, a investigação se põe*

ante a pergunta fundamental da filosofia em geral. *O modo de tratamento dessa pergunta é o fenomenológico*. (HEIDEGGER, 2012 [1927b], p. 201). Fenomenologia é o único modo de interpretarmos o sentido de ser. Desta maneira que, filosoficamente, ela condiciona em seu centro epistemológico uma ontologia fundamental.

Vemos, então, que Heidegger não propôs, em suma, uma nova fenomenologia, mas a partir do projeto inicial de Husserl, fora retido uma fenomenologia direcionada pela questão referente ao sentido de ser, como questão essencial ao retorno **às mesmidades fenomênicas**. Deste modo, para compreendermos o sentido de ser, como chave da experiência fenomenológica, devemos compreender o sentido de fenômeno. Entretanto, por que seria a fenomenologia o único modo de podermos interpretar os sentidos em que o ser se revela? O que neste método está implícito? Como neste caminho do saber se encontra enraizada a experiência plena daquilo que se desdobra como o sentido fundamental da totalidade?

Já pudemos acompanhar uma breve reflexão sobre a universalidade encontrada nas condições do método fenomenológico. Porém, podemos também abordar esta compreensão meditativa teórica das essências a partir do que nos diz a experiência primordial que revelara a palavra **fenomenologia** desde seu início. Como fizemos em nosso primeiro ensaio, resgatar a essencialidade das palavras pode nos ajudar a reconhecer os conteúdos mantidos em sua construção histórica até os dias atuais e, assim, nos abrir caminhos sobre o que esta experiência fundamental pode nos oferecer na busca de uma psicologia clínica fenomenológico-hermenêutica. Heidegger (2011 [1927a]) nos oferecera uma desconstrução etimológica rigorosa desta palavra que, como veremos, não se limita apenas na relação homem e fenômeno, mas sim, na ascensão da realidade que contém em sua centralidade a relação existencial e o sentido de ser determinados pela dinamização do tempo histórico.

Fenomenologia é composta por duas palavras distintas: Fenômeno e Logos. Vamos, então, nos atentar primeiramente para a palavra fenômeno e sua experiência grega a partir da análise etimológica proporcionada por Heidegger (2011 [1927a]) ao buscar o sentido original da palavra. A palavra fenômeno ou, do grego, φαινόμενον[69] é derivada do verbo φαίνεσθαι,[70] que significa **mostrar** ou **mostrar-se**. A palavra φαινόμενον,[71] então, significa aquilo que se mostra, o mostrante, o manifesto. Heidegger (2011 [1927a]) ressaltara também que a palavra

[69] phainómenon
[70] phaínesthai
[71] phainómenon

φαίνεσθαι[72] é a forma média de uma palavra mais originária: φαίνω:[73] pôr em claro. Deste modo, pertencente à raiz φα,[74] φαίνω,[75] como φώς,[76] que pode ser traduzida como luz ou o claro. Isto é, o meio em que algo pode vir à claridade e aparecer.

Pela etimologia de **fenômeno** podemos compreender a experiência primordial da linguagem oriunda da forma de vivenciar o encontro com a claridade iminente, concernente à articulação de φαινόμενον.[77] Nos atentando para o que a vivência **diz** sobre o **clareamento** do que está ao encontro, em essência, compreendemos que mostrar-se não remete ao simples apresentar-se, mas recolhe em seu interior inúmeras possibilidades significativas no qual a mostração vem a se revelar; irrompendo a coisa para estar à luz – estar encoberta de claridade possibilitando sua manifestação e sua presentação. Como Heidegger (2011 [1927a]) pontuou: *[...] os "fenômenos", constituem, pois, a totalidade que está à luz do dia ou se pode pôr à luz, os que os gregos identificavam, algumas vezes, simplesmente com tá ó'ντα (os entes) a totalidade de tudo que é.* (p. 67).

Os fenômenos põem em claro as coisas, trazendo para o local de manifestabilidade aquilo que pode ser posto em aberto ao encontro. Encontro de que? Das nossas experiências vivenciais. A estrutura do verbo φαίνεσθαι[78] é dual, no sentido de que φαινόμενον[79] **posiciona** à luz o ente ao modo que ele é; que ele acontece, que ele se revela ou se desencobre. Φαινόμενον[80] também se dá como o direcionando para o âmbito aparente, como aquilo que se **parece-com-algo**. Essa estrutura originária dos fenômenos foi denominada por Heidegger (2011 [1927a]) como parecer ser. Φαίνεσθαι[81] indica o processo, então, de pôr à luz e ser como o que se parece ser.

Esta dualidade nos mostra que a experiência de fenômeno acontece diante de sua estrutura de manifestação de toda possibilidade possível daquilo que está clareado no encontro; sendo o que é e o que parece ser, como Stein (2001) diz que *A fenomenologia é, portanto, o instrumento e método que dá acesso, não ao fenômeno no sentido vulgar, mas ao fenômeno no sentido fenomenológico. Este é o que primeiramente e o mais das vezes não se*

[72] phaínesthai
[73] phaíno
[74] pha
[75] phaíno
[76] phós
[77] phainómenon
[78] phaínesthai
[79] phainómenon
[80] Phainómenon
[81] Phaínesthai

dá como manifesto. (p. 169). Isto significa que mesmo fenômeno direcione em si a peculiaridade de manifestar aquilo que o ente é, ele também traz a mera aparência daquilo que o ente parece ser e pode ser, sendo que nestas instâncias está coligado a originalidade mostrante do caráter fenomênico daquilo que pode revelar-se em um *desvelar-se*.

A aparência e o ser são modos fenomênicos; eles se manifestam em equidade e deixam o ente aparecer, de modo que o aparecer remete a um estado anterior de fechamento fundamental. Em nossa tradição há uma grande abnegação das aparências, como se elas descaracterizassem os modos possíveis dos fenômenos se darem invalidando aquilo que o ente é por permanecer aparente. Podemos constar isto pela tentativa cada vez mais acirrada do pensamento metafisico suprimir as aparências em busca de suas definitivas personificações, de modo que o devir, como discutido no nosso primeiro ensaio, tem mais espaço na nossa relação meditativa em relação as ideias vivenciadas teoricamente. Vemos isto, também, na dinâmica tecnológica que vêm tomando a cultura ocidental nas relações que estabelecemos com o mundo cada vez mais concretas e produtivas.

A metafísica em si, então, traz uma peculiaridade paradoxal. Ela estabeleceu na tradição que que as aparências não são, mas elas se orientam pelo caráter peremptório dos entes através das próprias meta-representaçõe. Deste modo que o retorno à origem da palavra fenômeno nos é importante para trazer à fenomenologia seu caráter legitimo de transpor à luz aquilo que se dá sendo ou aparentemente sendo como o que é; seja aparente ou oculto, revelando a vida teórica em sua condição de compreender o que está posicionado em sua forma de estar posto à luz. Nos atentar ao fenômeno em sua essência e radicalidade experienciativa, colocando em vigência o que se instaurou no posicionamento que interpela a vida em projetar-se neste espaço, nos envolve à abrangência em sua condição fundamental, à possibilidade de erguer um conhecimento deste espaço de manifestação reluzente.

Segundo Heidegger (2011 [1927a]; 2012 [1927b]), a compreensão fenomênica atua no nosso encontro com o ser dos entes, porém, não apenas no que consiste um ente, mas em articulação de seu anúncio com o que dele não se presenta, mas se mostra como oculto; ao modo que seu sentido de ser **acontece** em aparecimento aparente. Aparência e aparecimento, neste caso, é também um **não se mostrar** como característica manifesta dos fenômenos. Então se fenômeno é tudo o que há, de modo que experienciamos agora este enunciado em sua essência, fenômeno é tudo o que se desencobre do velamento, se ocultado em sua manifestação. Tudo que enuncia o seu modo de ser traz junto ao manifestar aquilo que ele não

é. A totalidade desencobridora do fenômeno é conjunta com a relação veladora dos espaços fenomenológicos. Aquilo que se abre, necessariamente traz por si um caráter de encoberto.

Fenômeno denota o que se presenta enquanto sentido de ser dos entes na totalidade circundante de nosso contemplar vivencial eu seu projetar teórico. A fenomenologia, como método que apreende os campos de manifestação dos fenômenos, isto é, manifesta aquilo que se apresenta e se oculta, sem caracterizar os conteúdos de maneira definitiva (de impor o que é tal coisa manifestada), se atém ao **como** algo pode vir a se dar, possibilitando uma interpretação das coisas em si em seu amplo movimento que podem se deparar com o empreendimento das descobertas infundadas e casuais. O fenômeno é o que clareia o posicionamento ontológico daquilo que nos deparamos no espaço tético em nossa vida teórica. A partir desse conceito prévio de fenômeno fornecido por Heidegger, podemos acompanhar a chave do pensamento que busca a experiência fenomenológica.

Assim, se fenômeno é aquilo que se mostra em seu contorno ocultado como poder-ser, revelando a aparência do ente em seu sentido de ser – revelando o presentar que eleva a condição de nosso encontro contemplativo com a totalidade – é inegável sua condição fundamental primária em desenvolvimento de qualquer atitude científica que se desenvolva com rigor, respeitando a diferença ontológica por não confundir o ser dos entes como um ente. Diante disto, podemos notar, também, a primazia da fenomenologia em tracejar uma ontologia de forma fundamental, pois enquanto φαινόμενον,[82] este método não instrumental está direcionado à **compreensão** da doação do ser em seu horizonte de sentido.

Na recondução à originalidade da palavra φαινόμενον[83] encontramos o abrigo essencial da condição originária de tudo que vem a ser posicionado à luz como desabrigado pelo sentido de ser, delineando o caráter ontológico do ente que se dá por si mesmo ou aparência de si mesmo. Deste modo que Heidegger (2011 [1927a]) forneceu ao pensamento fenomenológico o lugar que ele deve atuar, habitando na própria diferença ontológica entre ser e o ente. Contudo, dentre o revelar do φαινόμενον[84] há a condição contemplativa de nossa vida teórica que **apreende** este esclarecimento ocultante do que aí se posiciona. Esta experiência condiz em intrínseca relação com o mostrante fenomênico. Aquilo que se mostra vem a se revelar para algo. Sendo este algo o ente que nós somos,

[82] phainómenon
[83] phainómenon
[84] phainómenon

originariamente recolhemos este mostrar-se a partir de outra experiência fundamental: o λόγος.[85]

Heidegger (2011 [1927a]) esclareceu que ao longo da tradição metafísica, prevaleceu nas traduções da palavra λόγος[86] seu caráter infundado, fazendo com que a experiência do dizer desta palavra perdesse o sentido originário. Λόγος[87] foi traduzido como discurso, em seu sentido de fala. Segundo, Heidegger (2011 [1927a]; 2012 [1927b]; 2012 [1943b]; 2012 [1951b]; S/D [1953c]), sendo λόγος[88] traduzido como discurso, apenas é revelado a ausência da significação fundamental que a apalavra da tradução visa transcrever. Mesmo sua tradução como discurso, λόγος[89] não é, em essência, mera emissão de sons denotados de simbolismos que em conjunto representam algum **fenômeno**, pois como veremos, o discurso que remete a tradução metafísica de λόγος[90] condiz, unicamente, ao lócus racional inerente ao ente humano.

A tradução de λόγος[91] tem sido tratado ao longo da história como base dos juízos totais; traduzida como *ratio*, interpretado e entendido como razão, conceito, definição, relação, conhecimento ou fala. Estas constantes mudanças que indefinem uma única interpretação de λόγος[92] são devidas aos próprios processos de tradução das expressões estrangeiras pautados aos conteúdos filosóficos disponíveis nas épocas em questão, como, por exemplo, as transcrições medievais da filosofia grega para o latim, exercendo a principal influência das experiências antigas para a nossa linguagem hodierna. Como vimos, há uma consequência ontológica nas traduções. A passagem do grego para o latim, e deste para as demais linguais que se estabeleceram na contemporaneidade, obstruíram o acesso às dimensões originárias da palavra.

O que está implícito, então, neste condicionamento dos significados da experiência primária de λόγος?[93] Como vimos no primeiro ensaio, mesmo que a palavra originária tenha perdido seu conteúdo linguístico primário, sua essência ainda permanece eu seu uso. Λόγος[94] deriva de λέγειν,[95] que significa recolhimento, deixar-se enredar àquilo que os predicados têm

[85] lógos
[86] lógos
[87] Lógos
[88] lógos
[89] lógos
[90] lógos
[91] lógos
[92] lógos
[93] lógos
[94] Lógos
[95] légein

a dizer na unidade desveladora de sentidos em sua relação com o ser. A experiência originária que se refere à expressão λόγος,[96] juntamente com sua tradução como **discurso**, nos é fundamental neste trabalho, pois como Heidegger (2011 [1927a]) disse, só compreenderemos a essência de λόγος[97] se interpretarmos, fenomenológico-hermeneuticamente, o que significa discurso.

Heidegger (2009 [1929a]) ressaltou que λόγος[98] denominava o interpelar discursivamente algo enquanto algo. Este algo, por outro lado, não se revela como conteúdo efetivo, conversação ou elocução propriamente dita. Λόγος[99] remete em seu conteúdo fenomenológico a forma discursiva fundamental a qualquer tipo de enunciação verbal ou simbólica, ou seja, ela é anterior a qualquer ação entiativa com o real. O discurso apreende e denota a totalidade que é vigente no que se diz e estrutura o todo no encontro.

Λόγος,[100] enquanto discurso, não pode ser interpretado como postura aparatada de juízos linguísticos que determinam o delineamento da linguagem apenas pela capacidade de emitir sons coerentes a uma tabua de fonemas significativos no interior de uma cultura. O discurso da experiência grega que λόγος[101] possibilita, subjacente ao **tornado manifesto** (φαινόμενον),[102] apreende e possibilita **a correlação** daquilo que se discorre e pode vir ao horizonte pleno da vivacidade, abarcando a viabilidade do dizer no encontro com o que é dito. Em outras palavras, λόγος[103] recolhe o φαινόμενον[104] e o direciona em sua totalidade, discursando sobre o horizonte de sentido que se encontra a frente posicionado, a partir do lançado vivencial. Então, enquanto essência do discurso, Heidegger (2011 [1927a]) pontuou sua condição ontológica à existência humana como descobridora do próprio mundo em seu horizonte de sentido doado pelo ser.

Na medida em que o discurso apreende o que se **mostra** no encontro vivencial, o seu dito é extraído apenas daquilo do que **pode ser falado**, ou seja, o **depoimento** é direcionado pelo horizonte do ser descoberto na totalidade. Desta aparente obviedade tautológica, compreendemos a essência fundamental no que se concerne as “logias” presentes nos

---

96

97 lógos
98 lógos
99 lógos
100 lógos
101 lógos
102 phainómenon
103 lógos
104 phainómenon

contextos culturais da contemporaneidade, no sentido de que apenas no que se diz e, dizendo a partir do que se mostra, que é possível discorrer sobre algo consumando por este discurso como sendo originário. Vemos, então, que a palavra λόγος[105] já se encontra em total dependência com o fenômeno, ainda mais que nem todo discurso possui o modo de tornar manifesto deixando se ver o que se mostra.

O discurso, então, necessita do fenômeno, assim como o fenômeno necessita do discurso. Heidegger (2012 [1951b]) pontuou que λέγειν,[106] do qual se deriva λόγος,[107] enquanto recolher já abriga em seu fundo um **depor**. O empenho de λέγειν,[108] como depor é deixar o que se dispõe em si mesmo em entrega ao **real** pela proteção do que é **verdadeiro**. O que é disposto no depor originário do apreendimento é um desabrigar do desvelamento que origina a própria posição da realidade. Vejamos como estas considerações estão conexas com toda a composição originária que se desdobra numa experiência fenomenológica, sendo esta filosofia dirigida pela vida teórica.

O λόγος[109] que deriva do depoimento do que é apreendido de forma implicada em um desencobrimento, de forma que o desencoberto é **posicionado** frente à nossa **vida** de forma **teórica** de forma **fenomênica**, podendo ser conquistada pela atitude essencial da filosofia. Enquanto desencobrimento, o real dispõe-se num conjunto abrigado no apreendimento da conjunção do que se clareia no encontro de nossa vivencia. O λόγος,[110] então, se essência como o abrigo do que é desvelado e disposto como real – lembrando da experiência originária do que nos diz o real como posicionamento do que está ao nosso encontro, depreendemos que "por" e "depor" estão em essencial ligação. Porém outro elemento fundamental à nossa experiência fenomenológica entra em cena: o desvelamento; ou abrigo da verdade.

O recolhimento expresso pela experiência referente ao λόγος[111] abriga o real em sua verdade. Isto indica que algo é desvelado para ser deposto. O que, então, se desencobre? O que nos diz a experiência, agora, do desvelado? O desvelar indica a verdade apresentada como relação à totalidade. Porém, a verdade que buscamos discorrer na apreensão do discurso que o λόγος[112] originário possibilita não se refere à relação de propriedades obtidas pelos

[105] lógos
[106] légein
[107] lógos
[108] légein
[109] lógos
[110] lógos
[111] lógos
[112] lógos

acordos de juízos fáticamente estabelecidos. A verdade não é a exatidão racional adquirida nas experiências nos campos ônticos. A verdade, **desvelada por essência**, nos diz sobre o real, que aqui já nos aproximamos de sua essência originária como posicionamento do que se revela. Vejamos que o movimento condicional que se volta ao ponto de nossas vivencias sempre está em relação com uma abertura acolhedora.

Os gregos antigos já experienciavam este desvelar, como a forma da verdade, pela palavra ἀλήθεία.[113] Não demoraremos muito na análise desta expressão grega e sua contribuição para pensarmos a verdade neste momento para não desviarmos o foco da exposição do λόγος,[114] porque iremos abordar o que consiste a palavra ἀλήθεία[115] no seguimento do trabalho. Neste momento, apenas nos atentar no que consiste sua relação **fenômeno-lógica**. Assim, o desvelado se presenta no aberto que nos interpela ao dispormos de sua revelação, de modo que o desencobrir da realidade já deixa exprimir o campo fenomênico, enquanto φαινόμενον,[116] em que contemplamos a partir da nosso posicionar θεωρητικός.[117] Vimos, também, que a nossa vida teórica atribui o manifesto ao nosso encontro, em que podemos discursar sobre ele, de forma a recolher sua manifestabilidade na condução de seu sentido.

O λόγος,[118] ao reunir o que se encontra em estado de desencobrimento, possibilita a reunião deste revelar como φαινόμενον.[119] Deste modo, λόγος[120] abriga em seu recolher o φαινόμενον de forma que o campo fenomênico se desdobra no sentido que ele é discursado, sendo ele o real ou o aparente. Esta dinâmica é experienciada de forma integral em sua totalidade. A relação entre fenômeno e logos é, então, requisitada na nossa própria vida teórica, podendo ser compreendida e interpretada de forma filosófica, pois, enquanto apreciação do conhecimento que interliga estas duas formas de experienciar a presença real, a fenômeno-logia interessa à vida e seu desenrolar projetado na totalidade em essência. Com isto, podemos depreender, través da correspondência experienciativa entre λόγος[121] e φαινόμενον,[122] a exigência ontológica à presença de uma para a outra.

---

[113] alétheia
[114] lógos
[115] alétheia
[116] phainómenon
[117] theorétikós
[118] lógos
[119] phainómenon
[120] lógos
[121] lógos
[122] phainómenon

A intrínseca relação de ἀλήθεία,[123] λόγος[124] e φαινόμενον[125] indica uma afinidade com a verdade no qual se deixa ver e recolher a realidade e, assim, o sentido de ser. Porém, λόγος[126] e φαινόμενον[127] não devem ser tratados como os lugares em que a verdade se origina, mas sim, o horizonte em que ela remete a apropriação do espaço em seu dizer ontológico. O discurso, apreende de forma oriunda no que está em manifestabilidade, fazendo perceber os fenômenos pela verdade doada pelo conhecimento de ser. **A fenomenologia acontece como forma fundamental de se compreender a realidade como desvelar da verdade dos ser**.

A partir do retorno às essências das experiências primordiais do homem à sua totalidade vivencial, podemos nos aproximar da pretensão heideggeriana em elevar as características fundamentais da fenomenologia ao pensamento originário capaz de compreender o sentido de ser. Vimos que ao longo da tradição metafísica os fenômenos foram concebidos pela mensuração de suas meta-representações como fonte autentica do real.

Heidegger (2011 [2927a]), seguindo as intenções iniciais de Husserl (2015 [1901]; 2006 [1913]), alocou a fenomenologia como o caminho metódico não instrumental para resgatar a simplicidade desveladora das contingencias estruturais do âmbito das manifestações em nossa própria vivência e compreender a transformação dos horizontes ontológicos que abrem a contenda de todo fundamento passível de ser discursado. Fenomenologia é a maneira fundamental de discorrer uma ontologia em sua essência.

O retorno à originalidade das palavras nos indica a comprovação da primazia husserliana centrada em expor a filosofia fenomenológica como base de todas as ciências possíveis. Heidegger (2011 [1927a]), então, consagrou seu mestre justificando a abrangência possível da fenomenologia em sua experiência essencial, de modo que a essenciação da verdade do ser desencobre o espaço totalizante em que o repertório de sentidos e significados, dispostos como fenômenos, são abarcados como recolhimento **discursivo** para dar voz à própria ontologia de forma fundamental. A realização do discurso que interpõe algo à vista deixa o λόγος[128] revestir seu caráter estrutural de correlacionar o verdadeiro e não verdadeiro – desocultamento e ocultamento.

---

[123] alétheia
[124] lógos
[125] phainómenon
[126] lógos
[127] Phainómenon
[128] lógos

O verdadeiro abre o caráter universal, fenomenológico do que está no encontro a ser discursado e interpretado. Com isto, podemos interpretar a fenomenologia como atuação do desvelado na dinâmica desencobridora e encobridora da verdade em suas doações fenomênicas: aproximação da verdade ontológica na sua totalidade como mostrante em estando de tensão com as aparências e ao que não se mostra. Assim, mesmo que tal campo fenomenológico se mostre como mera aparência, ele é horizonte fenomênico que sai do seu estado de encobrimento para a revelação que ao mesmo tempo encobre. Heidegger (2011 [1927a]) expôs de forma sucinta no que consiste o sentido da fenomenologia:

> Fenomenologia diz, então, (...) deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. É este o sentido formal de pesquisa que traz o nome de fenomenologia. Com isso, porém, não se faz outra coisa do que exprimir a máxima formulada anteriormente – "**para as coisas elas mesmas**!" (p. 74, grifo nosso)

Deste modo que fenomenologia é diferente de qualquer construto científico específico dedicado a promover uma abdicação do λόγος[129] de sua raiz originária ao caracterizá-lo como juízo. Isto é, fenomenologia não é como a biologia, teologia, sociologia, psicologia ou qualquer "logia" aparentemente bem estabelecida e certa de seus princípios. Mas antes, fenomenologia é o **como** que se mostra o horizonte revelador dos acontecimentos fenomênicos pontuais a serem lidados na fáticidade; **as coisas mesmas**. O discurso, que se possibilita frente a apreensão da totalidade transfigurada na realidade, sendo esta compreendida e interpretada pelo ente que dispõe de tal caráter ontológico, só pode ser proferido pelo modo de ser da nossa vida teórica.

Fenomenologia desempenha sua competência ao ser e seu sentido. Dentre sua capacidade essencial se encontra a complexidade do **desvelar da verdade fenomênica que, apreendida pelo discurso compreensivo, deixa acontecer o exercício da realidade**. O sentido de ser, compreendido fenomenologicamente, entretanto, deve ter em vista a diferença ontológica que estipula o lugar dos entes na totalidade em relação à contenda em que eles são iluminados, para, assim, caminhar na tradição metafísica sem se deixar abandonar o ser. A vivência teórica, que carrega em si o método fenomenológico, interpreta o estado de abertura iluminadora dos entes na totalidade, ao modo que a abertura determinada pelo seu encobrimento não é este ou aquele ente em específico, mas a forma do ser em se doar ao ente abrindo mundo, dando base às ontologias de forma fundamental.

---

[129] lógos

A fenomenologia é via de acesso e o modo de comprovação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. (HEIDEGGER, 2011 [1927a], p.75). Voltar às coisas mesmas, então, seria direcionar a compreensão ao que se pode tematizar enquanto ontologia, pois um modo de ser do ente, em seu caráter apreendido como ontologia, só se possibilita como fenomenologia. Deste modo, é a fenomenologia que permite a revelação dos modos de ser do ente em seus sentidos, modificações e derivações, ao modo que se encontra requisitada por tal medida vinculadora histórica que abre o sentido de ser do ente na totalidade. O ser do ente não é, então, algo que precisa ser escavado por detrás de suas propriedades, já que o que se dá como ente já é a própria vinculação ontológica do ser do ente aprofundado pela sua própria diferença.

Heidegger (2011 [1927a]) expôs estas ideias acerca da fenomenologia, que aqui tentamos desenvolver a partir da sua conotação experienciativa, as chamando de um esboço provisório, ou seja, não a explicando, mas construindo por meio de interpretações fenomenológicas **radicalmente hermenêuticas**. Heidegger (2011 [1927a]; 2012 [1927b]), ao elevar o projeto da fenomenologia à sua própria acontecência, enquanto experiência do filosofar armado pela destruição da metafísica, propicia-nos um lugar próprio do pensamento que se dedica às correlações fundantes do que se desdobra fenomenologicamente como sendo aquilo que é, ou seja, em seu sentido de ser. Por isto, Heidegger fora diversas vezes acusado de cometer violência excessiva ao vocabulário filosófico e à tradição do pensamento ocidental, incriminado de fazer uma filosofia totalmente **niilista**.

Por mais que as ideias heideggeriana tenham a fama de serem extremas, seu projeto era totalmente legitimo ao compromisso de compreender o sentido de ser através do retorno às coisas mesmas de Husserl e, com isto, a tarefa inevitavelmente se enraizou no dever de radicalizar a própria fenomenologia em sua estrita possibilidade, fenecendo proporções fundamentais nas construções de possíveis ciências de rigor. Heidegger ofereceu à fenomenologia a envergadura que corrobora ao apelo de voltar às coisas mesmas em sua plena possibilidade fenomenológica de se fazer acontecer.

Desde o início do projeto heideggeriano de ir em busca do sentido de ser, em *Ser e Tempo*, o seu método interpretativo a elaborar tal demanda ontológica já se encontra manifesta no próprio horizonte deste pensar. A própria análise que se debruçou na busca da experiência originária da palavra fenomenologia é uma projeção condizente à ocasionalidade deste ímpeto filosófico, de modo que, para resgatar a essência da palavra fenomenologia, fora

preciso uma atitude essencial; papel este da própria fenomenologia. Deste modo, podemos compreender dentro do projeto filosófico heideggeriano a necessidade de experienciarmos a fenomenologia na medida em que buscamos entender como experienciar a fenomenologia.

Diante desta tautologia intelectual, Heidegger (2011 [1927a]; 2012 [1927b]; 2012 [1982]) aludiu o significado possível da fenomenologia, através de sua experiência, para que ela não entre mais no campo da metafísica e da tradição recuperando sua condição fundamental não alcançada por Husserl: a hermenêutica. Através da base hermenêutica, a fenomenologia conquista em plenitude o privilégio de questionar o sentido de ser em sua diferença ontológica, trazendo novamente à nossa depreensão vivencial os espaços fenomenológicos em sus acontecimentos.

> Portanto, discutir os problemas fundamentais da fenomenologia não significa outra coisa senão fundamentar radicalmente a afirmação de que a filosofia é uma ciência do ser e a estabelecer como ela o é; ou seja, mostrar a possibilidade e a necessidade da ciência absoluta do ser e demonstrar seu caráter por meio da própria investigação. (HEIDEGGER, 2012 [1927b], p. 22)

Para Heidegger (2011 [1927a]; 2012 [1927b]), o método adequado das investigações filosóficas deve ser dirigido ao ente, não visando sua quididade, mas sim, seu sentido de ser essenciado pela verdade. Este modo de pensar deve acompanhar o sentido de ser, em sua dinâmica de velamento e o desvelamento, se afina por um método especificamente capacitado. A fenomenologia possibilita, enquanto método essencial, a ontologia de forma fundamental, ao modo que ela se encontraria em seu horizonte experienciativo a consonância com a compreensão que possibilita interpretar a totalidade em sua história. A hermenêutica, então, não entra no projeto de uma fenomenologia pura como simples aparato inteligível, mas como propriedade constitutiva dos horizontes fenomenológicos mesmos, pois como Heidegger (2011 [1927a]) salientou, a rede de significância em que a nossa fáticidade é lançada afora se depara a encontros enraizados temporalmente.

A fáticidade, segundo Heidegger (2011 [1927a]), é a condição irrevogável da existência humana estruturada sobre o arrazoamento de mundo em nosso aí. Nossa relação com a realidade posicionada articula de forma originaria a história do mundo e a relação do nosso encontro com a totalidade em nosso poder-ser fático. Assim, a fáticidade é o modo do nosso ser se relacionar com o todo e projetar sua existência nas formas possíveis mundanas que assim já se encontram historicamente sedimentadas. A fáticidade é condição fundamental de nossa experiência vivencial, no sentido de que ela porta em seu significado uma condição

imprescindível de nossa constante relação com os espaços fenomênicos desvelados, pois sendo fáticidade, podemos discursar o contexto fenomenológico-hermenêutico.

Assim que a fenomenologia-hermenêutica, em primeiro plano, rompe com a temporalidade infinita dos acontecimentos para se tornar o *lugar* de pensamento da ἀλήθεία,[130] se aproximando da revelação veladora dos espaços fenomenológicos. Esta condição, porém, não se deve confundir com uma estrutura a priori do ser, como uma característica que possibilita apreendê-lo via o *locus rationale*. Mas, pelo o contrário, esta é acontecência junto ao nosso horizonte projetado afora no espaço significativo do mundo, compreendendo o chamado de sua verdade e discursando a linguagem da essenciação de sua verdade; como Heidegger (2013 [1942]) pontuou: *O homem é como a-colhido pelo "ser". O homem é como apreensão pelo ente. O homem é como incluído para o ser (tudo a partir da ἀλήθεια, como o 'mesmo').* (p. 73).

Ao atentarmo-nos à simplicidade da voz que diz o ser, encontramo-nos interpelados pelo seu acontecimento desvelador e velador. Compreendemos o espaço iluminador em que o ser abre os campos fenomênicos pela nossa habitação fenomenológica no mundo sem a inferência normativa entiativa da realidade, acolhendo o ser a partir do encontro da totalidade dos entes a em sua medida hermenêutica. Esta fenomenologia, de caráter hermenêutica, acompanha os processos mediante a finitude condicional ao caráter não absoluto e definitivo das coisas. Esta condição traz em suas implicações uma subversão de nível ontológico nas ciências metafísicas como um todo e na nossa relação com o saber verdadeiro, na medida em que não buscamos mais absolutizar o ente enquanto objeto da *realitas*, mas interpretá-lo no horizonte de sentido do ser que abre a condição fenomenológica total em suas bases hermenêuticas (Heidegger, S/D [1953c]).

Diferente, então, de uma filosofia apenas do devir, deixando tudo o que é ser em seu próprio nexo histórico, a fenomenologia na pena de Heidegger (2012 [1927a]) retorna ao mundo fático como base de sustentabilidade de toda compreensão fenomenológica possível de averiguação do sentido do ser em geral, sendo **o mundo, sua totalidade e desdobramento verdadeiro, o horizonte de sentido em que a interpretação, por meio do já compreendido ante a essenciação da história, deve atuar**.

Perpassamos pelas possíveis contribuições referentes à experiência fenomenológica desde se seu retorno à originalidade etimológica. Conduzimo-nos nos caminhos de sua

[130] alétheia

possível articulação enquanto método científico, única capaz de proferir uma ontologia fundamental. Entretanto, desde o título do presente trabalho até o presente momento se expôs a noção de hermenêutica como implícita e imprescindível à experiência fenomenológica. Tentamos introduzir de forma experienciativa onde adentraria esta condição filosófica fundamental, porém, para nos atentarmos à sua importância, caberia uma breve análise em sua possibilidade filosófica em concessão da filosofia.

Para tanto, não iremos resgatar toda a complexidade que envolve a ideia de hermenêutica, mas, como fizemos com a fenomenologia, iremos expor seus princípios fundamentais para depreendermos sua relevância à busca fenomenológica dos acontecimentos frente à realidade. Também iremos nos deter brevemente à escola filosófica que pensou tal instrumento interpretativo e influenciou a fenomenologia heideggeriana como um todo, tendo Dilthey (2010 [1883]; 2011 [1894]; 2014 [1907]; 2006 [1910]; 1992 [1919]) como foco, tendo sempre em base a relação da fenomenologia de Husserl e Heidegger para alcançarmos a maior proximidade possível com a experiência de uma fenomenologia-hermenêutica em sua essência.

2.3.3. Condições à interpretação hermenêutica: tradição e referências

Já fora mencionado que Heidegger (2011 [1927a]; 2015 [1936]) atrelou uma condução diferenciada à fenomenológica transcendental sob influência indireta do pensamento de Dilthey. Heidegger (2011 [1927a]; 2015 [1936]) desenvolveu o seguimento de sua ontologia fundamental aparatado pela crítica diltheyana dirigida ao desenvolvimento do espírito científico do século XIX – em que Husserl (2014 [1900]; 2015 [1901]; 2006 [1913]; 2012 [1936]) também fora incisivo – no qual, posteriormente, adentrara a uma crítica interpretativa às **medidas históricas** que constituem os espíritos subjetivos de cada tempo. Veremos, então, o quão o projeto de uma fenomenologia radical, em sua pretensão de erguer bases sólidas e originárias de uma ciência, não poderia acontecer sem uma proposta hermenêutica devidamente apropriada no pensar.

Adentraremos na base de pensamento diltheyano para descobrirmos o que se manteve em relevo no projeto de uma fenomenologia-hermenêutica pensada, inicialmente, por Heidegger (2011 [1927a]; 2015 [1936]), ao modo de nos instruirmos à relevância da crítica histórica dos acessos aos conteúdos fundamentais dos processos críticos de relacionamento com o ser e compreendermos o peso hermenêutico para o método científico fundamental. Porém, para não nos perdermos numa conotação falsa de que a hermenêutica diltheyana fora

elaborada do zero, perpassaremos brevemente por alguns aspectos relevantes da hermenêutica de Schleiermacher em virtude de sintetizar o caminho para a experiência do pensamento fenomenológico que é o que nos interessa.

W. Dilthey (1833 – 1911) herdou uma tradição hermenêutica expressada principalmente por Schleiermacher (1768 – 1834). Shcmidt (2012) destaca que, desde Schleiermacher, a hermenêutica escorou o horizonte para o modo de filosofar por base da interpretação dos contextos em que o entendimento se encontra. Já alinhamos com veemência que hermenêutica denota intrínseca relação com a interpretação. Segundo Heidegger (2011 [1927a]; 2012 [1982]), ao nos atermos à etimologia da palavra hermenêutica, encontramos sua raiz no próprio sentido de interpretar. Hermenêutica é uma transliteração do verbo grego ἑρμηνεύει,[131] que diz aquilo que se expressa em voz alta, aquilo que interpreta, deixa se trazer ao modo de saber o que está se dando – o que se deixa dizer o sentido de ser a partir de nossa existência.

Schmidt (2012) frisa que a palavra hermenêutica costumava ser relacionada etimologicamente à figura de Hermes, deus que trazia a palavra dos divinos aos mortais, mas que hoje essa relação é questionada. Heidegger (2012 [1982]) e Gadamer (2001 [1983]) também salientam que, hermenêutica foi traduzido para o latim como *interpretatio*, que é claramente a raiz para a palavra atual que usamos para dizer interpretação. A tradição hermenêutica, então, envolve uma relação íntima com o modo de interpretar e todas as construções para essa tarefa desde sua apropriação pela escola filosófica cristã, que incorpora o latim em suas exegeses sagradas.

Hermenêutica, por outro lado, não era empregada somente pelos estudiosos dos textos sagrados que tinham como missão interpretar as sagradas escrituras e transcrevê-las para o âmbito compreensivo universal na idade média, ela também se **aplicava** nas interpretações dos textos legislativos e na filologia. Porém, como ressalta Gadamer (2012 [1991]) foi com Schleiermacher que a hermenêutica tomou a posição filosófica de modo de interpretação universal, se distanciando de seu caráter instrumental privilegiado apenas dos âmbitos eclesiásticos e se tornando o primeiro autor a apresentar com sistematicidade uma filosofia da interpretação.

Schleiermacher se considerava o unificador das diversas formas disciplinares que envolviam o uso da hermenêutica. Sua contribuição se desenvolveu no estabelecimento no

[131] hérménuei

campo de emprego em que a hermenêutica poderia ser evocada, visando transformá-la em um modo único de interpretação. O filósofo acusava seus predecessores de se limitarem na interpretação hermenêutica apenas aos estudos das línguas clássicas, deixando de lado a capacidade de concessão de significados semânticos por detrás dos diversos contextos linguísticos e expressivos que o ente humano pode desemprenhar.

Para Schleiermacher, segundo Gadamer (2001 [1983]; 2012 [1991]), a hermenêutica é uma arte. Porém, concebendo-a como arte, o filósofo não procurou transcrever o processo interpretativo para o âmbito das subjetividades e processos criativos estéticos, mas se ater ao significado originário de saber fazer algo ao modo como o algo de apresenta e se desdobra. Gadamer (2012 [1991]) salientara também que para Schleiermacher, a hermenêutica se estabelece como processo de compreensão; expressão radical da tradição hermenêutica. Enquanto uma arte do compreender, a hermenêutica tinha regras metodológicas que auxiliariam no seu pleno desenvolvimento.

Segundo Heidegger (2012 [1982]), as regras metodológicas, porém, não tem o propósito de oferecer um processo gradativo quase mecânico de realização, mas sim são princípios primários que constam no todo desenvolvimento interpretativo do âmbito em que a hermenêutica deve atuar que, para Schleiermacher, era a linguagem falada e escrita. Este é o local universal de uso da hermenêutica, pois toda linguagem falada e escrita ocasiona, incondicionalmente, erros de compreensão, por isso a interpretação hermenêutica, envolvendo o processo construtivo no processo de criação da linguagem, cerca estritamente o modo de pensar do próprio autor que fala e escreve.

Segundo Schmidt (2012), Schleiermacher dividiu a interpretação em duas partes, a interpretação gramatical e interpretação psicológica. A interpretação gramatical é dirigida unicamente na construção textual proposta pelo escritor, no qual o dever do hermeneuta é compreender a linguagem que é usada: os signos das palavras e o que elas significam, induzindo ao contexto mais amplo que se encontra a interpretação psicológica. O interpretar psicológico envolve a pressuposição de que é possível compreender o que o autor pensa, o que ele pretendia ao escrever um texto, de modo que seja possível depreender sua obra para além da apresentação textual e intelectual, elevando o nível de compreensão para o reflexo conjuntural que envolve cada obra e cada autor. Para Schleiermacher, estes processos são duais, mas se interdependem da interpretação.

A contribuição de Schleiermacher trouxe ao modo de interpretar perspectivas que tomaram à linguagem intelectual toda sua potência de fala. A interpretação não se resumiria mais como uma doação significativa a um evento ôntico, mas ela estaria ligada ao compreender algo que se encontra no interior de uma totalidade imprescindível de ser desonerada, envolvendo o contexto histórico próprio do atuante (autor de um texto) e seu modo de deferir o produto final (obra ou fala). Deste modo que Schleiermacher forneceu ao pensamento o horizonte de sentidos, no qual é possível construir uma interpretação.

Segundo Dilthey (2010 [1910]), as contribuições hermenêuticas de Schleiermacher se estendiam ao campo das conexões de ideias e formações de alusões, sempre a partir da apreensão dos modos de combinações individuais. Assim, por mais que o mérito tenha sido de Schleiermacher de sistematizar uma teoria da interpretação, de acordo com Dilthey (2006 [1910]), seus pressupostos interpretativos são divinatórios e nunca trazem consigo uma certeza demonstrativa. A relação mútua entre totalidade significativa, que propicia a compreensão de um contexto significativo, levou Dilthey (2010 [1883]) a colocar em questionamento as bases fundamentais das ciências humanas e seu papel dentro do pensamento, colocando em pauta todos os campos que direcionam sentidos contemplados por sedimentações constituídas de maneira histórica.

Um dos principais pontos da hermenêutica de Schleiermacher fora contemplada por Dilthey: a posição interpretativa de ir além do que qualquer locução aparenta dizer. Esta ideia pode ser estendida para a interpretação além dos campos derivados para o campo do sentido, no qual a interpretação pode se dar. Este é um ponto fundamental para reconstituir o lugar das compreensões das ciências humanas e interpretar hermeneuticamente com radicalidade:

> Todo diálogo significativo requer que coloquemos as declarações do interlocutor em uma conexão interna que não está dada de modo extrínseco em suas palavras. E quanto mais exatamente conhecemos nosso interlocutor, tanto mais o processo velado em sua parcela no diálogo impele a que sigamos os rastros dos fundamentos do diálogo. [...] A isso articula-se a exegese dos discursos em um debate; no entanto esses discursos só são compreendidos quando, a partir do contexto do debate, compreendemos o ponto de vista sob o qual um falante apreende o objeto a partir de seu interesse partidário quando explicamos as alusões existentes, quando apreciamos, a partir da individualidade, os limites e os pontos fortes justamente em relação a esse objeto. (DILTHEY, 2010 [1910]), p. 214)

Vemos, então, que a ideia vigente de hermenêutica, partindo de Schleiermacher e mantida por Dilthey (2010 [1883]; 2006 [1910]), designa ir além das preposições, de modo a compreender as superfícies dos fenômenos para além deles; interpretar no horizonte em que

as preposições se realizam, o encontro dos interlocutores com sua realidade histórica, pois no instante em que uma preposição se realiza, o horizonte de sentido condicional à esta mostração não se mostra claramente nem imediatamente. Interpretar, desta maneira, oferece voz aos fenômenos, dando vida aos espaços fenomênicos em seu arcabouço total.

Interessante em compreendermos a base vital da interpretação, enquanto hermenêutica, sob a ligação do sujeito e seu campo contextual, que não é simplesmente apreensor da vida afora de si, mas interlocutor dos nexos semânticos que repercutem seu discurso. Notemos que na experiência hermenêutica se denota, em essência, uma interlocução da vida θεωρητικός[132] com a experiência de λόγος[133] e φαινόμενον.[134] Dilthey (2010 [1883]; 2011 [1984]) se encontrou neste espaço de contemplação ao investigar o que ele chamou de nexos semânticos estruturantes do discurso histórico? O que nos diz a hermenêutica diltheyana, então?

Dilthey (2010 [1883]; 2010 [1910]) propôs um projeto hermenêutico direcionado à compreensão universal das ciências humanas no mesmo século em que Husserl estivera acusando a falta de rigor das ciências. Deste modo, Dilthey (2010 [1883]; 2011 [1984]) também acreditava que o método natural não tem a capacidade de apropriar-se das condições estruturais concernentes do espírito do pensamento humano, uma vez que no ente humano há a peculiaridade e singularidade da vida psíquica conectada aos nexos históricos determinantes, diferente dos objetos naturais passíveis de serem experienciados e determinados: *A percepção interna e a apreensão externa nunca têm lugar no mesmo ato, e, por isso, o fato da vida espiritual nunca é dado simultaneamente para nós com o nosso corpo*. (DILTHEY, 2010 [1883], p.27).

Para Dilthey (2010 [1883]; 2006 [1894]), compreensão hermenêutica possibilita o acesso à singularidade psíquica inacessível ao empirismo, pois todos os processos psicológicos estão nexados aos processos históricos que expõem a malha da totalidade, de forma a serem acessados pela descrição subjetiva do homem frente a determinação do espirito de seu tempo. Dilthey (2010 [1883]) pensou o homem enquanto ente psicofísico, com condição estrutural de se encontrar nos nexos ontológicos que revelam as propriedades fenomênicas do delineamento do espírito histórico, no qual as ciências naturais ao dedicarem-se a dimensionar as propriedades dos fenômenos, esquecendo seu ponto cabal historicial, delimitam a compreensão a um equívoco ontológico.

---

[132] theoretikós
[133] lógos
[134] phainómenon

Para Dilthey (2010 [1883]) as ciências humanas e as ciências naturais, por outro lado, não devem ser duas áreas extremamente bilaterais, mas, em essência, elas conversam com a totalidade fenomênica em acordo com o horizonte de desdobramento histórico que provém todo o arcabouço material em relação ao âmbito compreensivo do ente humano. O filósofo apontou pela hermenêutica a impossibilidade de escape do intelecto psíquico de se desvencilhar por completo do corpo material dos fenômenos em geral. Pela hermenêutica diltheyana, temos a tentativa ontológica de aproximar duas vias fundamentais à estruturação do que ele chamou de **visão de mundo**: *cada uma dessas visões de mundo contém, na esfera da apreensão objetiva, uma ligação entre conhecimento do mundo, elogio da vida e princípios do agir*. (DILTHEY, 2014 [1907], p. 106)

Visão de mundo, para Dilthey (2010 [1883]; 2014 [1907]; 2010 [1910]; 1992 [1919]) é a realização psicofísica do espirito de um tempo determinado, ou seja, é a plenitude alcançada por uma objetividade histórica que abarca em seu cerne todas as possibilidades fáticas possíveis de serem **vivenciadas**. Para o filósofo, uma visão de mundo determina o caminho para que os fenômenos se mostrem ao modo como eles são, como uma miríade de propriedades concedidos por um espírito histórico, de tal modo que uma ciência humana não extingue uma possibilidade cientificista natural, pois todos os fenômenos possuem uma vertente física, propriamente acessível, referente às ciências empíricas.

A hermenêutica diltheyana abre no horizonte compreensivo das contemplações significativas de mundo – as visões de mundo – sobre a concepção conectiva entre vida dinâmica, que comporta o modo de relacionarmo-nos com os nexos históricos, e a concepções que esta união pode desenvolver. Com isto, nada que se presenta nas modalidades mundanas podem ser desprezadas em seu modo pleno de ser, assim como nada que se presenta nos horizontes mundanos podem ser considerados como universalidade fundamenta para além das condições históricas mesmas. Neste sentido, a hermenêutica, nas concepções de Dilthey (2010 [1883]), condiciona o lugar dos arcabouços históricos em que as redes complexas de significados podem vir a serem **compreendidos**.

As ciências naturais, então, não são alijáveis e desconsideráveis, mas muito pelo o contrário, elas devem ser atentadas em suas condições históricas que as determinam; como também deve acontecer às ciências humanas. Ora, o pensamento diltheyano, então, nos oferece uma compreensão universal dos espaços datados sem os universalizar, pois a proposta de Dilthey (2010 [1883]; 2006 [1910]), antes de tudo, enquadra-se na tentativa de ampliar

uma crítica histórica da razão significativa de dação da totalidade. Para isto, não basta pensarmos em uma contenção absoluta do espírito histórico, mas sim, adentrar às radicalizações significantes erguidas durante os processos determinantes de nossa história contínua. Para isto, todas as condições dos conhecimentos exercem seu papel fundamental, pois este papel é oferecido e ditado pela própria história.

Dilthey (2010 [1883]; 2006 [1910]; 1992 [1919]), em sua hermenêutica das cisões de mundo, aloca a cientificidade natural em um papel importante, assim como às ciências do espírito. Como ressaltamos, Schleiermacher denotou a importância de um paço atrás a interpretar um contexto linguístico, tendo em vista depreender o sentido do que se presente a partir da totalidade que fomenta qualquer realização ôntica. A visão diltheyana para as ciências naturais encaminha próximo à esta consideração, para não dizer que ela está totalmente afinada; no sentido de que, para Dilthey (2010 [1883]) as ciências naturais ao se autonomizarem do campo vivencial, perderam sua matriz científica rigorosa.

Vejamos, então, que o lugar interpretativo da hermenêutica diltheyana abre o lugar condicional em que as realidades históricas posicionam seu caminho depreensivo de seu próprio espaço. Dito de outro modo, Dilthey (2010 [1883]; 2011 [1894]; 2006 [1910]) verificou, ao **interpretar** os **horizontes históricos,** o lugar em que a exigência naturalista mensurável começara a tomar espaço nas determinações das visões de mundo da realidade. Ao acusar a inviabilidade das ciências naturais em lidarem com as condições reservadas às ciências do espírito, o filosofo hermeneuta, como Husserl (2012 [1936]) e Heidegger (2015 [1936]) também ressaltaram aos seus modos, pontuava o crescente processo de automatização natural das ciências direcionadas à compreensão psicofísica; enxergando o avanço semântico em que nossa história comportou e vêm se desenvolvendo até os dias atuais.

Deste modo, a proposta compreensiva de Dilthey (2010 [1883]; 2006 [1910]) traz a necessidade imprescindível de interpretarmos qualquer que seja as condições mostrativas das composições fáticas ao olhar dos acontecimentos históricos. Os componentes arraigados ao longo do processo espiritual de nossos sentidos, nos dizem a formatação e as condições circunvisadas nas propinas estruturações de visões de mundo, de modo que discorrermos sobre um acontecimento, estamos contemplando um minucioso e complexo desenvolvimento histórico. História, então, para Dilthey (2010 [1883]) é toda uma transformação temporal que adjunta em sua condição presente toda uma realidade espiritual, trazendo em seu cerne toda

uma composição expressiva dos conteúdos essenciais daquilo que pode ser apreendido via a **interpretatividade** dos seguimentos temporais.

> O procedimento histórico segue o curso do desenvolvimento, no qual a filosofia até aqui lutou por uma tal fundamentação; ele busca determinar o lugar histórico das teorias particulares no interior desse desenvolvimento e orientar quanto ao valor, condicionado pela conexão histórica, de tal desenvolvimento; sim, a partir da imersão nessa conexão do desenvolvimento até aqui, ele quer conquistar um juízo sobre o impulso mais intrínseco ao movimento científico atual. [...]
> Como a apresentação histórica e a sistemática devem se complementar de um tal modo, a indicação do pensamento sistemático fundamental facilitará certamente a leitura da parte histórica. (DILTHEY, 2010 [1883], p.3)

Uma ciência natural, então, não tem como ser realizada, segundo Dilthey (2010 [1883]; 2011 [1894]), em plenitude se ela secciona o sentido em que a vida apresenta sua possibilidade histórica. Para uma ciência natural fundamental que respeite o nexo histórico compreendido pela subjetividade psicofísica, ela precisa se articular com o horizonte fenomênico junto a tonalidade temporal que o circunda. As ciências naturais, então, isolando os fenômenos, criando planos quididativos que representam sua real fidedignidade acabam por quebrar o nexo fundamental com a vivência própria da experiência totalizante do sentido que as visões de mundo podem oferecer.

> O outro lado desse problema acerca do nexo geral na realidade efetiva histórico-social, o estudo das *relações* entre os *fatos* e as *transformações simultâneos*, também exige do mesmo modo uma decomposição do fato complexo de uma tal *status societatis.* As relações de dependência e familiaridade, tal como ocorrem entre os fenômenos de uma época e se anunciam na perturbação que entra em cena nas alterações em um componente do estado social conjunto, podem ser comparadas com a relação que tem lugar entre os componentes, entre as funções de um organismo. Elas se encontram na base do conceito da cultura de uma era ou de uma época, e cada descrição histórico-cultural sempre parte delas. (DILTHEY, 2010 [1883], p. 134])

Neste apontamento, Dilthey (2010 [1883]) oferece-nos uma condição acerca da interpretação dos espaços fenômenos: a dependência histórica em qualquer contexto particular das redes intramundanas com que as culturas vêm as se instaurarem, apresentando conteúdos significativos. Deste modo, para que possamos nos aproximar das medidas determinantes das épocas históricas, devemos focar a potência descritiva e compreensiva nas modalidades familiares presentes nas estruturas factuais em que nossa dinâmica psicofísica se mostra contemplativa. Os fenômenos, então, têm um peso fundamental que se abre via temporalidade significativa.

Dilthey (2010 [1883]; 2010 [1910]) pontuou que as propriedades fenomênicas estão determinadas pelo nexo temporal. Este nexo determina as mostrações fenomênicas. Todas as aparência e representações concebidas pela atitude natural frente aos fenômenos acabam sendo possíveis apenas pelo sentido histórico de uma visão de mundo específica. Este é um ponto importante para o seguimento de nosso objetivo neste trabalho. O filosofo apresenta-nos uma radical construção dos campos fenomênicos e as condições de acesso à sua realidade fundamental. Vemos que esta particularidade temporal, por outro lado, também só tem como ser acessada via nossa relação potencial aos nexos epocais em que a semântica ergue seus princípios, ou seja, via os fenômenos ônticos.

Então, se a realidade fenomênica comporta o peso histórico de sua determinação desvelada, sendo que esta condição histórica só pode ser interpretada a partir da descrição dos espaços fenomênicos mesmos, a fenomenologia deve ter em seu aspecto fundante os requisitos temporais para sua revelação. Por outro lado, para compreendermos os sentidos fenomenológicos, precisamos estar atentos às medidas históricas dos processos espocais de formação de visão de mundo. Esta atenção específica é condizente às ciências do espírito, no qual é reservada um lugar fundamental à psicologia que, segundo Dilthey (2011 [1894]), pode analisar de forma compreensiva os processos históricos com que as fundações da totalidade podem se evidenciar, pois ela se dedica à compreensão de nossa dinâmica psicofísica.

> A psicologia precisa tomar o caminho inverso daquele que foi percorrido pelos representantes do método construtivo. Seu curso precisa ser um curso analítico, não um curso construtivo. Ela precisa partir da vida psíquica desenvolvida, não de processos elementares da vida. Certamente, a análise e a síntese, assim como a indução e a dedução que lhe são constitutivas, não podem ser arrancadas uma da outra e separadas no interior da psicologia. (DILTHEY, 2011 [1894], p. 64)

Dilthey (2010 [1883]) notou nas ciências que subvertem a experiência fenomênica, a pretensão de afastamento do seu horizonte histórico. Vimos em Husserl (2015 [1901]) uma refutação explicita à falta de acesso à descrição intencional pela presunção natural de supor ter acesso à propriedade subjetiva. O foco de Dilthey (2010 [1883]; 2011 [1894]), por outro lado, fora apontar a desconsideração da via empírica em relação ao seu determinismo histórico, a perca da capacidade de direcionar a base de qualquer ciência, mesmo ela sendo experimental e objetiva, a partir da vida teórica composta pelas visões de mundo historicamente determinadas.

Uma das metas fundamentais de Dilthey (2010 [1883]; 2010 [1911]; 2011 [1894]), então, era fornecer às ciências humanas o fundamento rigoroso epistemológico que garantisse sua originalidade e legitimidade frente as demais formas de fazer ciência, rearticulando a perdição metodológica da experimentação em relação à vivência psicofísica em relação ao nexo histórico que conclama a totalidade circundante que possibilita os campos fenomênicos se abrirem e determinarem tudo o que há, de modo que salutar a índole irredutível das ciências do espírito à mensuração natural era possibilitada apenas pela interpretação adequada de seu lugar e possibilidades últimas. As ciências humanas só são possíveis de serem expostas em contextos filosóficos, segundo Dilthey (2011 [1894]), através da **compreensão** de seu acontecimento temporal.

Compreensão, para o peso hermenêutico de apreensão significativo implícito nos nexos históricos verticalizados pela nossa condição psicofísica, procura trazer outro peso que não pode ser reduzido à faculdade o entendimento. Dilthey (2010 [1883]; 2011 [1894]) ergue uma noção hermenêutica para a compreensão, ela é interação fundamental entre os espaços históricos e seus conteúdos familiares que temos acesso nas diferentes culturas. A compreensão hermenêutica diltheyana se dá como base para o projeto crítico histórico das visões de mundo, abrindo a totalidade da realidade histórica como ponto fundamental de qualquer modo interpretativo das ciências em geral, mesmo estas abnegando tal condição através do naturalismo científico. Compreensão resgata o empreendimento temporal da totalidade.

A compreensão, então, é uma forma de apreendimento da chamada do espírito histórico por meio de uma descrição analítica de suas condições construtivas de uma época. A forma de descrição compreensiva relaciona o psiquismo aos nexos das conjunturas que validam a universalidade interpretativa de modo histórico. Esse modo de compreender os nexos históricos se dá como ciência. Ele parte de um corpo de conhecimento sistematicamente ordenado e justificado à interpretação desses sentidos históricos. Com isto, compreensão abrange toda a apropriação do eventual acontecimento que abrange o encontro do pensamento com o próprio aí circundante e universal.

A compreensão hermenêutica diltheyana é um caminho à uma mediação não ponderada, no sentido de ter seu foco específico no inquirimento imediato. A compreensão é um vínculo entre nossa dinâmica psíquica e os nexos historicamente determinado. Dito de outro modo, compreender é abrigar o nexo histórico desenvolvido por realizações de uma

época como um ente psicofísico. Deste modo que Dilthey (2010 [1883]; 2011 [1894]) pretendeu contestar a empreitada naturalista em atingir o objetivo dos fenômenos através de qualidades isoladas do advento totalizante compreensivo, destacando a necessidade de auscultação do ponto fundamental em que o psiquismo se encontra relacionado com a construção histórica em suas vivências.

Compreensão é fundação conexa entre acontecimento histórico e relação subjetiva que desenvolvemos aos acenos semânticos da realidade ou, como Dilthey (1992 [1919]) ressaltara, *[...] a imagem do mundo transforma-se em fundamento da valoração da vida e da compreensão do mundo. E, segundo a mesma legalidade da vida anímica, dimana da valoração da vida e da compreensão do mundo uma suprema disposição da consciência* (p.16). Compreensão é junção e conexão entre vida teórica e posicionamento da realidade ao seu modo de acontecimento. Assim, tudo que podemos dizer, pensar, agir, é revelado por compreendermos os espaços constituintes do lugar que nos encontramos potencialmente envolvidos.

Esta condição compreensiva que temos com os espaços históricos define os projetos científicos possíveis. Por sermos condição histórica, de podermos, apenas, envolvermo-nos com as amarras familiares do real em sua universalidade, cabe à uma ciência diretiva a esta condição compreensiva o lugar de erguer um conhecimento fundamental. Como Dilthey (1992 [1919]) salientara:

> Já as experiências da vida quotidiana ensinam a estabelecer estas uniformidades e a contar com elas, e as ciências positivas do mundo físico aproximam-se, graças ao estudo de tais uniformidades, do conhecimento da sua respectiva conexão legal: materializam assim um ideal do conhecimento que é inatingível para as ciências do espírito, fundadas na vivência e na compreensão. (p. 37)

A hermenêutica diltheyana se direciona à visão de mundo estruturada historicamente, no qual são possíveis as meta-representações naturalistas enquanto síntese de uma construção do espírito. Somente a interpretação do espaço compreendido pode trazer este peso essencial da vida psicofísica nexada à determinação histórica. Desta forma, a limitação explicativa das ciências naturais que seccionam a experiência psíquica do homem sem estabelecer os devidos nexos históricos para a compreensão das razões vivenciais, práticas ou estéticas, se limitam às bases, não só fenomenológica como apontara Husserl (2015 [1901]), mas também, às condições hermenêuticas desta presentação significativa.

Dilthey (2011 [1894]; 2010 [1883]) descreveu um elo que vincula o nexo da vida psíquica com os acontecimentos semânticos propriamente realçadas pela medida histórica, que flui dentre as decisões unitárias de formação de mundo. A compreensão se debruça e apreende os significados universais direcionando qualquer modo de agir. Para Dilthey (2011 [1894]), as tentativas de secções dos nexos históricos, em que as ciências explicativas se enquadram, mutilam a realidade vivencial na tentativa de assimilação quididativas do real. A hermenêutica, então, deve se ater aos processos compreensivos das próprias construções temporais que determinam a totalidade no qual a subjetividade.

> O conceito de hipótese pode ser concebido de maneira diversa. Cada conclusão, que completa um modelo experimental por meio da indução, pode ser designada inicialmente como hipótese. A proposição conclusiva contida em tal conclusão implica uma ponderação, que se estende para além do dado até o que não é dado. (DILTHEY, 2011 [1894]. p. 24)

As hipóteses naturais não têm a capacidade de contemplar o caráter histórico devidamente, por serem recortes de realidades, conjecturadas por meio de processos que se aplicam ao ente objetivo; **por não serem compreensivas**, mas explicativas. Assim, mesmo que o ser humano seja influenciado diretamente ou indiretamente pelas relações naturais, dentre o seu processo conjuntural que se determina o caráter de sua atuação e até o próprio modo de relação humana com a totalidade. Para Dilthey (2011 [1984]; 2010 [1883]) as ciências do homem, como ciência do espírito que contempla o desenvolvimento histórico, têm como fundamento a natureza por apresentarem o caráter heurístico biológicos componentes do ser humano. Estas, por outro lado, são condições complementares e não determinantes.

A relação da materialidade fundamental só pode acontecer na prática da própria vida em desenvolvimento relacional aos alicerces contextuais específicos de cada cultura, sendo esta possibilitada e revelada pela historicidade determinante das visões de mundo. Desta maneira, para Dilthey (2010 [1883]), a realidade não tem unicamente a base espiritual compreendida estritamente pelas ciências humanas, mas também, é constituída de maneira fundamental pela estrutura dinâmica orgânica que nos compõe. A relação, porém, estipulada pelo filósofo em sua hermenêutica, destaca o nexo que origina tal relação que não se encontra. A vida orgânica e material não pode ser anterior à realidade histórica, pois é esta que conserva e engendra para a consciência humana o acesso à tais virtudes e firmamentos. Estas relações devem ser, então, compreendidas em seu acontecimento.

Ao reajustar os campos em que as ciências humanas devem atuar via hermenêutica, Dilthey (2010 [1883]; 2011 [1894]; 2010 [1911]) proporcionou aos espaços dos

acontecimentos históricos se revelarem a partir de sua totalidade primordial e genitiva, relacionando todos os fenômenos em suas construções históricas, nexadas em um contexto proveniente da compreensão das visões de mundo. A experiência hermenêutica diltheyana ergueu, então, a tarefa de trazer esse nexo vital de volta para o campo de atuação que nunca deveria ter se desvinculado, já que a ressonância histórica atua de forma constituinte de todas os campos de mostrações possíveis, vinculando todas as formas de relações e contextos significativos que surgem a partir daí.

Devemos nos atentar, entretanto, em certas escolhas conceituais diltheyanos, como a articulação sintética psicofísica, no qual os nexos articulam os acontecimentos históricos. Por psicofísico, Dilthey (2011 [1894]) não visava estabelecer uma ordem meramente biológica que proporciona os estados de conhecimento das coisas a partir de processos internos, quase que mecanicamente através de processos orgânicos. O hermeneuta, por outro lado, entendeu a relação biológica em sua primordialidade ao modo compreensivo dos nexos vitais presentes na compreensão hermenêutica. Haveria nesta relação, entre corpo e compreensão, uma unidade que expõe a condição ontológica compreensiva do homem frete ao caráter histórico que abre a relação do próprio organismo com o nexo primordial que possibilita o horizonte de sentidos e significados.

Como indivíduos singulares, com histórias particulares relacionadas unicamente em um campo específico de visão de mundo, inacessíveis aos campos exteriores, segundo Dilthey (2010 [1883]; 2011 [1894]), possuímos uma subjetividade consciente em constante relação com o todo. O todo são as intervenções naturais, direta ou indiretas. Pelos processos psicofísicos atuamos de maneira compreensiva nos encerramentos histórico do espírito de nossa época. Dilthey (2010 [1883]; 1992 [1919]) ressaltara, então, a condição psíquica como constante relação junto ao mundo. Estas condições por sua vez, ressaltando uma vez mais, são impossíveis de serem analisados em dissipações estruturais.

A potência psíquica, então, é condição para compreendermos a visão de mundo que constitui o espaço fenomênico das visões de mundo, sendo a visão de mundo o lugar que podemos compreender a história e a historicidade o lugar para compreendermos a totalidade significativa das redes complexas que atuam no mundo.

Hermeneuticamente, nossas vivências estão incessantemente condicionadas às relações históricas. Os direcionamentos ônticos aos enraizamentos objetivos que determinam nossos comportamentos, pensamentos, falas, realizações, respondem à medida do espírito

expressada nas visões de mundo possíveis. Dilthey (2010 [1883]; 2006 [1910]) evidenciou a explanação das constituições dos espaços totais que se desdobram em acontecimentos fenomênicos através de um processo ininterrupto essencial historicamente constituída. Assim, nos aproximamos à condição fundamental que possibilitou Heidegger (2011 [1927a]; 2015 [1936]) a enxergar nas condições de sedimentações temporais dos espaços fenomenológicos o lugar correlacional da intencionalidade husserliana.

A compreensão histórica de Dilthey (2010 [1883]; 2011 [1894]) em relação à consciência subjetiva que deve ser descrita em seu fluxo fenomenológico contrário à abstração entiativa da empiria, pensada por Husserl (2015 [1901]; 2006 [1913]; 2012 [1936]), denotam uma base originária de experienciação imanente do espaço-tempo em que Heidegger (2011 [1927a]; 2015 [1936]) visou compreender o sentido de ser.

Dentre a iniciativa histórica como realização de toda a condição fenomenológica disposta ao encontro do ente humano que, em essência, compreende e se encontra lançado afora no espaço fenomênico, abre-se o contorno da totalidade fenomenológica-hermenêutica pensada inicialmente por Heidegger como base essencial de interpretação dos campos significativos possíveis de serem depreendidos por uma atitude científica natural.

Assim, podemos considerar que a influência de Dilthey e Husserl no pensamento heideggeriano se concentra na atitude de aprimoramento e continuidade ao método de compreensão da totalidade; de a chegar à essência dos fenômenos em sua manifestação pura partindo de nossa vida teórica pelo modo de filosofar, contendo a radicalidade experienciativa das nossas vivências discursivas que recolhem o conteúdo fenomênico em sua revelação à própria medida de descerramento histórico do mundo pré-compreendido em condição ontológica fundamental. A nossa existência, enquanto base inicial do projeto fenomenológico-hermenêutico de Heidegger (2011 [1927a]), tentaria provir todo este peso ontológico fundamental, que se encontra no sentido de ser.

Após apresentarmos de forma lacônica a hermenêutica diltheyana explorando seus principais aspectos, podemos explorar em que medida Heidegger se apropriara da hermenêutica diltheyana a ponto de compreender o sentido de ser através da temporalidade existencial de nosso modo de ser. Assim, com o método científico rigoroso, não instrumental herdado de Husserl, Heidegger enxergou em Dilthey a amplitude compreensiva possível para questionar o sentido de ser dos horizontes de sentido que acontecem espaços fenomenológicos possíveis de serem interpretados por uma ontologia fundamental (fenomenologia).

Os valores das contribuições husserlianas no projeto filosófico heideggeriano são imensuráveis. A analítica fenomenológica com base hermenêutica no projeto filosófico heideggeriano se apropriou dos pontos principais da fenomenologia transcendental promovendo uma recondução meditativa de seus princípios, não com a intenção de modificá-la por completo, mas, como salientamos, a partir de uma fiel leitura de suas bases, avançar com os ensinamentos dando continuidade às possibilidades fenomenológicas em seu tom fundamental. Para esta tarefa, Heidegger (2011 [1927a]), influenciado pela hermenêutica diltheyana, tomou a nossa fáticidade, historicamente constituída, como ponto decisivo para a pergunta sobre o sentido ser, diferença fundamental do projeto fenomenológico transcendental.

Iremos nos deter brevemente nos aspectos fundamentais das divergências e semelhanças interpretativas de Heidegger em relação a Husserl para que tenhamos uma proximidade com nosso objetivo de experienciar a fenomenologia-hermenêutica em sua essência. Junto a isto, buscaremos compreender também as influências diltheyanas na experiência deste pensar. Assim, dentre pontos de discordâncias, proximidades e avanços teóricos há o ponto balizado pela essência fundamental de um posicionamento fenomenológico que será decisivo em alcançarmos uma maior amplitude de suas condições experienciativas filosóficas para, assim, pensarmos de modo fundamental a clínica psicológica.

Os aspectos que serão trabalhados neste momento condizem unicamente com a primeira fase do pensamento de Heidegger, retido no projeto filosófico de *Ser e Tempo*. Somente após clarearmos os aspectos essenciais deste período, podermos nos encontrar no espaço de transição entre uma ontologia fundamental, que interpretou o nosso modo de ser temporal como ponto de transcendência mundana, à filosofia que pensa o ser em seu acontecimento fundamental compreendido através dos projetos históricos na assim chamada viragem.

2.4. Indicações da analítica da finitude como base da compreensão fenomenológica

Heidegger (2011 [1927a]) escreveu:

> As investigações que se seguem tornaram-se possíveis apenas sobre o solo estabelecido por Edmund Husserl, cujas *Investigações lógicas* fizeram nascer a fenomenologia. As explicitações do conceito preliminar de fenomenologia demonstraram que o que ela possui de essencial não é ser uma "corrente" filosófica *real*. Mais elevada do que a realidade está a

> *possibilidade* a compreensão da fenomenologia depende unicamente de se apreendê-la como possibilidade. (p.78)

Comecemos a discutir o caminho para a experiência da fenomenológica-hermenêutica em relação à fenomenologia transcendental citando esta passagem para demonstrar que Heidegger (2011 [1927a]) reconheceu a demarcação de sua experiência filosófica através da fenomenologia provinda do pensamento de Husserl. Temos, por exemplo, a estimação de suas avaliações teóricas em relação às bases científicas que pensam, ingenuamente, ter incorporado as propriedades tangíveis dos fenômenos, pressuposto constituinte da tradição natural estendida às ciências modernas na consumação técnico-cibernética da nossa atualidade.

Segundo Heidegger (2011 [1927a]), a explicitação fenomenológica da analítica de nossa existência é elementar na compreensão do sentido significativo que possibilita o nosso aí e, fundamentalmente, o espaço de abertura do ente na totalidade. Habitamos nos sítios de desdobramento das redes complexas de significados constituintes dos corpos fenomênicos ao modo como eles se revelam. Estas fendas fenomenológicas convocam ao posicionamento teórico e o prático nossas interpretações, de modo que podemos interpretar suas estruturas sem nos depararmos por uma postura absolutista que estigmatiza os entes como um todo. Uma analítica desta abertura, envolvente de nosso projetar, direciona a erradicação das condições metafísicas de explicação e restrição do ser dos entes, pois a função desta explicitação de nosso modo de ser regata à luz da experiência da vida o lugar essencial em que os fenômenos vêm a se manifestar em sua estrutura **temporal** e **intencional**.

Segundo Heidegger (2006 [1987]), o termo "analítica" fora retirado da *Crítica da Razão Pura* de Kant. Heidegger viu nesta concepção kantiana a possibilidade de analisar os fenômenos sem se restringir à concepção corriqueira que este termo traz na cotidianidade. **Analítica** e sua aplicação, **análise**, não tem a mesma conotação proposta no sentido tradicional adotado pelas práticas científicas laboratoriais, no qual análise se restringe a meras decomposições minuciosamente proferidas em prol de uma determinação de pontos específicos, que seccionados, referem-se ao todo. De acordo com Heidegger (2006 [1987]), a primeira aparição da palavra análise na língua ocorreu nas sagas homéricas no segundo livro da *Odisseia*, pela palavra ἀναλύειν,[135] em que Penélope desteceria todas as noites a trama que teria feito no dia. Seu uso originário traria à experiência o desfazer do que se encontrava feito – o destecer de uma trama.

[135] análýeis

A palavra de origem que provém a análise, segundo Heidegger (2006 [1987]) também significa o desmontar de algo. Originariamente ao analisarmos, tendo em base a nossa experiência da vida teórica, dependemos da capacitação de nossa interpretação do aí. Dito de outro modo, uma analítica analisa o fenômeno presente ao encontro tramado de sentidos arraigados já **compreendidos em nosso modo de envolvência às visões de mundos históricos**. Nesta análise – no destecer de uma trama – nos aprofundamos dentre as camadas concernentes às personificações fenomênicas; uma análise decompõe em vista de sua unidade essencial. Na fenomenologia-hermenêutica de Heidegger (2011 [1927a]), a analítica, então, possibilitaria a demonstração do todo das condições ontológicas que levam a compreender o horizonte fenomenológico do que se pretende a analisar.

Deste modo que o projeto de *Ser e Tempo* se concentra em buscar o sentido de ser através da analítica do ser-aí; do destramar de sua composição cotidianamente enraizada. Como Heidegger (2011 [1927a]) pontuou: *A analítica da presença,*[136] *assim entendida, fica totalmente orientada para a tarefa que guia a elaboração da questão do ser*. (p. 54). Logo, podemos depreender que a interpretação dos horizontes de descerramento do sentido de ser, que já acontece em velamento compreendido nos espaços fenomênicos passíveis de serem discursados, está vinculada ao horizonte histórico como direcionamento de abertura iluminadora das possibilidades fáticas de nosso projeto existencial. Assim, a interpretação hermenêutica da história conduzida por Dilthey (2010 [1883]; 2011 [1894]; 2006 [1910]), não daria conta, porém, da ponte interpretativa entre existência e sentido temporal do mundo.

[136] O termo presença é uma opção usada por Marcia Sá.C. Schuback, para traduzir o termo apropriado por Heidegger na descrição da dinâmica ontológica existencial do homem em sua faticidade em sua condição de vir-a-ser, que em alemão se dá como *Dasein*. Da-sein, em rigorosa tradução, estabelece o fato do homem existir lançado no espaço significante, que estabelece sentido de ser do ente no horizonte das ocupações nesse próprio lugar de realização existencial. Isto é, o homem, enquanto *Dasein*, é existente no seu âmbito mundano, ele é, então, ser-aí. O termo ser-aí é a tradução literal da palavra *Dasein*, usada por tradutores e comentadores como Casanova (2002a; 200b; 2006a; 2006b; 2009; 2012; 2013; 2014), Stein (1996; 2001; 2004a; 2004b; 2004c; 2008; 2009; 2014) Nunes (1996; 2000; 2001; 2012a; 2012b; 2012c; 2013) e Reis (2014) . Michelazzo (2010), Gmeiner (1999) também produziram um rigoroso estudo sobre os caminhos filosóficos de Heidegger, também optando por traduzir a palavra *Dasein* por ser-aí. Temos também, dentre comentadores internacionais imprescindíveis da obra de Heidegger que foram traduzido para o português, como Pöggeler (S/D) e Figal (2016), a mesma tradução. Entre outras possibilidades, estudos ainda mantêm a palavra alemã original sem tradução, como é o caso de Reis (1999; 2003; 2004). Em nosso trabalho iremos utilizar da tradução literal ser-aí, e por mais que a tradução de *Dasein* por presença perca, fundamentalmente, a experiência intuitiva de Heidegger ao descrever o homem em sua máxima possibilidade basal, utilizaremos a tradução oferecida pela Schuback pelas demais opções léxicas que a tradutora nos oferece, possibilitando melhor aproximação das ideias heideggerianas do que a nova tradução propiciada por Fausto Castilho: in. Ser e Tempo, Martin Heidegger, 2012. Editora Unicamp. Assim, nas citações apresentadas, manteremos a escolha da tradutora como presença. No corpo do texto nos ateremos à tradução correta.

Heidegger (2012 [1927b]; 2009 [1929a]) viu na intencionalidade descrita por Husserl e a interpretação histórica de Dilthey a possibilidade de junção entre o campo existencial do ente humano com a primazia do tempo na determinação do sentido de ser, trazendo à investigação fenomenológica a compreensão nas sedimentações compostas nas visões de mundo sob a relação fática de nosso modo de ser a tornando hermenêutica. Deste modo, o tempo, como ponto crucial da pergunta que investiga o sentido de ser também deve ser analisado na estrutura ontológica do ente privilegiado que é tocado compreensivamente por esta via indagatória: o ser-aí e sua dinâmica característica própria explicitada em seu modo de revelação na vida teórica.

A dinâmica existencial, segundo Heidegger (2011 [1927a]) não seria apenas mais um impulso da subjetividade imanente. Nosso projeto existencial, sua constituição, seu de ser, ao contrário, se mostra como base nevrálgica de condicionamento da abertura de sentido em que o ente na totalidade pode vir a se presentar em referência ao seu espaço mundano. Heidegger (2011 [1927a]) vira que nossa temporalidade possibilita condições aos traços existenciais se manifestarem e revelarem o próprio contexto semântico com que a totalidade vem ao encontro. Uma interpretação que envolva a compreensão fenomenológico-hermenêutica explora, inicialmente, o direcionamento do mundo como totalidade de significância historicamente direcionado na relação ontológica do horizonte fático temporal em que nossa existência se direciona?

Ora, hermeneuticamente a história acontece por si mesma, no qual caberia apenas à relação psicofísica compreender seu anúncio estruturante das visões de mundo. Como poderia, então, a existência ter relação ativa com os projetos de transformações de totalidade do mundo? Este princípio que confere potência à condição projetiva do homem não seria uma recondução aos princípios husserlianos? É desta maneira que se torna possível uma fenomenologia-hermenêutica em radicalidade?

Ao interpretarmos Heidegger (2011 [1927a]), depreendemos que a compreensão fenomenológico-hermenêutica descreve a nossa existência – estruturada por nossa temporalidade – em sua intrínseca relação com a totalidade fundamental do sentido de ser revelado em uma medida histórica, abrindo o ente na totalidade em suas diversas manifestações fenomênicas. Enquanto projetos lançados afora no mundo, como entes que discursam, somos compreensão e interpretação da vida teóricas. Fenomenológico-hermeneuticamente, somos apreendidos em nossa posição histórica na situação de nosso

tempo. Existimos no mundo pelas possibilidades hermenêuticas pré-compreendidas articuladas nas realizações fáticas.

Enquanto entes privilegiados, Heidegger (2011 [1927a]) notou uma potência ontológica existencial no sentido de articulação e totalização dos espaços sedimentados com que nosso projeto intencional se encontra vigendo na contenção dos significados fenomenológicos. A analítica da finitude, então, direciona a intencionalidade husserliana sob as condições determinantes das composições expressas nas visões de mundo diltheyanas, em modo de ressaltar as bases fundamentais com que se pode revelar o sentido de ser mesmo.

A junção entre expressão dinâmica de nossa retenção significativa e a condição temporal que determina tais espaços fenomênicos abrem o lugar de se pensar como o sentido de ser pode se apresentar em sua essência e, juntamente a isto, o lugar em que as ciências podem interpretar seus objetos e se erguerem como ciências rigorosas.

De modo que somos intencionalmente na história, estros em visões de mundos, compreendemos nossa própria temporalidade. Heidegger (2011 [1927a]) ressaltou neste tracejado existencial, vinculador de nosso acontecimento histórico, o lugar de acesso ao sentido de ser, pois existir é estar em encontro do sentido de ser, na medida em que na existência se compreende o que no horizonte fenomenológico se revela em essência. A hermenêutica diltheyana, então, abriu para Heidegger (2011 [1927a]) o amplo leque das possibilidades que compõe a totalidade fenomenológica em sua ampla mostração, acarretando, junto a isto, a interpretação fundamental do homem ao modo como ele acontece: somos no tempo e somos o tempo.

Em essência, segundo Heidegger (2011 [1927a]; 2015 [1936]), somos mediados pela verdade do ser, dentro do espaço reluzente que permite o ser acontecer em seu ocultamento predispondo de sua máxima diferença do ente, nos determinando pela abertura de mundo doada pelo sentido de ser historicamente sedimentados. Sendo neste mundo, ratificados pelos espaços fenomenológicos, estamos em incessante lidando com a realidade, de modo a compreendê-la sem interrupção, a interpretando a cada momento vivencial que exige uma postura, um pensar ou uma pausa, condicionados pelo tempo que nos determina. Initerruptamente nos encontramos relacionados com o sentido de ser que já abriu seu sentido em história até o nosso devido fim. Nos relacionamos, então com a história de forma hermenêutica.

2.4.1. Negatividade existencial e circularidade hermenêutica: compreensão e interpretação no projeto fenomenológico puro

Nossa pretensão é buscar a experiência fenomenológico-hermenêutica para podermos refletir acerca das condições fundamentais da clínica psicológica. Depreendemos que a fenomenologia husserliana destacou o caráter teórico de nossa vida pela caracterização e potencialização daquilo que chamou de intencionalidade. Já na hermenêutica diltheyana, como pudemos acompanhar brevemente, a condição histórica para a construção semântica do espaço manifesto toma um lugar importante nas direções interpretativas da nossa própria condição singular. Ora, deste modo, podemos compreender que a condição própria de construção da realidade e da nossa vida teórica está intrinsecamente relacionada com os adventos históricos e manifestações significativas de nossa potência dentro deste horizonte.

A fenomenologia, no pensamento heideggeriano em *Ser e Tempo*, consiste na radicalização das explicitações husserlianas a partir da interpretação hermenêutica:

> Trata-se de uma hermenêutica que elabora ontologicamente a historicidade da presença como condição ôntica de possibilidade da história fatual. Por isso é que, radicalmente na hermenêutica da presença, a metodologia das ciências históricas do espírito só pode receber a denominação de hermenêutica em sentido derivado (HEIDEGGER, 2011 [1927a], p. 78)

Heidegger (2012 [1927]) demonstrou nesta passagem a necessidade de uma hermenêutica se ater ao caráter histórico fundamental na pretensão científica de desvelamento de qualquer **sentido** que possibilite o modo das coisas se darem, de modo que a própria história[137], transformada em ciência factível, é condição do sentido de ser da própria

[137] Heidegger diferencia o termo história de historiologia, em dois momentos de seu pensamento: primeiramente em *Ser e Tempo* e nos textos referentes ao período desta obra. Segundo o seu pensamento pós década de trinta, expresso em *Contribuições à Filosofia*. Essencialmente, o filósofo visa demarcar a historiologia, pela diferença entre o conjunto de conhecimentos obtidos e demarcados por representações cronológicas, descritos por eventos conjunturais retidos num período catalogado pelo que apenas se foi. História no primeiro pensamento heideggeriano que circunda a ontologia fundamental do ser-aí, história é o processo gradativo de modos de ser em sua faticidade, guiando-se pelos sedimentos adquiridos ao longo de sua lida com os entes no interior de seu mundo. Na segunda parte do pensamento heideggeriano, história é o termo para descrever o conjunto de acontecimentos históricos que determinam o espaço fenomenológico como um todo, tendo em si, a essenciação daquilo que já se deu e mantém-se de forma vigente no aí.
As duas noções de história, então, correspondem a aspectos diferentes dentro da mesma proposta; compreender o sentido de Ser. A primeira visando o horizonte transcendente existencial do ser-aí como base para reter a história já sedimentada no mundo. A segunda relacionando os acontecimentos ontológicos que determinaram o modo como a totalidade se essência no aí. O que nos interessa, aqui, é a atitude hermenêutica contida neste modo de pensar, que traz a experiência da história fundamental dos acontecimentos, sejam existenciais ou essenciadores da contenda que presenta mundos. Se nos atermos a aspectos meramente conceituais, ao falarmos de história em Heidegger, devemos nos aproximar da diversidade semântica de cada conceito. Porém, a tentativa de uma compreensão fenomenológico-hermenêutica da Psicologia e sua prática clínica, implica a compreensão e contemplação da unidade que mantém a proximidade fenomenológica dos dois aspectos. A experiência da história mesma tendo o ser-aí como história atuante no acontecimento histórico de mundo que possibilita seu

historicidade ontológica. Tudo que é compreendido é de caráter historicial, todas as possibilidades fáticas, são condições de desdobramentos da história. Também podemos destacar o papel fundamental da nossa existência frente aos projetos de mundos históricos, pois no horizonte de sua compreensão assentada no sentido de ser que é possível se identificar as essências fenomenológicas temporalmente sedimentada.

Heidegger (2011 [1927a]) salientou que a existência é a revelação da história como uma **clareira**, pois o nosso ser-aí é o lugar que traz a luz natural de mostração do ser mesmo. A hermenêutica lida, no caminho da experiência fenomenológica, com o caráter ontológico da nossa compreensão interpretada no projeto de nossa existência lançado nos espaços fenomenológicos; na explicitação do nosso lidar fático com o que aí se encontra à mão de modo familiar, transcendendo a totalidade e retornando ao mundo sedimentado sempre em modo de lançamento extrínseco. Compreendemos o sentido de ser, interpretando-o em nosso horizonte fático temporalmente direcionados pelo espaço mundano historicamente construído.

Em nosso próprio projeto temporal, continuamos a lidar incessantemente com os espaços fenomenológicos, de modo que em nossa lida fenomenológica, estamos lidando incessantemente com as decisões históricas que projetam nosso ser-aí, segundo Heidegger (2011 [1927a]), a clarear as condições significativas sedimentadas em nosso círculo mundano. Estas condições que transcrevem o processo compreensivo e interpretativo da hermenêutica acontece de forma circular.

Este círculo hermenêutico, Heidegger (2011 [1927a]) chamou de boa circularidade, pois não estende em seu caráter nada além das possibilidades dispostas no encontro de nossa existência com o mundo histórico, possibilitando nos aproximarmos dos espaços fenomenológicos em seu acontecimento, compreendendo **o como** eles se tornam manifestos no encontro fático de nosso projeto existencial, de mesmo modo que a hermenêutica se encontra implicada em nosso agir circular mundano, pois, incessantemente nos encontramos redigindo pré-configurados na dação do todo em um sentido específico assolapando suas inúmeras possibilidades de revelação tética.

A circularidade hermenêutica implica o caráter imprescindível de nossa existência lançada no projeto histórico de mundo, ao modo que no cerne da fenomenologia-hermenêutica é impraticável o alijamento da totalidade que impera o espaço circundante no

---

projeto de sentido existencial. Para expor os princípios pensados por Heidegger em relação à hermenêutica, focaremos neste momento do ensaio, sua compreensão estabelecida em *Ser e Tempo.*

qual nos comportamos, pois é nesta extensão significativa que recebemos orientações que **dizem** o como devemos ser em nosso aí. Porém, isto ainda não explicita o papel da existência, enquanto condição fundamental de compreensão, interpretação e singularização deste espaço semântico.

Pela condição compreensiva do homem, Heidegger (2011 [1927a]) não prevê uma apreensão meramente intelectiva correlacionada dos significados subjetivos das coisas em seu encontro, mas esclarece o modo em que somos no nosso próprio poder-ser em sentido de realização das nossas possibilidades pré-concebidas pela imensidade fenomenológica em abrigo do sentido de ser que nos encontramos existindo no mundo. Compreensão, então, recuperaria o avanço intencional, que Husserl (2015 [1901]) submetera à intuição subjetiva e a conduziria na interconexão ontológica do próprio desdobramento fenomenológico da totalidade.

Interpretação, na abertura existencial do ser-aí, ontologicamente consiste à condição hermenêutica presente na constituição circular da realidade fenomenológica-hermenêutica. Isto significa que outro modo de disposição ao encontro do sentido fenomenológico do nosso aí, prevalecente em suas modalidades reunidas em um acontecimento, entona o nosso poder-ser compreendido. A abertura do poder-ser do ser-aí-no-mundo, comedida pela compreensão, apresenta as possibilidades elaboradas em formas na fáticidade existencial pelo modo interpretativo. O projeto de nosso vir-a-ser compreendido é recolhido e apropriado interpretativamente

O conteúdo interpretado tem suporte compreensivo no sentido de ser, que já acontece e interpela nossa existência no espaço fenomenológico de modo hermenêutico. Isto não quer dizer, por outro lado, como afirmou Heidegger (2011 [1927a]) que a interpretação não depende de suposições prévias, mas suas possibilidades interdependem do sentido compreendido na abertura temporal da totalidade. Junto com o nosso ser-aí o ente e seus significados se desencobrem, chegando ao aí interpretado pelo horizonte de **sentido compreendido.** Heidegger (2011 [1927a]) fora contundente ao apontar que o que se compreende nesse descerramento não é o sentido de ser em si, mas o ser do ente na totalidade, pois o sentido é o que sustenta o compreendido do algo:

> O “círculo” do compreender pertence à estrutura do sentido, cujo fenômeno tem suas raízes na constituição existencial da presença, enquanto um compreender que interpreta. O ente em que está em jogo seu próprio ser como ser-no-mundo possui uma estrutura de círculo ontológico. Deve-se, no

> entanto, observar que, se do ponto de vista ontológico, o círculo pertence a um modo de ser do que é simplesmente dado, deve-se evitar caracterizar ontologicamente a presença mediante esse fenômeno. (p. 2015)

Assim, o círculo interpretativo das possibilidades fáticas, que envolvem o nosso ser-aí e as suas significâncias pré-abertas no horizonte de sentido histórico, não determinam nosso ser, mas contemplam nossa negatividade ontológica. De forma que este movimento circular evoca nosso modo de ser com a composição ontológica do sentido de ser, que abre o ente na totalidade em nossas interpretações, não encerram em um aí a posição da realidade como um todo.

Sendo assim, enquanto negatividade determinada pela condição ontológica de nossa existência como vir-a-ser, estamos articulados com o sentido de ser em seu descerramento de mundo como verdade. Entretanto, articulados pela nossa própria condição de poder-ser – projeto existencial – a totalidade hermenêutica que funda nosso aí, não se determina unicamente por sua aparência representativa, mas existencialmente, o nosso ser-aí transcende, como ser-no-mundo, os espaços fáticos em suas possibilidades.

Podemos chamar a relação temporal existencial com a relação histórica do sentido de ser como um paradoxo fenomenológico-hermenêutico. Estamos adentrando em uma problemática hermenêutica que tomou quase por completa a estrutura filosófica de Heidegger (2015 [1936]) pós década de trinta: a questão de história e temporalidade existencial. No entanto, o primeiro momento de sua filosofia, Heidegger (2011 [1927a]) demonstrou ser possível pensar a história somente a partir da particularidade ontológica temporal de nossa existência, dando ao tempo, de modo que a compreensão do sentido de ser, seu advento de revelação, retração e constituição fenomênica, estariam ligadas à condição ontológica fundamental de nossa estrutura temporal em nosso projeto existencial.

Compreendendo os espaços fenomenológicos hermeneuticamente, depreendemos que os fenômenos que se presentam no encontro de nossa existência têm fundamento temporal em relação ao sentido de ser, de modo que a intencionalidade, como ponto crucial de correlação significativa dos espaços téticos, se torna um equívoco parcial, já que em sua dinâmica não se pensou o horizonte de sua própria possibilidade fática, o sítio ontológico de sua possibilidade. Porém, enquanto potência que se lança afora no espaço fenomenológico, não devemos negar aspectos intencionais no sentido de compreensão dos espaços históricos.

A dinâmica própria da vivência teórica do homem, expressa pela analítica da finitude, está em circularidade helicoidal às medidas históricas que compõe a totalidade significativa de mundo. Podemos dizer, neste sentido, que Heidegger (2011 [1927a]; 2012 [927b]) continuou alguns aspectos fenomenológicos que careceriam de maior atenção em favor da edificação da própria fenomenologia como proposta epistemológica fundamental, retomando condições fundamentais que designaram o escopo às contribuições propedêuticas idealizadas pela fenomenologia transcendental.

Foram estas aproximações fenomenológicas, em radicalidade, que condicionaram algumas apreciações heideggerianas à transposição da fenomenologia transcendental e seus aspectos fundamentais à ontologia fundamental da existência humana como horizonte de compreensão do sentido de ser por uma interpretação hermenêutica.

2.4.2. Interpretação da intencionalidade na circularidade hermenêutica: o passo atrás

Aspectos como a intencionalidade, suspensão fenomenológica, constituição de significância do mundo abriram um escopo de novas possibilidades interpretativas para nos encaminhar a compreender o sentido de ser em nossa vida teórica. A hermenêutica, como vimos, não radicaliza simplesmente uma forma de interpretar algo, mas em sua essência, é trazida à luz a mensagem que a composição contextual da totalidade abarca em si – os espaços dos fenômenos – de modo que uma fenomenologia-hermenêutica descreve a compreensão da história do sentido de ser, enquanto fundação ontológica do nosso mundo.

Por mundo, Heidegger (2011 [1927a) tem uma compreensão muito próxima a noção de visão de mundo de Dilthey (2010 [1883]; 2006 [1910]; 1992 [1919]). Veremos mais detidamente a implicação da interpretação de mundo para a nossa experiência fenomenológico-hermenêutica mais adiante. Neste momento, compreendemos que mundo é abertura do horizonte de sentido e significados constituintes de toda a estrutura erguida enquanto possibilidade de nossa existência. Dito de outro modo, mundo para Heidegger (2011 [1927a]) é a totalidade acessível dos entes interligados em sua conexão significativa – é uma estrutura que determina a luz em que o sentido de ser doa o fundamento do aí em que existimos.

A depreensão do conceito de mundo corresponde à compreensão de nossa existência à determinação ontológica que é exercida em nossa realidade. Esta potência hermenêutica, correspondente à compreensão existencial, possibilita ao cientista o que Heidegger (2011

[1927a]) chamou de **dar um passo atrás**. Isto significa a posição fenomenológico-hermenêutica na descrição dos adventos revelados na conglomeração do todo que nos é presentado por uma sedimentação histórica. Dar um passo atrás é literalmente se afastar do foco intencional de modo a contemplar sua imagem em totalidade, sendo que o afastamento não é suspensivo, mas expansivo-compreensivo.

A contemplação do espaço compreensivo pelo afastamento do passo atrás, revela a história em seu sentido de realização fenomenológico. Por isto, podemos dizer, também, que o avanço fenomenológico, pelo pensamento heideggeriano, consiste em uma radicalização hermenêutica da fenomenologia transcendental, pois o método fenomenológico retoma os lassos intencionais no lugar interpretativo da história pelo lançado de nossa existência. Em nosso caso, no presente trabalho, não pretendemos deslocar nenhum avanço ontológico da filosofia heideggeriana, não por ela não precisar ou ser impossível de fazer. Porém, iremos dar um passo atrás em sua filosofia para conquistar o lugar da experiência de seu pensar.

Hermeneuticamente, a tarefa de interpretar e utilizar o pensamento de um filósofo deve ser realizada, imprescindivelmente em nos colocarmos na experiência de seu próprio pensar, como vimos nos princípios basilares da tradição hermenêutica com Schleiermacher e Dilthey. Nos colocando no lugar da experiência filosófica do próprio autor significa, então, **irmos além do próprio autor**. Será que não foi isto que Heidegger fez com Husserl? Será que fora isto que as psicologias, ditas, fenomenológicas fizeram com os escritos, principalmente, de Heidegger (2011 [1927a])? Este passo atrás interpretativo consiste, então, à experiência fenomenológico-hermenêutica? Há um ponto intermediário entre o pensamento de Husserl e Dilthey com a proposta de Heidegger. No que consiste, então, a fenomenologia de Heidegger em relação com a fenomenologia husserliana?

Primeiramente, para Heidegger (2011 [1927a]; 2012 [1927b]), Husserl não alcançara a descontração e superação suficiente da tradição cientificista positivista que estruturava o ser dos entes sem considerar a diferença ontológica, permanecendo, inclusive, preso na filosofia *egoica*. Pois mesmo que a consciência husserliana não dependesse de uma estrutura substantiva, Heidegger (2011 [1927a]; 2012 [1927b]; 2009 [1929a]) via no princípio de uma subjetividade o aprisionamento na centralidade de um Eu. A postura fenomenológica, do ponto de vista heideggeriano, como vimos, deveria delimitar o espaço vivencial intencional na própria vida teórica em que o homem apreende e direciona sentidos arraigados pela historicidade em sua temporalidade acometida pelo círculo hermenêutico.

As críticas heideggerianas ao pensamento *egoico* husserliano circulam em torno da acusação da displicência da fenomenologia transcendental com a questão sobre o sentido de ser na circularidade ontológica em que nossa fáticidade se determina, pois, no sentido de que, ao determinar a intencionalidade como base de fundação de todas as significações, Husserl estaria reduzindo o tema de como as coisas podem vir a ser o que são em uma problemática secundária, não colocando em dúvida as próprias essência eidéticas apreendidas pela suspensão dos juízos naturais as colocando em perspectiva com os acontecimentos históricos.

Ao se ater apenas à intencionalidade como base primeva de apreensão dinâmica em meio ao espaço fenomênico circundante, Husserl teria restringido e favorecido uma das diversas condições ontológicas do homem, ao invés de compreendê-lo em sua totalidade existencial e, a partir daí, compreender a totalidade conjuntural de forma temporal. Para promover uma superação fenomenológica da incompletude intencional, Heidegger (2011 [1927a]) reconduziu à compreensão a fundamentação que situa a existência na lida incessante com o mundo histórico em sua faticidade: a existência mediada pela sua condição ontológica de ser temporal.

A interpretação da existência, como temporalidade projetada no mundo histórico, remete à compreensão como condição ontológica em nossa relação com o mundo circundante. A compreensão, então, é outro ponto fundamental da ontologia fundamental heideggeriana, por auxilio de Dilthey, em resposta à aparente egocentricidade husserliana. Contudo, a compreensão, como primazia decisiva ao desdobramento existencial do homem em relação à totalidade, não condiz estritamente em uma mudança de conceitos e nem a invalidação e outros. Não veremos uma unidade constituída pelo simples ato de julgar na noção de intencionalidade fenomenológica. A unidade que constitui os significados concentrados naquele encontro com o espaço fenomênico não conserva em si uma unicidade empírica passível de revelar a posteriori os conjuntos de propriedades de um determinado objeto, como uma tabula rasa de juízos que vai se preenchendo aos poucos.

Por trazer a interconectividade imediata entre consciência e mundo, a intencionalidade pensada por Husserl (2014 [1900]; 2015 [1901]; 2006 [1913]) não é perdida pela explicitação da compreensão como condição ontológica da existência. Mas, ao contrário, pelo pensamento heideggeriano, ela é expandida em sua máxima possibilidade em relação ao seu espaço tético, trazendo o peso do mundo e seus significados historicamente constituídos como condição fundamental na circularidade hermenêutica. Assim, a intencionalidade é acoplada na dinâmica

compreensiva de nossa existência em seu projeto no mundo, situados no espaços semânticos historicamente fundamentados e fundador dos paradigmas fáticos.

O projeto de sentido que se abre no nosso aí existencial é, originariamente, relação mutua entre a vivência e seu espaço como lugar da vida. Hermeneuticamente, a vida teórica se dispõe no horizonte de significados pela compreensão do sentido de ser projetado em nossa faticidade. A intencionalidade é, então, acolhida pela compreensão, de modo que, para se projetar nos espaços téticos, ela necessita de uma pré-compreensão da totalidade que compõe fundação do todo. Segundo Heidegger (2011 [1927a]; 2009 [1929a]), **as coisas são ao modo que elas se dão**; direcionadas em um espaço complexo por redes de significações historicamente sedimentadas reveladas à existência, sendo ela intencional e compreensiva.

Compreendendo o projeto de mundo, a existência se encontra no seu poder-ser, temporalmente existindo na totalidade, mundo e homem não são vistos por Heidegger (2011 [1927a]), assim como em Husserl (2015 [1901]; 2006 [1913]), de forma dicotômica, pois é o mundo que abriga o sentido existencial ao mesmo tempo que a existência já requisita o peso significativo mundano, de modo que a compreensão deste acontecimento é conduzida pela nossa temporalidade. Isso quer dizer que a compreensão é originariamente composta pela temporalidade existencial projetada no mundo. A intencionalidade, então, a rigor, não se escoraria por uma identidade *egoica* como previu Husserl (2015 [1901]; 2975 [1921]). Ao contrário, a direção intencional se mostra plena na potência existencial-temporal dentro de um mundo histórico, possibilitado apenas pelo nosso poder-ser no espaço fenomenologicamente compreendido.

Deste modo, a intencionalidade pensada como fluxo imanente retentora das essências dos objetos é, como descrita por Husserl (2015 [1901]; 2015 [1907]; 2006 [1913]), compreendida de forma originária por Heidegger (2011 [1927a]; 2012 [1927b]). A potência intencional, interpretada pelo horizonte compreensivo de nossa temporalidade existencial, alcançou seu auge como possibilidade dentro do sentido histórico ontologicamente pré-compreendido pela experiência fenomenológico-hermenêutica, de modo que a noção de intencionalidade não visando seccionar a diferenciação entre o sujeito pensante e objeto cognoscível, por sua potência intuitiva afora no mundo, conduzida por uma compreensão histórica, ela se experiência, em originalidade, como fundamento existencial.

Deste modo que Heidegger (2011 [1927a]), por meio da noção de compreensão, enlaça toda a conjuntura semântica inferida na condição de posicionamento da realidade sob a

potência depreendida pelo conceito de intencionalidade. Sob a ótica da existência como condição ontológica de compreender o sentido de ser sedimentado nas conjunturas mundanas, a intencionalidade acaba por corresponder à interpelação da verdade histórica que abriga a própria possibilidade de ser interpretada, depreendida e exposta como condição fundamental de correlação fática com os espaços fenomênicos. A forma intencional de agir no mundo, hermeneuticamente, é correspondência do que foi compreendido na linguagem histórica. Intencionalidade é, então, parte do discurso que se envolve com os contextos expressados pelas tramas mundanas.

2.4.3. Mundo como abertura fundamental da existência de nosso ser-aí

Nossa correlação intencional depende da medida de abertura aos sentidos implicados nas redes complexas de significados que nos situam no repertório mundano possível, como fundamento originário de organização do espaço fenomênico. A condição ontológica de mundo – estruturando a existência que, sendo tempo, compreende a totalidade posicionada no encontro fático em seu poder-ser – expõe hermeneuticamente o ponto essencial que possibilitaria ao fenomenólogo pensar algo como a noção de intencionalidade pela própria experiência fenomenológica.

Vemos na condição de ser-no-mundo a base crucial para o desdobramento do ato intencional, sendo que este espaço não é a mesma coisa que uma forma aplanada anterior e a priori aos campos intencionais, mas sim, um conjunto único essencial que determina o modo de ser dos entes na totalidade, implicando, de forma inerente, a abertura da existência, que sendo para fora se encontra em uma dinâmica de correlação, com o espaço condicionado pela totalidade mundana. Dito de outro modo, não há mundo para depois haver existência, assim como o contrário não é **verdadeiro**. Por compreendermos o espaço histórico da mundaneidade, estamos lançados no aí temporalmente, de modo que existimos no espaço fenomenológico-hermenêutico que mundo é possível. Heidegger (2011 [1927a]; 2008 [1929c]) ao experienciar esta circularidade hermenêutica, interpõe como sinônimos as estruturas ontológicas de ser-aí e ser-no-mundo.

Sendo ser-aí somos ser-no-mundo. Ao sermos-no-mundo, intrinsecamente, no determinamos como ser-aí, projetados em nosso vir-a-ser-no-mundo compreensivamente. A descrição da negatividade do ser-aí, então, denota um patamar fundamental à intencionalidade ou qualquer ideia posterior que prevaleça a subjetividade. Desta forma que a intencionalidade, então, cabe no liame compreensivo da totalidade mundana para conduzir qualquer forma de

interpretação fenomenológica, pois compreender é estar existindo nos espaços fenomenológicos-hermenêuticos. O que a experiência destas explicitações nos dizem?

Ora, nossa experiência vivencial, de forma teórica, só podemos discursar sobre os fenômenos posicionados pela abertura da totalidade estruturante que envolve as diversas tramas de possibilidades em nosso horizonte fático. Nós nos relacionamos com estes espaços em sua requisição ontológicas ao nosso existir, nos detendo em sua conjuntura semântica. Isto significa que não temos uma primazia ao espaço, como não conseguimos identificar nenhuma em nossos meios históricos fenda espacial que nos destoe da totalidade. Assim, se nos encontramos em incessante relação com a diversidade complexa dos que está ao nosso encontro, só podemos estar diante de uma condição projetiva, arremessados à totalidade fenomênica, os articulando em sua própria denotação ontológica.

Isto quer dizer que não precisamos a todo momento identificar uma pequena conjuntura em razão de descobrirmos sua relação com a totalidade. Compreendemos a condição ontológica em relação à intencionalidade, conseguimos descrever o nosso envolvimento com o mundo, pois ao lidarmos com as realidades interpostas em nosso projeto afora, já estamos situados em suas condições de possibilidade de usabilidade. Estarmos sempre afora e nos envolvendo com o mundo de forma contínua experienciando o que pode ser descrito como ato intencional.

História e compreensão denotam, em essência, a nossa interpretação de forma hermenêutica. Como vimos nos parágrafos anteriores, a compreensão fora introduzida no âmbito filosófico pela tradição hermenêutica tendo em Dilthey (2010 [1883]; 2011 [1894]) sua máxima procedência, exercendo influência à filosofia heideggeriana para o avanço fenomenológico transcendental. A hermenêutica diltheyana toma a experiência compreensiva como fundamental na condição da vivência humana em se relacionar com o campo histórico instituído como uma **visão de mundo.** Ora, já comentamos, também, que a noção de visão de mundo exerceu sua influência no pensamento heideggeriano na estruturação do conceito de **mundo** em Heidegger.

Mundo, como condição fundamental de nossas possibilidades, conta com a absorção fática de nossa existência no espaço fenomenológico contido no peso histórico do sentido de ser. Heidegger (2011 [1927a]), entretanto, não utiliza da expressão **visão de mundo** oferecida por Dilthey em sua completude, mas denota pelo conceito de **mundo** a máxima possibilidade intransponível da realidade que exerce seu sentido, desdobrado em inúmeras modalidades de

acesso ao ente na totalidade em seus múltiplos significados, contendo, então, a experiência ontológica oferecida pela descrição do arranjo que constitui o todo historicamente revelado. Em nosso ser-no-mundo estão implicadas as diversas possibilidades de visão de mundo como sentido de significados em que nossa existência está lançada.

Segundo Heidegger (2012 [1982]; 2011 [1927a]), somos o que podemos ser em nossas possibilidades de ser-no-mundo, ou seja, existindo já estamos em incessante absorção fática no qual uma suspensão de qualquer princípio é impraticável, mesmo que este tente se aplicado pelo desejo e esforço. Nosso contato com o mundo circundante nos determina a cada aí que se mostra. Existindo, então, somos algo referidos, como diria Heidegger (2011 [1927a]), de início e na maior parte das vezes solidificado nas referências teóricas que compõe a o espaço histórico como um todo. Retemos em nossa faticidade um modo de ser, porém, que não se encerra em uma propriedade simplesmente dada, muito menos reificante ao modo de nos inviabilizar de transcender tal forma de ser.

Existindo, nos identificamos a partir de um horizonte de sentido compreendido na mundaneidade, ou seja, em nosso aí se presenta as significâncias possíveis. Somos **em nosso aí**, no sentido de que existimos apenas no campo de possibilidades abertas temporalmente em um sentido que afirma nosso poder-ser temporal. Dito de outro modo, somos juntamente *o* **nosso aí**, estruturados em enraizamentos significativos, projetando nosso ser que já se realiza a cada vez mais pelo tempo. Heidegger (2011 [1927a]), com a estrutura ser-no-mundo, recompôs filosoficamente condições fundamentais do homem, tangenciando a intencionalidade na temporalidade existencial, identificando no nosso **ser-aí** o lugar de acolhimento de toda a rede significativa constituinte do repertório de sentidos e significados que compõe o mundo.

Ser-aí é a tradução literal da palavra alemã *Dasein*, que remete ao significado usual do que está **efetivamente** presente no encontro. O termo alemão *Dasein* é corriqueiro dentro da filosofia alemã, tendo como correlato a sua tradução latina pela palavra *existentia*; palavra que era designada para determinar o que algo é em efetivo estado de permanência. Heidegger (2011 [1927a]), por outro lado, tomou este termo, não para ratificar a constância entiativa do homem ou muito menos para oferecer mais um adjetivo entre outros adquiridos ao longo das apropriações filosóficas, como animal racional, por exemplo, mas sim, contrariando a conotação de *existentia*, pensando o ente humano como algo de caráter fático nada impelido, descrevendo a dinâmica existencial do homem pela sua própria indeterminação.

Enquanto ser-aí, estamos ontologicamente livres de qualquer noção descritiva que determine nossa quididade, revelando nossas formas de representações apenas como possibilidades. Deste modo, não somos apenas biológicos, sociais, comportamentais, psíquicos, subjetivos, mas, diante de todas as possibilidades destrinchadas em nosso horizonte fenomenológico mundano, pré-compreendido, podemos assumir estas meta-representações como modos de ser em nosso poder-ser diante dos anúncios historicamente sedimentados, em nosso ser-no-mundo.

Estamos existindo em um mundo constituído por significados não absolutos, mas históricos compreendidos em nossa existência. Existência, então, é tempo. Existimos atravessados pela nossa condição temporal. Heidegger (2011 [1927a]) ressaltara que existência é literalmente, ser-para-fora, expressão originada da expressão grega εξιστήρ.[138] Deste modo, ser-para-fora é ser-para-fora-no-mundo. A fenomenologia-hermenêutica heideggeriana procurou **interpretar** os campos de possibilidades sedimentados mundanos em que atuamos, lançados para o meio fenomenológico que o retém – naquilo que nos encontramos intencionalmente correlacionados às construções de visões de mundo.

Existindo, então, estamos laçados na vida teórica mundanamente restituídos a cada aí que vivemos, pois, compreendendo o sentido de ser, que instaura mundo, somos vir-a-ser-no-mundo. Interpretarmos as possibilidades fáticas pela compreensão do mundo, estamos fadados a existir afora no mundo em um incessante projeto existencial que se dá no tempo. Sendo o lugar ontológico do vir-a-ser existencial, ele se presenta como horizonte articulável ao longo de nossa temporalidade, mas imprescindível como método teórico. Enquanto ser-aí, compreendendo nosso ser-no-mundo, só assumimos em nosso ser o modo que, existencialmente interpretamos o que está ao encontro assumindo seu modo de relação.

Deste modo que Heidegger (2011 [1927a]), ressaltara que somos e só podemos ser nosso poder ser. Experienciamos nosso contexto fenomenológico-hermenêutico intencionalmente no horizonte de descerramento de nosso campo de manifestabilidade, compreendendo e interpretando a totalidade. Dito de outro modo, só podemos ser, existencialmente, em nosso poder-ser-no-mundo historicamente pré-compreendido em que, intencionalmente, interpretamos os espaços fenomenológicos. Assim, se interpretação é condição fundamental junto à compreensão, por conduzir o nexo ontológico **circunvisado** na complexa abrangência do repertório de sentidos e significados no mundo à sua possibilidade

[138] eksistir

de se realizar faticamente, como seria possível, como idealizou Husserl (2015 [1907]), nos encontramos nos espaços fenomenológicos sem as diversidades semânticas que nossa faticidade proporciona?

Por sermos nosso aí – ser-aí – imprescindivelmente, necessitamos do horizonte mundano para que possamos ser nosso poder-ser. Esta breve aproximação à fenomenologia-hermenêutica pelo pensamento heideggeriano demonstra algo fundamental à nossa experiência vivencial em relação aos espaços de abertura do sentido de ser, o qual os fenômenos não despontam de uma potência *egoica*, mas são descerrados em processos compreensivos entre elementos conjuntos cuja multiplicidade interdependem da potência humana e seu lugar de projeção. Os fenômenos se revelam à nossa temporalidade pela história ontológica que os possibilitam e assim somos intencionalmente envolvidos pelos espaços fenomenológicos.

2.4.4. Destruição da redução fenomenológica pelo projeto de mundo histórico

Pela totalidade fenomênica não conter sua gênese na condução de uma consciência subjetiva, mas de um ato fluente de apreensão e correlação, sua falsa suspensão também não poderia ser realizada por um mero esforço desta própria ação. Então, como podemos abdicar deste espaço constituinte em virtude de acessar os fenômenos puros? Há fenômenos sem tal vinculação hermenêutica?

Ora, não seria interessante para a nossa existência que o mundo venha a se destacar da concreção fática, caso o contrário não haveria o aí. Cada passo contrário às amarras do mundo, a contradição de paradigmas ou intenção de mudança radical da realidade é, em contraste, um sentido que o próprio mundo fornece ao modo de ser do nosso ser-aí.

Mesmo que as possibilidades aparentem ter o caráter de contrarreações e recusas, de modo a prescindir da conduta ontológica que direciona nosso poder-ser, estas conotações são estruturações fáticas do nosso próprio ser-no-mundo e, como vimos, a interpretação do nosso sentido de ser, fundamental para virmos-a-ser, depende dos pressupostos doados pelo sentido de ser que abre o ente na totalidade, pois, como condição ontológica de nosso ser, a faticidade do ser-aí é projeção no aí sem termos o que fazer e relação a isto a não ser existir.

O mundo não enclausura o nosso ser-aí em uma única possibilidade como uma cápsula prisional em que devemos relutar constantemente em relação aos parâmetros sedimentados historicamente e possibilitados faticamente. Entretanto, o mundo é o horizonte de sentido e

significados no qual nosso modo de ser vem-a-ser e, unicamente, a partir dele que podemos ser. Para podermos prescindir das referências mundanas seria necessário, como notou Heidegger (2011 [1927a]), de uma crise teórica estritamente existencial, já que é pela existência que compreendemos os espaços históricos. Uma crise existencial, então, não aconteceria por um esforço intelectual, mas em uma licitação temporal de nosso próprio poder ser através de uma disposição fundamental de nossa dinâmica ontológica.

Poderemos analisar adiante com mais calma no que consiste esta disposição fundamental pensada por Heidegger (2011 [1927a]) para a singularização dos espaços mundanos através do movimento existencial de nosso ser-aí. Porém, agora, devemos nos atentar em um fator fundamental à experiência fenomenológica aqui presente em relação à uma estrutura fundamental visada por Husserl (2006 [1913]): a suspensão fenomenológica por uma atitude intuitiva. Ora, vimos que Husserl (2006 [1913]) propôs um retorno às mesmidades puras dos fenômenos correlacionados a partir de uma suspensão dos juízos prévios que inferem na presentação fenomênica. Porém, agora que temos em mãos um entendimento hermenêutico da constituição fenomenológica, será que podemos dizer que é possível suspender qualquer tipo de horizonte historicamente sedimentado no mundo?

Negar o caráter fático por uma convicção de que podemos nos distanciar das possibilidades conjunturais mundanas que organizam os espaços fenomenológicos como um todo é apenas praticável dentro de uma conjectura meta-representativa da condição de mostração da possibilidade. A vida teórica também nos mostra que para discorrermos sobre o caráter dos posicionamentos fenomenológicos, precisamos inegavelmente de um meio referencial no qual a realidade pode ser posicionada, ou seja, precisamos nos concentrar na totalidade estada no encontro. Claramente fora exposto em *Ser e Tempo* a condição de ser-no-mundo para demarcar uma clara oposição à redução fenomenológica husserliana.

A oposição heideggeriana à suspensão fenomenológica husserliana deve ser compreendida dentro do próprio projeto de uma analítica da faticidade como único modo de possibilitar a compreensão do sentido de ser da manifestação fenomenológica do mundo, ou seja, é uma apropriação fenomenológica da condição de essenciação dos fenômenos no encontro de nossa existência, e não um simples desatino teórico. Ir além do mundo por uma proposta de superação do aí fático ontologicamente empreendido, mesmo que seja o aí preconceituoso que envolve a acomodação da existência no caráter predeterminado impessoal, é fenomenologicamente indesejada, na medida em que é se atendo aos construtos fáticos que

encadeiam o modo de ser do nosso ser-aí e sua possibilidade de articulação que podemos interpretar os conteúdos intencionais fenomenologicamente presentado.

Depreendemos com a condição ontológica de nosso ser-aí, como ser-no-mundo, em relação à redução fenomenológica, a presunção de parcialidade redutiva das tramas fáticas, já que a suspensão husserliana, como vimos, não pretende em nenhum momento eliminar a realidade como um todo, mas distanciar dos conteúdos intencionais os preceitos que impedem dos fenômenos serem descritos em sua essência ou, dito de outro modo, desencapar a realidade encoberta por uma série de atitudes conjecturais. Porém, o que Heidegger (2011 [1927a]) pontuou é a importância das sedimentações significativas para o acesso às conjunturas da realidade em sua verdade, no sentido que dentre as cristalizações ônticas que, aparentemente, impedem uma pureza interpretativa fenomenológica, são o horizonte para entender o sentido de ser que abre o campo destas mostrações, sejam elas preconceituosas ou não.

A condição fundamental de ser-no-mundo define a totalidade do ente que se apresenta no encontro da dinâmica temporal da nossa existência, pois, como ser-aí, estamos faticamente relacionados com a medida ontológica que abre nosso poder-ser. Compreendendo a totalidade deste espaço, nos deparamos incessantemente com as certezas teóricas e materiais acerca da totalidade, atitude, tal, que impediu a metafísica de ter acesso à pergunta originária do sentido de ser. Nosso aplanar fático é inferido pelas inúmeras cristalizações meta-representativas. Uma interpretação fenomenológico-hermenêutica, então, conduz a compreensão dos fenômenos históricos sobre a única forma possível de fazê-los: a partir de nossa experiência teórica. O que nossa vida teórica nos diz, então?

Desde Dilthey (2010 [1833]; 2011 [1894]; 2006 [1910]), Husserl (2015 [1901]; 2006 [1913]; 2012 [1936]) e arraigado no pensamento de Heidegger (2011 [1927]; 2015 [1936]), encontramos uma tonalidade significativa basilar de nossos contextos: a erradicação da vida teórica pelo logicismo positivista que prevê a cristalização dos entes e suas condições irrefutáveis. A interpretação de nossa vida teórica, por estes autores, nos diz sobre o caminho que nossa realidade vem tomando até então. Como Dilthey (2010 [1883]) e Heidegger (2011 [1927a]; 2015 [1936]; 2014 [1949]) salientaram, nossa vida está em rumo da construtividade aplainada pelas diversas formas de meta-representações do real, abrindo mais brechas para que as ciências modernas ratifiquem sua possibilidade de aprimoramento e vinculação. Este

construto histórico revela a metafísica como o horizonte de sentido em que a realidade se dispõe em nosso ser-aí.

Como vimos, nosso mundo, enquanto metafísico, oriente nossa forma de ser nos espaços fenomenológicos apenas em prol dos entes, esquecendo o ser em sua diferença; Heidegger (2011 [1927a]), para fundamentar o método fenomenológico-hermenêutico, propôs o retorno à esta questão como condição primeva de se compreender os espaços fenomenológicos em seu acontecimento essencial. Também vimos o porquê de o filósofo interligar o sentido de ser com a experiência fenomenológica: pelo sentido de ser, podemos discursar os desdobramentos do que se mostra em sua condição ontológica. Porém, se nos ativemos ao posicionamento da realidade como um ente simplesmente dado, o ser ainda vêm ao nosso encontro, mesmo que de forma abandonado. Para uma total aproximação com os acontecimentos fenomênicos o ser, em sua indagação diferenciada, deve ser recuperado, e para isto, Heidegger (2011 [1927a]) propôs uma **destruição** da metafísica.

Ora, mas acabamos de expor que não é possível dizimar qualquer horizonte de sentido que envolve mundo. Como poderia, então, haver qualquer tipo de destruição do espaço sedimentado, sendo que metafísica é a composição ontológica da totalidade? Não podemos negar uma aparente relação entre uma destruição com a suspensão fenomenológica. Porém, o que Heidegger (2011 [1927a]) pensou por destruição não se aproxima em nada com a redução fenomenológica, mas se relaciona diretamente à essência da máxima fenomenológica manifestada por Husserl (2014 [1900]) de voltar às coisas mesmas. Seria a destruição, então, um retorno à metafísica? O que quer dizer retornar à metafísica sendo que dela nunca nos afastamos? Podemos ter mais clareza destas questões ao explorarmos o que está incutido na ideia de destruição.

Por destruição devemos ter por claro que Heidegger (2011 [1927a]) não visou a total suspensão do horizonte fático, nem mesmo realizar um desvio da atitude frente as coisas ou uma dizimação dos padrões estipulados na cultura e na convivência entre outros seres-aí. A destruição é a atitude fenomenológica-hermenêutica que retoma, dentro do mundo histórico, sua própria circularidade e suas possibilidades, de forma que uma interpretação do horizonte fenomênico em sua essencialização ontológica exige uma destruição deste próprio espaço, desde que fique claro no que consiste uma destruição. Em *Ser e Tempo* o termo destruição é usado de forma a designar uma condução à experiência mais originária do acontecimento do mundo histórico originário.

Assim, destruir não significa dizimação, e sim reapropriação do aí mesmo que o nosso ser pode vir-a-ser dentro do mundo histórico. Destruição tem como caráter fundamental liberar o horizonte de sentido que sustenta a circularidade hermenêutica compreendida pelo nosso ser-aí nas possibilidades fáticas em relação aos enraizamentos historiológicos metafísicos. A partir desta recondução destrutiva da história da metafísica, Heidegger (2011 [1927a]) abandona a redução fenomenológica husserliana, adentrando, então, à condução fática do mundo analisando as sedimentações essenciadas ao longo das decisões históricas que envolvem o modo dos espaços fenomenológicos se constituírem.

A contribuição da destruição à fenomenologia não se dá de forma negativa, no sentido de suspensão ou desconsideração, mas positiva, no sentido de depreender na sedimentação histórica do mundo o horizonte fundamental do projeto fático do sentido de ser. Com isto, o lema husserliano, **voltar às coisas mesmas**, se entendido como suspensão total dos sentidos preconceituosos mundanos, denotaria, uma ingenuidade hermenêutica para a descrição do próprio projeto existencial e sua relação com o ente na totalidade. Fundamentalmente o voltar às mesmidades baseia-se pela destruição dos espaços firmados para a assunção desta capa historicamente rudimentada em sua totalidade fenomenológico-hermenêutico.

Pela destruição, entendemos que as coisas mesmas são as camadas fáticas de referência interpretativa condicionadas pelo horizonte compreensivo temporal do nosso ser-aí projetado em seu poder-ser. Dito de outro modo, **voltar às coisas mesmas** seria dar o passo atrás em relação aos sentidos onticamente estabelecidos para buscar o contorno ontológica possível de destruição fenomenológica que não tem em vista a **coisa mesma** como um correlato intencional que apreende essências e constitui o espaço totalizante, mas sim, **os horizontes possíveis de sentido no qual o ser do nosso ser-aí lança-se em projeto dentro do mundo pré-compreendido e pré-radicalizado em seu modo de aí descerrado.**

Assim, podemos depreender que o sentido de ser revela todas as possibilidades presenteadas na circunvisão mundana em uma articulação semântica, de modo que o conteúdo no encontro não diz apenas de uma propriedade especifica, mas condiz à toda uma trama que envolve um sentido ontológico amplo compreendido em sua complexidade. Deste modo, suspender uma parcela do conteúdo apreendido não inseriria uma certeza quanto a pureza do conteúdo apreendido, mas apenas seria mais uma medida possível dentre o sentido de ser possível que, historicamente, ilumina a possibilidade para nossa interpretação fática.

A fenomenologia-hermenêutica nos leva, então, ao lugar compreendido dos desvelamentos fenomênicos ontológicos em sua trama de sentido, no qual o ente revelado no encontro, não diz somente de sua possibilidade, mas em sua relação com o espaço mundano como um todo. Ao existirmos, lançado no aí fático, nos encontramos acolhidos e recolhidos para o turbilhão de conjunturas incorporadas em uma medida. Heidegger (2011 [1927a]) viu na existência o lugar de acessar os sentidos fenomenológicos por ela estar adunada à teia de significância que envolve a totalidade do mundo. Deste modo, para acessar a pureza dos fenômenos, devemos estar no mundo auscultando seu sentido ontológico, no qual só pode ser discursado na analítica temporal existencial de nosso ser-aí – a partir de nossa temporalidade, nossa existência, projetada no espaço mundano, sempre estar por-ainda-ser.

Assim, se o mundo ou uma parcela de sua conjuntura é suspenso, o que sobraria para a existência? Como podemos ser-aí sem o nosso aí para virmos a ser? A suspensão fenomenológica de Husserl é, então, impraticável pelo caráter ontológico fundamental compreendido por Heidegger (2011 [1927a]) como ser-no-mundo, pois a circularidade hermenêutica vigente no horizonte existencial remete o ser-aí apenas ao seu espaço propriamente hermenêutico. Esta circularidade hermenêutica traz para o campo existencial o movimento helicoidal que constitui de forma basal toda a rede significativa do nosso ser-aí. Isso quer dizer que as incrustações mundanas, aparentemente dadas, são condições do nosso horizonte ontológico que nos permite compreender os espaços fenomenológicos.

Preconceitos ônticos, então, não são prejudiciais, mas fazem parte da interpretação do espaço fenomenológico-hermenêutico. A realidade que se compõe com inúmeros preconceitos meta-representativos é a realidade em que se dispõe os sítios fenomênicos ao modo como eles vêm ao encontro. Nosso mundo, assim, se constitui de forma preconceituosa e esse é um caráter fenomenológico de seu acontecimento. Porém, temos de nos atentar à esta interpretação fundamental como modo de nos atentar à sua composição, no sentido de que sua condução fática aos valores pré-concebidos não pode ser confundida com a questão da diferença ontológica esquecida pela própria construção ontológica de nosso ser-no-mundo, caracterizado por Heidegger (2011 [1927a]; 2008 [1929b]; S/D [1953c]) como metafísica.

Nos deparamos até aqui com os preceitos mais fundamentais das fenomenologias husserlianas e heideggerianas em procura de suas essências correspondentes ao projeto fundamental de uma ontologia que prevaleça a vida teórica dos próprios fenômenos posicionados como o real. Nos centramos nas críticas cientificas incutidas nesta estrutura

propedêutica, vimos variações, contradições e continuidades filosóficas insurgentes da perplexidade metafísica. A abrangência hermenêutica diltheyana no projeto fenomenológico de uma analítica da finitude do ser-aí como ápice de uma viravolta metodológica científica da fenomenologia transcendental. Podemos depreender, diante de tudo que fora brevemente discutido, então, que uma das contribuições mais expressas em uma experiência fenomenológica fundamental se encontra na disposição do próprio espaço fenomenológico descrito pela noção de mundo.

O conceito de mundo, por outro lado, não pode vir a ser aplicada em uma proliferação ôntica das depreensões e retificações de ciências parciais. Isto quer dizer que a noção da estrutura ser-no-mundo não é um conceito técnico instrumental – este e nenhum outro conceito trabalhado aqui. Ora, mas isto levaria por invalidar todo o esforço engajado até o presente momento em explorar as filosofias que vivenciaram uma experiência fenomenológica? De forma alguma. Uma afirmação deste porte só pode elevar o objetivo aqui presente, pois, sendo mundo um conceito inaplicável em uma síntese reificante dos espaços fenomenológicos representados como conjunturas operacionais, aproxima sua interpretação ao movimento vivencial contido no espaço compreendido.

Desta forma, mundo, assim como compreensão, interpretação, intencionalidade, ser-aí, entre outros conceitos brevemente apresentados aqui, são noções que orientam uma forma de reflexão. Estas conotações filosóficas nos convocam a habitar de forma fenomenológica os acontecimentos moderadores da totalidade do real em seu movimento de abertura e fechamento, desvelamento e velamento, mostração e ocultação. A ideia de mundo, então, abre para o cientista que pretende explorar a região dos fenômenos em sua **mesmidade** a estruturação ontológica necessária para interpretar os componentes essenciais deste acontecimento. A noção ser-no-mundo e sua complexa compreensão, não pode ser preterida em nome de uma justificação abstrata dos espaços fenomênicos, mas o lugar de se encontrar o ponto de partida a interpretar qualquer explicitação do que se pretende depreender.

Sendo mundo início de qualquer vida teórica, assim como o lugar de posicionamento do real, ele terá de ser o lócus essencial de uma filosofia rigorosa que abrace os espaços fenomenológico-hermenêuticos. Entretanto, não dizemos ao longo do trabalho o como o mundo acontece e suas propriedades fenomenológicas com relação à nossa existência, apenas descrevemos sua relação à história do sentido de ser e sua relação com a faticidade e sua orientação significativa. Mas, é possível adentrar em tal mérito de como o mundo vem a ser

mundo? Heidegger sempre entendeu por mundo uma única coisa, sendo mundo uma noção tão complexa a ser desenvolvida por uma meditação fundamental?

Já adiantamos anteriormente que a noção de mundo, explorada até este momento, condiz unicamente com a primeira fase do pensamento heideggeriano explicitada, principalmente, em *Ser e Tempo*. Há, contudo, na experiência fenomenológica, em plenitude à radicalização hermenêutica proposta por Heidegger (2011 [1927a), uma mudança de panorama filosófico que aloca a experiência de mundo em outra via. Heidegger (2015 [1936]) nem sempre compreendeu mundo como a mesma coisa apresentada em *Ser e Tempo*. E no que isto nos importa, sendo que mundo não é um conceito aplicável? Ora, a importância está nitidamente apontada pela impraticabilidade conceitual que tal noção fundamental implica, pois, acompanhar a experiência fenomenológica da interpretação de mundo pode nos elevar à sua complexidade e apreensão essencial de seu conjunto ontológico.

Vamos, então, acompanhar a seguir uma tentativa de buscar a experiência fenomenológico-hermenêutica nas diversidades que a compreensão de mundo pode nos oferecer, depreendendo o que Heidegger (2011 [1927a) pensou por mundo em relação ao projeto existencial do ser-aí como ponto articulador da totalidade ontológica, sua relação com a história como tonalidade fundante de todo o espaço fático e, posterirormente, sua compreensão hermenêutica que obriga uma mudança de interpretação da existência e relação aos projetos de mundo como um todo: a posição da existência em sua radical compreensão aos acontecimentos ontológicos que compõe a realidade como um todo.

Um acompanhamento de tais preceitos filosóficos deve ser orientado pela crítica filosófica que o próprio Heidegger (2015 [1936]) impôs ao seu pensar. Este segmento que agora se faz é essencial à experiência fenomenológico-hermenêutica como método fundamental de uma ciência rigorosa, sendo a psicologia uma grande beneficiada, de modo que esta ciência, que visa discorrer sobre condições de nossa dinâmica, deve ser contemplada por sua estrutura envolvente e sua possibilita como horizonte de própria transcendência de nosso porvir, sendo esta compreensão das possibilidades e decisões interpretativas pontuais dos desdobramentos fáticos em nossa vida teórica fenomenológica-hermenêutica.

Buscaremos expor agora a noção de mundo em Heidegger (2011 [1927a]); 2015 [1936]) em suas diversidades conceituais. Entretanto, não o faremos com uma apresentação de sua filosofia como viemos fazendo até o presente momento. Iremos expor de forma reflexiva e não tão expositiva, no que concerne a estrutura fundamental de nosso espaço

semântico em relação ao nosso projeto de ser, visando a articulação hermenêutica entre as exposições do primeiro para o segundo Heidegger. A tarefa almejada aqui, neste ponto delicado de nosso trabalho, se delimitará na interpretação e refinamento da experiência que visamos alcançar com o pensamento fenomenológico-hermenêutico. Iremos resgatar por meio da própria interpretação filosófica da filosofia heideggeriana o pensamento fundamental presente na interpretação do mundo existencial.

3. Mundo como espaço de significância: preparação do espaço de nosso acontecimento apropriador para interpretarmos o sentido fenomenológico-hermenêutico da clínica psicológica

A fenomenologia-hermenêutica, levada a termo por Heidegger (ao longo de seu pensar, diz fundamentalmente o caráter temporal incisivo marcante da experiência fenomenológica plena, ao modo que o homem se encontra em volto das tramas complexas que orientam seu comportamento, projetando o seu ser-aí ao seu limite temporal histórico. Este conjunto significativo remete a um vínculo ontológico decisivo do desdobramento de toda a realidade: o mundo.

A estrutura fundamental mundana, no qual se dá nosso acontecimento experienciativo da vida fenomênica, foi explorado ao extremo por Heidegger, em toda sua filosofia, na tentativa de alcançar o espaço significativo fundamental da forma mais plena possível. O esforço conjurou dois aspectos descritivos deste horizonte de sentido que orienta a existência do ser-aí em relação à sua gênese determinante. 1) Mundo como repertório de sentidos e significados sedimentados, compreendidos e transcendidos pelo horizonte existencial de nosso projeto de ser. 2) Mundo como clareira histórica direcionada pelo destinamento da verdade do ser e sua abertura fundamental.

Estas duas definições da estrutura de mundo no pensamento fenomenológico-hermenêutico propiciado por Heidegger, especificamente expostos com profundidade em *Ser e Tempo* e *Contribuições à Filosofia*, não buscam dar uma margem definitiva no qual podemos exercer uma aplicação prática de entendimento dos fenômenos. Ao contrário, estas descrições são estritamente descrições das condições essenciais dos campos significativos – fenomenológicos – em que nos encontramos expostos e projetados como vidas teóricas. O mundo, como horizonte de acontecimentos articulados intrinsecamente por uma performance histórica, acolhe e projeta nossa existência em seu amplo leque de possibilidades de sua condição ontológica, faticamente interpretados.

O mundo, então, é o lugar em que é possível pensarmos e interpretarmos uma ciência rigorosa, como no caso de uma psicologia clínica em seu caráter fundamental. Esta condição fora contemplada por Husserl (2012 [1936]) e Dilthey (2010 [1883]), nos dando margem para que consigamos adentrar ao lugar em que a experiência da reflexão que interpreta e descreve os fenômenos pode ser desencoberta em sua condição histórica fundamental. Heidegger (2011 [1927a]; 2015 [1936]) ao discorrer sobre mundo, mesmo que não tenha dedicado o mesmo

sentido em suas definições, abarcou sua complexidade essencial em todas elas: a especificidade diretiva das imagens que portam a dimensão da vida mesma.

O espaço fenomenológico, que podemos chamar de mundo, possibilita que discursemos sobre a totalidade, ontologicamente desvelada, e sua composição reveladora nos mais diversos contextos ônticos. Porém, interpretar seus desdobramentos nas mais diversificadas possibilidades fáticas de nossa existência, não significa que podemos defini-lo por completo, no sentido de não alcançarmos sua total complexidade filosófica em um único entendimento. Heidegger mesmo, destacando uma vez mais, alterou seu **conceito de mundo**, mantendo apenas a essência que esta experiência visa abarcar. Ao repetir estas inúmeras formulações, o filosofo acaba por contribuir ainda mais sua aproximação à experiência fenomenológica vigente. Para alcançarmos sua essência fenomenológica, então, devemos nos orientar em suas mais complexas experienciações possíveis.

De um princípio em que mundo é a totalidade de significados que podem revelar o ente na totalidade, fundados pelos usos de seus enunciados e articulados em uma **ocupação** frenética de suas tramas interconectadas, podemos ressaltar os aspectos de nosso espaço mundano, descritos em *Ser e Tempo*, influentes para pensarmos nossas relações com as diversidades dos objetos, sua linha de manifestação, as possibilidades de usabilidade em que estes entes podem ser dedicados, o como são redigidos os contextos fáticos em que nos orientamos cotidianamente e o que está em jogo nesta falsa estabilidade. Entretanto, o que esta articulação com o mundo pode nos oferecer na interpretação clínica?

Por outro lado, o desencadeamento de mundo para Heidegger (2015 [1936]), após o fracasso de *Ser e Tempo*, designa o processo temporal de essenciação de todos os significados e sentidos em que nosso ser-aí se orienta, vinculado por um acontecimento ontológico enleado de significados e sentidos. Mundo é acontecimento da verdade do ser discursado na linguagem dita pelo acontecimento que apropria o nosso ser-aí. Nos deparamos aqui com outras possibilidades conceituais para descrever a experiência fenomenológica de mundo em sua essência, no qual seus sentidos são subjacentes. A mesma pergunta pode ser feita aqui: o que esta filosofia sobre o mundo pode oferecer à clínica psicológica?

Poderemos explorar com mais calma estas mudanças, porém, é certo afirmarmos que o mundo fenomenológico, acolhedor de nosso projeto existencial, segundo Heidegger (2015 [1936]), sempre contará com a medida histórica, pois acontecimentos fenomenológicos

dependem de sua circularidade hermenêutica – pela compreensão de nosso **acontecimento apropriador**.

> Consequentemente, o ente é voltado para o interior de sua *constância* por meio do *ocaso* dos fundadores da verdade do seer.[139] Tal movimento é exigido pelo próprio seer mesmo. Ele precisa dos que experimentam o ocaso; e, onde quer que um ente apareça, o seer já sempre se *a-propriou* desses fundadores que perecem em meio ao acontecimento, já sempre os atribuiu a si mesmo. Essa é a essenciação do seer mesmo: nós a denominamos de *acontecimento apropriador*. (HEIDEGGER, 2015 [1936], p. 11)

Acontecimento apropriador é um termo que surge a partir do próprio questionamento feito por Heidegger (2015 [1936]; 1973 [1945]; 2013 [1942]), acerca do surgimento de acontecimentos de mundo em sua dação histórica contido no sentido de ser. Esta noção é de extrema importância no pensamento fenomenológico-hermenêutico como um todo, pois permite-nos compreender hermeneuticamente nosso papel no surgimento de mundo, nossa atuação nos espaços fenomenológicos e nossa estruturação existencial correlacionada com tal totalidade. Deste modo, pela explicitação fenomenológica de nosso acontecimento apropriador poderemos compreender o lugar de instauração de uma psicologia fenomenológico-hermenêutica. Como isto?

Veremos que mundo e acontecimento apropriador subscrevem o modo como o nosso ser-aí se porta frente ao ente na totalidade em seu acontecimento histórico, fenomenológico-hermeneuticamente, apreendido. Proporcionados pelo caráter de desvelamento da composição semântica em que nos encontramos, nos relacionamos com nossa existência conforme a **estruturação de uma época medida historicamente**. Isto nos remete a uma importante implicação filosófica e lógica dentre a fenomenologia: para ser possível que o ser-aí descrito em *Ser e Tempo* atue no horizonte sedimentado de sentidos e significados, dinamizando sua pontualidade histórica existencial, deve haver o encontro imediato com a contenda que abriga toda a malha fática de seu projeto, determinantemente de todas as relações no interior de um repertório das possibilidades.

---

[139] Seer é a tradução feita por Marco Casanova da expressão *Seyn*, utilizada por Heidegger em *Contribuições à Filosofia* e outros textos que giram e torno de seu pensamento tardio para diferenciar a pergunta sobre o ser, grafada pela palavra alemã *Sein*, dos entes, interrogação própria da metafísica que visa atingir os aspectos imutáveis das coisas da pergunta que procurar estar direcionada unicamente ao sentido mesmo do ser. Nas discussões ensaiadas ao longo do presente trabalho, não iremos utilizar da expressão seer com os dois "es". Para evitarmos uma conotação da aplicação de um pensamento filosófico, procuraremos ressaltar em nossa reflexão a experiência almejada por Heidegger utilizando da grafia normal "ser".

Pautar toda uma descrição dos campos fenomênicos a partir de uma analítica de nossa existência, tendo a finitude como direcionamento reflexivo, acabaria por restringir a interpretação fenomenológica do espaço compreendido como um todo, do mesmo modo que acontece ao estipularmos uma consciência intencional como fundamentação única de acesso às essências. **Operar** meramente em cima dos existenciais limitaria, então, qualquer compreensão profunda fenomenológica, pois, uma construção investigativa apenas ao redor da potência fática do ser-aí, não edificaria espaço para se pensar o **como é possível** a totalidade do próprio aí. O que se deveria fazer, então? Jogar no lixo todas as contribuições da interpretação existencial? Claramente que não.

No momento em que uma interpretação de nosso ser-aí não satisfaz mais um papel central à compreensão da verdade do ser em sua medida ontológica, isto não quer dizer, entretanto, que tal condição não se mostra essencial para discorrermos sobre a composição dos desdobramentos fenomênicos, pois Heidegger (2015 [1936]; 1973 [1947]; 1973 [1957]) não anunciou o fracasso de *Ser e Tempo* por simplesmente desconsiderar a validade de sua obra. Pelo o contrário, o filósofo nunca abandonou os pressupostos explorados no projeto existencial de seu tratado, sendo a noção da estrutura de ser-no-mundo um deles, e muito menos a pergunta fundamental que guia toda sua analítica – qual o sentido do ser – como nunca abandonou a essência da experiência fenomenológica herdade de Husserl, como pudemos ver nos parágrafos anteriores.

Ao perceber que a descrição fenomenológica da existência humana não daria conta da formação histórica dos projetos mundanos, Heidegger (2015 [1936]) compreendeu que qualquer esforço de anunciar estruturas fundamentais das condições ontológicas do homem não são suficientes para adentrar ao traços propriamente hermenêuticos das realizações fenomenológicas que estruturam o mundo, de modo que uma descrição fenomenológica-hermenêutica necessita, obrigatoriamente, da visão ampla de seu acontecimento. Qualquer campo científico que se edifique a partir da fenomenologia como um todo, não deve criar moradia apenas no plano de pesquisa encapsulado na transcendência do ser-aí como se este fosse portador da capacidade de transformar o mundo em totalidade, como fora replicado nas psicologias fenomenológicas até os dias de hoje.

Uma pesquisa de cunho fenomenológica necessita da amplitude hermenêutica, ao modo de acompanhar a fundamentação mesma do próprio espaço de dação do aí existencial, caso o contrário haverá uma parcela fenomênica a ser indagada, deturpando os pressupostos

fenomenológicos. Iremos, então, explorar a essência de mundo como ponto guia de uma interpretação fenomenológico-hermenêutica através do projeto existencial do ser-aí, de tal modo que deveremos nos ater à sua própria complexidade em ser depreendido. Para tanto, será necessário compreendermos os acontecimentos históricos e suas relações com o acolhimento fundamental das matrizes mundanas em que o aí de nosso ser poder-vir-a-ser.

A exploração do mundo fenomenológico será uma parte crucial para o desenvolvimento das considerações que ainda estarão por vir neste ensaio, pois, poderemos acompanhar, não somete a secção filosófica entre o pensamento heideggeriano na década de trinta e pós década de trinta, mas as bases fundamentais que levaram a tal rompimento compreensivo. Para isto, devemos, então, expor o projeto de singularização do nosso ser-aí como transformação de mundo e sua total incompatibilidade com os acontecimentos históricos propriamente ditos, de modo a vermos o que, fenomenológico-hermeneuticamente, está implicado em tal impossibilidade.

A relação entre mundo e ser-aí, como horizonte de toda a compreensão do espaço fenomenológico, permitirá uma aproximação da radicalidade hermenêutica levada à plena por Heidegger (2015 [1936]) em *Contribuições à Filosofia*, obra fundamental para nos encontrarmos experienciando a fenomenologia-hermenêutica em sua essência, de modo a depreendermos o que a compreensão conjuntural ontológica do total abandono do ser em nossa medida epocal nos diz em sua contenda fenomênica para, assim, podermos nos ocupar com possíveis contribuições à clínica psicológica em seu caráter fundamental, ou seja, fenomenológico-hermenêutica.

3.1. Preparação do espaço de nosso acontecimento apropriador

Deparamo-nos com a importância da estrutura ontológica de mundo e a problemática implícita no cerne da fenomenológica-hermenêutica proferida, inicialmente, pelo pensamento heideggeriano em encontro com a radicalidade hermenêutica no método fenomenológico. Ao interpretarmos a dinâmica do nosso ser-aí, pudemos descrever o processo existencial na totalidade circundante de forma a esquadrinharmos uma **pontualidade existencial** no lidar com as modalidades desdobradas em nossa faticidade através dos repertórios de significados que, em possibilidade, lançam nosso aí a se **ocupar** do ser dos entes que estão ao encontro. Ao dar o passo atrás e se ater na totalidade que cinge as diversas possibilidades de ocupações, Heidegger (2011 [1927a]) descreveu minuciosamente este processo explicitando suas

implicações, o relacionando com o acontecimento próprio de um horizonte determinante de sentidos historicamente sedimentados na circunvisão composta pelo nosso ser-no-mundo.

Heidegger (2011 [1927a]) aplainou o sentido fenomenológico de mundo, como vimos, a partir do nosso ser-aí, dinâmica vigente do descerramento histórico da totalidade fenomenológica. Ao sermos a cada vez em nosso aí, nos encontramos faticamente lidando com os fenômenos e seus sentidos delineados pelas referências ontológicas do espaço como um todo. Esta condição fática que nos assola nos abre, em suma, uma redoma incalculável de tonalidades fenomênicas abraçadas por um nó górdio: a história, essencialmente fundante, que se presenta no sentido de ser em sua verdade. Isto implica a imprescindibilidade do nosso campo **existencial**, enquanto projetos **existenciais**, desdobrados existenciariamente.[140] Sendo projetos arremessados na mundaneidade, somos acometidos a um único sentido impreterivelmente fático, pontual, focados em possibilidades condizentes ao espaço em que atuamos existencialmente.

O mundo pontual atuante implícito na existência do nosso modo de ser-aí aquiesce a constituição existencial de nosso horizonte. Em nosso mundo historicamente sedimentado, sendo em nosso aí, **só podemos nos aproximar deste aí**. Isto implica a condição de podermos nos aproximar unicamente das possibilidades que já se desdobram em vincos precisos de nossa parcela significativa da história desvelada no próprio aí. Cada dinâmica existencial experiência seu espaço ao seu modo, frente a um único sentido ontológico. Diante disso, nosso contexto existencial não tem como abarcar toda as abrangências circunscritas no espaço desvelado, inda mais por sermos temporalmente existentes. Isto quer dizer que, enquanto somos tempo, o nosso vir-a-ser se realiza a cada momento em que nos encontramos existindo em nosso aí, sendo este determinado por sua **pontualidade**.

Heidegger (2011 [1927a]) ressaltou que nosso modo de ser, enquanto tempo, está lançado no mundo. Existimos na interface do que se foi, do que se presenta como desvelamento e do que ainda está por vir, de modo que nosso ser-aí não é apartado por uma síntese de conteúdos específicos que, ao mesmo tempo, inviabilizam outros. Existencialmente determinados pela tríplice temporalidade, dispostos frente a totalidade significativa

[140] Existenciário é um termo usado por Heidegger em *Ser e Tempo* que descreve a forma ôntica do ser-aí se encontrar com os espaços fenomenológico em relação à sua condição ontológica existencial. Existenciário é, então, a tradução da palavra alemã *existentielle* usada por Márcia Sá Cavalcante Schuback. Por outro lado, na versão traduzida de *Ser e Tempo* por Fausto Castilho de 2012 esta mesma expressão é traduzida por existencial. Optamos pela tradução de Schuback por sua acessibilidade nos demais trabalhos escritos e comentados por outros autores que se dedicam a pesquisar sobre o pensamento heideggeriano.

ontológica, não acolhemos toda uma matriz fática de entes descerrados em sua possibilidade ontológica. Logramos, então, de uma medida ontológica que abre o espaço fenomenológico interconectado por uma trama mútua de horizontes fenomenológicos, que se sobressaltam ao nosso existir em possibilidades a serem interpretadas faticamente. Compreendemos o mundo em seu sentido, o interpretamos no que aí se dá enquanto possibilidade desdobrada em nosso projeto temporalmente determinado, ao modo de nos relacionarmos com o ser dos entes manifestados em cada particularidade essenciada pelo projeto existencial singular de cada um.

Como vimos, esta circularidade hermenêutica está incessantemente correlacionada em nossas vivências fenomenológicas, no qual o mundo, historicamente aberto, doa extremidades fáticas em que podemos atuar, nos limitando nas periferias fáticas em que nos encontramos, exigindo de nossa existência se ocupar com suas possibilidades **como possibilidades**. Esta configuração, enquanto parte da estrutura ser-no-mundo, implica nossos modos de ser-junto aos entes e ser-com as outras pessoas. Como Heidegger (2011 [1927a]) descreveu, se nos encontramos junto à totalidade circunvisada, pré-compreensivamente interpretando as possibilidades fáticas, **lidamos** com os enunciados deste espaço pontual, seja de forma trivial (impróprio) ou atentos (próprio) com a sua articulação cotidiana dos significados presentes e enraizados, acolhendo suas possibilidades como pertencentes ao nosso trajeto existencial.

O mundo, como Heidegger (2011 [1927a]) descreveu, sendo miríade de sentidos e significados das diversidades do ente na totalidade presentados ao nosso encontro, também conta com as inviabilidades à experiência plena da vivência mesma em suas possibilidades e estreitamentos condicionais, pois, existencialmente, **nosso ser-aí se entrosa com o espaço sedimentado por uma confiabilidade daquilo que é ocupado no encontro existenciário**. A experiência de confiabilidade nos espaços cristalizados acopla, inclusive, a possibilidade de instauração do conhecimento, gerando ratificações acerca do ente e sua forma de se manifestar pelas decisões do mundo histórico; de modo que a metafísica, enraizada nos planos de sentidos de nossa existência, está circundada por uma radical determinação dos campos mundanos (Heidegger, 2015 [1936]; 2008 [1949c]; S/D [1953c]).

Heidegger (2011 [1927a]) teve em vista, ao descrever as condições existenciais dentro do mundo, ressaltar a condição de nossos sentidos significativos com a totalidade, ou seja, alcançar a possibilidade ontológica que está em jogo na nossa lida do cotidiano em com o ser dos entes, que se presenta como objeto, como produto ou como indagação científica. A nossa

pontualidade existencial, então, revelada por nosso espaço mundano, abre todo o sentido em que podemos nos dedicar aos fenômenos como entes meramente dados.

Distorcendo toda uma gama de processos reflexivos possíveis, acabando por retroagir nas contribuições científicas que partem de hipóteses generalizadas pela familiaridade e confiabilidade mundana, a dedicação às propriedades instrumentais dos entes, envolve a condução de uma razão às suas qualidades infindáveis conquistadas ao longo de um devir. Este seria um modo focado de nossa existência se projetar.

3.1.1. A ocupação do mundo como foco existencial de nosso projeto mundano: bases para um passo atrás

Os espaços de confiabilidade mundanos atuam de forma elementar nas gamas referenciais de nossa existência por meio de seus pre-conceitos, vinculando toda a totalidade em direcionamentos familiares fáticamente alcançáveis. Isto significa que um momento de perplexidade a um evento ôntico, por exemplo, por mais estranho que possa ressoar em uma particularidade vivenciada, **sua possibilidade só acontece por ser possível** e, dentre sua modalidade, ser invitado pelo sentido fenomenológico-hermenêutico. Nosso ser-aí recebe do espaço mudando, então, o gozo de uma intimidade modal especificamente direcionada. Com isto, ficam claras as possibilidades fenomenológicas que temos ao podermos abarcar o dizer das pessoas sobre as coisas, nós as **entendemos e somos entendidos**.

Sendo-no-mundo, podemos, também, nos relacionar com as coisas e as outras pessoas, exercemos conciliações de perspectivas, discordamos, aprendemos coisas novas que para uns já podem ser assuntos velhos, assim, como para outros há assuntos nunca antes imaginados. Podemos, por exemplo, destrinchar a pontualidade existencial alimentada pela familiaridade mundana, historicamente determinada, em uma situação específica terapêutica: em terapia, os pacientes vêm com diversas queixas sobre infinitas situações. Porém, as infinitas possibilidades podem se findar apenas no cerco que abrande, pontualmente, cada dinâmica existencial em específico.

Deste modo, cada ser-aí só pode ser em seu aí na complexidade mundana, no qual cada contexto se descerra **a cada** diversidade pontual, **a cada** projeto existencial e **a cada modo** de ser na totalidade concreta ou, juntamente, na singularidade designada por cada apropriação de nossa condição ontológica. Isto diz, em suma, que as possibilidades existenciais presentadas na totalidade manifesta já são aquilo que elas podem ser e virão-a-ser

ante o que elas também podem ser. Heidegger (2011 [1927a]) ressaltou que esta é a condição do ser-aí de se encontrar na abertura de mundo ôntico-ontológicamente. Mas, o que isto nos diz?

Dentre os espaços sedimentados em que nosso ser-aí **diz** sobre algo, tal discurso só pode dizer sobre o que nos circunda existencialmente. Assim, se um paciente expor uma queixa no processo terapêutico, se torna dito apenas o foco de seu desdobramento fático no seu sentido existencial. Seu relatar, intencionalmente, se presenta enquanto conteúdo dotado de significados complexos que nos faz compartilhar uma possibilidade aberta e já pré-revelada. Deste modo, o ser-aí que diz suas mazelas está na **verdade do ser** discursando sobre os fenômenos concernentes ao seu desdobramento pontual. Dito de outro modo, este ser-aí está recluso no seu acontecimento fenômeno-lógico-hermenêutico.

Entretanto, hermeneuticamente, uma pontualidade existencial não traz somente um conteúdo isolado em um discurso, pois, como vimos anteriormente, experienciando o λόγος,[141] nosso projetar com o sentido ontológico de desencobrimento espaço-temporal da totalidade remete ao apreendimento dos posicionamentos em sua conjuntura. A circularidade que envolve o sentido da abertura de mundo em que nossa pontualidade existencial se encontra lançada, determina-se por uma rede interligada de conteúdos fundamentais. Verdade, então, é uma expressão originária resgatada por Heidegger (2011 [1927a]) para ressaltar o lugar de acontecimento do nosso ser-aí, não como um advento isolado e autônomo, mas cercado pele enquadramento ontológico que fundamenta os sentidos e os significados compreendidos, interpretados e discursados em nosso foco existencial.

O foco existencial é o discurso de cada ser-aí sob o horizonte pré-compreendido da estrutura mundana, recolhido pela interpretação exposta à luz da familiaridade possível no sentido fático aberto pela verdade mundana. Conteúdos ontológicos, ao serem expressos por um único viés aparente, em essência, traz em seu cerne a reminiscência da rede de conexões mundanas expressas tacitamente a cada articulação conjuntural do espaço fático, de tal modo que um **queixar-se**, voltando ao exemplo terapêutico, profere sobre uma ordem específica existencial de uma pessoa dentro da articulação com possibilidades possíveis de serem contempladas enquanto queixas – possibilidades oferecidas pelo próprio mundo que denotam ser ou não ser uma queixa, ou seja, aquilo que é posto sobre a verdade em que o ser-aí vem a ser.

[141] lógos

Em síntese, podemos dizer que o desdobramento fático de nosso ser-aí, em sua verdade, denota uma pontualidade de possibilidades já pré-compreendidas por uma totalidade ontológica determinante de sentidos expressadas onticamente. A estrutura abundante da dimensão do espaço-tempo que compõe as referências mundanas, por mais que elas se revelem em focos distintos em unidade, são relacionadas pela verdade do ser que acolhe a totalidade em uma contenda. Deste modo que podemos, em nosso ser-aí, focarmos apenas no nosso mundo descerrado pré-compreendendo a totalidade presente em cada pontualidade faticamente desvelada.

Podemos exemplificar, novamente, com o fenômeno de uma queixa, mas, agora, mais próximos do que está em jogo em sua possibilidade: podemos nos queixar, acolher uma queixa e diversificar os conteúdos relatados entre diversas disponibilidades léxicas e poder diferenciar tal queixa de, por exemplo, um esbravejo; tudo em função do horizonte compreendido da totalidade emundada em que somos nosso aí. Isto nos diz que aquilo que vem ao nosso encontro, já se abre dentro da própria abertura de sentidos em que o mundo se encontra realçado pela própria verdade de seu acontecimento. Sendo assim, o mundo que possibilita articulações pontuais de nossa existência, está manifesto dentro daquilo que ele já é e pode ser. Mundo e ser-aí, então, não são condições a serem ainda desencobertos, mas são sentidos a serem compreendidos em meio à abertura de seu acontecimento ontológico.

Então, vivenciar uma possibilidade fática em nosso mundo não condiz estritamente na disjunção das amplas possibilidades mundanas, mas na articulação semântica do espaço sedimentado em um desdobramento no aí que se dá juntamente com os outros entes e outras pessoas. Por mais que a existência pontual pareça exigir uma postura existencial singular do próprio projeto intencional de acontecimentos, o que seria sua dinâmica própria destoada dos traços corriqueiros da faticidade, sua singularidade ainda assim se daria com a união entre os demais entes e os outros.

Em nosso ser-aí há uma dimensão pontual em relação a diversidade das possíveis conjunturas que dizem no acontecimento ontológico da totalidade o que faz sentido. Por esta condição, podemos apreender significados organizados em contextos específicos, situado pelos outros seres-aí e as coisas, como pensou Heidegger (2012 [1950a]). Mundo, ontologicamente, pode vir a acontecer, segundo Heidegger (2011 [1927a]), por ser formado por outras pessoas e com as coisas em suas relações complexas, mas também, segundo

Heidegger (2015 [1936]), sua constituição é oferecida, principalmente, pelo acontecimento da verdade do ser decidida historicamente.

Então, mundo em sua verdade, mesmo experienciado da maneira mais singular possível a ser pensada, traz os arraigamentos históricos que o determinam e o possibilitam ser o que é. O sentido em que nos encontramos pontualmente no aberto, impreterivelmente, condiz à totalidade poente da nossa realidade como um todo. Neste aspecto que nossas condições existenciais foram, são e ainda podem vir-a-ser em sua relação com a totalidade circunvisada. Deste modo que nosso ser-aí pode dizer sobre si, pois ele está em radical alinhamento com os significados propiciados pelos outros, as coisas, as possibilidades historicamente decididas. Assim, o que o ser-aí diz sobre si mesmo em sua experiência própria e singular, nunca será solitária e isolada. O discurso proveniente de sua autonomia existencial será pautado pelas suas relações totais em seu aí fenomenológico-hermenêutico em relação com os demais entes e as demais pessoas.

A articulação do espaço fundamental de mundo implica, com isto, às estruturas erguidas em forma de conhecimento, no sentido de que não é incomum que nosso ser-aí discurse e compreenda o próprio aí a partir das estruturas científicas que possibilitam seu **entendimento** sobre as coisas. Isto se dá, pois, segundo Heidegger (2011 [1927a]), em ordem existenciária, movimentamo-nos dentro do que é garantido e controlado, pois o mundo se organiza e possibilita tal agir a partir das relações complexas que acontecem incessantemente com as coisas, as outras pessoas e a multiplicidade de possibilidades fáticas que se estruturam. Este é o espaço construído pela tradição metafísica que impõe as meta-representações da totalidade como fonte do real.

Como veremos a seguir, Heidegger (2015 [1936]) não sintetizou a composição ontológica do mundo apenas como metafísica, mas, ao inclinar seu pensamento nas tomadas históricas de acontecimentos de mundo, o filósofo percebe que a totalidade fora se pautando a cada vez mais afastada do sentido de ser em sua diferença da composição materialista dos fenômenos, se envolvendo, por fim, cada vez mais na ideia representativa de mundo experimental, conduzido apenas pelo devir ôntico, abarcando a experiência dos entes como uma fonte produtiva do sujeito humano que identifica e controla as propriedades da totalidade. Heidegger (2015 [1936]) caracterizou este empenho existenciário de nossa contemporaneidade como a interpelação da consumação metafísica no seu derradeiro esquecimento do ser.

Metafísica, então, não é a composição da nossa realidade, mas é um processo histórico. Vejamos, por exemplo, o lugar tomado pelas neurociências no âmbito de conhecimento da totalidade e de determinação de alguns campos psicológicos. Não é estranho, no nosso mundo contemporâneo, que pessoas procurem acessar materialmente suas possibilidades, procurando o **controle** e **conhecimento** de suas situações por meio de explicações. Partir de sua síntese e proliferação de descobertas acerca do modo das coisas historicamente serem, o ser-aí se mantém a partir destas possibilidades de descerramento de mundo, pois elas demarcam a abertura da totalidade e formação do espaço fenomenológico que orienta as possibilidades pontuais das nossas vivências.

Se retornarmos à apresentação do movimento avassalador de apreensão dos entes em seu máximo controle e presentificação no avanço da metafísica, ao longo dos acontecimentos históricos, implicando a fatal encurtação das essências em virtude da ratificação dos entes, vemos que o horizonte de mundo que estrutura o modo de ser do ser-aí é em sentido à permanência na segurança das representações da realidade. Esta requisição ontológica de nosso espaço interpela nosso modo de ser ao modo de **ocupamo-nos** com a totalidade quase que de forma universal. Assim, através da experiência fenomenológico-hermenêutica do pensamento heideggeriano, interpretaremos o modo que nos encontramos ocupados com a realidade em sua manualidade e pontualidade fática.

Ora, Heidegger (2011 [1927a]) situou que no espaço mundano nosso ser-aí só pode vir-a-ser na ocupação com a totalidade. A pontualidade fática se abre, então, pela condição semântica na lógica das incessantes realizações que temos com as coisas. Se nos atermos, porém, para a apresentação da totalidade apenas como ocupação das coisas, não teremos a compreensão daquilo que possibilita tal agir. Pois, mundo se mundo for descrito apenas como repertório de modos de se ocupar dos entes – sua presentificação em direta manualidade – sua essência é acolhida apenas a pontualidade do projeto fático de nosso modo de ser-no-mundo. Entretanto, isto ainda não denota a condição ontológica que provoca tal instauração ontológica delimitando a experiência fenomenológico-hermenêutica em sua radicalidade.

Ao determinar mundo como repertório de significados a serem ocupados por nosso ser-aí, Heidegger (2011 [1927a]), claramente, não se equívoca, nem deixa de contemplar o espaço projetivo do ser-aí. Porém, o filósofo, só se atém a um dentre outros aspectos de mundo que determinam o aí. Mundo, como presentificação dos entes em sua manualidade, para que o ser-aí venha a se ocupar deles, tem de mais originário o processo ontológico de

determinação de tal sentido fático, concernente da realização de um mundo como ocupação. Se perguntássemos o porquê de o mundo se presentar como ocupação, fenomenológico-hermeneuticamente a resposta seria: pois, possivelmente, assim ele se apresenta em constituição histórica ao sedimentar significados vigentes da totalidade em virtude de sua articulação com o todo, tendo sua razão de se dar enquanto tal. Mas, e a raiz que assolou o aí a se dar de tal forma; que **armou** o modo de ser do nosso ser-aí vir-a-ser?

Exemplificando pelo nosso próprio agir, sendo em nosso aí, podemos ver o quanto a descrição ocupacional do mundo se torna insuficiente em certo ponto de apreensão fenomenológico-hermenêutico: notemos no envolvente clínico no contexto terapêutico, que o profissional pode usar dos entes em diversas possibilidades. Há neste contexto, basicamente, a presença de um repertório de objetos que culminam à ideia de realização clínica aparente – na representação total do desdobramento fundamental de um contexto específico – como a presença de sofá, poltrona, possivelmente uma mesa, paredes, teto, chão, livros, estante, lâmpada, almofada, cadeira, computador, divã. Incontáveis conteúdos provindos da cotidianidade mundana exercendo uma ordem de ação, que juntas e contempladas formam uma trama previamente estruturadas em sentidos proeminentes do horizonte mundano.

Vejamos que os entes se presentam ao nosso encontro de modo objetual, com seus **para-quês**. As manualidade presentam, em essência, uma totalidade semântica proveniente dos espaços de formação e enraização de significados que orientam uma pontualidade existencial frente a um desdobramento. Isto significa que uma cadeira, livro, poltrona, entre outros objetos possíveis de estarem presentes no espaço terapêutico não são, necessariamente, restritos a esta possibilidade, mas carregam um sentido pré-determinado dentre as modalidades existenciais. Estes contextos, por outro lado, não se manifestam em seu para-que apenas através dos entes intramundanos, os seres-aí que se encontram em tal espaço, deslocando seu projeto pontual, também implicam um horizonte em virtude de uma finalidade.

Em um contexto fático, implicado em um para-quê, encontram-se, por exemplo, terapeuta, paciente, a queixa, sentimentos, sofrimento, entre outras possibilidades, sempre expressas por um papel focado num desdobramento fático historicamente determinado. Assim, o paciente ao adentrar no consultório psicológico, ao se deparar com uma poltrona, cadeira, sofá, ele se senta de tal forma como é de costume sentar e esperado se sentar em tal ambiente. Isto implica **a usabilidade de sua disponibilidade fática, que tem em vista os**

objetos para seu uso pré-direcionados pelo horizonte de sentido em que nossa pontualidade se encontra atuante diante da totalidade verdadeira.

Nós somos o que nos faz sentido de ser. Isto, por outro lado, não diz que podemos tomar radicais decisões sobre nosso agir. Ao contrário, nosso ser-aí se comporta de determinada forma **esperada em certos espaços**, pois o mundo histórico, previamente, estipula a forma do portar-se com estes entes. O mundo em que o ser-aí pontual se encontra estipula o viés de sua compreensão e, posteriormente, a ação para com a sua totalidade interpretada, de modo a presentar subjacentemente as extremas estranhezas que um indivíduo poderia realizar em um recinto específico. O próprio estranhar remete ao desconjunto de articulações com determinados fenômenos, porém não a um novo fenômeno. Deste modo, podemos depreender que a radicalidade manifesta em nosso projeto existencial está pautada e segmentada por uma união significativa que estabelece sentidos.

Os horizontes de sentidos se dão, em nossa realidade, como alinhamentos das ocupações, que mediam o como os fenômenos são direcionados em sua revelação à nossa existência. Entretanto, tal descrição não dá conta do lugar e da medida ontológica que possibilita **este sentido pontual**. Mundo, enquanto sedimento determinante do horizonte de significância que envolve o ser-aí em toda sua forma de existir fático, sempre acaba por determinar o que é possível e impossível, o praticável e o impraticável, o normal e o anormal, de forma a se estruturar à possibilidade da verdade do ser em sua decisão histórica que revela as possibilidades dos acontecimentos fenomenológico em sua mesmidade.

Deste modo, não é difícil percebermos o quão fácil é termos opiniões e percepções compartilháveis, achando pontos de vista e experienciativas semelhantes a outras pessoas. O mundo, assim, recolhe e compõe a totalidade em todas as suas formas como, por exemplo, o simples sentar no sofá remete, fenomenológico-hermeneuticamente, a uma série de decisões da história, essenciações determinantes do pensamento e modo de agir. Há uma complexidade de tamanho inconsiderável num ato hodiernamente banalizado.

Vejamos, por outro lado, que se no espaço mundano as coisas já se dão de maneira fenomenológico-hermenêutico, este destinamento significativo, que apropria e interpela o homem a dizer tal acontecimento ao modo que acontece, é conquistado e determinado de forma histórica, de forma que um mero uso do sofá e o condicionamento mundano para que sofá tenha sua rede de significados que lhe atribuem o acontecimento de sofá, necessariamente, condizem a traços hermenêuticos na interpretação do nosso ser-aí situado

por sua pré-compreensão do sentido de ser e acontecimento de mundo. Dito de outra forma, o nosso ser-aí se encontra diante da presentificação de um ente e seu desencobrimento de ser envolve a totalidade de relações que estipulam apenas aquele modo de ser histórico, que, em essência, acontece por meio da ocupação.

Assim, os entes se dão ao encontro do nosso ser-aí pontual a partir de sua rede de significações que interpelam nosso aí a se ocupar de tais significâncias. Vejamos um exemplo: o sofá só pode ser sofá, pois, como Heidegger (2011 [1927a]) já ressaltara, o ser-aí já está **familiarizado** com o **ser** sofá, pois ele não se presenta como porta, ele não é cadeira, não é pessoa, mas sim, sofá. A ocupabilidade se dá como orientação do modo como nosso foco existencial se porta rente ao uso de um singelo ente, trazendo toda uma complexidade às relações com a realidade em seu projeto existencial como um todo. O sofá, então, não é sofá porque o ente determina-se como sofá; não há em sua materialidade uma quididade de realização frente à ideia de sofá. Seu acontecimento é, então, fenomenológico-hermenêutico.

Vemos, então, que a articulação da totalidade presente na descrição das ocupações dá conta de explicitar o modo como as coisas se dão ao nosso encontro, evidenciando que tais contingências não provêm do caos. Ao contrário, tais posicionamentos requisitam, em sua totalidade descritiva, o caráter histórico de sua dação. Esta via explicativa dos nossos modos de ser-no-mundo explicitada por Heidegger (2011 [1927a]) não se limita em uma aceitação mundana. O filosofo expôs esta compreensão visando articular uma possibilidade de superação ontológica das próprias redes complexas que envolvem nossa ocupabilidade fática. Entretanto, será que fora bem-sucedida tal proposta filosófica? Seria, então, possível nos afastarmos da vida ocupacional para experimentarmos uma vida mais próxima ao sentido de ser mesmo?

A explicitação da totalidade em que a possibilidade de tal horizonte se desdobra depende da compreensão do sentido de ser histórico. Segundo Heidegger (2011 [1927a]) necessitamos nos desprender de tal apreendimento fático e nos voltarmos à negatividade ontológica que condiz ao nosso modo de ser essencial para articularmos outro sentido de ser mesmo. Mas, se somos ser-no-mundo e só podemos nos direcionar em suas possibilidades precedidas em diversas possibilidades pontuais, como podemos nos deter ao sentido de ser mesmo? Seria possível transformarmos mundos fenomenológicos a partir de uma transformação existencial? Esta questão pode ser pensada a partir da própria tentativa

heideggeriana de diluir as travas mundanas que aprisionam a existência do homem em sua faticidade, através da disposição fundamental da angústia.

Exploraremos brevemente o papel da disposição ontológica da angústia, visando interpretar o que esta disposição de caráter desvelador proporciona e inviabiliza numa interpretação fenomenológica dos acontecimentos fáticos e seus acontecimentos hermenêuticos. Procuraremos pensar, nesta exposição, as condições fundamentais desta linha de pensamento, no sentido de apontarmos e experienciamos o que está em jogo nesta reflexão que tanto vem sido articulada pelas psicologias que procuram uma articulação fenomenológica no pensamento heideggeriano (Heidegger, 2012 [1952]).

3.1.2. Transformação de mundo pela disposição fundamental da angústia: o coração afetivo de nosso tempo?

Segundo Heidegger (2011 [1927a]), a angústia se apresenta no horizonte fenomenológico do nosso ser-aí como disposição privilegiada existencial; esta é condição fundamental de desdobramento de sentidos próprios que, faticamente implicados nas tramas mundanas, foram impossibilitados de se revelarem em plenitude à nossa existência mais **própria**, pois o mundo, como espaço fenomenológico das composições possíveis de nossas ocupações frente ao nosso foco existencial, envolve os desdobramentos existenciários na medida em que o horizonte fenomênico, interpretado, sorve nossos campos de atuação disponibilizando seu enunciados pela familiaridade pré-determinada e pronta. Heidegger (2011 [1927a]), então, procurou no fundamento do nosso próprio modo de ser a radicalidade possível de transcender ontologicamente a composição pontual da realidade.

Segundo Heidegger (2011 [1927a]; 2008 [1929b]), moldar as determinações do espaço circundante não depende unicamente de apontamentos teóricos da representação de mundo, ou seja, nas contradições especificamente lógicas dos conteúdos prontamente à mão na imensidão fática, pois, esta sublevação acabaria por apenas retornar às possibilidades mundanas para basear tais formulações críticas. Para que a instauração de uma nova ordem de sustentações significativa dê conta de uma transformação universal dos horizontes de sentidos e significados, Heidegger (2011 [1927a]; 2008 [1929b]) centralizou na condição de negatividade própria da abertura de nosso ser-aí-no-mundo, experienciada pela angústia, o sustentáculo ontológico de direcionamento dos fundamentos em sua radical transversão do sentido de ser.

A disposição da angústia tem a condição de revelar um horizonte primordial no mundo, pois ela é potência de nossa existência que pode transformar a realidade fática do ser-aí, atuando de forma ontológica, contornando os espaços ônticos de realização ocupacional do mundo significativamente pronto retido em nosso ser-aí como certo. Esta disposição é ontológica, pois ela desencobre, em nosso projeto pontual, possibilidades mais próprias, não caindo de vez nas armadilhas ditatoriais dos planos existenciários que tomam o todo como aquilo que se é previamente interpretado como propriedades fenomênicas. Dito de outro modo, a angústia acomete nosso ser-aí em sua possibilidade ontológica existencial; ela revela o sentido de ser, pois, como Heidegger (2011 [1927a]) ressaltara, disposição é um existencial fundamental em nosso modo de encontrarmos sendo-no-mundo.

A disposição, como condição ontológica do nosso ser-aí, não pode ser entendida como um simples gesto afetivo reconhecível dentre um simples contingente significativo de juízos factuais. Ontologicamente, ela é abertura propriamente existencial que dispõe à tona o horizonte fático de mundo em todo seu teor fenomenológico-hermenêutico. Sendo disposição, nosso ser-aí sempre está associado por um estado afetivo: como raiva, felicidade, amor, desespero, **tédio**. Existindo sempre tonalizado por uma disposição de humor, nosso ser-aí, segundo Heidegger (2011 [1927a]), interpreta o horizonte de significados pré-compreendidos compondo, existenciariamente, a familiaridade enredada por determinações medianas. Heidegger (2011 [1927a]) ressaltara também que o existencial da disposição é ontologicamente rebentado em nosso projeto junto à compreensão e discurso, de tal modo que em nosso ser-aí já somos compreensivamente ser-no-mundo dispostos afetivamente dentre um horizonte discursivo.

Deste modo, a angústia é disposição, pois afina o modo do aí de nossa existência. Esta disposição, entretanto, apresenta uma particularidade dentre as outras, pois ela abre um projeto ontológico juntamente ao ser-aí fático. Heidegger (2011 [1927a]) partiu da abissalidade que o caráter negativo estruturante de nossa dinâmica existencial, apontando que a angústia *É uma possibilidade ontológica da presença que deverá "descortinar o horizonte" ôntico e explicitar a própria presença como ente. Todo descortinar só é possível dentro da abertura constitutiva da presença.* (p. 520). A confrontação com as redes referenciais mundanas, no qual Heidegger (2011 [1927a]; 1973 [1929b]) acreditou estar na própria potência do homem – na possibilidade da própria existência – remete aos questionamentos, momentos de estranheza e dúvida em relação aos projetos vivenciais que podemos ter.

A angústia libertaria nossa existência no sentido ontológico, de forma a rearticular o horizonte temporal, no qual nosso ser-aí se encontra faticamente lançado no mundo. O ser-aí angustiado, então, conseguiria destoar-se da herança significativa mundana e singularizar a totalidade histórica na sua apropriação existencial. Enquanto o nosso ser-aí se encontra aprisionado no ritmo cotidiano, seduzido pelo mundo circundante e as demais acomodações significativas expressas nos entes ocupados, a possibilidade do ser-aí se angustiar é presente para singularizar propriamente nosso ser em um projeto de ser-no-mundo.

Heidegger (2011 [1927a]) explicitou o estreitamento em que nosso modo de ser se encontra, de início e na maior parte das vezes, afastado de nossa negatividade. Isto quer dizer que, dentre as possibilidades de ser-no-mundo, estarmos enfurnados nos alicerces existenciários como particularidades obvias. Entretanto, enquanto modo de ser relativo ao nosso poder-ser compreensivamente disposto e acolhido em nosso discurso existencial, de início e na maior parte das vezes, preso ao cotidiano, podemos ser a cada vez nós mesmos a partir da condição fundamental direcionada pela angústia. A orientação fática – existenciária – que interpõe as possibilidades pontuais de nossa lida cotidiana com os entes na totalidade é nossa estrutura essencial de existir que, em nosso poder-se, pode determinar nossa relação com a totalidade historicamente determinada.

Segundo Heidegger (2011 [1927a]), o engajamento de nossas ocupações cotidianas ejetados no espaço fenomenológico mundano interpõe, mutuamente, o encobrimento de nossa livre condição imprescritível existenciária que, de início e na maior parte das vezes, tomamos como certas e assumindo uma postura de prontidão às solicitudes ônticas, como pudemos depreender com a lógica da ocupação em nossas pontualidades existenciais. Por sermos abertos e indeterminados em propriedades, cada requisição fática se torna presente, em sentido existencial, a impossibilidades de encerramento, contrastando nosso poder-se frente ao sentido de ser compreendido.

O caráter negativo do qual pertence ao nosso ser-aí, segundo Heidegger (2011 [1927a]), se torna pertinente o peso de nosso ser-para-a-morte. Isto significa que nossa finitude se esmiúça em fugas no cotidiano atuando em diversas possibilidades, atrelando em seu sentido a disposição que nos afina com a nadidade esquecida no entretenimento fático. Nos angustiando desestruturamos, então, nosso modo de vivência cadenciada pela imersão previamente estruturada? Segundo Heidegger (2011 [1927a]), o impacto negativo do existir humano, que possibilita a reestruturação dos acontecimentos determinantes da totalidade, ao

modo que ser em articulação com o tempo explicitamente transcendido pelo momento nadificante da angústia existencial, possibilita apropriar em seu sentido.

Encontramos, então, na própria estrutura temporal de nosso ser-aí o peso de fundação do aí. A negatividade ontológica que nos compõe assombra as decisões existenciárias que nos cercam nos desdobramentos pontuais de nossos projetos existenciais, no sentido de que, enquanto projetados a um modo de ser, a irresolução de nosso encerramento permanece presente. Por sempre sermos poder-ser, condição que implica estarmos encaminhados em um sentido decidido ao longo das enlaças dos enunciados irrefutáveis, estamos conduzidos à essência de nossa existência a reclamar por uma recondução às possibilidades de forma própria. Esta condição é provinda da nossa tríplice temporalidade. O que fomos permanece no que se desdobra aí em nosso vir-a-ser. Ser o que fomos, por outro lado, não significa que tudo que acontece em nossa vida permanece concreto, mas suas significâncias são tomadas pelas nossas decisões existenciais.

A disposição da angústia, então, enquanto condição fundamental, que singulariza nosso ser-aí em relação ao nosso projeto de mundo histórico, está essencialmente ligada à temporalidade existencial lançada na historicidade mundana. Isto significa que somos temporalmente no mundo sedimentado determinado por suas tramas significativas históricas. Desvelamos seus significados na ocupação dos entes, de modo que, estando presos à esta circularidade fática enraizada em nosso poder-ser, podemos nos desviar da nadidade que cerca nossa potência originária. A angústia afina nosso ser-aí, então, à perdição ontológica em que nos encontramos no mundo histórico nos reconduzindo à interpretação própria de nosso vir-a-ser. Angústia dispõe nossa existência em meio à transformação temporal pontual de nosso ser em referência à transformação temporal do horizonte de sentido como um todo.

Ora, seria possível uma transformação ontológica por meio de uma singularização existencial? O angustiar-se seria o suficiente para singularizar mundo, mesmo denotando o caráter do peso histórico que dispõe de forma estável a lógica ocupacional? Se mundo histórico abre o horizonte de sentido de ser no qual nosso ser-aí pode vir-a-ser, basta nossa nadidade abrir uma ascensão ontológica tão extrema quanto um novo projeto de mundo? A temporalidade existencial tem esta relação com a temporalidade do sentido de ser ou cabe à nossa temporalidade apropriar esta abertura ontológica e interpretar em seu projeto suas diversas possibilidades?

Podemos dizer que a historicidade é discursada pelo nosso ser-aí, que não se resume ou se define por sua dação fática, poie somos potência fenomenológico-hermenêutica. Mundo e ser-aí acontecem em seu acontecimento de forma temporal, de modo que nosso ser-aí não tem a complexidade suficiente para decidir os determinismos ontológicos como um todo, mas dar voz às possibilidades a partir da própria ocupação deste espaço fenomenológico. Então, de modo que não nos definimos por cada acontecimento fático, no sentido de encerrarmos nosso ser, por outro lado, estamos determinados pelo horizonte de sentido em que o mundo histórico nos possibilita. **Somos, fenomenológico-hermeneuticamente, dinâmica projetiva temporal acoplada por sentido sedimentados por um tempo fundamental**.

O tempo determinante do sentido dos projetos mundanos tem um peso fundamental em relação à nossa dinâmica pontual. Seria, também, o nosso destinamento histórico o lugar que possibilita todas as condições existenciais de nosso ser? Se assim o for, a disposição da angústia ainda estaria implicada e determinada pelos espaços ontológicos fundamentais de nosso tempo, estando sistematicamente implicada nas composições ôntico-ontológicas de nosso ser-aí, de modo que não poderíamos nos singularizar para além do mundo. Como podemos ver, esta é uma condição crucial do pensamento heideggeriano desde a superação da redução fenomenológica de Husserl (2015 [1907]). Entretanto, a particularidade da disposição da angústia como condição transcendental dos aspectos ontológicos de nosso mundo não etária resumida à esta premissa husserliana?

Não necessariamente. A disposição da angústia, como ressaltamos, não é uma ferramenta inteligível metodológica. Heidegger (2011 [1927a]) teria identificado esta condição afetiva como a proximidade à nossa indeterminação fundamental; característica esta que já se encontrava presente em Husserl (2015 [1901]). Dito de outro modo, a angústia não seria uma prontidão de revogação mundana, mas seria uma condição propriamente existencial de nosso modo de ser-no-mundo historicamente determinado, no qual, em seu cerne, se abre a voz da indigência de nosso ser e, por esta aproximação, uma maior radicalidade entre a forma como nos encontramos dispostos no mundo.

Heidegger (2011 [1927a]) vira nesta forma de encontrarmo-nos afinado a condição de transformação dos mundos, pois, para o filósofo ao transformar o nosso modo de ser poderíamos transformar o mundo, já que a clareira que porta a luz compreensiva do sentido de ser se dá na nossa dinâmica singular. Entretanto, algo ontológico se perdera nesta compreensão. Parece que o pensamento fenomenológico-hermenêutico heideggeriano estaria

contemplando uma primazia fundamental entre existência e mundo. Seria possível uma priomordialidade entre existência e mundo? Existe uma condição mais fundamenta que a relação conjunta entre história, que determina o sentido de ser, e a existência, que dá voz à história e seu sentido de ser em sua verdade?

Heidegger (2010 [1930]) notara o peso histórico do mundo na existência do ser-aí no próprio exercício fenomenológico. Ao tentar aplicar sobre a disposição ontológica do nosso ser-aí todo o peso da transformação historicial de si, das coisas e dos outros seres-aí. Assumindo a impraticável construção mundana sob transformação singular do projeto de nossa existência, o filósofo compreendeu que é o próprio acontecimento histórico que possibilita, inclusive, o modo de nossa existência se presentar enquanto o que é. Afinal, o ser-aí só vêm a se angustiar por estar preso na circularidade existeciária ocupacional de seu mundo, se afastando de sua condição indeterminada. De modo que, sendo-no-mundo, nosso ser-aí só pode se encontrar nessa possibilidade fática historicamente e, historicamente, sua possibilidade de se ocupar é direcionado pelo próprio compreender do sentido de ser.

Uma outra questão se abre: qual é, então, esta unidade de mundo histórico, no sentido de determinação ontológica que possibilita a faticidade de nosso ser-aí vir-a-ser neste sentido, que vêm a abrir a disposição da angústia como disposição fundamental? Por esta questão, fica cada vez mais claro a disparidade entre a afinação existencial de nosso ser-aí em relação a determinação dos projetos de mundo historicamente desencobertos. Fenomenológico-hermeneuticamente, é o próprio apreender do horizonte ontológico – disposição-compreensiva-discursiva – que projeta nosso ser-aí em sua ocupação cotidiana, determinado pelo espírito ocupacional do se aí que interpõe todo seu horizonte como instrumento e produto passível de ser ocupado decidido ao longo da história.

Se voltarmos a pensar no exercício clínico, considerando, fenomenologicamente, a descrição que a lógica da ocupação pode oferecer ao processo terapêutico, só podemos reconhecer os benefícios ao explicitar essencialmente, sem nenhuma importação de hipóteses ou pressupostos, o como o nosso ser-aí toma para si o seu aí **em seu aí**, pois, a ocupação incessante dos entes no projeto existencial do homem corresponde, fortuitamente, à história de seu mundo e a construção de sua própria história.

Podemos exemplificar novamente com um exemplo clínico: ao escutarmos a história de alguém em análise, escutaremos suas percepções e perspectivas em sua **lida** com **determinados entes em diversos contextos**. Deste modo, o que virá à tona do discurso

psicoterápico, será uma história atravessada pela historicidade em que o seu aí se desdobra ao compreender o si mesmo – o modo como ela vêm a se ocupar consigo mesma, com as coisas e com os outros, como preocupação. Vejamos que não bastaria apenas a aplicação conceitual da ideia descrita por Heidegger (2011 [1927a]) em uma analítica da faticidade do ser-aí, pois, fenomenologicamente há empecilhos hermenêuticos que inviabilizam tal atitude.

Ao desviarmos o olhar ontológico de tal condição da faticidade, utilizaremos dos pressupostos heideggerianos como eventuais proposições de estados imanentes meta-teóricos; um afastamento da experiência fenomenológico-hermenêutica que visa abordar a vida teórica em sua essência. A descrição da ocupação fática com o mundo se dá uma medida hermenêutica que reafirma nosso ser-aí como projeto histórico. O próprio Heidegger (2011 [1927a]) não viabilizou, em *Ser e Tempo*, uma ética entre a impropriedade e propriedade existencial, pois explicitar esta forma existenciária é acompanhar os modos de nosso ser no mundo pré-compreendido.

O acontecimento fenomenológico que captura a existência do nosso ser-aí, o envolvendo na *decadência* do cotidiano pela *ocupação*, mostra seu modo de *se portar* frente às coisas em seus modos de estar ao encontro fenomenológico. A descrição ocupacional do ser-aí acomete-nos à nossa própria *ocupação*, ao nosso modo de nos encontrarmos no mundo que, como Heidegger (2010 [1930]; 2015 [1936]) mesmo explicitou, nos permite dar voz à história, nos encontrando existindo em nosso acontecimento ao invés de driblarmos ou forçarmos tais atitudes. Isto quer dizer que a ocupação dos entes é um prenúncio do mundo circundante em que o ser-aí, enquanto sentido compartilhado e pontual, se encontra projetando sua existência. Então, poderia uma disposição da angústia descontruir esta totalidade efetivamente?

A compreensão dos horizontes históricos é inexoravelmente importante quanto a descrição das condições existenciais do ser-aí em seu contexto pontual. A faticidade do nosso ser-aí e seus existenciais ontológicos só são ontológicos, pois acontecem em um mundo historicamente essenciado. Cabe à interpretação de seu horizonte historicial a interpretação de seu lugar histórico. Compreender o modo como nosso projeto existencial se ocupa do mundo e de si mesmo, não promovendo uma contraversão de tal modo, mas restringindo-se apenas no que está presente não dissolvendo a faticidade, possibilita explicitar **as coisas elas mesmas em seu conhecimento fenomenológico-hermenêutico**.

Devemos acompanharemos, então, como esta condição estritamente epocal, toma para si qualquer analítica possível que vise se ater apenas às dações fenomenológicas, alocando a faticidade composta como base de qualquer analítica à sua linguagem historicamente discursiva. Veremos também o como os acontecimentos históricos fundamentam todo acontecer pontual de nossa existência, sendo ela o sentido que afina nossas disposições. Veremos estas condições hermenêuticas dos acontecimentos fenomenológicos através da própria analítica heideggeriana de seu pensamento que envolve uma crítica originária aos pressupostos existenciais do ser-aí em relação ao seu projeto de mundo, de forma a depreendermos na disposição do tédio o conteúdo ontológico, enquanto vida teórica, de posicionamento da realidade.

3.1.3. Mundo pensado pela disposição afetiva de uma época: primeiros passos para uma viragem hermenêutica da compreensão fenomenológica do mundo histórico

Para não perdemos o fio condutor da proposta de nossos ensaios, devemos dar uma breve retomada à experiência fenomenológica-hermenêutica compreendida diante de tudo que fora discutido e, assim, iniciarmos os primeiros passo à condução estritamente referente à clínica psicológica em sua condição fenomenológico-hermenêutica sob o olhar de seu acontecimento ontológico de uma época. Para isto, iremos pensar a organização semântica de mundo a partir de seu projeto temporal, decidido pela abertura das condições fenomênicas interpretadas por nossa pontualidade existencial demarcada pelo peso de nossa história. Por esta experiência, Heidegger (2010 [1930]) explicitou a disposição do tédio profundo.

Vimos que o mundo é ponto cardeal que possibilita nossa dinâmica fática em todas as suas possibilidades particulares, ou seja, por sermos-no-mundo podemos nos ater à nossa pontualidade existencial. A história interpela nossa existência de forma compreensiva-dispositiva-discursiva, direcionando-nos a interpretar todo o horizonte de sentido aplanado em significâncias. Desde Husserl (2015 [1901]), a descrição de nossa dinâmica abordara uma peculiaridade característica: uma indeterminação além dos contextos fenomenológicos; uma potência transcendental. Em Heidegger (2011 [1927a]), esta condição se mantivera em seu sentido hermenêutico, pensando nosso sentido existencial como fonte transcendente dos espaços arraigados de determinismos existenciários.

A negatividade que condiciona nosso modo de ser, abriga a condição de auto compreensão, ao modo que nosso projeto de sentidos se encontraria diante desta

indeterminabilidade finita. Heidegger (2011 [1927a]) viu na potência dispositiva de nosso ser-aí a condição de rearticulação da totalidade ontológica que compõe nossa vida teórica pela disposição fundamental da angústia. E por que ela seria fundamental? Seu caráter fundamental transparece a própria condição de edificação de sentidos, de modo que a angústia só viria a tomar conta do modo afetivo do nosso ser-aí em meio ao esvaziamento de significados cotidianos pela própria inviabilidade determinista de nosso ser. Por esta disposição, então, estaríamos aptos a transcender os espaços fáticos em meio à sua radical transformação para um horizonte mais singular.

Vimos que a condição ontológica fundamental do nosso ser-aí implica a constante relação dos espaços significativos presentes no horizonte de sentido existencial, ordenando de modo pontual o como cada acontecimento vem a se relacionar com o ente na totalidade em sua forma de ocupação projetada no mundo. Esta pontualidade se deve pela condição de nosso ser-aí sempre compreender o sentido de ser. A singularidade interpretativa do nosso ser-aí, que abriga o se comportar, pensar, agir, é compreendida via tramas possíveis de uma única vinculação histórica que abrange a totalidade mundana. Assim, nossas possibilidades afetivas existenciárias também são ontologicamente determinadas.

Encontrando-nos sempre de tal forma em relação à totalidade, estabelecendo a ordem do devir e de todas as modalidades possíveis no espaço fenomenológico implicada à rede complexa de significância do todo circunvisado, nosso ser-aí não se encontra em fases de constituições ou ordens progressivas de constituição. Estar no devir fático e determinado pelo horizonte de seu mundo é imediatamente conquistar o modo de ser que é o nosso frente a uma experiência fenomenológico-hermenêutica, estabelecendo todo nível de relação com a totalidade em que ele se encontra. Como negatividade, o nosso ser-aí acontece indeterminadamente dentre as possibilidades que aí são determinadas pelo horizonte histórico.

Como existentes, compreendemos o anúncio ontológico do sentido de ser pelo discurso afinados afetivamente. Isto significa que, existencialmente, nos encontramos dispostos nos espaços fenomenológicos tocados por uma tonalidade de humor que corresponda à abertura do sentido de ser em que acolhemos pela linguagem propriamente compreendida. Este é o nosso ser-aí, evidenciado de forma existenciária a partir das afinações que trazem o ente na totalidade ou, como postulou Heidegger (2011 [1927a]); 1973 [1929b]), em sua tentativa de promover os desatamentos mundanos reestruturando a própria totalidade com a disposição da angústia – atentos à nossa condição mais essencial fenomenológico-

hermenêutica, pois existindo nos acontecimentos **históricos**, interpretamos **temporalmente** os horizontes sem nos determinados além do mundo.

De modo, ir além do mundo é existir já como ser-no-mundo. Todas as possibilidades diretivas de nosso projeto são referendados pela solicitude fática. Nosso ser-aí se encontra, de início e na maioria das vezes, submerso nas relações cotidianas das ocupações respondendo às solicitações ônticas das tramas mundanas, se deixando caracterizar pelas relações ocupacionais dos entes. Nosso ser-aí se dá como um ente que **se ocupa da história**. Esta forma de se envolver com o cotidiano, segundo Heidegger (2011 [1927a]), afugenta nosso ser-aí de sua singularidade definida por sua temporalidade: sua negatividade.

Vimos que, para Heidegger (2011 [1927a]), é na disposição da angústia que se torna possível uma **re-abertura** da negatividade de nosso ser-aí, implicando a apropriação de nosso dever para com nossa condição fundamental de nunca parar de existir, nunca se encerrar, de estar incessantemente relacionado com nosso poder-ser. A questão que se mostra é: por mais que nosso ser-aí deva corresponder a interpelação mundana sedimentada historicamente, há uma potência ontológica presente no cerne existencial que retoma e transforma o todo em totalidade? A angústia se apresenta no alinhamento existencial de nosso ser-aí, no projeto de *Ser e Tempo*, como disposição transcendente, não apenas da faticidade, mas da medida ontológica de nosso ser-no-mundo.

O temperamento do nosso ser-aí é incontrolável. A condição fundamental da disposição toma nossa faticidade em imanência arrebatadora da totalidade histórica. Disposição, como afinação existenciária, independente de sua ordem, é radicalmente essencial em nosso devir, de modo que dependemos do horizonte de mundo para articularmos sua definição. Isto significa que a disposição da angústia, mesmo sendo fundamental, ainda depende do mundo histórico. Dito de outro modo, a disposição fundamental da angústia só é possível dentro do sentido historicamente determinado por nossa existência. Entretanto, esta compreensão não fora contemplada por Heidegger (2011 [1927a]). O filosofo pensou a angústia unicamente sobre a sua condição atemporal; como pertencente à imanência estrutural de nossa forma de ser.

Podemos ordenar estas considerações em três pontos: 1) sendo ser-aí, nossa existência acontece projetivamente de forma dispositiva, compreensiva e discursiva em nosso poder-ser temporal; 2) a historicidade do sentido de ser que acomoda a reflexão ontológica a ser afinada emotivamente em nossa compreensão tornando a angústia uma disposição fundamental em

um horizonte determinado de mundo; 3) assim, podemos nos angustiar, pois ontologicamente é possível nos angustiarmos, sendo que o horizonte ontológico diz o sentido de ser, que já é acontecimento histórico, abrindo a possibilidade de uma apropriação de nossa condição essencial negativa, sendo esta perdida pela própria organização histórica de mundo, que interpela o ser-aí a se ocupar da realidade como algo prontamente dado.

Estamos, então, questionando a disposição fundamental da angústia, como possibilidade de singularização do espaço mundano ontologicamente determinado e sua atemporalidade além do traçado temporal de nosso modo de ser. Ao questionarmos a angústia, não estamos, por outro lado, propondo uma negação ou qualquer tipo de aceitação imediata sobre esta reflexão heideggeriana. Estamos tentando nos aproximar desta disposição fundamental; sua pontualidade juntamente à particularidade fática em que nosso projeto se determina; seu seguimento à nossa vida teórica. Devemos compreender a condição de nossa disposição afetiva no que ela nos diz em vista à medida histórica de nosso mundo.

O quanto a angústia é fundamental em relação aos projetos de mundos históricos; em relação à sua estruturação existencial, que abre a totalidade histórica do ser-aí ao modo como ela propriamente acontece? A angústia transformando a pontualidade do nosso ser-aí estaria capaz de transformar o mundo? Mundo é transformado e desvelado, de fato, pela nossa dinâmica existencial? E a condição da própria verdade do ser como o lugar de acontecimento fenomenológico?[142] Não seria, então, a angústia uma afinação que simplesmente contorna os espaços sedimentados em suas próprias sedimentações? Será que angústia traz o tom do mundo como ele se apresenta? Será que é a angustia uma disposição ontologicamente fundamental? Ou será ela uma disposição fenomenológico-hermenêutica em um projeto de mundo que apropria nosso ser-aí em sua especificidade conjuntural?

A experiência fenomenológica-hermenêutica nos diz que podemos nos angustiar porque estamos afastados de nossa possibilidade de estarmos em constante dinâmica existencial, sendo que só estamos arredados pois, historicamente, o mundo se articula em forma de submersão às dinâmicas ocupacionais. Então, não seria pela própria experiência fenomenológica-hermenêutica que já não é ontologicamente impossível não estarmos em relação com nossa dinâmica existencial?

Estruturas que possibilitariam o questionamento do sentido de ser nas relações mundanas apresentadas previamente como o horizonte determinante de todas as formas

[142] Estritamente a apresentação feita no ensaio 2.3.2.

comportamentais do nosso ser-aí – lançados atuando, nos expressando, pensando, articulando sentidos pelas referências possíveis de seu mundo – possibilitaram a Heidegger (2011 [1927a]) discorrer sobre a angústia como modo de poder da existência frente a dinâmica exaurida do mundo com enfoque nas possibilidades existenciais do homem, de forma que é historicamente que este acontecimento fenomenológico se torna possível.

Por fim, podemos considerar que Heidegger (2011 [1927a]) descreveu a angústia do nosso ser-aí como um processo crítico de desentrave às orientações fáticas mundanas de forma a possibilitar nosso ser-aí transcender, em totalidade, o horizonte de sentido determinado pelo espaço sedimentado da totalidade. A angústia seria, então, a condição ontológica que nos possibilitaria divergir da temperança mundana e estar em encontro com outra ordem significativa do todo.

As disposições afetivas no pensamento de Heidegger como um todo, não devem ser entendidas como uma simples implicação transformativa teórica, mas sim, como formas especificadas com a intenção de trazer o leitor para a experiência daquele âmbito em que o filósofo compreendeu compor o mundo fenomenológico-hermenêutico. Como no caso da angústia, que radicaliza as orientações incessantes do mundo em *Ser e Tempo,* o temor, pudor, retenção são exploradas em *Contribuições à Filosofia*.

Devemos nos atentar, porém, a estas diferentes disposições são suas radicalizações hermenêuticas, no sentido em que a interpretação do modo de ser angustiado do ser-aí parece ter ignorado a condição histórica em que ela eclode. Como experiência de um pensar, Heidegger possibilita-nos vivenciar tais disposições em relação ao que está sendo acontecido mundanamente. Isto não implicaria, necessariamente, uma mudança de toda a nossa vida teórica. Se acompanharmos o processo de fracasso e afastamento de alguns princípios estipulados em *Ser e Tempo*, veremos a tentativa do filósofo de explicitar a **experiência do mundo que nos circunda, em sua faticidade histórica epocal**, não por desconsiderar a importância da faticidade do homem, mas por tentar radicalizá-la ao modo de compreendê-la fenomenológico-hermeneuticamente.

Heidegger deixou *Ser e Tempo* incompleto por compreender que o mundo como repertório de sentidos e significados que abre o ente na sua totalidade não se dá ao léu. Para dar-se mundo, fenomenológico-hermeneuticamente, é necessário um acontecimento determinante que estruture toda a faticidade do modo que ela se dá, sendo que a própria analítica da existência precisa se contextualizar com esta medida hermenêutica. Tal unidade

ontológica não tem sua gênese no horizonte existencial transcendente do nosso ser-aí, como se sua temporalidade fosse capaz de reconstruir a temporalidade universal dos modos dos entes se disporem no encontro e da forma com os co-seres-aí existem; a gênese do acontecimento história, também, não pode ser definida em essência, mas ela só pode ser interpretada pelo horizonte do sentido de ser compreendido.

Podemos notar estas mudanças nas perspectivas no interior do pensamento heideggeriano quando o filósofo expõe outra disposição afetiva em razão de compreender o espaço fenomenológico que determinaria, agora, o horizonte de sentido de nossa **contemporaneidade**. Do intuito de interpretar a essência componente de nosso aí, como nos encontramos relacionados ao horizonte histórico e sua semântica determinada que possibilita nos portarmos ao modo que nos portamos. Heidegger (2011 [1930]) explicitou, então, o modo de estar disposto afetivamente do nosso ser-aí em uma **época**, a partir da descrição do **tédio profundo**, como disposição concernente ao modo que vivemos nosso aí histórico determinado.

A ligação do tédio profundo com a radicalização hermenêutica na fenomenologia é de extrema importância, pois, como notou Heidegger (2010 [1930]), a aproximação da composição ontológica que dá sentido ao modo do nosso ser-aí acontecer, armando todas as estruturas ônticas possíveis em virtude do sentido ocupacional previamente descrita em *Ser e Tempo*, desdobra o determinado modo de dispor-se existenciáriamente do nosso aí temporalmente. A ocupação frente a determinação dispositiva de nossa contemporaneidade é implicada pela dinâmica avassaladora de nossa época contemporânea, constituída ao longo da ocupação inteligível da determinação do ente, esquecendo o chamado do ser em sua diferença ontológica, tornando a totalidade como produto e possibilidade produtiva, acarretando em uma derradeira condição existencial do niilismo ontológico em que o nosso aí vem a ser.

Podemos dizer, então, que a consumação do ente pela metafísica contemporânea, a que condiciona os aspectos das ciências modernas em sua apropriação calculante, se abre como tom de uma época diretiva das contingencias fáticas. Assim, o tédio profundo, a disposição afetiva de nossa época é uma realidade procedente da composição **tecnicista** que envolve a totalidade. O tédio, como disposição fundamental de nossa época, se mostra como um sinal tendencioso do modo que nos ocupamos com os entes na própria dinâmica da ocupação, sendo que este modo de nos atermos ao ente na totalidade também é o modo como nos encontramos nos relacionando com nós mesmos.

Heidegger (2011 [1930]) pontuou que mundo é orientação ocupacional que traz o ente na totalidade com sua rede de significação, de forma que o nosso ser-aí, ao encontrar-se disposto pelo tédio, se ocupa com o ente na totalidade de forma entediante, deixando sua rede ocupacional infindável; por isto que sua acomodação no núcleo determinante dos aspectos meta-representativos dos entes submerge sua explicitação fenomenológica. Nosso aí se desvela, historicamente determinado, como um processo predominante de acesso à realidade de forma à explora-la, de modo que não há saciedade e nem previsão de fim, pois seria pela nossa condição finita que nos encontramos aludidos nos entes e suas medidas hermenêuticas.

O tédio, então, interpela nosso ser-aí ao anúncio do mundo como ele se organiza. A disposição do tédio é profunda por exercer o sentido de nosso se conduzindo o aí a passar de ocupação em ocupação sem nenhuma real vinculação com suas ações ou representações, ou seja, entediados, nos ocupamos constantemente sem, realmente, nos ocuparmos de algo. Deste modo, entediados, nos ocupamos de nada.

O tédio aprofunda, em nossa existência revela a efemeridade com que lidamos com a totalidade. Ora, mas lidamos? Enquanto anuncio de uma época, o mundo é ocupado efemeramente pois ele se dá de forma trivial, no qual o abandono do ser revela sua medida ocultamente. Através do tédio, Heidegger (2010 [1930]) explicitou a experiência contemporânea que aflige o projeto fático do homem, problematizando a força do mundo sobre o modo de existir do homem, recorrente a decisão histórica determinante do aí ao seu acontecimento fenomenológico mesmo, resultado de um total apelo ao ente como base de todo o pensar.

Se abriu, então, na própria experiência fenomenológica-hermenêutica a necessidade de ampliação de uma analítica que focava, a princípio, na dinâmica existencial do homem para um aprofundamento da requisição espaço-temporal em modo de compreender, inclusive, o lugar da disposição de ânimo ou qualquer condição fundamental proporcionada pela totalidade, sendo que este lugar da disposição existencial não é o papel que ela vem a exercer na totalidade, mas o espaço ontológico mesmo. O viés histórico contemporâneo explicitado pela lógica da ocupação, como âmbito determinante desta disposição, afina nosso ser-aí em seu modo de ser moderno: como o ente que busca produzir desenfreadamente matéria de consumo diário nos entes dispostos. A sede ocupacional que a modernidade histórica afina nosso ser-aí, então, condiz à matriz existencial do homem como um todo.

Se compreendemos o tédio profundo como a disposição fenomenológico-hermenêutica de uma época, será que ainda caberia depreendermos a disposição da angústia e os movimentos de propriedade e impropriedade como uma condição transcendental do nosso ser-aí? Ou seria estas circularidades fundamentos de um horizonte histórico articulado com uma medida ontológica fundamental? A explicitação do movimento próprio e impróprio, por exemplo, canalizaria sua relevância ao conteúdo ontológico de formação do mundo, pois a disposição afetiva do tédio, marcada estritamente pela decisão epocal que constitui nosso tempo, possibilita à experiência fenomenológico-hermenêutica a compreensão do sentido de ser que compõe os acontecimentos que se posicionam em nossa vida teórica.

Pela composição estridente de nossa época, acontece a impulsão à disposição do tédio em nossas ações existenciárias condicionada pela transposição ontológica de nosso mundo. Nosso ser-aí traçado pela totalidade histórica, fenomenologicamente não poderia ser contemplado de outro modo se considerarmos a condição primordial de ser-no-mundo e a destinação histórica sedimentada que o formata. Existencialmente projetados, interpelados e compreendendo o direcionamento que o mundo anuncia, de início e na maior parte das vezes, envolvidos na chamada do cotidiano, nosso ser-aí se ocupa do ente na totalidade de forma entediada.

Pela analítica da finitude estruturada na potência de nossa existência como possibilidade de singularização da totalidade ontológica em condição temporal, temos uma perspectiva de como se realizam as composições históricas que determinam mundo. Porém, podemos compreender, agora, a radicalidade histórica como primazia ao nosso projeto pontual em relação ao modo como a realidade vem a se posicionar, de modo que, se nos encontramos de início e na maior parte das vezes impróprios, afastado de nosso ontológico dever para com a existência, estamos dispostos a esta condição por nosso mundo se presentar de tal forma. Estarmos entretidos com ocupações triviais e prontas do horizonte mundano é sintoma afetivo de nossa disposição que se encontra entediada.

Ora, isto insere novas questões em relação à totalidade em que nos encontramos existindo: nosso ser-aí, de início e na maior parte das vezes, se encontra enfadado nas conjunturas ocupacionais fáticas, tendo em possibilidade rearticular propriamente projetos pontuais devido uma condição mais própria de aproximação à nossa temporalidade fundamental, abrindo a negatividade como horizonte de compreensão do mundo, nos afinando e nos aproximando da totalidade antes tida como mero convencionalismo. Bem, seria esta

recondução às condições próprias de nosso existir, um desvencilhamento das redes de ocupação para uma forma não entediada de nos portarmos no mundo? Como, então, sendo seu aí próprio, o homem poderia projetar-se no mundo, sendo que já vimos ser, fenomenológico-hermeneuticamente, impossível uma simples crise teórica existencial decompor para recompor medidas ontológicas fundamentais?

Se fosse possível transformar os entraves mundanos que aprisionam nosso ser-aí nas banalidades existenciárias, nós, existentes, deveríamos nos ater à novas pormenorização da totalidade a compor a realidade, pois haveria um choque de realidades e conjunturas a cada processo de singularização dos seres-aí que se manifestam no mundo. Outro ponto fundamental, discutido contundentemente pode Heidegger (2015 [1936]; 1973 [1968]; 1973 [1943a]), envolve o próprio papel de nossa existência frente as transformações de mundo, no qual a **abissalidade de nossa temporalidade existencial**, própria de nossa vida teórica interpretativa de nossos projetos pontuais, apenas pode dar conta de rearticulações com o espaço ontologicamente vinculado com a essência histórica presentada como **possibilidade**.

Podemos dizer, então, que nosso ser-aí só se transforma na medida em que o mundo se transforma, e não ao contrário; de modo que se o mundo não se transformar, nosso ser-aí vem-a-ser em suas modalidades compreendidas pelas sedimentações inexoráveis abrigadas pelo acontecimento fenomenológico-hermenêutico do espaço circundante. A disposição do tédio descrita por Heidegger (2011 [1930]) demonstra esta condição hermenêutica de nosso aí, sendo o tédio o modo como a realidade abriga um horizonte existencial específico nas modalidades de relação que temos com o ente na totalidade, de forma que a própria história não encontra seu espirito absoluto, consumando seu movimento originário junto à verdade do ser, sempre requisitando nossa existência a se apropriar de seu acontecimento revelador.

Assim, mesmo que seja possível o movimento existencial próprio de nosso ser-aí, este projetar-no-mundo, dependerá da própria história do mundo em sua essenciação. Isso condiz, radicalmente, em volta às estruturas fundamentais que possibilitam a construção do aí – às coisas elas mesmas. Logo, nosso ser-aí sempre é apropriado pela medida ontológica do sentido de ser que centraliza as possibilidades históricas a serem apropriadas em nossos projetos pontuais. Uma singularização fática depende fenomenológico-hermeneuticamente do mundo histórico, não eximido como o previsto, mas composto por sentidos que, mesmo rearticulados em outras possíveis possibilidades, ainda são condizentes ao que já se encontra enraizado na contenda espaço-temporal do mundo.

Desta forma, existindo no mundo histórico, nosso movimento próprio do aí estaria comprometido com o mundo entediante, levando nosso ser-aí a ser entediado próprio? O tédio afina nosso ser-aí sob o campo de sentido compreendido de sua situação existencial, projetado de forma entediada no mundo e, com isto, podemos compreender, então, que Heidegger (2011 [1930]) discorreu sobre o tédio profundo, não visando uma singularidade própria de nossa existência frente as condições entediantes, pois o tédio não depende de uma ética ontológica. A partir da disposição o tédio, a interpretação dos espaços fenomenológicos alcança a descrição do modo de composição da totalidade pelo campo teórico da experiência do nosso ser-aí. Heidegger (2011 [1930]) tentou chegar ao sentido de ser, ainda, através dos nossos modos de ser, porém, sem visar uma transformação por parte existencial.

O que isto, por outro lado, nos importa à compreensão da experiência fenomenológico-hermenêutica? Ora, só podemos alcançar o sentido fenomenológico-hermenêutico somente pelo modo de existir de nosso ser-aí, na dinâmica existenciária que lida, incessantemente, com as possibilidades ao encontro tonalizadas pela história. A disposição do tédio, então não nos serve como um ensamblado metodológico de uma lógica filosófica, em sua experiência se encontra ao caminho interpretativo que ilumina a realidade fenomenológica como um todo, no sentido de que o tédio profundo é condição existencial de uma totalidade ontológica. O tédio, para o nosso objetivo neste trabalho, não é uma lei aplicável do modo de determinar o ente humano que nós somos, mas é uma ponte para que possamos compreender a composição que radicaliza as modalidades semânticas envolventes e direcionadas em nosso projeto existencial.

A apreensão da experiência existencial do nosso modo de ser entediado é comprometida com a tarefa ontológica de estabelecer, filosoficamente, o horizonte de sentido do mundo contemporâneo em relação ao modo como nosso ser-aí se encontra, faticamente, existindo. Vejamos que, dentre o próprio pensamento heideggeriano, as explicitações fenomenológicas tomam rumos distintos em relação ao projeto temporal de mundo com a temporalidade existencial. Estas alterações são fundamentais para situar-nos com a possibilidade de lidarmos com a fenomenologia-hermenêutica em sua máxima possibilidade, pois, enquanto descrição dos acontecimentos que contemplam a totalidade, a fenomenologia-hermenêutica traduz a experiência epocal e existencial da nossa própria história conjuntamente com a historicidade que determina qualquer ação pertinente às possibilidades mundanas.

Consideramos que a explicitação da disposição de humor do tédio não significa uma preferência conceitual entre opções possíveis, mas sim, a condição de interpretar o espaço pré-compreendido epocal que posiciona os significados gerais do mundo. A explicitação do tédio, como disposição de uma época, enfatiza, à experiência buscada aqui, o quanto é importante e imprescindível a apreensão do nosso momento histórico em qualquer exploração essencial sobre o sentido das coisas – sendo o sentido de nosso ser, enquanto existentes. Inclusive, esta exposição propõe a moderação na utilização de *Ser e Tempo* como base de pretensões científicas, como, por exemplo, a psicologia. Assim, como não devemos entender que uma obra como *Contribuições à Filosofia* também possa dar conta da complexidade que a experiência fenomenológica-hermenêutica venha a ter.

Não é nosso objetivo aqui, então, fazer uma apologia de uma ciência do tédio, nem propor uma adaptação dos conceitos heideggerianos numa prática psicoterapêutica ou metapsicológica explicativa. Considerando o caminho filosófico que Heidegger percorreu, na explicitação fenomenológica-hermenêutica do sentido de ser, notemos que não caberia, em uma rigorosa compreensão dos espaços fenomenológicos, a explicitação de qualquer tipo de disposição afetiva como ponto culminante de apropriação ontológica da composição da totalidade. Isto se dá, pois, mesmo que a disposição seja afinada em relação a contextos epocais, ela ainda persistiria no peso transcendental existencial de nosso ser-aí como ponto preponderante de qualquer analítica.

Assim, como disposição afetiva fundamental, a descrição do tédio descreve o modo como o nosso ser-aí se encontra na própria trama ocupacional de seu mundo que o solicita de tal forma, dando margem a elucidação da requisição ontológica de seu aí. Este modo de disposição existencial não provém do caos e nem é elaborada diretamente por nós por nossa pontualidade existencial; Heidegger (2011 [1930]) mesmo denotou a condição do ser-aí se encontrar, por exemplo, entediado é provindo da sua temporalidade fundamental. De sua determinação histórica:

> Nós procuramos desdobrar três perguntas – o que é mundo?, o que é singularização?, o que é finitude? – a partir de uma tonalidade afetiva fundamental de nosso ser-aí atual. [...] *a elaboração destas perguntas* não é nada além *da acentuação da possibilidade daquela tonalidade afetiva fundamental*. No entanto, este tédio profundo e o tédio enquanto tal estão enraizados na *temporalidade* do ser-aí. (p. 221)

Mundo, então, na descrição do tédio que assombra nosso ser-aí atual, abre à compreensão da clareira que ilumina a verdade transitória das essências históricas que

determinam todo o horizonte semântico em que nosso ser-aí se encontra. A relação do tédio profundo com o horizonte existencial do ser-aí anuncia matreiramente a impossibilidade, em ordem fundamental, das disposições afetivas serem formas radicais de subversão dos horizontes mundanos. Uma disposição afetiva, enquanto estrutura ontológica de nosso projeto existencial em comunhão com nossa compreensão, abre a manifestação fenomênica a possibilidade de descrição dos horizontes de interpretação do mundo em sua vinculação ontológica.

O que esta experiência fenomenológico-hermenêutica das disposições afetivas nos oferece é a edificação de uma composição interpretativa dos sentidos temporais da nossa existência em relação à historicidade do mundo. O tédio profundo, enquanto tonalidade histórica, acomete nosso ser-aí na perda de interesse no seu próprio existir e nos entes ocupados. Entediados, perdemos interesse com os entes, por nós mesmos, com os pensar, com a totalidade, ou seja, o ser-aí disposto pelo tédio contempla com desinteresse a faticidade e todas as suas possibilidades, do modo como o embrenhamentos históricos determina que ele seja.

O conceito de mundo, sob o abandono de *Ser e Tempo*, pela falta de condição de compreender o extrato originário que fundamenta todo o acontecimento do nosso aí, abre o desprendimento do acontecimento que traz a totalidade do ser do ente enquanto forma de se ocupar, marcado pelo desinteresse fundamental apreciado pela medida histórica que direciona o ente na totalidade.

Como seres-aí, não podemos ser o ente que determina o projeto de sentido que fundamenta a realidade, o que se abre em nossas possibilidades ontológicas são pontualidades condutivas em possibilidades fáticas propiciadas pelo mundo histórico, de modo que cada decisão existencial de nosso ser-aí acontece referendada com a conjunturas determinantes da extensão fenomenológica que nos cercam. Podemos no ocupar em diversos contextos e em diversos entes nos entediando de vários modos. O que não se torna possível em nosso projeto existencial é a possibilidade de não nos ocuparmos com o mundo. Por esta condição fundamental de nossa composição existencial que podemos depreender o papel da angústia descrita por Heidegger (2011 [1927a]).

Retomemos que a disposição da angústia como tonalidade afetiva fundamental expõe a formalidade com que nossa existência é dinamizada com a totalidade mundana direcionado apela semântica história aclarada pelo sentido de ser, que revela o ente na totalidade e nosso

ser-aí. Angustiado, nosso ser-aí tem a possibilidade de transformar seu horizonte existencial transcendendo as ataduras existenciárias; de nos ocupar com o mundo de forma própria. Deste modo, devemos nos escorar em uma análise mais pontual: se podemos nos angustiar, este acontece pela acomodação fática dos nivelamentos ônticos que compõe as significâncias ocupacionais, no qual, segundo Heidegger (2011 [1927a]), a experiência de nossa nadidade – ser-para-a-morte – interpela nossa apropriação à nossa condição fundamental.

Porém, ao retornarmos propriamente ao abismo que cinde nossas determinações existenciárias, como ser-no-mundo, nos encontramos sendo neste mundo do modo como ele é. Deste modo, ao transcendermos o espaço fenomenológico, previamente dado pelas redes ocupacionais ontologicamente determinadas, nos singularizamos pela disposição da angústia sob uma nova condição de nos ocuparmos com o mundo. Mesmo se a disposição da angústia nos expedir à nossa fatalidade existencial arrolada pelo indeterminismo que demarca nossa essência, sua abertura nadificante não encerra nosso projeto em um breu desolador sem inferências mundanas. Uma apropriação de nossa condição não elimina os horizontes mundanos por completos.

Uma crise existencial – como nos proporciona a disposição a angústia – tem a condição de transladar um projeto de sentido estritamente de uma dinâmica aí existente. Deste modo, o mundo ainda reduzira as referências em que o projeto de nossa existência se orienta, pois, a rede de significados sedimentados no projeto de mundo em que nosso ser-aí se encontra é a própria condição que proporciona a possibilidade da angústia. Como mundo determinante de qualquer realidade possível, nossa história orienta nossos comportamentos existenciais na totalidade, de modo uma crise existencial seria, em suma, uma crise de mundo.

Ao estarmos os envolvidos no entretenimento do ente na totalidade por meio da avassaladora interpelação ontológica de nosso mundo, nossa existência se desdobra em consonância com sua indefinição. Esta composição estrutural da totalidade é que revela uma experiência fenomenológica de forma hermenêutica, de modo a revelar a disposição que descreve esta busca incessante ao ente e seus retornos semânticos ocupacionais a partir do tédio. Devemos nos atentar que o tédio não é uma disposição que substitui a angustia num pensamento determinado, mas, é uma condição da revelação dos acontecimentos fenomenológicos mesmos que em que se restringe nosso ser-aí.

Agora que temos por base a composição semântica das disposições e seus lugares em nossa essência fenomenológica, devemos buscar interpretar no que condiz a matriz histórica

de nossa época e, principalmente, compreender uma questão que ficara em aberto ao longo destas exposições: se um projeto de mundo, sendo histórico, não se transforma a partir de nossa vontade ou crise pontual, como ele vêm a acontecer e a compor medidas fenomênicas? Como se dão mundos históricos?

3.2. A experiência fenomenológico-hermenêutica como condição reveladora da verdade do ser: acontecimento apropriador dos projetos de mundo

A viragem no pensamento de Heidegger é marcada principalmente nas ideias descritas em *Contribuições à Filosofia – do Acontecimento Apropriador*. Nestas reflexões se encontram novas conjunções conceituais e transmutação de outras já enunciada em *Ser e Tempo*. Porém, enquanto experiência, a centralidade desta fase da fenomenologia-hermenêutica heideggeriana apontou criticamente o problema de realizar a compreensão do sentido de ser unicamente a partir do caráter transcendental de nosso ser-aí. Isto não se dá por uma falta de preferência filosófica ou teórica dentro de um arcabouço conceitual, mas pela impossibilidade fenomenológico-hermenêutica de compreender o fenômeno da totalidade unicamente a partir dos projetos existenciais em que a pontualidade de nosso existir se projeta. Iremos, então, nos centrar principalmente nas ideias das *Contribuições à Filosofia* o lugar de alcançar uma experiência fenomenológico-hermenêutica plena.

A partir da ontologia fundamental do nosso ser-aí, focada na descrição de nossa condição existencial enquanto potência transcendente nos horizontes mundanos, vimos que o nosso mundo pode ser pensado a partir da totalidade de preconceitos estabelecidos no interior da medida histórica, como condição ao sentido fático que nos orientam e nos convocam às manualidade ocupacionais. Em se ater estritamente ao amplo leque que veste o mundo a partir de suas significâncias, tentado encontrar a conjunção temporal do movimento histórico construtivo de significâncias mundanas em relação à temporalidade fundamental do projeto de ser-aí, Heidegger (2015 [1936]) compreendeu que descrever as inúmeras possibilidades de nossa dinâmica existencial não dá conta da vinculação reveladora da própria história.

Com isto, seria um tanto impraticável erguer uma experiência fenomenológico-hermenêutica para a sustentação de uma psicologia fundamental compreendendo, unicamente, preceitos dos espaços mundanos unicamente pela condução existencial de nosso projeto pontual. Será que é possível pensar uma realidade fenomenológica-hermenêutica resguardando unicamente a presentação da totalidade dinamizada pela temporalidade humana? Precisamos, então, nos deter à constituição histórica dos espaços fenomênicos

anterior às sedimentações enraizadas por processos singulares, que têm como condutor a experiência existencial e vermos de onde se dá tal projeto ontológico que nossa temporalidade se apropria.

Na medida em que o mundo, enquanto espaço dos repertórios de significados acoplados pelo sentido nivelador dos preceitos fenomênicos, se apresenta à nós como uma série de preconceitos que abrigam processos históricos pontuais, falta à compreensão fenomenológica-hermenêutica a explicitação da determinação histórica que expõe o sentido de ser da totalidade[143]. Deste modo, o horizonte fenomenológico presentado na dinâmica componente de nosso mundo, concatenado de projetos pontuais desdobrados às particularidades existenciais do nosso ser-aí, toma forma na medida em que o apelo do próprio sentido de ser, pensado agora em sua própria acontecência, proporciona à experiência que buscamos atingir neste trabalho sua medida originária. É unicamente a partir da compreensão do nosso acontecimento apropriador que é possível pensar uma ciência ôntica em sua forma fundamental, como visamos fazer com a psicologia e sua possibilidade terapêutica.

Uma ciência ôntica pensada em seu acontecimento histórico evidencia o lugar em que os apanágios de descobertas guiam seus desenvolvimentos. Uma ciência depende de seu horizonte histórico para que ela se possibilite, este apontamento não deveria demonstrar nenhuma novidade. Deste modo, porém, a explicitação temporal de nossa existência pontual não dá conta de evidenciar este horizonte ontológico como um todo em que os saberes tomam seus espaços na faticidade. A interpretação de nossa faticidade alcança, por outro lado, a explicitação das características históricas mais conjunturais, ou seja, das suas contendas mais íntimas ao alcance circular hermenêutico em que nossa condição essencial se pauta nossas realizações cotidianas.

Podemos, então, depreender o como se direciona o nosso ser-no-mundo, como rede de ocupações dos entes na totalidade, sob o foco de nosso projeto existencial e sua estruturação essencial, como vimos sob a disposição afetiva do tédio, mas não alcançamos, sob o ser-aí, a fundamentação do âmago ontológico que abriga tal condição estritamente de radicalidade hermenêutica que assinala o horizonte de nosso tempo: o niilismo. O pensamento deve agora,

[143] Ao expormos brevemente o papel de Binswanger e Boss na edificação de uma psicologia de base fenomenológica, veremos que talvez seja por isto que psiquiatras que se debruçaram nesta tarefa, a partir dos princípios unicamente concernentes a *Ser e Tempo*, não alcançaram o lugar desejado, mas deixaram a desejar uma explicitação mais rigorosa de base hermenêutica.

com o passo atrás, interpretar a compreensão do niilismo em sua experiência fenomenológico-hermenêutica. O tempo ontológico, que oferece à abertura de mundo seus sentidos específicos acobertados por uma repercussão significativa sedimentada, acontece, segundo Heidegger (2015 [1936]; 2008 [1955d]; 1973 [1957]), diante do derradeiro niilismo, condição que determina nossa época e que iremos explorar amis detalhadamente neste ensaio.

Devemos aterrar sobre a nossa exposição, então, no que consistem os acontecimentos históricos de mundo, o horizonte de suas determinações que abrigam em suas possibilidades sedimentadas a essência historicamente originária. Ora, mas no que importa para uma experiência fenomenológica-hermenêutica clínica, oferecida pela psicologia em sua condição fundamental fenomenológica, a compreensão de transformação dos mundos históricos? O que interessa saber sobre as características niilistas de nosso tempo para levantar uma possibilidade psicológica-clínica?

A tentativa de nos lançarmos nos espaços de acontecimentos fenomenológico-hermenêuticos, visando na historicidade sua conjunção totalitária, nos possibilita ir além das capas e preconceitos no qual nossa pontualidade existencial se encontra lidando faticamente, de início e na maior parte das vezes, e encontrando o coração da apropriação que direciona nosso modo de ser em suas máximas possibilidades. Nosso projeto pontual existencial se encontra, então, no ponto sumário do acontecimento histórico que apropria nosso mundo, e é no cerne destes acontecimentos apropriadores específicos de cada essenciação epocal possível de nos pautarmos que está, em fundamento, o centro basal que direciona e determina os contextos em que a realidade vêm a se posicionar e interpelar nossa vida teórica e que articulamos num projeto psicologista e pragmático terapêutico.

Devemos, contudo, atentarmos para o que o conceito de niilismo vem a nos dizer, perpassando as descrições das pontualidades existenciais em que Heidegger (2011 [1927a]) firmou a analítica da finitude, encontrando na dimensão derivada do espaço instaurado ontologicamente o lugar em que o sentidos e significados se revelam. Isto quer dizer que a descrição dos existenciais, da explicitação da negatividade fundamental, dos modos de ser-no-mundo são possibilitados pela medida niilista de nossa era, no sentido que exploração que fazemos dos entes na totalidade recebem orientações deste espaço doado pela verdade do ser e que, imprescindivelmente, firmaremos uma ciência psicológica clínica,

Então, a partir da consonância entre o apelo histórico, essencialmente sedimentado nos acontecimentos apropriadores em que se revelam o nosso próprio aí, que podemos

compreender os projetos pontuais em que a nossa existência emana possíveis questões apresentadas nos contextos terapêuticos e, inclusive, a forma de lidarmos terapeuticamente com elas.

Com isto devemos nos mover com cautela ao conduzirmos nossa negatividade ontológica em relação ao apelo niilista de nosso advento histórico, para não pensarmos que só somos negativos por estarmos lançados no espaço sedimentado pelo abandono do sentido de ser, que Heidegger (2010 [1936/1939]; 2015 [1936]; 2014 [1943]) caracterizou como niilismo. Por outro lado, não devemos tomar uma posição de diferenciação absoluta e pensarmos que o niilismo nada tem de relação com o modo em que compreendemos nossa negatividade e como ela vem a se presentar no horizonte de nosso acontecimento apropriador em que o ser se retirou. Este é um ponto em que se torna importante centrarmos esforços para conduzirmos uma análise restrita à nossa pontualidade existencial e sua estruturação originária com a condução do sentido de ser que a direciona em totalidade.

A linguagem a ser usada aqui para dizer sobre o espaço de realização do acontecimento apropriador, que envolve o homem em sua verdade, por vezes, pode ser complexa. Todavia, a enredamento linguístico que contém o dizer sobre o lugar de realização fenomenológico-hermenêutica da existência e a sua história, não deve denotar um falso poderio em torno de exposições supostamente bem elaboradas, mas, ao contrário, a procura da experiência do modo de pensar, introjetada pela linguagem fenomenológica, desde Husserl e ovacionada por Heidegger, nos envolve com o próprio espaço de estranheza que a abertura da conjuntura apropriadora de nosso acontecimento nos oferece – à negatividade existencial que nos fundamenta junto ao espaço de negatividade dos próprios acontecimentos apropriadores.

Experimentar esta estranheza só é possível pela linguagem, pois este fluxo refinado de nossa existência é que denota o maior contato com a realização fenomenologia-hermenêutica. Ora, estranheza rememora a condição de vazio, de algo não preenchido com algum significado contundente. Na filosofia de Heidegger (2011 [1927a]; 1973 [1929b]; 2015 [1936]; 2008 [1959]) a questão do *nada* sempre se manteve presente no horizonte de seu pensar. Isto se dá pela própria relação existencial fundamental do homem e, também, da abrangência hermenêutica de tal interpretação –existencial e historicial. A nossa dinâmica ontológica explicita, em sua realização fática de sentido, seu caráter negativo juntamente ao fundamento do oferecimento da verdade do ser, também negativo, que, como já vimos

anteriormente, se abre e possibilita acontecer, pois, em sua essência, já se encontrava em estado de fechamento.

A negatividade dos acontecimentos apropriadores, como Heidegger (2015 [1936]; 2013 [1945]) salienta, não dependem unicamente do abandono do ser que media nossa época, mas de sua própria base que media seu desvelar, que já se determina pelo encobrimento clareado pela verdade mesma. O nada, então, em termos vivenciais, assola o âmbito fenomenológico do nosso ser-aí em totalidade, como projeto de mundo apropriados em um acontecimento histórico já negativo – já acontecido. Por sermos em nosso aí, nos deparamos com uma condição originária de também sermos **nada**.

Somos nada enquanto somos nosso aí, pois mesmo sendo acometidos por inúmeros preenchimentos, estamos, como vimos, compreendendo nosso ser em nosso poder-ser. Além de nos encontrarmos existencialmente negativos, a medida apropriadora mesma se presenta em sua nadidade. Abordados pela história, experimentamos o próprio espaço do nada, do vazio e da falta de tonalidade preenchedora suficiente – a consonância entre o revelado e sua ocultação. Portanto, o nada, vizinho do aí, não diz unicamente da nossa pontualidade estrutural, ela diz sobre a historicidade.

É desta experiência fenomenológico-hermenêutica que Heidegger (2015 [1936]) nos ajudará a interpretar o como se realizam novos **projetos de mundos** e o horizonte basilar a ser usado ao resguardarmos o alcance essencial da psicologia como acontecimento possível de realização, exigindo que perpassamos por suas condutas mundanas para implicar sua apreensão originária. Deste modo, acontecimento que organizam as modalidades das conjunturas fáticas, em que a psicologia se encontra como possibilidade, não podem ser existentes por si mesmos, mas, apreendidas como uma construção paradigmática da história, descrita em propriedade concreta revelada como operacionalização técnica exercida, unicamente, pelo derradeiro niilismo que determina nosso horizonte e consonante à negatividade da ocultação do ser por seu abandono.

A compreensão do abandono do ser, segundo Heidegger (2015 [1936]; 2012 [1953a]; S/D [1962]), gravita em torno da armação técnica em que a realidade atual vem sido composta ao longo das transições filosóficas-culturais-científicas. Para o filósofo, a totalidade, que instiga absolutamente o ente e seu caráter construtivo e apreensível, comete um grande desserviço a si mesma, ao modo que o ente, como já vimos, recebe sua fundação ontológica de uma rede complexa e mais fundamental, essenciada em decisões epocais introspectivas, de

modo que um arcabouço fenomênico presente nesta consumação negligente para com o ser, as coisas tomam o caráter de objetos e, por conseguinte, de produtos. Veremos no que consiste, então a essência de nossa época enredada pelo niilismo em que Heidegger (2015 [1936]; 2012 [1953a]) pontuou como sendo técnica. Devemos, contudo, preparar o terreno para esta complexa discussão a partir da experiência do abandono do ser, produtividade mundana e sua desfragmentação sob o fenômeno ontológico do niilismo.

Ao abandonar o ser, a contemporaneidade que pensa a construção da totalidade se encaminha pelas hipostasias do aí, visualizando em seu caminho apenas as conjunturas tangíveis passíveis de serem racionalizadas. Para Heidegger (2015 [1936]; 2012 [1953a]), este portar-se frente ao conteúdo fenomenológico, que já recebe sua provocação da armação histórica que nos envolve ontologicamente, consta num perigo eminente: de nós, enquanto ser-aí, não podermos dar voz a ressonância da história para outra possibilidade fundamental dos acontecimentos. O abandono do ser envolve em uma total permanência às imagens de mundo que nos projetam ao aceso do real efetivo. Isto, por sua vez, retroage como a nossa permanência na contenda desvelada (ἀλήθεία)[144] do ser em sua verdade mundana, já explicitada em sua retirada, pois, ao experienciarmos sua total ausência, interagimos somente com os entes.

Assim, nossa existência secularizada sob a ausência do ser, nos leva a ter a absoluta crença de que podemos ter em mãos a verdade das coisas. O que é esta verdade contemporânea? É a verdade a partir de suas propriedades dos entes, que nos aliena na posição de senhores do todo, ou seja, uma verdade técnica. Com calma, acompanharemos isto mais adiante. Por ora, iremos compreender o aí em que nós nos **encontramos e executamos nossas interpretações que levam ao entendimento do todo a partir da verdade reveladora-ocultante do ser**. A contenda que possibilita a verdade do ser é, em sua essenciação, o anúncio de sua total retirada, desertificando o espaço em que nosso ser-aí se dá suprindo apenas os entes, desolando o homem pela própria linguagem. Pois, enquanto não há nada para ser digno de ser dito, as ocupações se testemunham e providenciam suas autonomizações. Tudo o que há, na época do abandono do ser, é somente produto e aperfeiçoamento **técnico**.

O próprio tédio, que Heidegger (2011 [1930]) disse ser a disposição de nossos erai atual, se dá na consumação metafísica na sua essenciação como niilismo. A angústia, como

[144] alétheia

disposição afetiva fundamental, estaria encarregada de colocar nosso ser-aí na nadidade de sua essência e se singularizar em se desatar das amarras das redes ônticas que se sustentam sob a medida vinculadora do niilismo. Vejamos que estas disposições não descrevem somente uma condição que estrutura nossa dinâmica mais própria enquanto entes que compreende-dispositivamente o sentido de ser, mas elas contemplam uma totalidade dos acontecimentos fenomenológicos em que nosso aí não pode se desvincular. Mesmo que o intuito das descrições heideggerianas sobre a disposição da angústia não tenha sido explicitar o horizonte hermenêutico que dispomos fenomenologicamente, sua condução interpretativa se baseou nesta complexa condição.

As disposições fundamentais se dão, então, no abarcamento ontológico do ser em sua ocultação. Por mais que as ontologias regionais parcializem o conhecimento dos entes como objetos de racionalização, se encontra assentado no espaço nadificante o próprio ser sua verdade, revelando nossa nadidade fundamental, a partir de suas próprias transições epocais em direção de sua consumação ao niilismo atual. O modo como nos determinamos, sendo homem racional, corpo biológico, produto social, meio cultural, anseio psicológico, enfim, são, em uma compreensão fenomenológico-hermenêutica, reduzidos ao horizonte do niilismo contemporâneo, que contempla o vazio deixado pelo ser e o espaço sagrado de sua doação, findado pela **fuga dos deuses** (Heidegger, 2015 [1936]; 2008 [1959).

Temos até aqui uma compreensão importante sobre o espaço que a psicologia atua; temos, também, termos como niilismo, abandono do ser, técnica e fuga dos deuses presentes no caminho de nossa interpretação. Estes são termos constantemente usufruídos por Heidegger no seu período posterior a viragem. O objetivo em expormos estas ideias é retomamos o conteúdo fenomenológico que os providenciou na exploração fenomenológico-hermenêutica heideggeriana, para, assim, prosseguirmos com a compreensão psicológica fenomenológico-hermenêutica mesma.

Em experiência, acompanhando o processo filosófico de Heidegger (2015 [1936]), depreendemos, então, que a fenomenológica-hermenêutica se encontra lançada no espaço de acontecimentos das fundações históricas **provocadora**s às solicitações existenciais do aí do homem aclarada pela diferença ontológica contida no próprio caminho deste pensar, que não permite a confusão natural de determinar os entes subsistentes por aparências delineadas, mas, fundamentalmente, pensar seus encontros como desencobrimentos fenomenológicos-

hermenêuticos. Denotamos este ímpeto meditativo do filósofo em sua exigência de dirigir-se ao próprio movimento essencial da verdade do ser, como apontamos acima.

Isto nos diz que ao atentarmos às medidas decisivas da revelação acolhedora do fundamento histórico do ser nos permite vincular a totalidade dos acontecimentos presentes na nossa vida teórica, possibilitando interpretar como vem a acontecer os horizontes fáticos possíveis, nos auxiliando a não cair em anedotas meta-representativas que estejam incrustadas nos entendimentos das reflexões fenomênicas. Deste modo podemos experienciar em plenitude uma fenomenologia-hermenêutica e leva-la para o atentamento terapêutico. Como vimos, nosso mundo é, segundo a explicitação de Heidegger (2011 [1927a]), um repertório de significados a serem ocupados incessantemente por nós em nosso projeto existencial.

Esta composição ôntico-ontológica de mundo tem fundamento histórico. Nossos modos de lidar com o ente na totalidade se submete às medidas de uma época determinada. Assim, o que a nossa época nos diz em relação às nossas ocupações com o ente? Como nossa época niilista abre os espaços pontuais de nossa lida incessante com os aspectos produtivos dos repertórios das coisas? Vimos que a interpelação de nossa existência pela voz das decisões essenciais acometidas pelo sentido de ser, revela, a partir de nossa disposição na totalidade que nossas ocupações acontecem, que nos afinamos com a totalidade de forma entediada.

Nos entediarmos com o mundo é reflexo de sua armação ontológica niilista. Nos encontramos convocados a estarmos esmiuçados dentre o repertório de entes e suas manualidades. Nesta forma que nossa negatividade se transporta para o oculto nos estreitamentos fáticos ocupacionais, pois, entediados, não auscultamos o chamado do nada, mas apenas vivemos diante da nadidade de sentido em que os entes de presentam. Este reflexo fundamental dos espaços fenomenológicos deve ser visto, então, à luz de uma interpretação fenomenológica-hermenêutica, que procura dentre a totalidade reveladora dos espaços revelados sua composição originária que dispõe o sentido em que nosso ser-aí vem a ser seu aí.

Heidegger (2008 [1945]) nos ensinou, nas entrelinhas de seu pensamento, que compreender um fenômeno em essência nunca é chegar à sua propriedade inata, mas nos aproximarmos ao seu desvelamento que ainda traz seu encobrimento. O fenômeno nunca se dá como um ente, mas a partir do ser dos entes em sua diferença ontológica discursada historicamente. Esta é uma condição que o filósofo pautou todo seu pensar desde *Ser e Tempo*

até a maturidade de seu pensamento com *Contribuições à Filosofia*. Pensar a diferença ontológica nos posiciona de frente aos fenômenos em suas características fenomênicas mesmas, assim como nos possibilita pensar os projetos de mundo que vinculam nosso acontecimento apropriador historicamente, de modo que fenômenos se determinam no tempo, como o tempo se manifesta fenomenicamente.

Recordando os primeiros ensaios, fenômenos não **são**, mas se **dão** como aquilo que se presenta enquanto o que **é**, o que **pode ser** e o que **não se é**. Sua fundação envolve uma trama complexa de envolturas hermenêuticas possibilitadas pelo sentido de ser. Se procurarmos na descrição da disposição do tédio, descrita por Heidegger (2010 [1930]) como modo afetivo de nossa época, sua expansão interpretativa revela o como as conjunturas são interligadas pelo sentido de ser que abre a totalidade de tal modo a se manifestar fenomenologicamente. Para experienciarmos a fenomenológica-hermenêutica, então, não cabe simplesmente nos envolvermos com os aspectos manifestos dos fenômenos, mas temos de nos aproximarmos da sua história a partir da sua diferença ontológica.

O que nos são revelados nas conjunturas fenomênicas é a própria história e, assim, para nós, que procuramos nos apropriar da fenomenologia-hermenêutica a experienciando em prol de realizar uma psicologia científica clínica de caráter fundamental, ao concatenarmos estes pressupostos sinuosos do modo do ser se dar historicamente, parece, à primeira vista, um pouco exagerado, mas, dentro da diferença ontológica evidenciada pela própria dinâmica fenomenológica da totalidade, se encontra o espaço que acomoda a irrupção meditativa condensada pela comunhão das possibilidades do aí, que em si envolve a existência do homem interpelada pela história do ser.

Dentre a possibilidade de pensar uma atitude psicológica no mundo histórico – dentro de seu acontecimento fenomenológico – nos aproximaremos, humildemente, da **habitação** no qual ressoa a voz do ser que nos exige pensar o encontro fenomênico, de existência e mundo, de nosso ser-aí (que é discutido em terapia) e seu desdobramento de projeto pontual no próprio horizonte mundano.

Por estas breves considerações, notemos a importância da amplitude filosófica que envolve a superação das marcas que determinaram o projeto de *Ser e Tempo*, tanto para entendermos, em termos filosóficos, o caminho do pensamento heideggeriano para nos apropriarmos do tirocínio fenomenológico-hermenêutico, quanto para radicalizarmos a

relação entre potência existencial humana temporal em relação à condução histórica de formação de mundos.

Uma elucidação do pensamento fenomenológico e hermenêutico propicia algo novo à psicologia e sua possível pragmatização em relação às idealizações psicologistas como um todo, no sentido de interpretar os acontecimentos dos espaços em que os fenômenos se enraízam, não partindo unicamente do ímpeto humano como fundação dos sentidos como um todo ou de princípios organicistas visionados por psicologismos que aderem ao biologismo para explicar as estruturas dos fenômenos e aplicar suas funcionalidades. Uma experiência fenomenológico-hermenêutica, então, conduz o ente humano, que nós somos, ao lugar fundamental de sua existência: como voz que se apropria de um acontecimento de uma época **historicizada** pelo sentido de ser que possibilita depreendermos os fenômenos com base nestas pressuposições ônticas.

Para atentarmo-nos à uma psicologia fundamental da existência do nosso ser-aí é necessário darmos o passo atrás para contemplarmos toda a condição de sentido da totalidade do aí mesmo. Deste modo, basearmos uma analítica psicológica sobre crises existenciais acoplariam, apenas, um contexto da realidade fenomenológica em que nos encontramos vivenciando. Uma experiência fenomenológico-hermenêutica parte da interpretação do horizonte compreensivo das exigências do campo circundante que possibilita as conduções significativas fáticas, de modo que só fenomenológico-hermeneuticamente poderemos pensar o acontecimento histórico que desencobre todo o horizonte de sentido, que presenta o abrigo em que mora nosso ser-aí e, ao mesmo tempo, a possibilidade de acontecer psicologia e sua pragmatização clínica.

Nosso ser-aí não caminha no mundo por livre vontade, mas sim, com liberdade dentre os nexos ontológicos que possibilitam a existência interposta pela miríade de significados do mundo nosso, de modo que não acontecemos no mundo como donos da nossa história, mesmo em crises existenciais. Fica claro, por outro lado, é que só somos donos de nosso aí a cada vez no decorrer de nossa temporalidade, regimentados pelas possibilidades ontológicas que libertam as condições fáticas. Decidimos nosso ser-aí ganhando sua completude a partir das possibilidades de mundo seguimentado pelo acontecimento apropriador de sua revelação histórica, em nos posiciona frente ao derradeiro niilismo. E por que é importante salientar com veemência estas condições?

Ora, vimos que nas bases da ciência moderna se encontram enraizadas a linguagem metafísica, pois, como não poderia ser diferente, este é o horizonte de revelação dos entes na totalidade. Os aspectos meta-representativos, que constroem os paradigmas conquistados a cada período da história, orientam as matrizes epistemológicas das nossas experiências para com o real. Desta forma, o homem assume uma posição privilegiada e autônoma, como se ele fosse um **engenheiro do real**. Como pontuou Heidegger (2012 [1953a]), tomamos a posição de senhores e exploradores dos entes, de forma que nos convencemos que podemos operar, recolher, categorizar e fundamentar o aspecto universal da totalidade. O niilismo que conduz nosso mundo, nos dispõe de forma entediada, nos ocupando cada vez mais com as totalidades tangíveis do espaço do real, circundando e possibilitando a cada vez mais sua exploração para acessar as propriedades infinitas.

A conjuntura ontológica que ajusta nosso papel como senhores das decisões que determinam nossas vidas acontece sob resquício de uma composição mais fundamental; a **armação** histórica que projeta nossos modos de relação com a realidade, como se estivéssemos sendo **provocados** a nos portar como senhores do todo. Heidegger (2012 [1953a]; 2015 [1936]) propôs pensarmos, antes de tudo, a condição que nos evoca a agir com o mundo de forma determinista que nos chama à busca das estruturas categoriais dos entes e, em consequência, o horizonte que ampara as determinações de nós mesmos, de forma que este posicionamento possibilita a inauguração de teorias que preveem a calculabilidade dos componentes representativos do real; esquecendo o ser e nos atentando somente aos entes, consumando a cada vez mais o niilismo.

O termo **armação** fora situado por Heidegger (2012 [1953a]) para pontuar a solicitude que nosso ser-aí sofre na era do niilismo. Esta solicitude impõe para nosso projeto existencial um poder hermenêutico ratificado como uma provocação ao seu mundo fático. Nossa era produtiva e ocupacional é, como já pontuamos diversas vezes nos ensaios que se seguiram, uma radical convocação ao uso desenfreado da totalidade como ponto a ser consumado sem leis e sem regras. Desta forma que o filósofo diz que nosso ser-aí é provocado e induzido a se ver preso ao círculo extrativo de sentidos ocupacionais por uma armação histórica que, em essência, se encontra no cerne do niilismo revelando a essência da nossa era como **técnica**.

Acontece com nosso ser-aí a falta de controle desta condução fenomenológico-hermenêutica, em razão desta provocação da armação que compõe a técnica moderna como cerne epocal do niilismo. Não podemos controlar esta medida. Com isto, ao nos ocuparmos

dos entes como produtos a serem ocupados, estando entediados, somo usados pelo ser a acreditar que suamos o ser dos entes, nos desvencilhando do sentido de ser. Nosso ser-aí é usado pela armação, ela que o provoca a desfrutar do ente em suas propriedades fáticas. Pela armação essencial da técnica, se encontra em seu significado o suporte que reforça a exposição de qualquer coisa como algo a ser apropriado, usado, reciclado e descartado.

Ora, mas esta condição é o que a consumação da metafísica proporcionou ao fundamento ontológico da totalidade? Como é possível apreendermos sua essência? Será que não nos encontraríamos, então, sendo provocados e conduzidos pela própria conjuntura da técnica a depreendermos o real de tal forma? O acontecimento apropriador que estamos em busca de compreender aqui, refinado pela essência da verdade do ser, que esquecido pelo nosso projeto que regimenta o niilismo pode ser compreendido em essência? Se for o caso, qual o papel do nosso ser-aí nesta investigação, sendo que ele, agora, se presenta como um portador da provocação do mundo da técnica? Como podemos experienciar, então, os acontecimentos apropriadores em seus projetos históricos? Como se dá o sentido de ser que revela esta totalidade?

Como Heidegger (2015 [1936]) o fez, será necessário irmos além das constituições da existência de nosso ser-aí e irmos, brevemente, ao encontro do acontecimento do ser e, assim, voltarmos à radicalização epocal que determina nosso ser-aí e suas modalidade fáticas, no qual uma psicologia clínica tem maior interesse. Toda determinação mundana, hermeneuticamente compreendida, só transpõe sua contenda vinculadora pela determinação histórica epocal que compõe os projetos fáticos possíveis. Deste modo, todo enunciado do ente na totalidade se constrói historicamente.

A transformação de mundo é, segundo Heidegger (2015 [1936]), acontecimento doador da dação de ser, que traz o ente na totalidade e todas as suas possibilidades, nada tem ele a ver com a mera potência humana, nem em relação ás suas disposições afetivas fundamentais. Disposições afetivas fundamentais, então, seriam mais correlatos existenciais à faticidade do advento doador da verdade do seer que apropria o homem em seu acontecimento. Deste modo, devemos ir além das disposições de nossa existência neste momento.

A compreensão fenomenológica-hermenêutica que iremos buscar, então, traz à estrutura ser-no-mundo seu caráter de acontecimento, e não mais descerramento. Porém, ao compreendermos o mundo como acontecimento, não se despreza a dinâmica de significância

mundana que orienta nosso ser-aí em sua faticidade, pois este âmbito sedimentado pauta o projeto histórico pontual em que podemos articular os projetos essenciados historicamente. Esta mudança também não significa trazer uma melhoria terminológica na proliferação de tal conceito. Acontecimento traz, em seu caráter, o plano essencial da verdade fenomenológica em sua totalidade, abrangendo nosso ser-aí-sendo-em-seu-mundo, compreendendo o caráter histórico que determina a composição de seu modo de ser.

3.2.1. Desvelamento do ser e retração: por trás da experiência de ἀλήθεία como caminho preparatório para pensarmos a verdade do ser e sua essenciação

Dá-se ser em sua verdade. Verdade, como acontecimento que revela o espaço fenomenológico em sua totalidade, originariamente sua abertura também é remetida ao seu velamento. Esta condição já fora explicitada anteriormente ao expormos a experiência grega traduzida pelas palavras ἀλήθεία,[145] λόγος[146] e φαινόμενον.[147] Lembrado no que nos diz a essência de φαινόμενον,[148] o que se mostra em condição de revelação em si mesmo: sendo o que se dá, do que se dá por aparência e o que não se dá (do velamento); λόγος[149] remete ao apreender desta revelação por meio do discurso da própria totalidade **des-velada**. Neste ensaio iremos nos aproximar da verdade do ser – o lugar dos acontecimentos fenomênicos – e sua doação ontológica como o ponto de pensamento fenomenológico fundamental de qualquer experiência plena da vida teórica, o lugar de pensar uma pragmatização clínica por meio da psicologia.

Como vimos, o desvelamento, em que a condução fenômeno-lógica caminha, fora chamado pelos gregos antigos, segundo Heidegger (2015 [1936]; 2008 [1943a]), de ἀλήθεία:[150] o desencobrir do que estava encoberto. De acordo com Heidegger (2008 [1943a]), esta palavra fora traduzida pobremente pelo latim por verdade (*veritas*). Tal pobreza, por outro lado, pode nos aproximar no que consiste a noção de verdade e desvelamento proveniente da essência de ἀλήθεία,[151] pois sua transcrição corriqueira media as pistas sobre sua essência. Cabe agora, então, amarrarmos o que fora depreendido no início deste trabalho para alcançarmos a experiência fenomenológica-hermenêutica pretendida, agora, em sua originalidade ontológica doada pela verdade do ser em seu acontecimento originário proferido

[145] alétheia
[146] lógos
[147] phainómenon
[148] phainómenon
[149] lógos
[150] alétheia
[151] alétheia

pela sua infinita diferença. Para isto vamos nos deter na experiência consistente na palavra ἀλήθεία.[152]

Para um melhor entendimento do que a essência da palavra ἀλήθεία[153] pode nos oferecer, inclusive, à clínica psicológica, buscaremos sua interpretação dentro no pensamento de Heidegger (2015 [1936]; 2013 [1945a]; 2012 [1943b]; 2008 [1943a]; S/D [1953c]). Centraremos interpretar a noção de verdade em essência nas contribuições do filósofo da Floresta Negra, pois retomar todo o caminho desta experiência exigira uma árdua análise da tradição grega em textos poéticos e filosóficos, desde Homero, perpassando por Heráclito e chegando até, aproximadamente, o período aristotélico. Como o intuito do presente ensaio é, unicamente, abrir maiores condições de compreendermos o lugar de revelação fenomênica em sua radicalidade hermenêutica, nos aproximaremos da experiência descrita pela ἀλήθεία[154] circulando dentre a compreensão da essência fundamental da dinâmica que circunda o sentido de ser e seu horizonte de sentido. Assim, não teremos a pretensão de oferecer uma análise exaustiva da utilização heideggeriana da ἀλήθεία,[155] ainda mais por ela já ter sido, parcialmente, explorada anteriormente na exposição da noção de fenômeno.

Retomemos brevemente, então, o lugar da ἀλήθεία[156] no pesar fenomenológico e como ela nos possibilita experienciar outro âmbito do espaço vivencial da totalidade. Heidegger (2012 [1945a]) pontuou que traduzir a experiência implicada em ἀλήθεία[157] por verdade não contém nenhuma relação ao que a expressão grega diz em essência. Isto se dá, pois, a palavra nos diz sobre o que é desencapado e presentado. Assim, o que fora desencoberto é o traço fundamental daquilo que já deixou para trás o encobrimento; ou seja, ἀλήθεία[158] é des-**velamento**, sendo este evidenciado na linguagem grega pela letra "α".[159] Λήθη,[160] de onde provém ἀλήθεία,[161] denota o encobrimento. A relação do desvelado com o desencobrimento, propiciado pelo "α",[162] segundo Heidegger (2012 [1945a]), não retira o peso que o encobrir denota no aparecimento e se torna vigente, mas ao contrário, já traz consigo o próprio peso do velamento.

---

[152] alétheia
[153] alétheia
[154] alétheia
[155] alétheia
[156] alétheia
[157] alétheia
[158] alétheia
[159] Letra alfa do alfabeto grego: letra a da palavra a-létheia.
[160] Líthi
[161] alétheia
[162] Letra alfa

Deste modo, a palavra ἀλήθεία,[163] como desvelamento, traz em plenitude sua condição adjacente com o velamento. Este é o movimento originário da fundação do nosso aí como modo de presentação, em sua verdade. O que se presenta exprimindo vigência que, contemplada pela nossa posição teórica e experienciada como espaço fenomenológico, condiz ao ocultamento fenomênico mesmo, no sentido de ter de revelar o que se tinha presente como velado. Teria Heidegger compreendido na ἀλήθεία,[164] então, o alcance almejado pelo lema fenomenológico husserliano "**ir às coisas mesmas**"? Se a experiência de ἀλήθεία[165] nos diz sobre o desvelado, trazendo em presença o que já se tem em encoberto, de onde provém esta medida originária que possibilita o vigente ser o coberto e o descoberto? Qual o ponto central desta vigência que se revela como desencobrimento que já traz seu velamento?

De tal modo, o tom do movimento originário da ἀλήθεία[166] – como desvelamento – a ideia de verdade perde o tom áspero e especulativo determinado pela lógica, que visava apenas adequar as características explicitas e idealizadas dos entes como se eles tivessem propriedades dadas. A experiência do desvelamento, por outro lado, nos mostra que a luz iluminadora do tornar vigente é revelação de base ontológica, indiretamente ligada com os entes, no sentido da clareira expressa de revelação do ser dos entes necessitar, ontologicamente, do espaço mundano para que o desvelar venha a se dar. Experienciamos a clareira do ente desvelado em sua totalidade como a verdade. Esta clareira deixa o ente ser exposto em sua condição ontológica e, por isto, ela não contempla unicamente o correto.

Deste modo, verdade e certeza não são sinônimos; eles podem vir a se correlacionarem, mas em pesos fenomenológicos diferentes. O **verdadeiro acontece como o desvelado** em essência; o que ilumina, na medida em que é iluminado, e deixa presentar o que se dá no encontro mesmo. Heidegger (2008 [1943a]) ressaltara que ἀλήθεία[167] é a própria verdade em essência pois ela traz o movimento da clareira do sentido de ser. A presentificação a ser contemplada como verdadeiro liga-se intimamente com o movimento originário radicalizado pela própria história, de modo que os espaços projetados pelo sentido mesmo em que o ser se abre é o espaço iluminador do que se dá. Esta trama complexa que vincula pontualmente toda a extensão fenomênica é onde a verdade se mostra. Todas as possibilidades encaradas e vivenciadas pelo nosso ser-aí condiz à esta medida única e própria.

[163] alétheia
[164] alétheia
[165] alétheia
[166] alétheia
[167] alétheia

Nos orientamos e experienciamos livremente a verdade, pois é somente ela que pode estar ao encontro de nossas experiências. Heidegger (2008 [1943a]) salientou que, originariamente, a **verdade** é fundamentada com a **liberdade**. Temos de ter em claro que liberdade não significa, em suma, a realização de uma vontade singular de nossa existência. Liberdade, como abertura fenomenológico-hermenêutica, nos diz muito mais sobre o projeto em que nos encontramos lançados, de modo que este projetar é o sentido desvelado pelo pela própria medida apropriadora da verdade do ser. Nosso ser-aí se encontra sendo por meio dos espaços fenomenológicos vigentes pela abertura histórica da totalidade. Abertos à verdade, seu desvelamento ontológico fundamental nos interpela, possibilitando que compreendamos livremente suas tramas pontuais a cada aí. A liberdade, então, seria nossa possibilidade de auscultar a o chamado do ser em sua verdade, discursando sobre seu acontecimento.

Verdade e liberdade contemplam a relação entre essenciação histórica do ser e a pontualidade temporal de nosso projeto existencial no mundo. Deste modo que a experiência de ἀλήθεία[168] envolve todo o espaço fenomenológico-hermenêutico. Pela verdade não ser fato verificável, constância das propriedades quantitativas das coisas, mas o desvelamento do ente na totalidade, nossa liberdade originária depende, então, do próprio mundo revelado em consonância com seu ocultamento. Heidegger (1973 [1943a]) já chamara a atenção para esta problemática, ao pensar, primeiramente, a verdade essencial em relação com as suas especulações ao longo dos acontecimentos decisivos de cada época que baseiam a noção de verdade como **adequação de juízos** ou, dito de outro modo, a ascensão da meta-representação correta dos entes.

Estas intuições corriqueiras sobre a verdade, assim como a de liberdade, devem ser superadas pela experiência de ἀλήθεία.[169] A verdade, se a entendemos como exatidão do que está conformado com a coisa em si, estaremos nos pautando pelo pensar ainda meta-representativo em que a metafísica estrutura a dimensão da realidade. Já a liberdade, em sua função corriqueira, transpõe uma secção dos nexos ontológicos dando uma característica subjetiva à nossa dinâmica diferencial, ou seja, ela infere na crença de que nós, enquanto sujeitos autônomos, poderíamos nos destacar do todo objetual e determinarmos nossas ações.

Então, verdade como coisa real e liberdade como autonomia subjetiva condizem às possibilidades ontológicas próprias de nossa estrutura fundamental fenomenológico-

[168] alétheia
[169] alétheia

hermenêutica? O que seria esta verdade como coisa real? Como se daria a coisa real? Não teria este real máxima relação com a metafísica consumada que compõe as conjunturas de mundo? A subjetividade também não seria uma herança desta metafísica?

Heidegger (1973 [1943a]) frisou que, corriqueiramente, a verdade serve como anúncio dos entes, de forma a exprimir a conformidade de seus aspectos na relação **real** com a totalidade, ou seja, como a busca de juízos que permeiam um fundamento ratificado por uma união de acordos prevalecentes na revelação da representação do ente enquanto tal. A união de acordos que revelariam a verdade é, então, pensada por Heidegger (2008 [1943a]) como a conjuntura levada à interpretação própria das orientações referidas em nossos modos de ser no aí. Porém, esta condição implica a unidade semântica que legitima tais orientações intencionais, ou seja, a medida essencial que diz sobre a composição dos fenômenos a serem concordados:

> O enunciado recebe sua conformidade da abertura do comportamento. Pois é somente através dela que algo manifesto pode se tornar, de maneira geral, a medida diretora de uma apresentação adequada. Mas o próprio comportamento aberto deve deixar-se guiar por esta medida. Isto quer dizer: o comportamento mesmo deve receber antecipadamente o dom prévio desta medida diretora de toda apresentação. Isto faz parte da abertura que o comportamento mantém. Ora, mas se é apenas pela abertura que o comportamento mantém se torna possível a conformidade do enunciado, então aquilo que torna possível a conformidade possui um direito mais original de ser considerado como a essência da verdade. (HEIDEGGER, 2008 [1943a], p.197)

O enunciado, discorrido pela conformidade entre o que se apresenta no horizonte comportamental do nosso ser-aí, se mantém vinculado pela unidade essencial própria da verdade. Vemos que Heidegger (2008 [1943a]) salientou o lugar originário de toda a presentificação da totalidade, que não se dá por ela mesma como coisa efetiva à vista ou possuidora de quididade absoluta. A verdade, em essência, não se dá em sua proposição, mas funda-se a partir da experiência do que se enuncia **como se enuncia** o acontecimento histórico.

A proposição dos entes em geral acontece no aberto da verdade, que oferece ao ente o aceno da luz do ser, e a partir desta originariedade é possível que nosso ser-aí se porte frente aos enunciados fenomênicos como um modo de ser livre, requisitados por sua circularidade ôntico-ontológica – em nosso espaço mundano, por exemplo, os entes são presentados ao nosso ser-aí a partir da sua culpabilidade.

Projetados na essência da verdade, estamos, portanto, livres no seio do aberto e, enquanto livres, nosso ser-aí se instaura no âmbito em que se erguem todas as possibilidades fáticas a serem discursadas. Por dizer a linguagem do acontecimento da verdade mesma, encontramo-nos no âmbito oferecido pela mônada iluminadora da totalidade e, de modo que compreendendo o aí, estamos enraizados no vasto repertório de sentidos e significados possíveis no projeto do mundo histórico. Por intermédio da requisição hermenêutica do acontecimento apropriador que diz o mundo e nos abre a possibilidade de interpretar a totalidade compreendida, como pontuou Heidegger (2008 [1959]), como o iluminar daquilo que mantem vinculado à conformidade do enunciado fundado, estamos existindo como liberdade.

Livres, enveredamos por nossa experiência toda a complexidade enredada pelo sentido de ser doado em nosso campo existencial. Deste modo, nosso projeto dinâmico, abre-se como recipiente do aceno iluminador do ser em sua verdade, como acontecimento velado em sua abissalidade. Deste modo, salientamos uma vez mais que nosso ser-aí não pode ser senhor do que se enuncia, o que se dá como essenciado nas conjunturas condicionadas pela concordância presentada em nosso aí como horizonte de sentido revelador dos campos de ocupações. Não sendo senhor, mas narrador da história essenciada que existimos, estamos intermediados pelo interpelar do projeto de seu mundo histórico, ontologicamente livres. Ora, mas isto fere no cerne do que entendemos por liberdade. Pois, como podemos ser livres sem sermos senhores de nós mesmos? Liberdade, afinal, não é um alto nível de independência de qualquer traço absoluto de normas?

Se liberdade se refere ao total desprendimento das bases que sustentam um determinado modo de comportamento, com certeza não somo livres e é indispensável dizer que nunca o poderemos fazer, como temos mostrados desde o início deste trabalho enquanto buscávamos chegar à experiência fenomenológico-hermenêutica. Assim, não acabaríamos com nossa existência, pois, inexoravelmente, iriamos acabar com os espaços fenomenológicos que formam mundos. Este tema, como pudemos compreender sob os aspectos que determinam nosso ser-no-mundo, é algo impossível de ser condoído.

A liberdade pensada por Heidegger (2008 [1943a]) se aproxima da nossa própria condição projetiva nos limites mundano. Liberdade, então, é a própria experiência fenomenológica-hermenêutica, de modo que, lançados no espaço da abertura aduzida pela verdade do ser, encontramo-nos acometidos por esta irrupção de sentidos que abrem os

significados que nos interpela direcionando os caminhos possíveis de nossa faticidade. Isto quer dizer que nossa liberdade é o próprio modo existencial que se transcreve na vivência teórica que temos com os fenômenos ao encontro.

É importante pontuarmos o caminho onde chegamos, para podermos continuar com mais atenção e aproximação com a experiência buscada aqui: vejamos como a fenomenologia que compreendemos até aqui, desde Husserl e agora sendo explorada nos diversos traços das propostas heideggeriana, vem abrindo a experiência de nossa dação em mio ao real. A experiência fenomenológico-hermenêutica revela, por nossa liberdade, o modo que, em essência intencional, nosso projeto no mundo traz em sua complexidade significativa desde sua pontualidade e suas depreensões conquistadas por nossa negatividade, expressada existencialmente. Até sua compreensão direcionada em sua verdade, a emergência do sentido ontológico que se eclode nos próprios acontecimentos que procuramos interpretar faticamente.

Neste sentido que liberdade está correlacionada com a verdade do ser, e é neste sentido que o nosso ser-aí assume um papel imprescindível no horizonte fenomenológico desta verdade, no qual sua importância não implica uma soberania almejada pela metafísica até então. A verdade transparece em seu desvelar pela liberdade do nosso ser-aí. Podemos compreender que nosso projeto existencial, que pode ser interpretado em suas modalidades pontuais, tem a liberdade nos horizontes históricos. Isto nos diz que, para correspondermos ao apelo do sentido do nosso mundo (ser-no-mundo) – sentidos, estes, que posicionam os entes em seus significados como acordo a serem ocupados – devemos dar ouvidos e discursar sobre nosso acontecimento apropriador doado pela verdade do ser historicamente essenciado em sua retração, sendo este o nosso próprio modo de ser livre.

Heidegger (2008 [1943a]) apresentou, a partir da experiência de mundo que a fenomenologia-hermenêutica abre, a carga ontológica da história em nossas ações, de forma que, ao se falar de acontecimentos fenomenológicos históricos, se diz sobre a verdade do ser, no qual encontramo-nos livremente refletindo seu aí pela verdade. O verdadeiro, por ser desvelamento, delineia-se sobre a abertura do espaço correlacionado em que as coisas vêm ao encontro com seus sentidos doados pela essência do próprio sentido de ser, doando-se oferecendo o fundamento, implicando o abismo de sua diferença com o que aí se presenta como sendo ser do ente. Liberdade existencial, deste modo, só pode acontecer via medidas

destinamentais dos projetos de mundo concedidos pelo próprio processo histórico em que o ser se doa em verdade retentora.

A nossa liberdade em essência, então, diz a linguagem do desencobrimento, no qual a verdade mesma acontece retraindo-se, pois em sua condição, que desencoberta a luz que funda a totalidade, denota-se sua retração e ausência ontológica. A matriz desocultante do fenômeno possibilita nosso ser-aí, como projeto dentro de seu espaço fenomenológico, sendo o fenômeno a condição de iluminar o que se encontra (sendo algo aparente, não visível ou mostrado) e apreendido pelo discurso. A experiência da verdade, como ἀλήθεία,[170] desvela o horizonte deste projeto significativo da contenda hermenêutica de nosso aí enquanto abertura histórica. Agora, não consiste na condição de abertura velada dos acontecimentos da verdade do ser uma estrutura permanente, mas, a vigência temporal ao passo do retraimento da própria dinâmica do ser que doa ao fenômeno sua possibilidade de se mostrar em formas.

Nosso ser-aí, então, comporta em seu projeto apropriador a condição do acontecimento que é histórico e não definitivo, mas sim, fenomênico por essência. A contenda que abre o espaço de vigência do ente na totalidade é revelada por meio do tempo essenciado que retrai a própria condição de verdade das coisas. As inúmeras modalidades dos campos fenomênicos acontecerem, não são aleatórios, mas condiz explicitamente ao horizonte de sentido possível, sendo que compreendemos agora este horizonte, como o anúncio de uma verdade histórica de dação do sentido do ser. Assim, aquilo que é ocupado em nosso mundo se revela por mediação dos projetos históricos desvelados. Esta abertura, temporalmente, ilumina os entes e seus enunciados, de modo que seus sentidos são essenciados sob a forma que nos encontramos existindo junto à totalidade de forma ocupada.

Nosso modo de ser com o ente na totalidade depende da vigência histórica, desvelada e ocultada por si mesma, como dependemos desta vigência para, temporalmente, virmos-a-ser. Em termos de uma prática fundamental da clínica psicológica, a experiência que nos diz a ἀλήθεία[171] confirma que sua edificação somente é estruturada, a rigor, pelas condições fenomenológicas desveladas pela mediação histórica possibilitada pela verdade do ser se revelar diante do que se presenta e se oculta; da abertura total dos campos fenomênicos em seu horizonte de sentido, no qual as modalidades intencionais de cada pontualidade existencial pode vir a se projetar como histórica singular. Vejamos que esta compreensão

[170] alétheia
[171] alétheia

inibe a interpretação subjetiva do ser humano, assim como supera a noção do homem como transformador ontológico.

Existir na verdade do ser e dá, em contrapartida, como um estar correlacionado às referências históricas possíveis de sua própria pontualidade fenomenológico-hermenêutica. Na condição fundamental dos fenômenos virem ao nosso encontro como o que historicamente vige, que Heidegger (2015 [1936]; 2013 [1945]) pensou cada época sob uma condição primordial do desvelar condizente a uma possibilidade ontológica. Os projetos de mundo são, essencialmente, desvelamento e retração, assentados na essência histórica que abriga o sentido de ser que determina nosso acontecimento apropriador. A abertura da vigência é contenda da doação do ser que, em sua história, vincula os modos de desvelamento do ente na totalidade.

Podemos depreender que a interpretação da nossa liberdade sobre a verdade do ser, que se oculta em seu desvelamento, contribui para nós na tarefa de pensar uma psicologia clínica? Ora, psicologia só pode ser fundamentada a partir da presença de seu objeto referente de especulação – o fenômeno a ser discursado. Qual seria, necessariamente este objeto? Seria nossa existência? Seria a verdade do ser que nos interpela? Ou seria a nossa liberdade, enquanto acometimento do chamado apropriador do acontecimento da verde? Como vem à vigência este fenômeno?

Esta medida doada ontologicamente, que abriga as possibilidades de uma possível psicologia e sua articulação clínica, pontua o lugar em que nosso ser-aí se sente requisitado a aproveitar esta forma de dação da totalidade, de nossa potência se inclinar aos entes de uma forma específica; de discursar o compreendido de forma dispositiva de determinado modo. A abertura do ente na totalidade é compreendida por nosso ser-aí do modo como ser se doa e se retrai. A voz do chamado da verdade do ser nos interpela para que possamos discursá-la. Assim, se nos aproximarmos no que persiste sua essência, podemos dizer o horizonte de sentido em que nosso ser-aí acontece diante de sua retração – de sua manifestação e nadidade.

Ao interpretarmos nossa liberdade compreendida do advento apropriador do acontecimento da história que abre nosso aí, em velamento, aproximamo-nos da essência doadora da verdade do ser, de modo que, assim, podemos nos aproximar do nosso ser-aí em seu acontecimento originário. Experienciando esta intrínseca condição entre história da verdade do ser e nossa temporalidade mediada com o chamado da própria verdade, podemos, por fim, dizer possibilidades de articular as condições de uma psicologia clínica fundamental

a partir de nosso ser-no-mundo-histórico, de modo a ter em mente, também, que sua possibilidade não é decisiva nem fechada, pois todos os fenômenos presentados no sentido de nossos mundo histórico resguarda o velamento como condição ontológica consonante com a doação da verdade mesma.

Assim, a verdade, como ἀλήθεία,[172] condiz com a apreciação da totalidade do ente que se mostra no aí **como** se mostra. Se dissermos que a verdade é relativa ao real do ente, estamos dizendo, fenomenologicamente, aquilo que historicamente se abriu na própria verdade do ser em consonância com o nada proveniente de sua ocultação. O real é horizonte vigente na essenciação da verdade do ser doadoras das modalidades mundanas, de modo que o ser real de um ente, espontaneamente, está em relação com o irreal do mesmo ente. Vimos no início deste trabalho que o real é experienciado, em sua essência, como o posicionamento do vigente. Este vigente, por sua vez, é a própria verdade do ser que desvela, velando em sua diferença, o que aí se presenta.

Contudo, fica claro a relação entre verdade e a palavra grega ἀλήθεία[173] com a radicalidade fenomenológico-hermenêutica para se pensar a clínica psicológica? Heidegger (1973 [1943a]) procurou salientar o âmago da verdade que apresenta tudo ao modo como se presenta: é a experienciação do deixar-se acontecer ou do **dar-se** da totalidade. Com o deixar-ser, o filósofo se preocupou em acentuar a atitude frente o horizonte de sentido no qual nosso ser-aí, habitando a essência da verdade, se **encontra** com o ente como ele vêm ao encontro em seu ser e sua ocultação – **seu "como" fenomênico**. É importante pontuar que a própria palavra **encontrar** não tende a denotar certo poder de nós homens em relação ao ente. Mas ao contrário, o ente ao dar-se na verdade desvia qualquer atitude que envolva incutir sobre o enunciado de algo, no qual o homem apenas presencia o que se dá.

Este ponto é crucial para nos aproximarmos de uma experiência psicologia fenomenológico-hermenêutica fundamental, **ao modo que o homem se porta frente à psicologia em acordo com a medida histórica que tece seu sentido juntos às coisas**. Por outro lado, em relação à pontualidade do exercício de uma psicologia em contextos clínicos, podemos nos destoar da essência condizente à ἀλήθεία,[174] não no sentido de a decretarmos como verdade efetiva, mas no sentido de procurarmos sua experiência nas pontualidades fenomenológicas em que nossa pontualidade existencial determina seu ser-aí. Isto quer dizer

[172] alétheia
[173] alétheia
[174] alétheia

que não podemos buscar o desvelamento, que já traz seu velamento, nos autos de nossas interpretações, mas sim nas bases que clareiam e projetam este modo de revelação que vem a ser acolhidas em forma de fenômenos.

Sendo ἀλήθεία[175] o desvelar, que eu seu desencobrimento traz o ser mesmo em consonância o que se oculta, quer este acontecimento dizer, então, sobre o alvo de nossa experiência filosófica e a condição basilar que sustenta todos os sentidos evidenciados pelos espaços fenomenológicos em que nosso ser-aí compreende e vem-a-ser. Deste modo que, compreendendo a experiência da verdade que a ἀλήθεία[176] requisita, nosso pensar passa a habitar os acontecimentos mesmo da doação ontológica dos campos fenomenológicos (Heidegger, 2012 [1951a]). Por esta experiência fenomenológico-hermenêutica, passamos a respeitar o que se presenta como uma medida doadora do sentido histórico que abre a verdade, mas que resguarda sua nadidade. Ditos de outro modo, o que aí se é, é também em seu não ser; o que aí se dá, acontece também em sua retração; os sentidos que se presentam a nós, em que tomamos como conteúdos efetivos, são anúncios desvelados.

Deste modo, não é o conceito de ἀλήθεία[177] que induz este novo raciocínio à nós, mas a experiência da abertura fenomenológica que convoca a experiência em que fora transcrita pelos gregos como ἀλήθεία.[178] Este é um cuidado que temos de tomar ao articularmos o desvelamento como verdade fundamental de nossos espaços e, junto a isto, do que tomamos como verdadeiro ou correto (*veritas*) nos espaços fáticos. Podemos exemplificar para deixar mais claro: no processo terapêutico, em que o profissional passa a escutar a fala do paciente, não é incomum que o primeiro tome uma postura comportamental e pragmática, no qual podemos dizer ser esperada neste contexto devido a própria história da clínica psicológica,[179]

---

[175] alétheia
[176] alétheia
[177] alétheia
[178] alétheia
[179] Não iremos adentrar nas especificidades historiológicas da clínica psicológica neste trabalho, por considerarmos uma amplitude que desvirtuaria o intuito aqui presente de buscar a experiência fenomenológico-hermenêutica. Porém, seria de extrema riqueza que, a partir desta provocação apontada neste ensaio, que se desse uma abertura para o nascimento de uma investigação que se debruce exclusivamente numa fenomenologia-hermenêutica da clínica psicológica e que, também, pontue, estritamente, o papel do próprio terapeuta junto ao contexto que a experiência fenomenológico-hermenêutica, aqui discutida, poderia abranger tendo em vista os progressos que a psicologia teve desde seu nascimento como psicologia autônoma no século XIX com Wundt e suas variações tendo na psicanálise freudiana, sendo esta última a grande base utilizada até os dias de hoje nas pragmatizações terapêuticas. Algumas perguntas podem ser pertinentes à abertura de possíveis investigações: Será que ainda caberia uma psicologia clínica de raízes psicanalíticas no mundo moderno como ele se dá? Será que uma fenomenologia-hermenêutica da clínica psicológica não daria condições de superar possíveis éticas psicanalíticas presentes até hoje nas práticas terapêuticas? Será que o nosso projeto de mundo contemporâneo já não exige a atualização de discussões sobre a estrutura de uma psicologia clínica?

que segundo Figueiredo (2014), ainda contem raízes psicanalíticas. Esta postura, por sua vez, pode levar o terapeuta a procurar os conteúdos oculto na fala do paciente.

Ora, esta postura explicitada acima teria implícita relação com o que discutimos aqui com os conceitos originários de φαινόμενον[180] e ἀλήθεία,[181] porém, a experiência fenomenológica-hermenêutica nos chama à compreendermos, se tornou o foco do pensamento de Heidegger (2015 [1936]), o lugar unitário de revelação do ser, que abre o posicionamento fenomênico e sua dinâmica essencial ante o ser e sua doação como verdade (desvelamento). Assim, enquanto projeto pontual de nossa faticidade os fenômenos se dão ao nosso encontro de forma reveladora, encoberta e aparente, como sua essência diz, e existenciáriamente podemos até nos portar frente à essa interpelação fundamental de nosso ser-aí, mas, também, compreendendo que há um chamado ontológico que contextualiza esse movimento fenomenológico e que projeta nosso mundo, e este é a verdade do ser, que doa sua verdade no momento de sua retração.

Deste modo, a prática do terapeuta se realiza juntamente com a revelação de contextos fenomenológicos trazidos pela sua dinâmica existencial e, claramente, de seus pacientes, pois não devemos, também, nos deter na ingênua ideia de que o ser-aí do terapeuta pode ser suspensa. Os pacientes revelam no discurso fático de seus seres-aí os espaços fenomenológicos em que nos encontramos compartilhando, pois assim podemos nos relacionar uns aos outros. Assim, o terapeuta, ao questionar uma interpretação do paciente, outra interpretação pode se **revelar**. Isto quer dizer que uma compreensão do ser-aí ali exposto compôs uma interpretação não ates presente; que é diferente de se abrir uma nova conjuntura semântica que mude ou adicione um novo sentido ontológico no horizonte existencial ali presente. Esta questão está intrinsecamente ligada à discussão das disposições afetivas antes apresentadas neste trabalho.

Devemos lembrar que uma interpretação do ser-aí, que já traz consigo uma disposição-discursada-compreensiva do sentido de ser desvelado, pode, em condição fundamental, rearticular os espaços fenomenológicos em suas possibilidades ontológicas, mas não transformar o todo. Sua singularização é possibilidade de sua condição negativa como horizonte existencial, mas ainda necessária da abertura ontológica de mundo **desvelado**. Estamos agora, devido ao exemplo da terapia, próximos à experiência que a ἀλήθεία[182] nos diz

[180] phainómenon
[181] alétheia
[182] alétheia

sobre a abertura da extensão fenomenológico-hermenêutica em sua totalidade e, assim, nos aproximando do que Heidegger (2015 [1936]; 2008 [1943a]) quis proporcionar com seu pensamento sobre nosso acontecimento apropriador. O desocultamento, pensada pelo acontecimento apropriador do ser-aí, em seu aí, é o mesmo que pensar todo o desocultamento em campos de realizações particulares?

Heidegger (2008 [1929c]; 2015 [1936]; S/D [1955a]) nos convocou a pensar a experiência da essência do ser a partir de seu acontecimento, do desvelado que se dá no fundamento do nosso aí, que se presenta de modo não eterno, mas duradouro que dura enquanto dura; da revelação que adéqua o ente em sua forma de se enunciar. Seu desvelar é velamento, de modo que o seu desvelar só desencobre o que estava encoberto. O ser apresenta o ente, não como ente, pois nesta posição o ser não se encontra, mas na diferença ontológica que denota no próprio desvelar, que o ser não se dá como ente. Verdade do ser é, então, desvelamento do ser, que abriga o ente e sua revelação e se deixa mostrar no que está aberto, ocultando o que se fechou. Nosso ser-aí é, como vimos, ente que também se encontra neste aberto.

Nossa existência é projeto por permitir o revelar do aberto. Moramos na linguagem que diz o sentido do ser, que em sua doação chamativa da existência, acomete-nos ao nosso próprio acontecimento. Nosso acontecimento apropriador, então, é o sentido de ser desvelado pelo acontecimento de mundo histórico, que em seu descoberto traz a essência da história nas determinações pontuais em que nos articulamos pontualmente e existencialmente. O ser se dá em desvelamento de nosso acontecimento apropriador traçado pela história e, sendo assim, se torna dependente desta medida vinculadora. Isto se dá, pois nosso aí é subordinado dos espaços desencobertos e encobertos. Com isto, podemos dizer que, fenomenológico-hermeneuticamente a desocultação pontual em contextos clínicos é menos originária do que a desocultação do ser que permeia a verdade de uma época.

O desvelado dos projetos existenciais do paciente pelo terapeuta condiz explicitamente às possibilidades já previstas no interior de seu horizonte histórico – pelo projeto do nosso acontecimento apropriador. Isto significa que a interpretação transparecida numa sessão clínica é, ainda, o dizer da linguagem da verdade do ser historicamente desvelado. O processo terapêutico, em si, se presenta como algo ratificado pelo consentimento histórico de uma época específica, de modo que a obtenção interpretativa da história de um paciente se refere à pontualidade de sua existência, como já explicitado anteriormente. O foco fático da narrativa

apreendida no âmbito fenomenológico da totalidade mundana enquanto parte do nosso acontecimento apropriador.

A própria interpretação, como atitude que transborda o ambiente terapêutico, condiz à primazia que a compreensão do homem tem sobre a totalidade, pois ambos os seres-aí são livres. Se revela no contexto clínico a possibilidade existencial; ela já se encontra no aceno desvelador da verdade do ser e pode dizer a sua verdade em suas possibilidades restritas ao nosso acontecimento apropriador. Em outras palavras, por sermos o ente que compreende o sentido doado pelo ser em sua máxima retração, narramos o sentido de seu ser fenomenológico-hermeneuticamente, ou seja, nossa vivência plena nos acontecimentos que acontecem é plenamente a experiência própria de nosso acontecimento histórico. Por isto uma construção científica deve se ater à história de nosso acontecimento apropriador; se submeter, uma vez mais, ao lugar de desvelamento do ser em seu sentido.

Deste modo, a experiência fenomenológico-hermenêutica mesma nos diz que devemos interpretar os fenômenos a luz de sua história, pois é assim que eles se dão ao nosso encontro. Juntamente a isto, devemos fundamentar uma psicologia científica, também, à luz da história que abriga a verdade do ser, pois é neste sítio que sua presentibilidade se torna possível e toma as possíveis tonalidades fáticas. Podemos depreender a filosofia tardia de Heidegger como uma radical compreensão desta condição ontológica e ponto de partida à busca da experiência de nossa vida teórica como o lugar fundamental da interpretação fenomenológico-hermenêutica. Pois, como caberia uma ciência fundamental, que a fenomenologia-hermenêutica visa conceber, sem se atentar ao sentido de ser doado ao mundo, que abriga as possibilidades contextuais das tramas fáticas no qual nossa existência se projeta?

O projeto fático do nosso ser-aí só pode vir a ser interpretado em plenitude à luz do acontecimento da verdade do ser que nos apropria como projeto de ser. Ao salientarmos este ponto crucial para a estruturação de uma psicologia fenomenológico-hermenêutica, a alocamos em sua real possibilidade, sem contagiá-la com falsos pressupostos que envolvam seu modo de apreensão fora de seu contexto fenomenológico. Compreender o sentido do ser em sua verdade é estar habitando no acontecimento que apropria nosso ser-aí, de modo a nos encontrarmos em suas modalidades fáticas discursando suas medidas próprias características desta abertura. Estas características são as próprias medidas ontológicas da verdade do ser que compõe os horizontes de sentidos e significados do mundo fático.

Neste momento podemos, então, experienciar o nexo que forma o todo de nossa experiência fenomenológica-hermenêutica em radicalidade pelo que está situado em nosso acontecimento apropriador, sendo este a verdade do sentido de ser, que é desvelado em sua retração. As tramas fáticas, em que nossa pontualidade existencial se encontra livremente existindo compreendendo-dispositivamente e discursando a linguagem da história mesma radicalizada, é revelada em sua medida histórica concentrada na essência de um horizonte no qual segundo Heidegger (2015 [1936]), impera as características do niilismo. A verdade do ser doador de nosso acontecimento apropriador fundamenta-se a partir **do abandono do ser**.

O que consiste, então, o que Heidegger (2015 [1936]; 2008 [1945]) descreveu como abandono do ser? Seria possível falarmos de um abandono do ser, sendo previsto em sua dinâmica verdadeira sua vigente retração no momento de desvelamento? De modo que os espaços fenomenológicos se posicionam em nosso encontro de maneira interina, porém, segmentadas pelo duradouro do espaço aberto pela clareira provinda e retentora do aí armado tecnicamente, evidenciando por vez o nosso tempo como um derradeiro niilismo, como podemos falar de abandono o que vincula em seu sítio seu aceno verdadeiro?

3.2.2. Técnica moderna: a pergunta do “para-quê” e a dissolução da busca do “qual-o-sentido-de” como marca do niilismo

Iremos agora discorrer sobre a essência do nosso acontecimento apropriador demarcado, segundo Heidegger (2015 [1936]), pelo **abandono do ser**. O abandono do ser é o modo como o filósofo descrevera a medida ontológica que baliza nossa era atual, no qual procede em suas redes semânticas o derradeiro niilismo. Interpretar este **acontecimento,** a partir da nossa **apropriação** fenomenológico-hermenêutica, para pensarmos as condições fundamentais de uma possibilidade clínica**,** não quer dizer que iremos buscar a mera articulação conceitual deste pensamento. Ao contrário, iremos discorrer e interpretar o espaço de ascendência de nossa abertura ontológica a partir das bases já reflexivas heideggerianas explicitadas na descrição da essência da técnica moderna como armação provocadora base do próprio niilismo.

Heidegger (2015 [1936]; 2008 [1949]; 2012 [1953a]; S/D [1962]) oferece-nos uma radical descrição da característica do tecido que amarra nosso horizonte de sentido niilista: a técnica. Entretanto, para Heidegger (2012 [1953a]; S/D [1962]), a técnica de nosso acontecimento fenomenológico-hermenêutico tem, em essência, uma distinção do termo comum que estamos habituados a proferir. Neste momento do presente ensaio, iremos expor

as características essenciais daquilo que condiz a era da técnica para compreendermos a totalidade que esta reflexão tem a nos oferecer na busca de se pensar condições da psicologia clínica fundamental. Primeiramente, nos ateremos à técnica instrumental como meio de chegarmos às bases fundamentais da essência da técnica e sua armação provocadora, tendo em vista nosso papel no mundo como narradores deste sentido desvelado e sua radicalidade histórica.

Devemos interpretar a técnica, não como uma lei, mas sim, como uma condição descritiva da nossa medida histórica. Importante frisarmos, então: o sentido usual técnico como ação efetiva geradora de efeito sob o controle operacional em contraste à possibilidade não técnica de apreensão dos fenômenos, por outro lado, não delimita nosso acontecimento apropriador como sendo técnico ou não técnico. A possibilidade de nos atermos aos espaços fenomenológicos de maneira não instrumental não significa que podemos nos projetar no mundo fenomênico suspendendo a essência de nosso ser-aí. Negarmos a utilização dos meios de consumo excessivos das qualidades dos entes não nos libertaria da técnica. Mas como então podemos experienciar uma possibilidade não técnica? Porém, outra questão é importante: é necessário experienciarmos uma possibilidade não técnica? Ora, e a relação não instrumental que contempla o próprio método fenomenológico?

No ensaio 2.2.1., exploramos brevemente o caráter instrumental que a técnica suporta na dimanação de sua característica não essencial (sua característica fática), trazendo ao entendimento cotidiano o receptáculo pertinente à causa-efeito harmonizada como a obtenção do real (*ratio*). A definição do real, sustentada pela procura métrica das categorias entiativas, tomou a forma de metodologia científica imbricada nas demais ordens de visões de mundo, incidindo nas demais ordens de relação que nossa vida teórica estabelece com a totalidade. Fenomenologia, entretanto, não consiste por uma contemplação técnica do aí, mas em sua radicalidade hermenêutica, abre-se à compreensão a possibilidade de interpretarmos o aí como técnico **a partir de sua tensão com o espaço ainda não categorizado tecnicamente**.

Esta condição da organização do espaço fenomenológico não pode ser vista de outro modo se não de maneira histórica. A implicação ontológica enraizada nas demandas de manifestação dos sentidos em que nos encontramos projetados nos limites pontuais de nosso mundo. Deste modo que a fenomenologia, necessariamente, denota uma particularidade hermenêutica para sua essencial experienciação**. Este horizonte de sentido, que nossa experiência se abre, é no próprio mundo e suas modalidades manifestadas à nossa**

intencionalidade. Após transcorrermos a experiência fenomenológico-hermenêutica na experiência de mundo, teremos de adentrar à condição de ser que articula e organiza esta dimensão fundante a partir do que discutimos no ensaio 3.2.1., ou seja, compreender o niilismo de nosso tempo, no qual a técnica se essência, a partir da própria verdade do ser – da abertura fenomenológica.

Vimos brevemente no ensaio anterior algumas características da essência técnica a partir da acontecência essencial da verdade do ser e sua profunda retração. Nossa atenção dirigida ao lugar em que o campo de edificação do real se instaura: o espaço de desvelamento do aí aberto em sua máxima ocultação; o lugar em que a demanda ontológica da verdade do ser, em essência, necessita do agir humano para dar voz à sua história. Dar voz à história se dá na experiência da vida teórica. Nesta saga da linguagem, que discursa o sentido do ser, encontramo-nos no aberto para as possibilidades fenomênicas serem interpretadas em suas mesmidades. Contudo, aproximamo-nos de nossa relação com as tramas fáticas em que os entes se mostram em seu sentido de uso, trazendo sua manualidade e sua credibilidade.

Qual o tom que determina este espaço fático em que nos encontramos intencionalmente existindo? O que **provoca** os entes se manifestarem apenas ao seu uso? As modalidades fáticas em que os entes vêm ao encontro dependem da nossa disposição discursiva existencial para que eles venham a ser o que eles são. Desde Dilthey (2010 [1883]) e Husserl (2015 [1901]), esta condição já fora compreendida a partir de nossa própria experiência; em nosso horizonte projetivo e compressivo que as possibilidades da verdade do ser se mostra. Entretanto, falta-nos interpretar o nexo histórico que direciona o **modo** como nos portamos frente a este ente, ou seja, uma condição originária em relação ao **como** nos encontramos no espaço aberto frente aos sentidos e significados. Devemos pensar como o ser se mostra em nossa era?

Devemos centrar o pensar da psicologia clínica, então, também além da descrição de nossa dinâmica diferenciada. Interpretemos a clínica psicológica sobre o caminho pré-compreendido, no qual a própria compreensão se contextualiza em modo de contemplar seu lugar dentro do acontecimento de mundo em sua forma fenomenológico-hermenêutica. O pensamento de Heidegger (2011 [1927a]) nos dera uma pista, que depreendemos ter sido situado no *Contribuições à Filosofia*: é no próprio modo de encontrarmo-nos no mundo, a partir das ocupações dos entes, dando um passo atrás para ouvir a voz do sentido que dita os horizontes de em que os entes se manifestarem como objetos a

serem ocupados, que encontraremos o lugar da experiência de nosso acontecimento, sendo ela a contenda projetiva da abertura do aí.

Escutar a voz da história, ontologicamente, emudecida, resgatamos nossa própria morada existencial, no sentido de estarmos atentos ao que Heidegger (2015 [1936]; 2010 [1938/1939], 2013 [1942]) denominou de acontecimento apropriador. Este chamado convoca nossa existência a discursar este acontecimento e, assim, nos apropriar do espaço desencoberto. Tendo estas compreensões bem expostas podemos nos aprofundar nas características especializas deste campo fenomenológico e seu sentido. Para experienciarmos a fenomenológico-hermenêutica ou a descrição de nossa compreensão vivencial do aí histórico, lançar-nos-emos no sentido compreensivo da ressonância da verdade do ser em seu peso historicamente essenciado ante às estruturações dos campos fenomenológicos,

Habitando a essência de nosso acontecimento apropriador, discorrendo sobre seus caminhos possíveis, reunidos sobre a contemplação da contenda em que o ser nos interpela a dizer sua linguagem, inclinar-nos-emos sobre a requisição do ser em sua verdade **onde** a ascensão dos emaranhados fenomênicos nos interpelam para, enfim, dizermos sobre o lugar em que a psicologia clínica se desenrola em seu sentido fenomenológico-hermenêutico. De frente com os fenômenos e suas composições, inclinados à voz da história cingida em nossos sentidos desdobrados pontualmente, podemos interpretar o lugar de nossa tarefa no aí, caracterizado por Heidegger (2016 [1936]; 2012 [1953a]), como técnico. Entretanto, antes de tomarmos qualquer pensamento como correto, devemos saber do que ele se trata.

Como pontuou Heidegger (2012 [1953a]; 1995 [1962]), a técnica pode significar um conjunto de máquinas, em que a previsibilidade adquirida pela lógica calculante determina seu **funcionamento**. A técnica que depende de uma postura existencial em nosso projeto apresenta o caráter metódico de realização do controle do ente na totalidade niilista de nossa época. Possibilidade esta que permite pensarmos o signo que acompanha a palavra técnica como maquinário-efetivo remetido à modernidade e seu desenvolvimento. O funcional que a técnica abriga visa ajuntar propriedades meta-representadas por uma posição que qualifica os fenômenos e, por fim, produzir fundamentos acessíveis via mensuração.

A nossa apropriação, sitiada pela automação regulamentada pela dupla instância de causa-efeito de acesso ao ente **real**, revela o que nos diz a essência deste acontecimento; sua provocação absorvedora de nosso aí. Podemos ver o quão a essência da técnica não é clara em uma primeira abordagem, pois sua abrangente aparelhagem, composta pelo funcionamento de

acesso aos entes, se dá apenas como uma possibilidade ramificada da própria essência de nosso espaço compreendido. Visto que a essência da técnica, segundo Heidegger (202 [1953a]; 1995 [1962]), vai além da mera aparência que nossa habitualidade se acostumou, sua essência se trona mais sombria a cada tentativa de **entendê-la**. Porquanto não podemos, então, nos aproximar deste dizer emudecido via a razão, pois é em seu desdobramento que a racionalidade procura residir. Pensemos na própria rede de ocupação que nos encontramos lidando cotidianamente.

Técnica e homem se encontram inegavelmente correlacionados, como salientou Habermas (2011 [1968]). A técnica e suas possibilidades fáticas aparentam estar diretamente relacionadas com a criatividade humana. Entretanto, se a instrumentalidade e a **fazeção** cotidiana dos entes têm interferência de nossa direta regulamentação, esta é **provocada pela essência da técnica**. Como Heidegger (2012 [1953a]) procurou mostrar, nada na essência da técnica é desenvolvida pela nossa capacidade de criação, por mais que ela se dependa de nossas ressalvas existenciárias para se manifestar em modalidades particulares. Sua provocação é anterior e mais fundamental que o reflexo do nosso mero agir. Como emergência da essência da técnica, o instrumento (*instrumentum*) que sustenta a manipulação do nosso aí frente ao ente na totalidade, é o próprio desdobrar do nexo fenomenológico-hermenêutico aberto em que nos encontramos convocados a o utilizarmos.

Como desdobramento da nossa medida ontológica histórica, a instrumentalidade técnica se dá como a verdade compreendida em essência, mas apenas sua interpretação possibilitada pelo nosso acontecimento apropriador. De acordo com Heidegger (2012 [1953a]), se o conceito de técnica, necessariamente, se restringir a ligação associativa entre linguagem e a saga do dizer da nossa verdade como instrumento, então a essência da técnica não tem nada de técnica. Instrumento, segundo o filósofo, se define como um **meio para atingir um fim**. Sua conotação, claramente, envolve uma relação casuística, a mensuração dos aspectos representacionais do real, uma causalidade entre propriedades.

A técnica instrumental desemboca em nosso desdobramento fático na obtenção de resultados. Isto, por sua vez, quer dizer a previsão de ocorrências de algo que antes não estava presente; uma forma de **produção do aí**. O caminho é apenas parte da essência deste fenômeno, dentro deste caminho que se encontra sua essência. A produção técnico-instrumental remete à uma livre relação de seu desdobramento nos campos existenciários em

que nosso ser-aí é acometido pela apropriação da essência do acontecimento fenomenológico de mundo, ou seja, na obtenção do real a cada progresso ordinário de tempo.

A todo momento produzimos meta-representações dos entes pela mensuração do tempo, visando suas máximas excelências com a menor gradação de instantes possíveis. A instrumentalidade, como possibilidade da essência da técnica, nos ressalta apenas a manifestação que provoca uma produção do real. Entretanto, não devemos esquecer nosso real objetivo na exploração destas ideias: o resguardo da nossa experiência teórica original como o lugar de se pensar uma psicologia clínica fundamental. Em experiência fenomenológico-hermenêutica, a descrição e revelação das essências em seu acontecimento nos revelam, pela interpretação de toda a compreensão, o que nossa condição fundamental possibilita.

A essência da técnica, como Heidegger (2012 [1953a]) já pontuara só pode ser compreendida no sentido de nossa pontualidade existenciária, ou seja, a partir da instrumentalidade. Só podemos nos aproximar da essência da técnica a partir de seus desdobramentos fáticos. O que nossa experiência vivencial teórica nos diz com isto, remete à nossa postura frente às coisas e o **como elas são desencobertas** pela medida desvelada que compõe a nossa totalidade. Chegamos no como a essência da técnica de descobre? Seria a essência da técnica desencoberta puro desdobramento ou seria ela, enquanto essência, também forma de desencobrimento? Como podemos conter a experiência essencial do fenômeno da produção para nos apropriar do fenômeno técnico?

Por ser condizente à essência da técnica, a característica instrumental técnico pode nos levar à experiência plena de nosso acontecimento apropriador, que diz sobre a produção da totalidade. É neste espaço que devemos, em experiência fenomenológico-hermenêutica, nos ater às essências. Voltemos à experiência originária de nossa linguagem para depreendermos o que está enraizado nesta experiência. Produção, do grego antigo, provém de ποίησις.[183] A tradução mais corriqueira desta palavra se deu por "**poesia**". Entretanto, a poética originária de ποίησις[184] nos leva a pensar o produzir em toda sua amplitude, de modo que sua experiência diz muito mais sobre o que a partir de si emerge; o que se presenta; o manifesto e recolhido em sua alta irrupção (Heidegger 2012 [1951c]; 2012 [1953a]). Estas condições contêm a produção em seu acontecimento em respeito à nossa própria vida teórica.

[183] poíesis
[184] poíesis

Ποίησις[185] funda à realização de desdobramento dentro do possível restrito no campo manifesto e apreendido; no que é posicionado frente à nossa vivência originária. Para os gregos só era possível se produzir, por exemplo, uma espada dentro dos limites ideais e possíveis em que tal instrumento poderia vir a ser revelada. O produzir impunha o agir humilde daquele que leva do ocultamento para o desocultamento (ἀλήθεία),[186] de modo que o produzido não extrapolaria os próprios limites oferecidos pelo próprio espaço fundamental da própria vida teórica **do artesão**: cada espada seria uma espada possível de ser revelada em sua mesmidades. Deste modo, produção sempre denota, também, a singularidade do que é produzido. O produto é algo único, é algo que pode ser mostrado pela sua unicidade dentro dos campos das possibilidades circunvisadas.

O produzir, ao longo das decisões epocais que envolvem o sentido de ser até sua derradeira verdade niilista hodierna, sempre denota o manipular do que pode ser trazido à luz pelas possibilidades mesmas do que pode ser produto. Dentre as possibilidades, que nos circundam pelo campo semântico da nossa verdade, só podemos produzir dentre nosso horizonte de sentido, ou seja, não podemos produzir o que não se revela em nosso aí. Porém, este campo limitado de produção visa o gerar ilimitado dos mesmos produtos. O que vemos hoje, por outro lado, é a absoluta automação do que é produzido. Tudo o que é feito responde uma corrente fazedora de padrões e restrições.

Deste modo, o artesão que fabricara uma espada única, o faria na singularidade possível do espaço fenomenológico no qual sua intencionalidade se projetava. Hoje em dia, produzimos a mesmidades daquilo que se tem como mero produzir, pois esse é o horizonte de sentido de nossa realidade existencial. Assim, na modernidade, todos podem se ocupar das mesmas identidades e mesmas capacidades exploratívas que os produtos feitos visam oferecer. A partir da busca essencial do que compõe nosso recolhimento ontológico pela verdade do ser, acabamos por nos aportar no desabrigo do que aí se tornava oculto, a ἀλήθεία[187] da ποίησις,[188] remetendo sua essência destinada até nosso acontecimento apropriador (Zarader, S/D).

---

[185] Poíesis
[186] alétheia
[187] alétheia
[188] poíesis

Heidegger (2012 [1953a]) pontuou que a essência da técnica tem toda uma relação com o desvelar presente na experiência de ἀλήθεία[189] – juntamente com o que é desvelado em forma de produção. Assim, o desvelar é o lugar que se fundamenta a produção. A técnica em sua essência é, então, anterior a qualquer modo de instrumentalização, um meio para tingirmos um fim contido no desvelamento. A essência de nosso acontecimento atual, então, se define por ser um modo de desvelar a realidade, ou seja, é um modo de compreendermos a verdade. Que modo seria este? Resposta: o produzir. Porém, a produção da nossa técnica contemporânea se assemelha à experiência originária de ποίησις?[190] O que na experiência plena da vida teórica possibilita este emergir dos produtos singulares? O que nos diz a experiência teórica da essência da técnica?

Segundo Heidegger (2012 [1953a]), técnica do grego é τεχνικόν,[191] que designa aquilo que pertence à τέχνη.[192] A palavra τέχνη[193] fora traduzida por nossa tradição como arte, pois, em sua originalidade linguística esta experiência servia para nomear o produzir das artes superiores e o fazer das belas artes. Entretanto, sua experiência essencial, segundo Heidegger (2012 [1953a]), não visa transcrever, necessariamente, uma obra artística do modo como nos relacionamos com a arte na contemporaneidade[194]. Produção em sua essência está coligada à essência da técnica, no sentido de que sua experiência originária não está relacionada somente à produção instrumental que tem um meio para atingir um fim, mas na condição de emergência do que pode ser produzido em sua singularidade: **o desencobrir o produtível**.

Τέχνη,[195] sendo modo de desvelamento, intrinsecamente está relacionada com ποίησις,[196] por possibilitar o aparecer do que não se produz sozinho, do surgir do que não se encontra presentado. Notemos que a experiência provinda da τέχνη[197] caminha juntamente com as noções já discorridas aqui sobre φαινόμενον[198] e λόγος,[199] no sentido que seu movimento desencobridor revela o produzir (ποίησις)[200] que é recolhido ao se revelar de seu

---

[189] alétheia
[190] poíesis
[191] téchnikón
[192] téchne
[193] téchne
[194] Quanto a este assunto, indicamos um estudo mais especifico dentro da fenomenologia-hermenêutica feita pelo próprio Heidegger de 1950 intitulado *A Origem da Obra de Arte*. Outro texto, que avança nas ideias heideggerianas, se chama *A Hermenêutica da Obra de Arte* de Gadamer.
[195] Téchne
[196] poíesis
[197] téchne
[198] phainómenon
[199] lógos
[200] poíesis

ocultamento (ἀλήθεία),[201] no discursar (λόγος),[202] dizendo sobre o manifestado (φαινόμενον).[203] Aquele que produz, o **faz** a partir do que está possibilitado no encontro em posicionamento do real (Zarader, S/D). A ποίησις[204] e τέχνη[205] são um fazer. Por outro lado, a originalidade da experiência da produção denota uma peculiaridade: a experiência da ποίησις[206] pela τέχνη[207] não infere nas possibilidades de estruturação dos próprios espaços fenomenológico-hermenêuticos.

As experiências originárias da **técnica** e **produção** não denotam uma abnegação dos limites produtivos ou desencobridores – o τεχνικόν[208] se dá apenas nos limites, propriamente, ποίητικός.[209] A particularidade da essência da técnica (τέχνη),[210] ao contrário de sua revelação fática contemporânea instrumental, não é especificada pelo mero fazer e manejamento das particularidades meta-representativamente impostas nos graus de acesso ao ente e sua obtenção efetiva, mas sim, no desvelar que desabriga um aprontar do que se torna possível ao presentar. Então, a partir de tudo isto, o que pode nos dizer a experiência grega referente à τέχνη,[211] sua essência ressonante na modernidade e sua condução fática como instrumento?

Ora, o modo como os gregos experienciavam as referências condizentes à τέχνη[212] também apresenta, em modo de experiência, o que nos diz a o procedimento instrumental nas contingências contextuais hodiernas, pois **a essência da técnica moderna é um modo de desvelamento**. No entanto, o que a essência da técnica moderna desencobre é a produtividade provocada, ou seja, o desvelamento infere nas modalidades abrigadas na atmosfera do mundo como próprio provocar. Deste modo, a essência da técnica essencializa nosso acontecimento apropriador pelo desafio de exploração dos entes até suas últimas consequências, sendo que a experiência produtiva não leva mais à frente o que se desvela no sentido de ποίησις.[213]

A nossa produção atual nos arma a explorar os últimos liames meta-representativos impostos em nossos espaços circundantes. Não só produzimos, mas nos encontramos com

---

[201] alétheia
[202] lógos
[203] phainómenon
[204] poíesis
[205] téchne
[206] poíesis
[207] téchne
[208] téchnikón
[209] póietikós
[210] téchne
[211] téchne
[212] téchne
[213] poíesis

uma realidade posicionada em forma de **produto**. Na essência da técnica não se produz unicamente o que é possível se ater no encontro, mas, pela provocação, a realidade acaba por ser forçada a se manifestar através de suas maiores capacidades produtivas. Nós produzimos por cima da própria produção. Somos desafiados pela provocação consistente na essência de nossa condição ontológica. Somos desafiados a que? De alcançarmos mais propriedade e mais condições de obter o real como coisa efetiva.

Poderemos ilustrar a condição essencial da técnica e como ela atua em nossos projetos pontuais se nos atermos uma vez mais a um exemplo concreto, porém, se tentarmos esgotar todas as possibilidades interpretativas podemos ficar exemplificando eternamente. Como condição fenomenológica de nosso aí, podemos encontrar a provocação ontológica fenomenológica nas nuances que comportam nossa faticidade como, por exemplo, nossas próprias disposições de humor. O tédio, como disposição de uma época, nos afina à provocação produtiva incessante de nosso campo existencial. Nos tornamos desinteressantes para nós mesmos porque estamos a todo o momento procurando nos interessar pelas coisas. Também somos levados a viver o controle das coisas e de nós mesmos.

Podemos exemplificar uma vez mais com uma relação da prática clínica, também envolvendo o modo de lidarmos com nossas disposições de humor, porém, de forma pontual. Dentre os alicerces pragmáticos que compõe a profissão do psicólogo na clínica, não é incomum encontrarmos um conjunto de **práticas** que visam levar seu paciente a ter o **controle** de condições fáticas em que um ser-aí pode-vir a se manifestar. O paciente em análise, possivelmente, já vem à terapia com pretensão de se capacitar em **domar** seus **impulsos** existenciais ou, até mesmo, a se encontrar interessado de novo ao si mesmo.

Na era da técnica, a facilidade com que acreditamos poder vencer a nós mesmos a cada aí pode ser vista no crescente consumo de medicamentos psiquiátricos como tratamento de possibilidades existenciais classificadas como transtornos psiquiátricos. Devemos, então, interpretar o que se encontra no cerne destas possibilidades fáticas; a condição fundamental que permite esta conjuntura se revelar neste sentido.

Juntamente às contribuições destas ontologias das regionalidades fáticas que circundam nossos horizontes, como no caso das psiquiatrias, psicologias e medicinas, se tornam influentes os estigmas diagnósticos subjacentemente no solo das medicações, ou seja, uma restrição característica para justificar a manipulação farmacológica. Na modernidade, nosso ser-aí é restringido por graus de características que servem para aloca-las em grupos de

pertencimento. A ciência moderna, envolvendo o método de interlocução do saber destes fenômenos, buscou abrigar categorias indubitáveis de nosso próprio ser. Não é estranho, também, que pessoa em nosso mundo podem ser identificadas como depressivas, ansiosas, bipolares, esquizofrênica. Uma conjunção de diagnósticos para separar os saudáveis ou, no melhor dos casos, os normais.

Cabe, então, as seguintes questões: Para quê é necessário diagnosticar ou contemplar a existência de alguém ou de alguma coisa sob uma marca representativa? O que o ato de selar uma vivência humana pode vir a fazer pela própria dinâmica existencial deste indivíduo? Se pararmos para refletir alguns segundos, veremos que nossa vida está cercada de certezas representativas. Este é o sinal marcado em nossa história pela metafísica no aprimoramento do pensamento na ação de restringir o acesso às propriedades dos entes.

Os espaços semânticos, em que nos encontramos lançados, são orientados por estas contextualizações de definições atribuídas às regionalidades condizentes à finalidades e funcionalidades. Herdeiros da metafísica, encontramo-nos na sua consumação retidos na essência provocativa da técnica, no qual o **derradeiro niilismo se instaurou**. Neste desencobrimento que elevou a produção da realidade, tomamos o papel de conservar regionalidades concretas dos entes e inclusive a de nós mesmos. Não nos importamos com os espaços e seus significados para além do que ele pode nos oferecer. Encontrarmo-nos caracterizados e estigmatizados por meta-representações produzidas e objetificantes.

Objetificar, produzir, reservar o produto e igualizar a totalidade é o próprio desencobrimento das condições da provocação essencial da nossa medida ontológica técnica. Neste lugar decidido historicamente, o ser se afastou de nosso espaço teórico como fonte de questão. Tudo o que há já se sabe; nada mais é passível de dúvida, tudo o que se tem é possível de tanger e reproduzir. Ter o controle da realidade pelas conjunturas complexas em que se instaurou a credibilidade da subjetividade (ainda mais como o objeto de pesquisa da psicologia), se resume em podermos ter, também, o controle de nossa própria existência.

Ora, mas em virtude de que devemos nos controlar? Para conseguirmos atingir o grau máximo de produtividade? Figueiredo e Santi (2013), Figueiredo (2014), Leonardo (2011) e Tichener (2010) pontuaram que o início da psicologia, como ciência autônoma, tomou forma nas pesquisas laboratoriais de Wundt na tentativa de acessar as propriedades da subjetividade, já que esta estava se tornando uma forte demanda cultural de divergência às ciências. Segundo os autores referidos, mesmo com a metapsicologia freudiana podemos encontrar traços de

pretensão do controle da subjetividade, sendo esta a própria psicoterapia. Deste modo que o tom da nossa especificidade técnica, como pontuou Heidegger (2015 [1936]), recebe o tom ao longo das decisões históricas sempre pelo destinamento, ou seja, sua dação é história da metafísica. A história desemboca o nosso aí não apenas dentro das pesquisas psicológicas.

Pensando especificamente no lócus de nossa interpretação, todos os repertórios que lidam no cuidado com o ente humano, como o progresso de aquisição de sua matéria, formalidade e funcionalidade, tudo está tramado em virtude de um amplo grau de produtividade dependente das decisões históricas que fundaram nosso acontecimento teórico contemporâneo. Isto quer dizer que o tratamento via medicamento não ocupa um lugar proeminente em nosso cotidiano graças a simples facilidade de manuseio ou mais resultados. É a simplicidade, como objeto de preferência de nosso aí que está implicado no sentido hermenêutico de nosso campo fenomenológico. Assim, tudo o que se apresenta nas nossas possibilidades traz seu peso produtivo.

Mas, o que estas instâncias visam produzir? Resposta: controle. Controlar em virtude de que? Resposta: para produzir mais. Assim, a relação terapêutica e as possibilidades que gravitam em torno das instrumentalizações deste processo, como os medicamentos, surgem como formas de produzir algo por meio de um controle específico. Então, pensando um aspecto possível dentro da demanda da clínica psicológica, em que os pacientes trazem, de início e na maior parte das vezes, um **sofrimento a ser tratado**, não poderíamos interpretar tal conjuntura fática do próprio sofrer uma grande impossibilidade de produzir? O que ela não produziria? Seria o bem estar? **Se sim, vemos que a condição de nossa medida ontológica não é a possibilidade de não produzir, mas o que está sendo produzido dentro de uma limitação de valores articulados pela própria pontualidade existencial de cada ser-aí.**

Caberia ao terapeuta, então, devolver as condições necessárias para este indivíduo se adequar aos sentidos fáticos sedimentados na essência de nosso acontecimento apropriador? Como poderíamos reduzir estas "condições necessárias" no produzir da felicidade, do bem-estar ou de uma vontade de viver que seja? Será que por estarmos na era da técnica devemos, enquanto psicólogos, nos ajoelharmos diante desta demanda produtiva? Devemos produzir cegamente sem compreendermos o que está em jogo diante de toda esta demanda? A pergunta do contrário também é válida: será que enquanto estivermos neste mundo, podemos conduzir nossos deveres de alguma forma que não envolva tal produtividade? O que seria uma clínica psicologia se não um instrumento que visa produzir algo? Nosso acontecimento apropriador

se reduz a uma confrontação ética ente o certo e o errado, o bom ou ruim, o desejável e o não desejável?

Claro que com o avanço da tecnologia os commodities se tornam mais requintados e a operacionalização do nossos agir se torna mais eficaz. Este é um fato importante, inclusive, para pensarmos a psicologia clínica fundamental a partir da nossa própria experiência fenomenológico-hermenêutica de nosso acontecimento epocal. A técnica em essência, como Heidegger (1989 [1976]) ressaltara, não é uma ruína em massa, no qual devemos lutar com todo o afinco. Como pudemos expor, a técnica é o lugar em que nos encontramos a salutar o sentido de ser dos fenômenos afinados ao seu direcionamento. A técnica não é ruim e nem má. Ela apenas consiste na determinação de nosso tempo, inferindo implicações e experiências específicas que, somente dentro dela, podemos nos encontrar e pensar os possíveis sentidos que orientam nossa existência ao modo como viemos-a-ser.

Agora, é curioso que a conotação mais frequente da exposição da medida técnica de nosso tempo acabe sofrendo um senso maniqueísta, principalmente por pesquisadores que procuram **produzir** estudos de clínica psicológica a partir do pensamento heideggeriano. O que será que na essência da técnica, como determinante do nosso acontecimento apropriador e, sendo assim, determinante de nossas possibilidades, acaba por denotar uma aversão a sua primeira vista ao ser analisada? O niilismo de nosso tempo deve ser visto, realmente, como algo ruim?

Quanto a estas questões, podemos sentir no nosso cotidiano que a velocidade do avanço das ciências sobre o controle imperioso dos entes se tornam um conforto em que não podemos abrir mão. Isto se dá não por falta de possibilidade, mas pela falta de conveniência que seria. A experiência da técnica moderna, na apropriação de sua essência a partir de nossa própria vivência, nos remete a algo mais fundamental do que seus aspectos superficiais em que temos de centrar o pensamento: o lugar estrito em que ela toma espaço e sua condição essenciada desde o início da conquista do ser dos entes e a falta de crítica enquanto ao seu desenvolvimento. Ora, temos de ter confiabilidade nas maquinações que produzimos; temos de ter certezas sobre as contingências implicadas em situações cotidianas que envolvam um risco de nossa integridade existencial como, por exemplo, dirigir um automóvel e ter certeza de seu correto funcionamento.

Entretanto, não deveríamos nos portar frente à nossa própria condição existencial como ela é: como uma condição histórica? Entendamos, então, a técnica e sua essência, não

como uma tentativa de desqualificação, mas como uma postura interpretativa das gradações e referências que compõe a falta de limites exploratórios provocadas por nosso mundo. Fenomenologicamente, o mundo da técnica traz uma condição não técnico-instrumental, porém, a essência da técnica não é técnica, e devemos sempre nos lembrar disto ao caminharmos em seu assentamento ontológico. A essência do desencobrimento de nossa medida ontológica não condiz, unicamente à instrumentalização, mas à repetição do **para-que** ao invés da questão do **qual-o-sentido-de**.

O **para-que** está sempre articulado ao ente já cristalizado em seu caráter, enquanto o **qual-o-sentido-de** encontra-se à margem da meta-representatividade que nosso espaço comporta em seu acontecimento. Neste sentido, o **qual-o-sentido-de** estaria direcionado à abertura do fenômeno e o **para-que** estaria direcionado às certezas daquele ente. A partir desta experiência da questão do **qual-o-sentido-de**, podemos caminhar pelo método fenomenológico da pergunta e, consequentemente, encontrarmo-nos sobre a experiência fundamental fenomenológico-hermenêutico para pensarmos a produtividade na clínica de forma, propriamente, fenomenológica-hermenêutica.

No que consiste esta diferenciação? Para nos aproximarmos desta questão e sua possível resposta, devemos nos deter nas questões que pontuamos como "para-quê" em relação ao "qual-o-sentido-de" para pensarmos o abandono da pergunta sobre o sentido de ser das coisas como o lugar epocal do próprio niilismo.

3.2.3. Niilismo: acontecimento apropriador do esquecimento da pergunta sobre o ser e o lugar de tensão para a pergunta do "qual-o-sentido-de"

Na era da técnica, como Heidegger (2012 [1953a]; 2015 [1936]) salientou, todos os conteúdos do mundo são objetos exploráveis e estocáveis. Vimos que nossas dinâmicas mais particulares sofrem o mesmo destinamento dos entes intramundanos, sempre respaldados sobre a lógica ocupacional produtiva dentre os meios efetivos, pois temos de estar prontamente atentos às requisições das conjunturas semânticas da produção. Com isto, não apenas os entes se tornam produtos no horizonte essencial da técnica. O nosso agir também é controlado e parcialmente estocado dentre as devidas possibilidades pontuais em que cada ser-aí vem-a-ser. A cada dia nos detemos cada vez mais nas nossas tarefas, buscamos desenvolver uma quantidade de atividades para atingirmos uma cota que nunca se alcança, mas sempre está a exigir cada vez mais. Quando esta circularidade termina? **Qual-o-sentido** disso?

Nossa época desencobre e arma os sorvedouros dos meios de produção sem fim, no sentido de que a nossa produção cotidiana é suficiente apenas no estoque de seus resultados, sendo eles o início para sua auto superação. O produzir recorrente das propriedades dos entes envolvem bases que escoram a sua armação essencial: o estoque de energias e matérias primas e a superação produtiva. Deste modo, na técnica moderna, produzir consiste na busca de superação dos produtos obtidos e estocados. Vivemos no instante a ser superado, temos de ir além, superar, perpassar o que já aí fora feito, pois tudo tem os eu para-que bem definido.

Em nossa faticidade os meios não são importantes quanto os fins. Os fins irão deter os caminhos para produzirmos cada vez mais aquilo que já está implicado em sua categoria pré-estabelecida. Em sua comedida, interferem na decisão fática no peso efetivo do resultado desejado no menor espaço de tempo possível. A melhor oferta se torna a melhor via desejável, dando mais valor à produção ocasionada do que o meio em si. A armação, como essência da técnica que nos põe a prova, é constante transcendência produtiva. Deste modo, depreendemos que a essência da técnica não tem nada de técnico, pois em sua essência não consta exclusivamente a instrumentalidade, mas o desvelar produtivo da totalidade em forma de **armação** que nos provoca à incessante produtividade em torno do para-quê das coisas.

A essência da produção, em sua alta complexidade, se encontra austeramente na essência da metafísica de forma histórica. A experiência originária das palavras τέχνη[214] e ποίησις,[215] que emergem a indução primordial da metafísica nos nossos contextos fenomenológicos, revelam nosso lugar e o horizonte de sentido que nosso aí nos destina. Interpretando as implicações ativas propiciadas por estas experiências desde sua origem até sua peroração nos tempos atuais, podemos acompanhar a cada decisão essencial dos projetos históricos a busca frenética pelos aspectos absolutos dos entes e seus progressos produtivos.

O lugar da produtividade em nosso mundo atual, então, estaria se prevalecendo das questões que sempre cercaram nossas vidas, não dando brechas para o questionamento, a dúvida, a compreensão dos acontecimentos fenomenológicos em sua essência, pois tudo o que há é efeito de um inerente círculo de **fazeção** estugadas em curtos espaços de tempo concedidos por sucessões de agoras. Em nosso acontecimento histórico, a espera é rara e, ainda mais exíguo é o suportar do vazio. Talvez seja por isso que perguntamos tão pouco qual-o-sentido do aí. Heidegger (2015 [1936]) nomeou esta arrogância afinada à técnica de

[214] téchne
[215] poíesis

falta de indigência, que quer dizer a falta da própria falta. Não seria a clínica psicológica o suporte para aqueles indigentes que, ao compreender seu sofrimento, recorre à uma técnica para suprir tal nadidade?

Nossa essência técnica é a superação dos entes, que já traz consigo a superação da nossa própria temporalidade em que a própria realidade se posiciona em sua essencial verdade. Como provocados, não temos mais espaço para voltarmo-nos à nossa indigência essencial – nossa negatividade. A provocação essencial técnica remonta na estruturação das conjunturas em que nos encontramos existenciáriamente para que, diante de uma avalanche de possibilidades, possamos nos ocupar dos entes em suas manualidades. Caso não o fizemos, o mundo nos absorve e nos consome em suas duras advertências. Advertidos às consequências de nossas ocupações, estamos circundados com o caráter inóspito da estrangeridade que o nada comporta em nosso projeto de ser. Lembremos do caráter da angústia, como disposição que nos remonta à indeterminabilidade ontológica de nosso ser. Entretanto, onde no mundo do para-que podemos alcançar este esvaziamento? Seria ele necessário?

Como vimos, a ocupação nos exige que transcendamos os próprios objetos em busca de sua perfeição mais atual, de sua outra possibilidade de se presentar como objeto. Temos então algumas experiências que ditam o andar de nosso acontecimento apropriador, que são: constância dos entes, incessante ocupabilidade de suas meta-representações, progresso de suas estruturas, a reciclagem de suas presentabilidades. Onde será que termina toda essa ferocidade ontológica? Ela termina? Heidegger (2015 [1936]; 1989 [1976]), por exemplo, jamais anunciou o fim ou onde devemos nos encontrar para recompor todo um tecido histórico. O filósofo nunca pensara a história por um projeto ao alcance da sua perfeição absoluta. Isto não fora feito pelo filósofo por falta de tempo, mas, ao contrário, a própria experiência fenomenológico-hermenêutica incapacita de alcançarmos tal valor supremo.

Vimos que a própria condição reveladora da totalidade se fundamenta pelo próprio aceno da verdade do ser que traz à voz o destino de sua doação. Pensar uma absolutização do acontecimento da totalidade seria, então, renegar ou esfacelar o próprio ser. Seria nosso destino histórico, então, um encarceramento definitivo? Também não podemos encontrar tal resposta na experiência fenomenológico-hermenêutica, pois ela seria altamente branda. Heidegger (2015 [1936]) salientou que o espaço dissonante de nosso acontecimento apropriador se dá, unicamente, na tensão do que fora iniciado historicamente, como o que aí se possibilita, com o que ainda não se encontra iniciado. As transformações históricas só

podem acontecer através da própria dinâmica em que a verdade da realidade vem a se essenciar, trazendo em si, na ressonância de sua negatividade, o que não fora desvelado em sua verdade.

A verdade do ser funda todo o espaço fenomenológico juntamente com o não fundamento que a contempla. O ser, se abre como o que aí se revela, trazendo em seu resguardo o que nãos e revelou. Podemos notar esta condição dentro dos próprios processos de produção ao longo da história metafísica através das transformações de épocas essenciais. Elas narraram os vieses de acesso ao ente e a busca de extinção das dúvidas e incômodos das mazelas humanas; o acesso às propriedades dos entes e sua singularidade, esquecendo de vez a pergunta do sentido de ser, como acusou Heidegger (2011 [1927a]; 2015 [1936]). Este destinamento da verdade do ser traz, em sua verdade, o espaço de dissonância fundamental que nos permite, contudo, habitar esta estranheza e nos encontrar novamente com o pensamento próprio da diferença ontológica.

Heidegger (2015 [1936]), em sua filosofia tardia, nos possibilita experienciar o espaço da própria negatividade essencial do ser em sua verdade. O filósofo, para tanto, coloca a possibilidade **do pensar** na própria **experiência fenomenológica-hermenêutica**; no espaço da verdade do ser, que acolhe nosso acontecimento apropriador como um espaço de transição. Como vimos, a história sempre aconteceu independente de nossos colapsos existenciais. Nosso ser-aí não tem a possibilidade de domar os adventos que fundamentam a totalidade, de modo que nosso acontecimento apropriador depende do sentido assentado pela verdade do ser para o estremecer e possibilitar o que Heidegger (2015 [1936]; 2010 [1938/1939]) chamou de novo início. Este conceito apresentado pelo filósofo deve ser entendido, não como um início previsto pela atitude do agir, mas sim, pela previsão de seu próprio acontecimento dado no primeiro início.

O início do nosso acontecimento apropriador é o início de um fim. A transição do espaço, que se fundamenta nossa experiência fenomenológico-hermenêutica, diz sobre a essência desvelada contida na doação da linguagem do ser. Os fenômenos dependem da história para se manifestarem, a história depende dos fenômenos para se corporizar. Ambos, história e fenômeno, são mediados pelo desencobrir do ser em sua verdade trazendo em seu cerne sua ocultação. O sentido aclarado dos significados presentados condicionados dentre as articulações em nosso ser-aí, sendo este aí o vigor dos aspectos representantes mantidos em vigência, não possuem em essência a infinidade.

Podemos encontrar na totalidade do pensamento heideggeriano a proeminência do pensamento da temporalidade em todas as condições de revelações da vigência referente à pergunta do sentido de ser. Isto não acontece pelo filósofo ter decidido ser o pensador do tempo, mas ao contrário, esta condição é essencialmente necessária pela temporalidade se mostrar como fluxo fundamental de se pensar o modo de acontecimento do vigente. O aí ratificado é temporalmente pertencente as decisões propriamente históricas. Este pleonasmo condiz estritamente ao movimento finito em que nossos acontecimentos são revelados.

O desapropriamento de nosso acontecimento, como pesou Heidegger (2015 [936]), se encontra diante da nossa falta de indigência, pois não se presenta em nosso sentido existencial condições de experienciar a finitude da própria realidade. Não vivenciamos dúvidas abissais, já que elas são imediatamente supridas. Esta não é uma resignação autônoma de nossa parte, mas como essenciados na era técnica, que resguarda o niilismo, sofremos de uma resignação passiva ao finito que vige em nosso próprio acontecimento. Ora, mas como podemos identificar a nadidade que circunda oculto em nosso acontecimento apropriador? Identificar uma nadidade seria, então, identificar o outro início de toda a forma de composição da realidade? Esta identificação é impossível.

Heidegger (2015 [1936]) perguntou:

> O que aconteceria, contudo, se o seer mesmo fosse o que se subtrai e se essenciasse como recusa? Isso seria algo nulo ou a mais elevada da doação? E se for mesmo somente por força *dessa negatividade* do próprio ser que o "nada" conquista plenamente aquele "poder" que se *a*tribuiu a ele, de cuja consistência emerge todo o "criar" (tornar-se ente do ente)?
> Se, então, o abandono do ser pertence ao "ente" da maquinação e da vivência, então é de se espantar se o "nada" for mal interpretado como apenas nulo? (p. 242 – 243)

O nada se anuncia no inexorável acontecimento da verdade do ser em sua retração. Deste modo, podemos depreender que a finitude abissal de tudo o que aí há só se revela no anúncio do início de uma era. Temporalmente desvelado, o sentido de ser só se presenta com inclusão de sua ocultação. Vemos que um outro início está adjunto ao acontecimento do próprio ser em sua verdade no modo como ele se dá. O espaço de transição de um início e outro não é anunciado sob uma legenda específica, mas compreendido no espaço de dissonância entre o que aí se dá e o que aí se oculta. Pensar o outro início, pensar outras possibilidades – deixar-se afeiçoar pelo estranhamento da não prontidão fática – não se dá pela rebeldia organizada por nossos atos, mas no escutar da própria verdade do ser.

O outro início está na possibilidade de nosso ser-aí; ele é parte da totalidade circundante que compõe os acontecimentos como condição ontológica. Nosso aí producente resguarda outra possibilidade de existirmos. Esta não tem previsão além do anúncio destinatário já revelado em nosso acontecimento apropriador. A outra medida ontológica é concedida pela própria medida vinculadora que firma nosso acontecimento ontológico. Neste espaço de transição, se nos atentarmos ao âmbito incessante de nossos produzir, encontramos resguardada a possibilidade da não produção. Este não produzir, por outro lado, não pode acontecer como a simples negação de nosso espaço fenomenológico, mas sim, como tensão entre o que aí se dá e se oculta, nos possibilitando lidar com as ocupações de forma diferenciada. É fundamental que vivenciemos este espaço de dissonância? Ela está implicada à clínica psicológica?

Ora, sim e não. Heidegger (2015 [1936]) chamou a atenção na possibilidade de que a história não tenha mais voz em nossos ser-aí. Isto, segundo o filósofo, por nos afastarmos da presença significativa em que as coisas vêm ao nosso encontro – do peso fenomênico em si e da falta capacidade de nos demorarmos em algo. Esta se dá como retração do espaço de transição ainda presente em nosso acontecimento devido os processos essenciais da concreção da metafísica como base da vigência histórica de nosso aí. Perdermo-nos em meios a certeza dos espaços históricos, divergimo-nos da pergunta essencial sobre o sentido de ser das coisas. Segundo Heidegger (2015 [1936]), nosso acontecimento apropriador é um acontecimento desapropriador.

Entretanto, somos ontologicamente indeterminados, por estarmos lançados à experiência, unicamente, fenomenológico-hermenêutica pela vida teórica, o nada está essencialmente presente em nosso ser. Desta forma, seria um tanto redundante dizermos que o nada ainda está presente em qualquer condição hermenêutica que o ser-aí venha a ser. O nada que nos compõe, se apresenta por estarmos, também, diante de sua presença ontológica, na medida que somos apropriação do acontecimento da verdade do ser. Ser-aí, segundo Heidegger (2008 [1929b]), é suspensão diante do nada, ou seja, pela negatividade ontológica, presente em tudo o que há, é possível que o ser aconteça e fundamente nossos espaços fenomenológico-hermenêuticos.

Insistimos, com isto, em um ponto fundamental para pensarmos a clínica psicológica sob a experiência fenomenológico-hermenêutica: a totalidade do que vige em seu sentido ontológico. Isto diz sobre uma postura frente à terapia psicológica em que nos atemos,

unicamente, ao nossos ser-aí em sua totalidade manifesta. Esta postura permeia a analítica (abertura do fenômeno em suas máximas possibilidades) das interpretações reveladas, contemplando-as em suas possibilidades fundamentais fenomenológicas posicionadas na contenda hermenêutica, como projeto temporal da construção da realidade. O contorno fundamental da posição do real desvelado é o foco de uma psicologia clínica que, por sua vez, tem a condição de emergir pela nossa experiência fenomenológico-hermenêutica.

Atentarmo-nos unicamente às problemáticas de revelação deste real, que se posiciona e nos interpela (ao modo que o transcendemos) de modo filosófico, possibilita à nossa condição da vivência teórica se dar como o traço investigativo e científico rigoroso de forma sóbria. Para interpretarmos os acontecimentos fenomenológicos, claramente, antes de experimentá-los, temos de os experienciar. Esta experiência depende da vinculação histórica que transporta os significados à tomada das decisões reificadoras do nosso próprio aí pela sua trama de sentido ontológico. Portanto, nossa existência, sendo-no-mundo, narra em seu projeto pontual o despontar da história com contensão de seu próprio vazio. E o que isso nos diz, então?

Estarmos suspensos diante do nada, como condição ontológica de nosso próprio ser-aí, não garante que experienciaremos a nadidade ontológica fundamental da história de nosso acontecimento. O nada que nos comporta, unicamente, possibilita encontrarmo-nos nos limites ontológicos entre início revelado e aquilo que está em tensão à sua medida ainda não essenciada. Isto se dá, pois o nada que nos define estrutura nossa potência diferenciada diante dos próprios espaço fenomenológicos. Assim, o mundo se abre por estarmos intencionalmente projetados em seus limites significativos de forma fenomenológico-hermenêutica, mas o próprio projeto de mundo não se transforma ou se fundamenta unicamente por termos esta característica estruturante de compreensão dos fenômenos.

Por estarmos no espaço, ainda em acontecimento e por nós mesmo também sermos projetos de acontecimentos frente à indeterminabilidade, que podemos interpretar a nós mesmos, que significa que podemos interpretar o mundo, que significa que podemos interpretar as coisas, que significa que estamos em constante movimentação e temos a condição de perguntar qual-o-sentido-dos acontecimentos. Esta movimentação que, ontologicamente fundamentado, acontece como ocupação dos entes em seu para-que. Este crepúsculo das possibilidades destoaria, segundo Heidegger (2015 [1936]), a necessidade de entrarmos em questão com a totalidade, dando voz ao niilismo de nosso tempo.

A tensão entre início e outro início da verdade do ser, enquanto condição ontológica de formação e transformação da realidade, revela ao nosso objetivo neste trabalho as possibilidades conjunturais em que nossos ser-aí se encontra disposto – o lugar em que surge a experiência dos campos fenomênicos guiados pela retenção histórica. Através da história carregada de sentidos e significados são emersas as possibilidades pontuais interpretadas da compreensão de nosso ser-aí. Por ser destinada pela verdade do ser e ter sempre em sua sombra a transição, a história é um advento oblíquo, em que nosso ser-aí se encontra iluminado para explorá-la às suas possibilidades e nada mais. A narrativa do discurso que nosso ser-aí diz move-se nos limites do nosso acontecimento apropriador, nele descrevemos imagens ilustrativas do mundo.

Como Heidegger (2015 [1936]) pontuou, a história do nosso acontecimento apropriador tem um sentido. Ela se sustenta por sua infinita narrativa detida por aquilo que se foi em um primeiro início e continua vigente em tensão com o outro início. A revelação vasta da verdade histórica abriga possibilidades interpretativas a se revelam pelo projeto compreendido por nós, sendo este o lugar em que um saber fundamental e rigoroso deveria se ater. Isto quer dizer que, ao nos encontrarmos lançados aí-no-mundo, podemos iluminar e refletir uma fração desta verdade a partir de nosso contato fenomenológico junto às mesmidades do que se presenta. Esta parcela possível é o lugar de nossa experiência teórica e o sentido das possibilidades reveladas por nossa pontualidade existencial.

Heidegger (2011 [1927a]) pontuara em *Ser e Tempo* que o ser-aí é a clareira que traz consigo o horizonte revelador, porém, hermeneuticamente, como vimos, sua iluminação depende da clareira concedida pela abertura retratora do sentido de ser. Ora, esta retração está implicada na conjunção existencial do nosso discurso-dispositivo frente à história de mundo, pois, ao iluminarmos uma pontualidade de nosso foco existencial, ao mesmo tempo deixamos nas sombras outra. É importante lembrarmos que sombras não são mera nulidade, mas condições do manifestar. Este jogo de luz é próprio de nossa dinâmica existencial que, ontologicamente, nos estrutura.

Se pudermos ilustrar bem esta condição, podemos nos utilizar do exemplo do teatro: para ser possível executar uma performance prevista por uma cena, em virtude de consagrar um ato, é necessário que a luz esteja jorrada sobre pontualidades concernentes ao contexto da cena para que os personagens possam interagir, para que os conteúdos do cenário possam completar o ato e, ao mesmo tempo, ocultando outros membros do cenário para que a cena se

complete ao modo como fora roteirizada. Luzes e sombras dão as características do cenário junto aos atuantes, esta mescla faz revelar o contexto para que a história ali contada seja contemplada. Porém, devemos nos atentar para o principal deste conjunto: o roteiro.

O roteiro é algo fundamental para as possíveis atuações. Ele delimita todo o espaço de acontecimento da história. Ele é a referência para que os atores atuem em suas marcações e, consequentemente, é referência para o próprio improviso. O palco, os atores, os objetos de palco não são nada sem o roteiro. Então, qual o roteiro de nosso acontecimento apropriador? Ele é a descrição do niilismo de nossa época armando o nosso cenário pela essência da técnica moderna. O niilismo dirige todos os nossos modos de ser. Por infelicidade ou uma benção, nosso tempo está demarcado pela presença do nada. Não o nada que viemos expondo até aqui. Muito pelo o contrário, o niilismo demarca em nosso palco a nadidade de negatividade ou, como Heidegger (2015 [1936]) denominou, a falta de indigência.

Adentramos, agora, em uma difícil exposição da essência de nosso acontecimento apropriador. Niilismo provém de *nihil*, que em latim quer dizer nada. Então, como pode o tom de nosso acontecimento apropriador ressoar a nadidade sendo que tudo fora consumido pela técnica no viés da produção?

Outro ponto importante para pensarmos é sobre o próprio modo do ser se dar em sua verdade. Pois, se o ser se revela em anúncio se subtraindo por essência, a nadidade se dá como sua essência mesma, como Heidegger (S/D [1957]) expos, o ser é sem fundamento, e não tendo fundo. Ser é abismo, ou seja, ele, em suma, é o próprio nada. Sendo assim, não seria niilista o próprio pensamento sobre o ser em essência? O esquecimento da pergunta sobre o ser na época contemporânea, não se encontra no pensamento de Heidegger (2015 [1936]) como um movimento cultural ou social simplesmente identificável, restringido às possibilidades hodiernas de forma passageira. Mas, muito antes, niilismo, como a consumação do processo histórico que acarreta a concretização dos acontecimentos em geral. Então, pensar sobre o sentido de ser, que já traz a anuidade de sua abissal diferença, não se dá como um pensamento niilista, mas sim, como a reflexão do lugar em que o ser pode abrir-se em sua verdade como niilista.

Se nos centrarmos uma vez mais no que Heidegger (2012 [1953a]) pensou sobre a essência da técnica, vemos que a nadidade que exaure o nosso acontecimento apropriador sob o niilismo vai além da própria negação de tudo o que há, exatamente por esta condição estar centrada na própria falta de nadidade. Isto fica claro na própria essência da experiência que

consistem a descrição originária de τέχνη[216] e ποίησις.[217] Heidegger (2012 [1953a]) ao analisar a origem destas palavras não tinha o intuito, unicamente, de contradizer o uso banal com que usamos estas palavras, mas muito além, o filósofo intuía apontar a historicidade determinante do início de nossa verdade através da persistência de decisões mais abrangentes sobre o modo como lidamos com o ente na totalidade.

Nosso agir ocupacional, não sendo meramente uma opção de ser dentre uma atmosfera semântica, e isto já está claro, intervém de uma medida ontológica fundamental do qual se originam nosso modo de ser-no-mundo. Temos o ente a vista a partir de sua presença constante e apenas este conteúdo sendo o suficiente para inclinarmos em confiança com o mundo dado diz sobre a técnica, mas sua radicalidade está no entrepasso da tácita necessidade de nos movermos em busca destas ratificações. Esta confiança, como vimos desde o início deste trabalho com o primeiro ensaio, não se dá unicamente na aquisição das imagens representativas dos entes para uma construção de visão de mundo, mas está na intenção por detrás deste comportamento, está nos meios que são pragmatizados que pautam nosso agir.

As ciências modernas, como vimos, se tornam reunião de saberes organizados pela sistematicidade que compõe o modo de alcançar este real. Elas têm em seu cerne os meios para alcançar o tangível, ou seja, o fim. Por isto a instrumentalização se torna algo fundamental na era da técnica, pois ela propicia o enraizamento dos caminhos de aceso ao real e de legitimar a calculabilidade e experimentação das conjunturas como única fonte de aquisição do ser das coisas. O ser é condizente apenas ao ente tangível, à coisa que se sustenta em sua uniformidade na maior métrica temporal possível. Isto nos faz pensar: será que por nosso irrompimento no mundo ser tão voraz, de modo que não damos espaço para que as coisas se demorem em seu acabamento fundamental, que a essência de nossa realidade se sedimenta pela busca incessante do ser infinito?

Não lidando com a possibilidade da finitude do aí. O aí não deve beirar o desolamento da própria nadidade que o assombra. Tentamos nos concentrar nas propriedades enteativas desesperadamente. O afogamento nas representações de mundo sob a vigilância da calculabilidade, nos afastam do anúncio de nossa total possibilidade de compreensão do ser. A falta de penetração nos acontecimentos ontológicos afugenta o próprio ser de modo mais retrativo que sua infinita diferença, pois ele não é trazido ao pensamento. O ser é esquecido

[216] téchne
[217] poíesis

pelo pensamento técnico em sua essência, já que ele visa produzir o todo a cada vez mais, utilizando, em segunda instância, de instrumentos capazes de suprir tal necessidade.

No esquecimento do ser, em que prevalece a negação da diferença ontológica, o meditar é levado a abandonar sua morda fundamental, esta é nossa experiência fenomenológico-hermenêutica, vivenciamos o espaço fenomenológico sem a presença do ser além de sua verdade doada (como ocultamento). A verdade da dação do ser, então, é sua própria retração. Este é, segundo Heidegger (2015 [1936]), o derradeiro niilismo que estrutura nossa época. Entretanto, cabe ressaltar que niilismo foi recuperado por Heidegger (2015 [1936]; 2010 [1939b]) nas leituras de Nietzsche.

Segundo Casanova (2012) e Nunes (2000), é importante distinguir as relações teóricas entre Nietzsche e Heidegger, para podemos nos aproximar do que está implicado na descrição do niilismo pela experiência fenomenológico-hermenêutico e não haver confusão com o niilismo nietzschiano. Não iremos, entretanto, nos aprofundar na filosofia de Nietzsche, pois estaríamos desviando do nosso objetivo desnecessariamente. A relação entre os pensamentos de Heidegger para com o pensamento de Nietzsche vai além da releitura e interpretações dos termos. Heidegger (2010 [1936/1939a; 2010 [1936/1939b]) leu Nietzsche de modo fenomenológico-hermenêutico, no sentido de compreender a filosofia do martelo a partir da voz do acontecimento apropriador.

O caminho feito por Heidegger ao alocar o pensamento de Nietzsche no destinamento do nosso acontecimento apropriador ascendeu à compreensão fenomenológica o lugar da consumação da metafísica após seu paulatino processo de louvor ao ente. Segundo Heidegger (2014 [1943]; 2010 [1936/1939]), ao apontar a morte de deus acusando a dissolução da metafísica[218], Nietzsche deu voz ao próprio destinamento do abandono do ser, ou seja, toda filosofia nietzscheniana é a narração filosófica da vigência da técnica na construção de nossa realidade. Como Heidegger pontuou:

> O niilismo no sentido de Nietzsche significa: que todas as *metas* desapareceram. Nietzsche tem em vista aqui as metas que crescem em si e que transformam o homem (para onde?). O pensar em "metas" (o há muito tempo mal interpretado te/loj dos gregos) pressupõe a i) de/a e o "idealismo". Por isto, apesar de sua essencialidade, essa interpretação "idealista" e moral do niilismo permanece provisória. Se tivermos em vista o outro início, o niilismo precisa ser concebido de maneira mais fundamental

[218] Ao contrário da metafísica descrita por Heidegger, a metafísica para Nietzsche é o total apreço ao âmbito suprassensível do pensamento, tendo em contraponto o âmbito da sensível.

> como a consequência essência do abandono do ser. (HEIDEGGER, 2015 [1936], p. 136)

A ausência de metas, então, é a extrema exclusão das bases valorativas que compõe os espaços significativos em podemos atuar; o pensar sobre o ser e sua essência partindo da diferença ontológica. Não tendo metas, não temos firmamento ontológico para além de nossas ocupações. A essência do niilismo apontada por Heidegger (2015 [1936]; 2012 [1951a]; 2012 [1951c]) se dá de forma tão abissal, por alcançar a verdade do ser e sua condução verdadeira, inferindo a estruturação do nosso a no caminhar cego das ocupações e falta de sentido (metas), que nosso agir age em torno do horizonte de sentido, porém, sem realmente habitar no que está presente, pois tecnicamente, estamos apenas absorvidos ante a armação que nos provoca a produzir.

Para Nietzsche, o niilismo é o contexto insurgente provindo do declínio do modo metafísico de interpretação do mundo. As metas pontuadas por Heidegger (2015 [1936]) subscrevem o agir humano sobre o ente na totalidade anunciado por Nietzsche ao dissolver os campos das ideias como base do pensamento, centrando, assim, esforços de contemplar o real a partir da *vida fati*, ou seja, pelo devir. Essencialmente, Nietzsche não dissolve por si próprio os campos ideais do sentido de ser, mas ele apenas ovaciona as modalidades reveladas no horizonte de abandono do ser, se tornando um narrador do apropriamento de nosso projeto acontecido. Por isto que para Heidegger (2015 [1936]) a filosofia nietzschiana revela a consumação da metafísica pelo despontar do derradeiro niilismo.

Assim, o niilismo desvendado por Heidegger (2015 [1936]; 2010 [1936/1939a]; 2010 [1936/1939b]) foi pensado a partir de seu espaço conquistado mediante sua própria medida ontológica, pois Nietzsche não pensara a essência de seu acontecimento. Superada esta breve diferenciação entre pensamentos nietzschinianos e heideggerianos, para evitar equívocos de interpretação, podemos adentrar na atmosfera que determina e destina nosso sentido fenomenológico sob os olhos do niilismo e interpretar o lugar que se pode ter uma clínica psicológica fundamentada pela experiência fenomenológico-hermenêutica. Como Casanova (2012) diz: *[...] investigar o niilismo como ponto de culminação do nosso processo histórico implica trazer simultaneamente à tona a compreensão de ser ou a determinação do ser do ente na totalidade imersa desde princípio em seu horizonte de instauração.* (p. 189).

Ao pensarmos uma prática clínica dentro dos limites científicos visionados por uma psicologia em sua condição fundamental, atentando-nos para esta confecção a partir de nossa experiência fenomenológico-hermenêutica – revelada pela atenção às nossas vivências

plenificadas pela relação desveladora do real e seu campo possível de ser compreendido e interpretado de forma filosófica – estaremos ontologicamente, segundo a experiência meditativa heideggeriana, dizendo a linguagem dos horizontes possibilitados pela verdade do ser e sua retração coma doação de seu abandono. Isto quer dizer que qualquer rumo por nós tomados em diferentes aspectos de obtenção e descrição do real, estaremos presos à nossa história e seu modo de se essenciar, sendo a nossa o abandono do ser como abertura do real.

> O abandono do ser é o mais forte possível lá onde ele se esconde da maneira mais decidida. Isso acontece lá onde o ente se tornou e precisou se tornar o mais habitual e o mais habitado. [...] A relação de causa e efeito, porém, é o que há de mais comum e mais tosco e próximo, quilo de que busca auxílio todo o cálculo e toda perdição humana em meio ao ente, a fim de explicar algo, ou seja, de voltar algo para o interior da clareza do que é comum e habitual. Aqui, onde o ente precisa ser o que há de mais habitual, o seer é necessariamente aquilo que se mostra *tanto mais plenamente* como habitual e como o que há de mais habitual.
> E como então, em verdade, o seer "é" o que há de mais *inabitual*, o seer se subtraiu aqui completamente e abandonou o ente. (HEIDEGGER, 2015 [1936]), p. 109)

Heidegger (2015 [1936]) quis ressaltar a nossa relação com o nosso aí de forma como ele acontece em sua total abertura fenomenológico-hermenêutica. Esta abertura é o radical abandono do ser deixando ao nosso encontro apenas o ente em seu isolamento nos trazendo a sensação de aquisição do real. O niilismo designa o surgimento de um determinado modo das possibilidades fenomênicas serem desencobertas. Deste modo, a falta de pergunta do sentido de ser está essenciado em nossas interpretações, em nossos dizeres, em nossos comportamentos, em nossos relacionamentos, em nosso consumo, ou seja, em todo modo como nos encontramos compreendendo o ente na totalidade.

A nossa crítica aos modos que nos ocupamos e nossa relação com o espaço ontológico de nossa história está intrinsecamente vinculada à descrição deste arcabouço fenomenológico e sua apropriação, e não em sua superação. Ao pensarmos a experiência de uma prática psicológica, estamos indiscutivelmente acometidos por esse destinamento historicamente evocativo. Por mais que nos aloquemos em uma postura não instrumental, de modo a interpretar a disposição do real em nossos traços existenciais projetados dinamicamente no mundo, a necessidade de uma composição nas possibilidades ônticas de nosso ser-no-mundo, que se dedique ao acolhimento e cuidado do próximo de forma fática, surge como requisição produtiva de um contexto no qual este pretexto pode vir a ser.

Podemos, em suma, interpretar este pretexto na era da técnica e o papel da clínica psicológica de dois modos:

- A clínica psicológica pode ser pensada por uma resposta à tensão provocadora que nos distancia de nós mesmos, ou seja, de nossa negatividade fundamental para se tornar um instrumento necessário para nos propiciar o retorno ao nosso mais profundo potencial ontológico. Isto é, a clínica pode ser um ato de sublevação à técnica e um retorno ao ser-aí mais próprio, enaltecendo a negatividade ontológica que nos comporta através de uma propaganda não instrumental da clínica psicológica.
- A clínica psicológica é o lugar em que o mundo da técnica pode tomar voz no horizonte compreendido de sua intransponível dinâmica, que ao mesmo tempo nos leva ao nosso lugar neste mundo, interpretando nosso passo na estrada em que o niilismo pavimentou como possibilidade para, assim, escutarmos o discurso pelo nosso acontecimento apropriador e o apelo histórico que nos condiciona e nos movimenta. Esta condição, entretanto, não fecharia a possibilidade da pergunta de qual-o-sentido-de, mas abriria à compreensão de nosso acontecimento os próprios **limites da produção** de nosso tempo.

Será que esta primeira possibilidade já não fora contemplada inclusive por pensadores psiquiatras e psicólogos nas últimas décadas afinados à fenomenologia? Será que a clínica não é um instrumento, independentemente de seu método? A essência a clínica não é exatamente isto nos tempos de hoje: um instrumento? Ora, ao falarmos de instrumentalização da clínica psicológica não trazemos um intuito desqualificativos, mas, ao contrário, interpretativo.

A clínica psicológica, assim como a ciência psicologista instaurada por Wundt no século XIX, são produções essenciais da era da técnica do modo fenomenológico-hermenêutico de sua compreensão (Leonardi, 2011; Tichener, 2010). Ao dizermos que o lugar da clínica fenomenológico-hermenêutica deve ocupar os limites da produção, isto não quer dizer outra coisa senão a contemplação de sua medida ontológica visando essencialmente o ente que se encontra analisado: o ser-aí em sua radicalidade fenomenológica e hermenêutica.

A clínica não é técnica por ser instrumento, mas ela instrumentaliza seu agir por estar no acontecimento histórico do niilismo. A clínica oferece uma produção dentro do desencoberto. Consideramos instrumento, por sua provisão da composição ontológica de nosso tempo, como o meio para atingir um fim. Aqui se instaura a relação clínica e a instrumentalização, no sentido que todo agir terapêutico prevê em seu acontecimento uma

finalidade. Porém, será que até mesmo as clínicas psicológicas pensadas fenomenologicamente preveem uma finalidade, um lugar a se alcançar, um efeito sobre aquilo que se torna?

Ora, já pontuamos que a essência da técnica deve ser depreendida para além de um julgamento valorativo. Ela não é boa e nem ruim, o que fora chamado de técnica pelo pensamento heideggeriano, lembrando uma vez mais, é a essência de nosso acontecimento apropriador, que só se funda de tal modo pelo abandono do ser em nosso projeto existencial. Isto implica algo muito além da escolha de estar nesta malha histórica em outra, pois, enquanto abertura de uma medida ontológica, já se encontra como outro início seu velamento.

Heidegger (S/D [1955c]) salientara que depende de nós podermos falar sim e não para a técnica. Mas será que é tão simples assim? Estamos envoltos à medida ontológica que compõe nosso aí. Se dissermos não à técnica, estaremos dizendo sim para **o que**? Ao outro início? Se dissermos não ao niilismo, simplesmente nos desprendemos dele e, assim, estamos livres para nos encontrar com o ser? Esta pode ser uma interpretação do apontamento feito por Heidegger (S/D [1955c]). Outro pode ser o próprio dizer não às conjunturas fáticas que nos envolve, que é o contrário de dizer não à técnica em sua essência. Com isto estaríamos adentrados à tecnicidade da própria clínica psicológica respeitando os limites produtivos e instrumentais que o horizonte fático pode possibilitar a cada pontualidade existencial.

O dizer sim e não pode, agora, se revelar no nosso habitar na técnica, no sentido de voltarmo-nos ao como nós produzirmos os preceitos do real. Esta condição é exclusivamente o que fora feita na fenomenologia husserliana ao nos chamar de volta ao espaço vivencial como fonte de descrição do real, mas ao mesmo tempo não se voltado à requisição técnica de nossa história, pois o filósofo fizera desta experiência um método, que embora não seja instrumental calculante, ainda prevê uma manualidade de ações daquele que decide se precaver sob o auxílio da fenomenologia transcendental: a redução fenomenológica.

Também podemos ver a requisição técnica na filosofia de *Ser e Tempo* exatamente sob o ponto de seu abandono. Segundo Heidegger (2015 [1936]; 2008 [1955d]) sua obra de vinte e sete ainda estaria sendo dirigido pela linguagem metafísica. Pudemos acompanhar as mudanças e as implicações tácitas da compreensão fenomenológico-hermenêutica do mundo da técnica na própria lógica da ocupação e na interpretação de nossa disposição do tédio. Vemos a nossa possibilidade de dizer sim e não para a técnica, habitando a técnica em sua verdade, ao nos pronunciarmos à cientificidade de modo não naturalista, que contém na busca

de seus dados a crença de acesso ao real só por conter em seu caminho a experimentação e confrontação de dados métricos.

Ao não darmos preferência à instrumentalização mensurável para a análise do real, isto não quer dizer que não tenhamos a **realidade** como um ponto chave do caminho de nosso pensar. Aqui usamos "preferência" propositadamente e, ao expressarmos a possibilidade de outro meio para realizar nossa tarefa, entramos na condição fundamental ou instrumental de interpretação dos fenômenos; poderemos dizer sim e não – podemos habitar nosso acontecimento apropriador, demonstrando que a realidade se encontra presentificada mediante nossa compreensão. Este é o experienciar do real de forma fenomenológico-hermenêutica. E qual sua implicação para o mundo da técnica dentre o sim e o não? Ora, como base para produzirmos pesquisas para produzirmos conhecimento para produzirmos uma discussão dentro de meios de produtividades acadêmicas, possibilitaremos expor a importância da nossa vida teórica para tanto.

A partir de nossa vida teórica na era da técnica que poderemos contemplar em essência o papel da psicologia sem nos desprender do destinamento ressonante da história do niilismo. Então ficam as questões: qual o papel possível de uma psicologia na era da técnica? Estabeleceria, a psicologia, uma função? Ou ela é ressonância de decisões sucessivamente sedimentadas ao longo da história do abandono do ser? Para tanto, necessitamos nos encontrar neste espaço de ressonância da verdade do ser que permeia a técnica moderna tonificante do niilismo, para, posteriormente, adentrarmos na consumação possível da psicologia neste contexto hermenêutico.

O tempo-espaço, que desta essenciação da verdade do ser, abre, em sua ocultação iluminadora, o que vige a partir do ente, fortifica o agir eficiente do homem para com a totalidade, prontificando os âmbitos fáticos como **produtos** a serem conquistados, recolhidos, estocados, multiplicados, expostos, usufruídos e descartados em virtude do objetivo de atingir o seu melhor a cada relação contingente no aí. A ocultação iluminadora do ser consumado em seu abandono aponta o niilismo como a história mesma da metafísica, que se define, segundo Heidegger (2015 [1936]; 2010 [1938/1939]; 2008 [1955d]), como **o esquecimento da pergunta sobre o sentido de ser**, de modo que a possibilidades hodiernas vêm se estruturando a partir deste abandono (sendo a psicologia uma delas).

O retorno para nossa experiência fenomenológico-hermenêutica abre o campo ontológico ao seu modo e medida para que decidamos dentre as modalidades pontuais

acenadas pela verdade do ser, dentro do mundo e da composição essencial que é a nossa. O cuidado do outro tem de estar neste limite fenomenológico-hermenêutico, caso o contrário não será um cuidado com o ser-aí, mas o cuidado de mais uma representação de sua propriedade mediada pelas construções das visões de mundo; psíquico, comportamental, biológico, social, espiritual ou até, **existência própria**. Ora, ambas as possibilidades não são descartáveis, e a nossa era da técnica **comprova** isto. Porém elas não são fundamentais.

Temos, por exemplo, o biologismo que vem tomando mais espaço nos contextos das ciências humanas pela provocação da produtividade e aquisição experimental para a comprovação tangível, não pode ser negada, porém, também não pode ser simplesmente considerada uma ciência sem preceitos metafísicos ou hipóteses conjecturais. O biologismo é mais uma possibilidade científica, que se não tivesse a função métrica de contabilizar as presenças de dados seccionados dos contextos fenomênicos como um todo, garantindo sua constância em diversas eventualidades que exigem este saber, ele poderia ser um souvenir como ficou a filosofia. Não é à toa que apenas a filosofia tomou fama de metafísica dentre as demais ciências em nossa contemporaneidade, pois ela não exige, em essência, que se tenha um método calculante na depreensão do real.

Este papel da clínica psicológica fundamental em nosso acontecimento apropriador, deve então, ser fundamental em nosso acontecimento apropriador para alcançarmos a própria experiência. Esta repetição quer dizer, expresso de outro modo, que uma clínica fundamental nada mais é do que um acontecimento compreendido e interpretado nos próprios limites de sua revelação, com plena raiz e estrutura no fundo que suas possibilidades se mantêm e se suspendem. Esta clínica acontece na era do niilismo.

Chegamos agora no segundo ponto abordado a respeito das possibilidades psicológicas clínicas na era da técnica; a conquista do espaço e a apropriação de suas possibilidades no projeto de mundo que **pontualiza** cada ser-aí. Esta clínica se deixa direcionar na compreensão do próprio espaço acontecido fenomenologicamente, ou seja, ela não deve ter a **finalidade** de transformar o mundo e muito menos o sujeito, mas trazer ao aí do paciente seu lugar de acontecimento dentre suas amplas possibilidades presentes no seu sentido existencial.

Trazer o paciente ao seu lugar de acontecimento também não significa que lhe será explanado no que consistem a técnica, o niilismo e uma fenomenologia-hermenêutica. Trazer o ser-aí em seu acontecimento é o fazer se ocupar do lugar em que ele se encontra do modo como ele acontece, o trazer para horizonte fenomenológico possível de sua existência em

evidência de seu papel no mundo pré-compreendido pelo nosso acontecimento apropriador; trazer suas compreensões ao âmbito do real (do desvelado fenomenológico-hermenêutico) e as diversas possibilidades que este real nos leva a **produzir**.

Uma clínica fenomenológico-hermenêutica estaria se equivocando em se caracterizar deste modo, caso ela pretendesse se insubordinar às medidas ontológicas que portam os significados e sentidos das tramas fáticas que nos encontramos, pois, como vimos, os fenômenos e nosso horizonte que os compreendem dependem da verdade desta medida vinculadora fundamental. Se ela o fizesse, além de não ser fenomenológica, ela não seria fundamental, pois seu fundamento estaria possivelmente restrito às meta-representações como auxílio do real e não como referências que devemos nos ater para desencobrir o que está por detrás de suas requisições ôntico-ontológicas.

Assim, no processo terapêutico fenomenológico-hermenêutico, o acompanhamento do projeto existencial do ser-aí que ali está, deve ser feito no-mundo; da condição fundamental da existência ser em seu aí. A partir de sua manifestação fenomênica, abriremos a possibilidade de interpretação, junto aos seus conteúdos também interpretados o como ele se encontra no espaço ontologicamente determinado. Dito de outro modo, podemos elucidar interpretativamente o sentido de seu trajeto existencial, em modo de consumir seu campo de acontecimento como condição ontológica de nosso ser tendo o horizonte histórico que seu mundo o determina.

O que está em jogo, então, na experiência fenomenológica-hermenêutica como fundamento à clínica psicológica, não é mais um método de abordagem da representatividade do sujeito. Esta experiência, ao contrário, mantém o lugar em que nossa dinâmica atua e se encontra em essência, sendo que o seu cuidado deve se pautar unicamente nas possibilidades mesmas de adquirir tal disposição frente à verdade do ser e a relação com o campo fenomenológico em sua mesmidade.

Como apontamos, não somos os primeiros a ter interesse em trazer a fenomenologia em sua radicalidade para os âmbitos dos cuidados clínicos da psicologia. Desde os primeiros escritos de Husserl até a radicalidade hermenêutica contemplada na fenomenologia depois de Heidegger, psicólogos vêm se dedicando a estudar e a proliferar o método fenomenológico nos âmbitos de pesquisas práticas do cuidado com o homem dente outros objetivos. Apontamos alguns aspectos fundamentais para se pensar uma clínica psicológica estritamente

nos limites dos acontecimentos históricos de mundo, visando alcançar sua experiência como princípio fundamental do pensamento que está direcionado aos sentidos fenomênicos.

Estas interpretações acerca do modo de compreendermos a clínica fenomenológico-hermenêutica foram possibilitadas pelo caminho ensaiado até aqui a partir do próprio filosofar. Não expusemos, nem nos baseamos em nenhum autor que fomentasse uma clínica psicológica fenomenológica. Todas as críticas epistemológicas que a nossa vivência teórica comporta como abrigo diante do vício técnico instrumental provocativo, que contorna nossa prática terapêutica, instauraram um campo específico de realização unicamente pelo pensamento das bases epistemológicas da filosofia presente na abertura fenomenológica da psicologia clínica. O filosofar tem um papel inquestionável em nossa tarefa por ela ser a ciência que diz sobre os fundamentos de nossa vida teórica

> A filosofia é "ciência", isto é, não que ela deva fazer o mesmo que as "ciências" que do resto se encontram presentes (ao invés de ser uma "visão de mundo", uma "arte de viver" e uma "sabedoria"); ao contrário, dizer que ela é ciência significa antes de tudo dizer que: o pensar em sua figura suprema é o fio condutor incondicional da interpretação do ente enquanto tal, isto é, da tarefa única da filosofia (HEIDEGGER, 2015 [1936], p. 195)

Por outro lado, não devemos confundir filosofar com o entretenimento das bases conceituais dos autores. Filosofar permite habitarmos o que estes pensamentos construíram e podem ainda construir a partir do próprio sentido de ser destes acontecimentos. O próprio Heidegger (2006 [1987]) já suscitara um esforço em dialogar com seu pensamento pressupostos da clínica psicológica em uma série de seminários organizados na cidade de Zollikon na Suíça. Organizados por um psiquiatra simpatizante do pensamento heideggeriano chamado M. Boss, Heidegger (2006 [1987]) buscou em seus seminários elevar as possibilidades de se pensar uma psicologia clínica através dos princípios pensados por sua filosofia fenomenológico-hermenêutica.

Veremos no próximo ensaio, então, no que consistem estes seminários heideggerianos dentre o modo como o filósofo tratou os temas ligados à psicologia e sua prática, o que o filósofo pode nos oferecer em relação às suas interpretações históricas e possíveis compreensões ligadas aos contextos das ciências psicológicas, como o próprio filósofo articulou o desenvolvimento de suas aulas com as noções predispostas de sua experiência teórica presentes desde *Ser e Tempo* e levadas adiante em sua filosofia tardia, mais propriamente em *Contribuições à Filosofia*.

Neste próximo ensaio, não teremos a finalidade de encerrar o assunto concernente a uma psicologia clínica, nem mesmo de esgotar as reflexões expostas em Zollikon por Heidegger (2006 [1987]). Continuaremos fieis à nossa proposta de pensar contribuições que auxiliarão no desenvolvimento de uma psicologia clínica fundamental através da experiência fenomenológico-hermenêutica. Dito isto, o caminho que iremos percorrer agora será o de interpretar a própria experiência filosófica de Heidegger (2006 [1987]) em relação aos temas concernentes à ciência psicológica nos limites de sua própria aproximação com o este fenômeno, para que possamos, assim, complementar o que já fora ensaiado até aqui com as elucidações filosóficas do próprio autor que inaugurou junto à fenomenologia o pensar hermenêutico.

4. Acenos de Zollikon para uma psicologia clínica fundamental

Discutiremos agora as possíveis contribuições dos seminários de Zollikon para a realização da tarefa aqui pretendida. Procuraremos visar o que fora pensado por Heidegger (2006 [1987]) em sua tentativa de compreender o cuidado do outro no âmbito terapêutico sob experiência fenomenológico-hermenêutica. Como veremos, os seminários em Zollikon foram um projeto pensado em conjunto com Boss após sua tentativa de adentrar à filosofia de *Ser e Tempo*. Boss foi um dos pioneiros da condução da filosofia heideggeriana para as práticas clínicas psicológicas. Entretanto, antes de Boss, outro psiquiatra já reconhecera na fenomenologia uma possibilidade fundamental de se pensar a psicologia clínica e as interpretações dos transtornos existenciais.

Este psiquiatra era L. Binswanger. Sua contribuição para uma psicologia fenomenológica, influenciou o próprio Boss a organizar uma Daseinsanalyse diferenciada de sua proposta, pois guiada pelos auxílios de Heidegger em pessoa e já tendo por base seus possíveis equívocos, a Daseinsanalyse pode dar um outro passo em relação à psiquiatria proposta estritamente por Binswanger e outros psiquiatras que viam em Husserl e Heidegger uma possibilidade de contornar os princípios metapsicológicos da psicanálise de Freud ou, até mesmo, compreender os fenômenos psiquiátricos à luz da própria forma de acontecer o ser humano e não mais a partir da perturbação orgânica própria da inflexão médica.

Antes de expormos os seminários heideggerianos em Zollikon, iremos contextualizar nas psicologias fenomenológicas pensadas por Binswanger e Boss a tentativa de dialogar com o método fenomenológico com a psicologia clínica, no qual o pensamento de Heidegger (2011 [1927a]) tomara maior espaço. Com isto, teremos a intenção de identificar se ambos os psiquiatras alcançaram a experiência fenomenológico-hermenêutica que procuramos alcançar como base fundamental de uma prática psicológica clínica fundamental. Após uma breve apresentação das diferentes Daseinsanalyses, poderemos compreender, então, o caminho para o nascimento dos primeiros acenos fenomenológicas-hermenêuticos pensados por Heidegger em Zollikon.

A postura de Binswanger e Boss, com relação aos aspectos principais de uma psicologia fundamental, é um ponto importante a ser ressaltado a fim de melhor orientarmo-nos aos ensejos heideggerianos em Zollikon, com relação ao que já teria sido proposto sob a prática psicológica fenomenológica por Binswanger e, até mesmo, por Boss. Pois, se não fosse a iniciativa primeva de Binswanger em identificar nos escritos de Husserl e Heidegger

uma forma de pensar diferenciada em relação às possibilidades de sua época (psiquiatria médica e psicanálise psiquiátrica) inaugurando a Daseinsanalyse, talvez Boss não tivesse conseguido dar sua contribuição às bases de uma psicologia fenomenológica.

Veremos, por exemplo, se a psicologia abarcada no próprio pensar heideggeriano em seus seminários pela filosofia fenomenológica tomou, com base nos aspectos direcionados por Binswanger e Boss, um horizonte distinto em relação à sua origem experimental e se a base teórica e prática pensada pelos psiquiatras ainda manteria alguma relação com o início da clínica psicológica pela metapsicologia freudiana, ou seja, podemos identificar se o objetivo psiquiátrico da Daseinsanalyse era atingir a experiência fenomenológico-hermenêutica ou apenas contribuir a uma *psicanálise existencial*. Estas discussões são fundamentais para depreendermos, inclusive, o caminho tomado pela psicologia fenomenológica, tanto pelos temas abordados nos seminários em Zollikon por Heidegger, quanto pelas posturas hodiernas de práticas clinicas que tomam os ensinamentos destes psiquiatras e do próprio Heidegger como base de suas práticas.

Este ensaio, então, será um preparo para adentrarmos na análise crítica da seleção de artigos brasileiros que visam propor reflexões de uma prática clínica com base fenomenológica estritamente heideggeriana. Uma psicologia fenomenológica de bases fielmente heideggerianas será, inclusive, um ponto fundamental a ser discutido aqui neste ensaio, de modo a interpretarmos a necessidade de um retorno à essência da fenomenologia (e com isto da hermenêutica) para refletirmos sobre sua potência como viés científico rigoroso e fundamental na implicação de uma prática minuciosa cheia de responsabilidades, como é o caso da clínica psicológica, no sentido de explicitarmos a experiência mesma indiciada neste horizonte de relacionamentos com os espaços fenomenológicos como vivência teórica.

Procuraremos, com isto, expor a necessidade de um filosofar sobre nosso aí para a estruturação da clínica psicológica; a necessidade de pensarmos sobre a nossa total necessidade das atmosferas ontológicas e seus sentidos hermenêuticos para interpretarmos as manifestações fenomênicas. Algo que está, indiscutivelmente presente em Heidegger, mas que deve ser apropriado dentro de uma escola fenomenológica, pois, como já salientamos diversas vezes: fenomenologia-hermenêutica não pode ser ensinada com base em uma estrutura metodológica racional e, muito menos, praticada até sua refinação mecânica em nossa forma de agir, mas, ao contrário, a fenomenologia-hermenêutica, por essência, está

relacionada à nossa subserviência aos contextos históricos reveladores das modalidades fenomênicas.

Fenomenologia-hermenêutica acontece como o viver na totalidade, o se achar relacionado com o projeto fundamental que nos apropria e nos direciona. Esta aproximação à centralidade e complexidade deste modo de acolhimento de nós mesmos –o acolhimento do mundo, sua história e o sentido de ser – é compreendido dentre o esforço filosófico dos pensadores que se dedicaram a se lançarem neste lugar há muito perdido pela exacerbada demanda metafísica que compõe nossa era niilista, como pudemos conferir anteriormente. Esta pode ser encarada como uma crise ontológica, mas, para nós, ela pode ser vista como um terreno a se semear uma forma de pensar. Devemos manter esta pré-reflexão sobre a experiência fenomenologia-hermenêutica para procurarmos nas bases de Binswanger e Boss uma possível aproximação e, principalmente, no caminho proposto pelo pensamento de Heidegger em seus seminários.

Ao adentrarmos no campo de discussão entre a possibilidade de se fazer uma ciência prática fenomenológico-hermenêutica, devemos tomar os cuidados necessários para não aparentarmos estar propondo mais uma base epistemológica psicologista que visa contemplar o túrgido fenômeno da psicologia em si. Por mais que tenhamos proposto no nosso primeiro ensaio uma superação reflexiva entre as correlações de teoria e prática, filosofia e ciência, a condição vivencial como insuflação de um conhecimento, ainda mais um saber que se dirige às particularidades e demandas existenciais de um ser-aí, deve ser nivela com prudência. É insuficiente, então, propormos definições conceituais que instauram um modelo científico com proposito de refutação de pressuposições arraigadas em princípios determinantes das conjunturas de nosso aí. Por isto devemos nos atentar ao nosso espaço constituinte em essência.

Diante disto, uma psicologia fenomenológico-hermenêutica meramente replicada acabaria se tornando algo além de *psicologia fenomenológico-hermenêutica*. Não pretendemos que estas contribuições virem um arsenal de entendimentos previamente preparados para o simples uso. Queremos que estas contribuições reflitam no retorno essencial da fenomenologia como os filósofos, como Husserl, Scheler, Heidegger, Merleau-Ponty, o fizeram. Dentre estes autores algo de peculiar resplandece aos seus modos de exposição dos fenômenos investigados, ao modo que uma simples escolha de argumentos

filosóficos padeceria o peso filosófico que a vida teórica nos proporciona, assim como lhes foram proporcionadas.

Há uma passagem de Heidegger (2009 [1929a]) que ilustrará de forma clara o que queremos dizer aqui. Assim, podermos, em seguida, buscar nos seminários de Zollikon esta abrangência filosófica como base rigorosa de se fazer ciência e de se pensar uma psicologia clínica com vase neste saber:

> Essenciais não são o programa e a estrutura de funcionamento, mas sim o crescimento interno da história em uma determinada geração. O que importa não é falar, mas atuar. O que tentamos compreender aqui é justamente o modo como isso se dá. Não está nas minhas mãos se os senhores irão compreendê-lo e se realmente agirão. Somente uma coisa pode ser dita antes de pararmos de falar sobre a crise: não passaria de um afã cego se os senhores agora começassem repentinamente afirmar, por exemplo, nos seminários de sua especialidade, que as ciências se encontram propriamente em uma crise, e se os senhores tentassem reformular sua ciência com o auxílio de uma terminologia heideggeriana. (p. 42)

4.1. Uma nova proposta de Binswanger à psicologia: a inauguração da Daseinsanalyse

No auge do positivismo do século XIX, segundo Foucault (2012 [1961]; 2011 [1963]), as pesquisas e práticas psiquiátricas já haviam alcançado o lugar emérito dentre ciências "sérias" emancipando-se das noções herdadas da mística medieval no entendimento do fenômeno da loucura. A psiquiatria ocupara na medicina o espaço dos tratamentos específicos para a cura das aflições concernentes aos males do nosso espírito, superando, inclusive, os subterfúgios artísticos em que nossas aflições serviam de inspirações. É importante salientar, entretanto, que algumas teorias psiquiátricas ofereciam explanações não menos românticas das origens e características da loucura, mas, pautadas em experimentos e bases orgânicas, tinham lugar de respeito dentre as demais conjecturas poéticas.

Segundo Dilthey (2011 [1984]), as literaturas poéticas e românticas despontadas no modernismo do século XVI abrangiam com mais propriedade o fenômeno da loucura do que muitas especulações psicologistas, isto, segundo o filósofo, por se preocuparem menos com o rigor explicativo e se deixarem levar pela compreensão das nossas próprias vivências. Mesmo a compreensão da loucura dominada por uma alta carga de fantasia, a profundidade destas bases artísticas alcançara a criatividade dos próprios cientistas, possibilitando em se preocuparem em manter os padrões científicos empíricos vigentes na criação de hipóteses ou conjecturas acerca da dinâmica humana abarcando de modo romântico estes fenômenos que cercam nosso modo de ser. Dentre os axiomas que descreviam as origens e projeções da

loucura sob a sombra do romantismo, surgiu com Freud uma alternativa metapsicológica de compreensão da subjetividade: a psicanálise.

A psicanálise não atingira imediatamente a massa pensante no período de sua criação como vemos sua propagação nos tempos de hoje. Freud foi captando alguns discípulos e interessados devido à intensidade de suas ideias e possibilidade de renovação na apreensão dos fenômenos da **interioridade** humana, de modo que para que a psicanálise tivesse lugar dentre as ciências rigorosas de sua época, Freud buscou implementar o método utilizado pela medicina, física, química para evidenciar suas hipóteses e construir uma ciência do psíquico, direcionando a exposição da localidade das instâncias autoras de nossos atos despercebidos e racionais na explanação de como nossa interioridade vem à tona, descrevendo as influências em nossos agir e, em uma visionária forma de cuidado com o outro, inaugurando com a psicoterapia uma nova forma de acolher e acompanhar as transformações de nossa **subjetividade** em busca de uma cura introspectiva dos sofrimentos **psíquicos**.

A psicanálise, então, trouxe para a esfera científica condizente ao âmbito da medicina uma alternativa de depreensão dos fenômenos, um acolhimento e tratamento que não utilizasse da matéria orgânica para interagir e propor uma ação, mas que abordassem o mesmo método positivista, ou seja, a psicanálise trazia à matéria do cuidado o cuidar do outro lado do humano – o obscuro, o inefável e o estranho – sob a ótica metodológica que visava adquirir propriedades mensuráveis de seus objetos para se certificar de sua existência e conveniência aos exercícios práticos em que elas poderiam se manifestar e serem sempre identificáveis em virtude de seu controle, fazendo com que a nova proposta de Freud fosse ganhando ao longo dos anos mais espaço e mais simpatizantes.

A psicanálise freudiana abordou os fenômenos referentes à dinâmica diferenciada da manifestação do agir humano por meio do que era considerado rigor científico, demonstrando em sua prática resultados favoráveis ao controle desta condição (a psicoterapia). Seus verbetes singulares e refutações ao modelo médico organicista simplista rompia com uma tradição cultural arraigada nos consultórios da Europa no século XIX. Dentre estes psiquiatras que se seduziram pela paixão de Freud para o inconsciente, temos Binswanger, psiquiatra e psicanalista de formação, que rejeitara os princípios meta-representativos da psicanálise por refutações baseadas nos escritos da fenomenologia transcendental e fenomenologia-hermenêutica (mais propriamente visando uma filosofia da existência).

Binswanger teve grande importância na propagação da psiquiatria fenomenológica, isto por ter trazido a filosofia husserliana como alternativa epistemológica de entendimento dos fenômenos presentes na psiquiatria como outra possibilidade não médica e nem psicanalista de lidar com as questões envolvidas aos transtornos psiquiátricos. Outros psiquiatras como *Eugène Minkowski* (1885 – 1972), *Erwin Strauss* (1891 – 1975), *Viktor Emil von Gabsattel* (1883 – 1976) também se basearam na fenomenologia transcendental para avançar com aspectos concernentes aos transtornos psiquiátricos, porém, Binswanger, uma vez mais, dera um salto à frente trazendo a filosofia heideggeriana (em seu aspecto existencial) para desenvolver reflexões que ocupassem brechas nos quais a fenomenologia transcendental não daria conta.

Boss e Condrau (1997) reconheceram que Binswanger foi o primeiro a perceber que a analítica do ser-aí proposta por Heidegger (2011 [1927a]) era fundamental para repensar as bases da psiquiatria que vigorava em sua época e as concepções de sujeito concebidas pela psicanálise de Freud. O pensamento de Heidegger (2011 [1927a]) se tornou uma ferramenta a mais para Binswanger estruturar um método destoante das concepções normativas da tradição presente na recepção dos enfermos psiquiátricos, e é esse caminho que iremos compreender.

4.1.1. Bases da primeira Daseinsanalyse

Ludwig Binswanger (1881 – 1966) foi um psiquiatra suíço de uma tradicional família de médicos donos do sanatório Bellevue (instituto que herdara mais tarde). Contexto este que influenciou o psiquiatra a se dedicar aos estudos da medicina psiquiátrica e sempre estar ativo nos meios de pesquisas e na atuação clínica. Binswanger fez sua tese de doutorado com C. Jung, o responsável por sua interlocução com Freud, que acompanhou de perto a formação do psiquiatra suíço como um psicanalista. Entretanto, segundo Herz (2013) e Cabestan e Dastur (2015), a partir da década de vinte, Binswanger começou a se afastar gradativamente do pensamento psicanalítico na medida em que teve contato com as investigações fenomenológicas de Husserl.

Segundo Binswanger (2013 [1957]), *Na ideia de homo natura unificam-se a visão do homem e a visão da natureza. Que visão é, para Freud, a mais originária, aquela da natureza ou aquela do homem?* (p. 79). Se aproximando das bases fenomenológicas husserlianas, Binswanger (2013 [1922]; 2013 [1926]; 2013 [1927]) estabeleceu críticas diretas ao método e bases conceituais da psicanálise, acusando seu materialismo metapsicológico como insuficiente para abordar e entender a totalidade concernente à dinâmica própria do ser

humano. Uma acepção normativa da essência do homem com base em um aparelho psíquico com bases naturalistas, segundo Binswanger (2012 [1922]; 2013 [1957]), se encontrariam no limite da confusão acerca da essência do homem.

Husserl em pessoa deixou uma mensagem de extrema relevância no livro de ouro da clínica de Kreuzligen (sanatório em que Binswanger atendeu um de seus mais famosos casos – o caso Ellen West) não só para o histórico da fenomenologia transcendental como método filosófico, mas para destacar o papel do pesquisador fenomenólogo: *O que é realmente visível no fenômeno, não é para ser transformado interpretando-o, é necessário tomá-lo onde ele está, na forma como ele se dá, e descrevê-lo verdadeiramente*. (KUHN e MALDINEY, 1971, p 13).

Binswanger (2013 [1927]) recusou a cisão entre elementos psíquicos e corporais visados no biologismo psicanalítico, procurando apreender uma psicopatologia pautada no correlato histórico entre organismo e sua experiência particular, enfatizando as características singulares dos seus pacientes por meio do acolhimento descritivo de seu relato vivencial. Para o psiquiatra, o engendramento funcional do psíquico para com o corpo orgânico perturbado era totalmente diferente e inapreensível em plenitude, o propósito de uma compreensão antropológica fundamental deveria, então, estar voltada à conexão imprescindível de ambas as condições.

> Neste caso, e totalmente indiferente se é só o modo funcional psíquico ou também o modo funcional do corpo do organismo que é perturbado, assim como se a perturbação da função é de um tipo equilibrável ou não ou mesmo se ela conduz a perturbações orgânicas. Portanto, não conduzimos a cisão aqui entre conceitos tão obscuros como psíquico e corporal, tal como acontecia até aqui, mas entre o modo funcional do organismo psíquico-corporal por um lado, e, por outro lado, a história da vida espiritual ou, formulado metodologicamente, entre o modo de consideração funcional e o modo de consideração ou o método de pensamento levados a termo por meio da história de vida. (BINSWANGER, 2013 [1927], p 144.)

Pela correlação intencional exposta na fenomenologia transcendental husserliana, Binswanger fundamentou seus questionamentos e contribuições diferenciadas a uma psicopatologia não psicanalítica e não organicista. Dissipando os pressupostos metapsicológicos acerca de uma psicopatologia psicanalítica/psiquiátrica, foi possível uma ciência da vivência, com a atenção nos desdobramentos históricos dos pacientes em toda sua totalidade. A atenção aos fenômenos como única fonte possível de entendimento dos acontecimentos humanos fora um fator fundamental para que Binswanger abandonasse de vez

a psicanálise freudiana e se voltasse à fenomenologia como uma base epistemológica sólida para desconstruir as aporias na noção de inconsciente.

Uma ciência psiquiátrica fundamental, para Binswanger (2013 [1927]), deveria estar dirigida à mesmidade e a independência dos fenômenos que emergiam nos contextos psiquiátricos, ou seja, na sequência histórica única dos conteúdos vivenciais que condizem ao centro basilar de todas as possibilidades experienciativas do indivíduo. Para Binswanger (2013 [1922]; 2013 [1927]), os fenômenos pertencentes à nossa vivência histórica estariam acolhidos fenomenologicamente, e não dispersos dos indícios naturalistas de entendimento dos contextos clínicos

> [...] Ora, mas tal como é fácil de perceber, na medida em que não cabe àqueles fenômenos (justamente enquanto fenômenos categorialmente vistos) nenhuma realidade efetiva no sentido próprio à ciência natural e a percepção, e uma vez que não é possível se transpor para o interior deles e, termos de ciências naturais, isto é, uma vez que eles não são de qualquer modo dados de maneira imediata ou direta, precisamos de um outro conceito para esse tipo de realidade efetiva. (BINSWANGER, 2013[1922], p 97).

Chamando sua psiquiatria dedutiva de *Antropologia fenomenológica*, Binswanger (2001 [S/D]) aspirava possibilitar à psiquiatria uma compreensão antropológica histórica do indivíduo, alijando a pretensão naturalística (próprio à psiquiatria) e psicofísica (própria da psicanálise) e abrindo à análise clínica condições de apreensão eidética dos fenômenos. Após seu afastamento da psicanálise, segundo Cabestan e Dastur (2015), Moreira (2012a) e Moreira e Pita (2013), Binswanger deparou-se com *Ser e Tempo* em 1928, que após sua leitura deu-se conta que não só as pressuposições e hipostasias freudianas não davam conta do modo de ser do homem, mas, também, o pensamento de Husserl também não era suficiente para trazer uma compreensão satisfatória dos fenômenos existenciais no âmbito psiquiátrico.

A analítica do ser-aí, como ressaltou Chamond (2011), ofereceu à psiquiatria de Binswanger a descrição da cotidianidade sob os movimentos de ser-próprio e ser-impróprio como base de análise e instauração de um plano estratégico do procedimento terapêutico. Este procedimento, que acompanha o aí próprio e improprio, encontra em nosso projeto existencial histórico, a descrição da biografia do paciente para a identificação da gênese da doença. Abandonando a intencionalidade correlacional transcendental e direcionando sua fonte analítica unicamente ao nosso modo de ser-no-mundo como manifestação histórica e unitária – se afastando de vez das condições entre corpo e consciência, Binswanger (2013 [1930];

1977 [1956]), então, encontrou em *Ser e Tempo* de Heidegger uma teoria da existência que identificasse, fenomenologicamente, os modos de ser doente e saudável,

Sonho e Existência foi um artigo escrito por Binswanger (2013 [1930]) de valor introdutório do pensamento heideggeriano em sua psiquiatria. Neste artigo, o psiquiatra discorreu sobre os movimentos estruturais da existência implicados no sofrimento do paciente nas análises dos mundos específicos por instâncias de elevação e degradação ou, como o psiquiatra virá a chamar, de queda e ascensão. Um dos principais aspectos desenvolvidos em *Sonho e Existência* foi o traço ontológico do nosso ser-aí de queda e possibilidade de ascensão – sair a impropriedade para a propriedade.

Binswanger (2013 [1930]) defendeu que uma descrição da existência a partir seus complexos movimentos de frustrações e conquistas, como linha constituinte do direcionamento da vida nos apreços e superações de males existenciais que organizam nossos contextos vivenciais, daria base à particularidade de uma analítica histórica da nossa experiência fenomenológica que acomoda o lugar de acontecência das particularidades envolventes nos transtornos psiquiátricos.

> Quando nós "caímos completamente dos céus em meio a uma abrupta desilusão, caímos de fato; todavia, não se trata nem de uma queda puramente corporal, nem de uma queda tal que seja forjada (analógica ou metaforicamente) a partir do corpo ou derivado dele; ao contrário, reside na essência da desilusão abrupta e do choque o fato de que a harmonia com o mundo circundante e com o mundo compartilhado experimenta repentinamente em choque, por meio do qual essa harmonia vacila. (BINSWANGER, 2013[1930]. p. 178)

Após *O Sonho e a Existência*, Binswanger confeiçoou estudos de casos em uma compilação chamada *Sobre a Fuga das Ideias* de 1933. Nesta obra foi descrito a dinâmica do mundo vivido voltando suas analises no que concerne o envolvimento dos modos de ser do homem em seu movimento de queda e ascensão como o lugar que se encontram alojados a fuga das ideias – a estrutura originária da mania, da esquizofrenia, depressão, entre outros transtornos. Segundo Moreira e Pita (2013), Moreira (2012a) é Chamond (2011), a constatação apresentada em *Sobre a Fuga das Ideias* denota que o homem doente não é um receptáculo fechado em uma patologia, mas sim um modo de ser ao modo heideggeriano de compreender a essência de nossa existência, ou seja, a antropologia fenomenológica suspendeu de vez pressupostos que estipulavam transtornos como provindos de irregularidades articuladas em instâncias psíquicas ou corpóreos.

Após 1928, Binswanger citou ou trouxe menções honrosas a Heidegger ao longo de suas produções dando o devido mérito à dimensão alcançada por *Ser e Tempo* para uma possível elucidação que prontificasse uma nova fundamentação para as ciências psiquiátricas. Porém, devemos ressaltar que as ideias desenvolvidas de Binswanger para a formulação de sua psiquiatria fenomenológica, por mais perspicazes que sejam, no sentido de ter entendido o peso originário da experiência fenomenológica, estas consideração e interpretações aconteceram à luz do que o psiquiatra entendera do pensamento fenomenológico, mais especificamente de Heidegger. A adaptação da filosofia heideggeriana para uma possível adequação clínica de bases fenomenológicas não significa um rigoroso comprometimento com a experiência mesma articulada nos conceitos e reflexões filosóficas.

Fica clara esta distinção quando Binswanger, na última parte de seu livro *Sobre a Fuga das Ideias*, apresenta o que pode se entender como uma crítica a Heidegger sobre um possível descuido ontológico. Segundo Moreira (2012a), após apresentar a ideia de antropologia-existencial com base nos existenciais heideggerianos, Binswanger chama a atenção para uma suposta sombria metafísica heideggeriana do cuidado, na qual não distingue a acepção metafísica positiva da não preocupação. Binswanger pretendeu com esta ideia demonstrar que a ontologia de Heidegger chegou longe mas precisa ser aprofundada por encontros de novos existenciais de caráter ontológico, no qual o amor seria um deles e que se denota como importante à constituição antropológico-existencial.

Vinculado com a ideia do amor como caráter ontológico fundamental na aproximação psiquiátrica das condições de queda da existência, segundo Moreira e Pita (2013) e Cabestan e Dastur (2015), as ampliações dos conceitos heideggerianos por Binswanger continuaram em 1942 com a publicação de *Formas Fundamentais e Conhecimento do Ser-aí Humano*, obra fundamental para compreendermos as propostas clínicas binswangerianas. Segundo Cabestan e Dastur (2015), *Formas Fundamentais* é um tratado com mais de 600 páginas, que se utiliza dos verbetes heideggerianos de seu início ao fim. Nesta obra, inclusive, que Binswanger nomeou sua psiquiatria, por aconselhamento de Jakob Wirsch, como *Daseinsanalyse*, consumando de vez a influência de seu pensamento aos moldes de *Ser e Tempo*.

> A semelhança da expressão se justifica pelo fato de que a Daseinsanalyse ou análise antropológica se apóia sempre na estrutura da existência (Dasein) como ser-aí-no-mundo (in-der-Welt-sein), apontada pela primeira vez pela Daseinsanalytik. Ou seja: no que diz respeito a sua estrutura científica e ao seu método, utiliza seriamente a seu favor os "novos impulsos" que emergem da problemática ontológica. (BINSWANGER, 2008 [1945]. p. 50)

Segundo Herz (2013 [1994]) e Cabestan e Dastur (2015), para Binswanger, em *Formas Fundamentais*, o amor é a disposição fundamental para abrir uma condição universal e plena da existência humana não possibilitada pelo ser-para-a-morte ocasionada no ser-no-mundo, justificando assim a necessidade de se falar de um ser-no-mundo-para-além-do-mundo. Segundo o próprio Heidegger (2006 [1987), as alterações conceituais propostas por Binswanger não poderiam deter um sentido além do que o círculo interpretativo fenomenológico-hermenêutico já trouxera à experiência de nosso pensar, ou seja, contestar noções implícitas nas articulações nominais do que se pretendia pensar em *Ser e Tempo* decorreria em uma tentativa vã.

A Daseinsanalyse de Binswanger (2008 [1945]; 1977 [1956]) trouxe inúmeras contribuições ao pensamento psiquiátrico, no que condiz a aquisição da ontologia fundamental heideggeriana como base fundamental de instauração de uma ciência que prevê depreender sobre o modo de ser do homem. Entretanto, suas formulações e reflexões detinham uma necessidade de avanço terminológico dos conceitos apresentados em *Ser e Tempo* e já superados por Heidegger no momento atual de inauguração da Daseinsanalyse propriamente dita de Binswanger. Notemos que alguns aspectos conceituais de origem heideggeriana, como *ser-além-do-mundo* ou o próprio conceito de *amor*, suas significâncias estão implicadas nas próprias bases ontológicas que fundamentam o pensar sobre o ser-no-mundo ou o cuidado existencial de nosso ser-aí.

O amor para Binswanger, segundo Cabestan e Dastur (2015), tomaria um papel fundamental na pretensão do psiquiatra de pontuar uma condição significativamente outra do ser do homem, no qual sua proximidade e manifestação poderia revelar um modo de ser totalmente outro em sua relação consigo mesmo e com os outros. O amor seria, então, a forma fundamental do ser do homem pode se revelar. A noção de ser-além-do-mundo proposto por Binswanger (2008 [1945]) também denota uma compreensão diametral à condição de ser-no-mundo, como se o mundo fosse o plano concreto de decadência de nossa existência, enquanto o ser-além-do-mundo é a possibilidade transcendente que, através do amor, singulariza nosso ser de forma ascendente, nos livrando das restrições ônticas.

Podemos dizer que a Daseinsanalyse de Binswanger (2001 [S/D]) é sustentada por três pilares articulados entre si que direcionam e organizam o procedimento de análise existencial no âmbito terapêutico: 1) A historicidade presente nas investigações clínicas, que visava trazer a biografia do paciente como margem de compreensão de seus movimentos existenciais

no mundo e além-mundo. 2) A existência psicopatológica é um modo de ser decadente restringido pelas contingências mundanas de nossa faticidade. Este momento de queda deve ser superado pelo processo terapêutico no levante existencial do paciente; sua ascensão. 3) O nosso ascender existencial deve ser interpretado através da nossa condição primordial do amor, disposição esta que acolhe e ordena a totalidade em sua volta:

> Já que estamos falando em formas-de-ser-no-mundo, falemos então também das formas de ser-no-mundo (In-der-Welt-Sein) e de ser-para-além-do-mundo (Über-die-WeltSein), da maneira como já as tínhamos visto nos estudos sobre a fuga de ideias, e trabalhado sistematicamente no texto sobre formas primitivas e reconhecimento da existência humana. Essas formas dizem respeito às formas do ser-em (In-Sein) nesse mesmo mundo, em uma unidade imagética de mundo articulável apenas fenomenologicamente, "na" qual "habita" uma presença (Dasein) fáctico (efetivo) do "si-mesmo" como tal, correspondente a esse ser-em, bem como ao "nós" (Wirheit) pleno de amor, existente para-além-do-mundo finito, aconchegado na pátria e na eternidade. (BINSWANGER, 2008 [1945]. p. 50)

Em 1960, como salienta Herz (2013 [1994]), Binswanger deixou de lado a estruturação de sua Daseinsanalyse ou qualquer formulação psicológica clínica com base na filosofia heideggeriana, para se voltar de uma vez por toda à fenomenologia transcendental de Husserl na interpretação de Szilasi. Possivelmente isto se deu por, ao se dedicar no aperfeiçoamento dos conceitos heideggerianos, Binswanger cometeu, segundo Heidegger (2006 [187]), um grande equívoco. O filósofo não abriu mão e nem amenizou sua opinião ao expor as discordâncias em relação à Daseinsanalyse de Binswanger.

Segundo Safranski (2000), Heidegger foi um filósofo de gênio difícil e de um apurado senso crítico com os pensadores que se pautavam em sua obra. É difícil, então, afirmarmos o porquê do ríspido acolhimento das ideias de Binswanger por Heidegger – se é pelo filósofo ter achado que o psiquiatra não compreendeu suas ideias ou se é por um não ter pedido permissão para utilizar as ideias de outro. Apesar de inúmeros autores que estudaram e ainda estudam o nascimento da Daseinsanalyse, a relação de Binswanger com a fenomenologia de Husserl e Heidegger ainda permeiam hipóteses. Logo, não iremos defender um ponto de vista neste ensaio, iremos apenas expor a relação do idealizador da fenomenologia-hermenêutica com a psicologia.

Dentre os apontamentos enfáticos e ríspidos, às vezes irônicos, de Heidegger (2006 [1987]), não iremos nos aprofundar em detalhes no que consistiu a totalidade crítica feita ao psiquiatra, assim como não visamos oferecer uma análise detida da contribuição psicológica do psiquiatra em toda sua abrangência teórica. Iremos, então, apontar os pressupostos

daseinsanalíticos binswangerianos que impediram o desenvolvimento de sua Daseinsanalyse e o retorno à filosofia de Husserl em relação ao que vidamos explorar aqui: a experiência fenomenológica-hermenêutica.

Ora, vimos que Binswanger pensou haver uma insuficiência epistemológica na fenomenologia de Husserl após a leitura de *Ser e Tempo*, utilizando deste como método principal para a estruturação de sua prática clínica. Pela analítica da finitude, o psiquiatra encontrou as condições necessárias para erguer uma disciplina que amparasse a compreensão vivencial do ser humano sem um apêndice metafisico, seja ele metapsicológico ou organicista. O que, então, levara Binswanger a retornar à fenomenologia transcendental e desistisse de dar continuidade à sua Daseinsanalyse? Será que ele pensou a ter acabado?

No prefácio da edição de 1962 das *Formas Fundamentais*, segundo Cabestan e Dastur (2015) e Moreira (2012a), Binswanger assumiu sua interpretação imprecisa de *Ser e Tempo*, dizendo que tal equívoco não invalida seus estudos, pois ele teria produzido um equívoco produtivo – as noções de ser-além-do-mundo e disposição fundamental do amor. Heidegger em uma de suas falas no ano de 1965 em Zollikon, rebate um apontamento de um ouvinte que tomaria nota da Daseinsanalyse de Binswanger. Como podemos ver em uma passagem no qual o próprio Heidegger comenta em seus seminários realizados em Zollikon:

> Nesse caso a "Daseinsanalyse psiquiátrica" de Binswanger constituiria uma parte da analítica do dasein de Heidegger? Mas como o próprio Ludwig Binswanger teve de admitir há alguns anos, ocorreu-lhe um mal entendido na analítica do dasein, embora como ele o chama, um "mal-entendido produtivo". Os senhores podem reconhecer isso pelo fato de que no grande livro de Binswanger sobre as formas fundamentais do dasein há uma complementação do "cuidado (Sorge) sombrio" de Heidegger, a saber, um tratado sobre o amor, que Heidegger teria esquecido (HEIDEGGER, 2006 [1987]. p. 154).

Heidegger (2006 [1987]) salientou que, antes de qualquer equívoco que pudesse ser produtivo, o que faltou a Binswanger foi compreender as bases centrais de *Ser e Tempo* no contexto em que a obra fora pensada; ou como podemos traduzir e compreender dentre o que ensaiamos até o presente momento: o que faltara para Binswanger, interpretando a fala de Heidegger (2006 [1987]), foi ter alcançado a experiência fenomenológico-hermenêutica para interpretar as condições ontológicas de estruturação de nosso aí. Faltou ao psiquiatra a aproximação à experiência plena do existir na relação espaço-tempo dos campos fenomênicos.

Segundo Heidegger (2006 [1987]), Binswanger se perdeu na alusão das descrições dos desdobramentos ônticos provenientes do modo de sermos na cotidianidade. Ou seja, a confusão da Daseinsanalyse binswangeriana se deu na diferenciação entre os âmbitos do ôntico e ontológico, misturando a presentificação existencial de nossa faticidade, como o amor, em relação as condições estruturais que potencializam nos encontrarmos de tal forma em nosso projeto aí revelado, como é o existencial da disposição afetiva. Heidegger (2006 [1987]) pontuou em sua crítica que a sua analítica se dirige ao ser-aí e seus existenciais unicamente com o propósito de se ater ao sentido do ser, no sentido de se pensar o que ficou impensado na tradição filosófica soterrada pela metafísica.

Isto quer dizer que, antes de qualquer fundação de uma antropologia fundamental, o intuito de Heidegger (2011 [1927a]; 2015 [1936]) era evidenciar o lugar em que o sentido de ser poderia ser revelado em seu sentido mesmo e não mais em seu esquecimento expresso pela busca unicamente das propriedades dos entes. Ao expor a dinâmica essencial de nosso modo de ser que experiência este acontecimento, como vimos nos ensaios anteriores, o filósofo não pensou em expressar uma psicologia das disposições afetivas e nem das transformações fáticas do mundo. Com isso, Heidegger (2006 [1987]) apontou na Daseinsanalyse de Binswanger é, ao determinar as formas existenciárias do ser-aí como ontológicas em relação à sua própria experiência fundamental, importunamente falso. Como o próprio filósofo pode nos dizer:

> Como o cuidado é visto meramente como constituição fundamental de um dasein como sujeito isolado e é concebido como uma mera determinação antropológica do dasein, ele se mostra, com boas razões, como uma interpretação unilateral do dasein, sombria, que necessita de uma complementação através do amor" (HEIDEGGER, 2006 [1987]. p. 227).

Outro ponto da Daseinsanalyse de Binswanger questionado por Heidegger (2006 [1987]) particularmente para Boss, fora a noção ideia excogitada de ser-para-além-do-mundo, que Binswanger (2013 [1930]; 2008 [1945]; 1977 [1956]) introduziu como objetivo de uma terapia que afirmativa à existência malograda do seria doente, contemplada para possibilitar alijar nossa condição finita e nos voltar ao amor que a tudo une. Como vimos anteriormente, é a partir do retimento de nosso ser posicionado no campo existencial que envolve e desenvolve o espaço significativo compreendido historicamente – o mundo – que é possível nossa projeção existenciária falar sobre espaços mensuráveis no sentido fático ou até mesmo nos envolvermos com nossa condição mais própria. Mas é impraticável o esfacelamento deste espaço.

Heidegger (2006 [1987]) comenta em uma carta a Boss em oito de março de 1965:

> A "Daseinsanalyse psiquiátrica" (Binswanger) retirou da análise fundamental do Dasein a constituição fundamental que em Ser e Tempo chama-se ser-no-mundo e a utilizou, baseando sua ciência unicamente nela. Mas ela é apenas a estrutura primeira que se torna evidente na *primeira parte* da ontologia fundamental – e não a única e, sobretudo, não aquela para qual a ontologia fundamental aponta singularmente por ser a principal para o Dasein e sua essência. Ela (essa estrutura principal) está indicada na introdução clara e frequentemente: a compreensão do ser. Em que medida isso distingue o Dasein como tal e em que ele mesmo se fundamenta, com que permanece relacionado em si – esta é a única preocupação em Ser e Tempo. (p. 226.)

Segundo Heidegger (2006 [1987]), por nós sermos ser-no-mundo que é possível interpretarmos e falarmos sobre possibilidades de mundo e, por ventura uma abstração de mundo, como acontece com a noção de ser-para-além-do-mundo. Binswanger (2008 [1945]), ao propor através da noção de ser-no-mundo um enclausuro sombrio, o diluindo em uma compreensão de ser-para-além-do-mundo como pretendido à cura de nosso modo de ser caído, é algo cabe apenas em seu pensamento, ou seja, esta articulação filosófica é própria de seu pensamento e nada tem elação ao ser-no-mundo heideggeriano ou os movimentos existenciais de próprio e impróprio.

Ao tentar contornar as bases ontológicas que compõe a estrutura ser-no-mundo pela determinação finita do nosso ser-aí-para além-do-mundo, Binswanger (2013 [1930]; 2008 [1945]; 1977 [1956]) recaiu no pressuposto dicotômico entre sujeito e objeto que acusara estar a psicanálise; como Heidegger (2006 [1987]) ressaltou: *Assim, facilmente passa-se a ver uma interpretação ontológica fundamental do dasein apenas uma caracterização ampliada e mais conveniente da subjetividade do sujeito*. (p. 227). O filósofo também salientou que Binswanger, ao não compreender de modo satisfatório a noção de ser-no-mundo e as condições existenciais ontológicas de seus desdobramentos existenciários, submeteu a descrição essencial do homem na idealização da subjetividade, apontada em *Ser e Tempo* como equívoco husserliano.

Assim como a Psicologia eidética de Husserl é aplicada isoladamente, esta psicologia da consciência é trocada por uma Daseinsanalyse isolada. (HEIDEGGER, 2006 [1987]. p. 229). Talvez nunca ter deixado a noção de subjetividade de lado foi uma das razões que fez com que Binswanger abandonasse a Daseinsanalyse e retornasse aos princípios de sua antropologia existencial, a chamando, segundo Moreira e Pita (2013), de *antropologia existencial.* Ora, aparentemente Heidegger não parece ter simpatia com os pesquisadores que

procuravam um suporte em seu pensamento. Porém, a experiência de Boss (2006[1987]) parece não ter sido a mesma, segundo seu relato de quando procurou suporte do filósofo para compreender sua obra.

Boss (2006 [1987]) ainda nos fala que Heidegger tinha um grande interesse em expandir os horizontes nas quais seu pensar atuava, podendo deixa apenas o âmbito filosófico e acadêmico, podendo inserir nas diversas áreas. Como comentou Safranski (2000), foi em Boss que Heidegger viu a oportunidade de re-alcançar um nível superior de prestigio que a muito ficara deturpado com seu sombrio envolvimento com o nacional-socialismo alemão. Veremos agora, então, uma breve síntese das contribuições de Boss para a continuidade ou um novo desenvolvimento, de uma prática psicológica com base fenomenológica.

4.2. Boss: herdeiro da Daseinsanalyse

Medard Boss (1903 – 1990) foi um médico suíço psiquiatra e psicanalista de formação. Quando foi médico do exército suíço durante a segunda guerra mundial, Boss manteve contato com C. Jung durante dez anos em virtude de um trabalho paralelo de reflexão terapêutica, em que, mais tarde, defendera sua habilitação em psicoterapia na universidade de Zurique. Segundo Boss (2006 [1987]), foi nesta época, em que era médico de um grupo de caçadores alpinos, que teve seu primeiro contato com a obra de *Ser e Tempo* de Heidegger na procura de um subsídio filosófico sobre a questão do tempo. Anos mais tarde, após compreender a magnitude a obra alcançara, mas sem entender o que de fato o seu conteúdo, Boss escreve para Heidegger lhe pedindo auxílio obtendo a resposta do filósofo marcando um encontro.

Boss (2006 [1987]) relatou que foi bem recebido ao se encontrar com Heidegger em sua cabana na Floresta Negra, começando ali um diálogo que se estendeu até os seminários na casa do psiquiatra na cidade de Zollikon, como já mencionamos aqui, e se manteve até o fim da vida de Heidegger. Boss, supervisionado por Heidegger, estabeleceu uma rotina de divagação e estudos que tinham como proposta desenvolver uma Daseinsanalyse própria e diferenciada da proposta binswangeriana, em que repete constantemente as críticas feitas por Heidegger em seus seminários, tentando ser o mais fiel possível aos ensinamentos heideggerianos. Iremos agora apontar alguns aspectos do que envolve a proposta daseinsanalítica de Boss para, finalmente, passarmos para o que fora evidenciado por Heidegger em seus seminários.

4.2.1. O Manual de Medicina e psicologia de Freud a Heidegger

Boss manteve com o Heidegger um longo período de troca de ideias. Após este encontro, o psiquiatra se esforçou em se afastar da psicanálise de Freud, como fez Binswanger, a refutando com a fenomenologia heideggeriana pensando outro alcance que a psicoterapia poderia ter, não dependendo mais das bases medicinais positivistas ou metapsicologias. Segundo Boss e Condrau (1997 [S/D]) o objetivo primevo da Daseinsanalyse deveria ser compreender as significações dos transtornos da existência que, partindo da estrutura fundamental que compõe nosso ser-aí e toda sua manifestação existencial, se afastaria quase que involuntariamente da metafísica freudiana e qualquer pressuposto psicanalítico.

Portanto, Boss (2000 [1989]); 1981 [1971]) se pautou nos princípios e discussões propostas por Freud para nivelar os espaços de atuação de sua Daseinsanalyse, tendo os princípios de toda a dinâmica subjetiva do inconsciente como base à compreensão do modo de ser de nossa existência. Podemos visualizar melhor esta relação com um a passagem de em uma palestra proferida por Boss encontrada em um volume chamado *Angústia, Culpa e Libertação*, no qual Boss (1981 [1971]) introduziu-nos algumas compreensões terapêuticas de fenômenos presentes na clínica psicológica a partir do que ele chamou de Daseinsanalyse:

> Com efeito, o próprio Freud chamou de "ficção" a seu conceito de "aparelho psíquico". Mas pura ficção, isto é, pura invenção dos psicólogos e antropólogos atuais, são também todas as coisas que o corriqueiro psicologismo inclui no material intra-psíquico. Pois ninguém pôde, agora descobrir, nos fenômenos concretos do existir humano o mínimo indicio de efetiva presença de imagens conceituais do mundo externo ou da existência real de emoções intra-psíquicas e de formas libidinosas. (p. 53)

Podemos acompanhar pelos protocolos presentes no volume em que estão subscritos os seminários de Heidegger em Zollikon, a perseverança de Boss ao interrogar constantemente o filósofo sobre o *como* poderia se *entender* à luz da analítica do ser-aí fenômenos presentes nos diagramas psicanalíticos freudianos; conceitos como transferência, projeção, inconsciente, eram postos à mesa para uma eventual interpretação heideggeriana e uma possibilidade de reformulação no uso prático não psicanalítico nos contextos psicoterápicos.

Claramente este foi um meio para que Boss pudesse absorver o que Heidegger (2006 [1987]) compreendia em sua experiência filosófica para uma alocação prática e teórica de uma nova forma de se pensar a terapia. Por outro lado, Heidegger (2006 [1987]) poucas vezes

apontava por própria vontade uma compreensão à luz dos conceitos da psicanálise, quando o fazia era apenas para refutar o modelo científico vigente neste modo de pensar, e não se demorar na construção conceitual, como podemos ver em uma de suas falas:

> Discussão entre a observação *psicodinâmica* e *daseinsanalytica* do homem: sobre o que delibera e se decide? Sobre a determinação do ser do ente, que nós mesmo somos. Que veremos em primeiro lugar? Em relação a que, segundo Freud, os fenômenos devem retroceder perante as suposições? Em relação ao que se toma como real e como ente: só é real e verdadeiro aquilo que pode ser subordinado a interruptas conexões causais de forças psicológicas, na opinião de Freud. (HEIDEGGER, 2006 [1987], p. 36)

Entretanto, Boss não precisou ser convencido por Heidegger a duvidar da psicanálise, sua postura havia mudado a partir de uma necessidade teórica e prática. Segundo Cabestan e Dastur (2015) e Moreira (2012a), Boss, sempre foi fiel ao pensamento heideggeriano, estabelecendo críticas às práticas terapêuticas escamadas por modelos positivistas e metapsicológicos de se fazer ciência, sempre coerentes às desconstruções heideggerianas à tradição metafísica. Estas réplicas aos modelos naturalistas em que a medicina se criou, assim como as réplicas ao modelo de aparelho psíquico freudiano, que caminhavam ao lado das objeções de Heidegger (2006 [1987]) a Freud, segundo Boss (1999 [1963]), só traduziam o que o psiquiatra sentira ao ser provocado por uma de suas pacientes antes de estabelecer os parâmetros de sua Daseinsanalyse definitiva.

> Infelizmente, o conhecimento psicológico do médico foi recebido de uma forma ainda pior do que a explicação fisiológica de sua psicose. Ela precipitou-se furiosamente sobre ele: "Não me venha novamente com estas baboseiras psicológicas tentando transformar em ficção estes espiões e motociclistas; dispondo deles como meras alucinações e projeções do meu inconsciente ou qualquer outra realidade psíquica. De qualquer maneira, o que vocês, psiquiatras, sabem da realidade? Nada, absolutamente nada". (p. 9)

A passagem acima se refere ao *O caso que fez o psiquiatra mudar de pensamento*, o *Caso da Dra. Cobling*, publicado em 1963. Neste caso, que girava em torno de uma médica com transtornos alucinatórios de ordem persecutória, Boss (1999 [1963]) relatou a insuficiência de das intervenções terapêuticas, teoricamente, afastadas da experiência vivencial da pessoa, sejam estas intervenções de ordem médica ou psicológica. Segundo Cabestan e Dastur (2015), no início de sua carreira médica, Boss tinha a preocupação de até onde os limites do conhecimento poderiam atingir, pois, como psicanalista, mantinha fielmente os princípios analíticos interpretativos orientado pelas ideias basilares acerca do

sujeito contempladas por Freud e, como médico, se pautava também pelas ciências biológicas com o raciocínio calculante.

Ao se deparar com os próprios questionamentos da Dra. Cobling, Boss (1999 [1963]) teve a sensibilidade de transmutar sua linha de raciocínio para algo que fosse além dos princípios teóricos psicanalíticos. Boss (2006 [1987]) apontou que seu interesse inicial ao procurar Heidegger foi de ordem pessoal e não teórico, neste caso da Dr. Cobling, Boss já havia tido contato com *Ser e Tempo*, mas, como aponta Moreira (2012a), só posteriormente que o psiquiatra avançou para as discussões da própria prática profissional do psicoterapeuta através da fenomenologia. Como apontaram Boss e Condrau (1997 [S/D]), o caminho daseinsanalítico de Boss fora concretizado a partir dos ensinamentos e orientações do próprio Heidegger em Zollikon, acolhendo o que lhe fora ensinado e colocando em prática em seus seminários e escritos.

Diferente de Binswanger, que se deparou com a fenomenologia nos âmbitos de suas pesquisas acerca de uma nova alternativa epistemológica para se pensar a psiquiatria abrangendo, assim, não só os escritos de *Ser e Tempo*, mas toda uma bibliografia concernente ao assunto, vemos, então, que a abertura de interesse de Boss, que o levou a se dedicar integralmente à Daseinsanalyse, se deu posteriormente ao seu contato com o pensamento de Heidegger. E após maior proximidade com a fenomenologia heideggeriana contida em *Ser e Tempo*, Boss publicou em 1954 sua principal obra, em que Heidegger teve papel ativo em sua confecção, chamada *Fundamentos Existenciais da Medicina e da Psicologia*. O conteúdo desta publicação foi visto pelos discípulos de Boss como um texto elementar para a apropriação da Daseinsanalyse como possibilidade terapêutica[219].

Fundamentos Existenciais da Medicina e da Psicologia, segundo Cabestan e Dastur (2015) e Moreira (1012a), Boss expôs em totalidade no que consistiria uma Daseinsanalyse voltada às condutas humanas, sendo elas patológicas ou não, direcionando os limites e deveres de uma terapia enraizada nos pressupostos do modo de ser de nosso ser-aí. Nesta obra, Boss orientou suas interpretações psicopatológicas e terapêuticas sobre as manifestações existenciais do ente que nós somos, de modo que é em nossa abertura originária que se deve

[219] Podemos constar nos dias de hoje, no entanto, que não foram apenas os alunos de Boss que mantiveram esta opinião. Os alunos dos alunos e aqueles se propõem dar continuidade à propagação da Daseinsanalyse[219] de Boss, inclusive no Brasil, também veneram os *Fundamentos Existenciais da Medicina e da Psicologia*. Entretanto, é curioso o fato de que um texto tão fundamental não seja encontrado traduzido no brasil até os dias de hoje.

pautar uma análise psicoterápica, tendo nossas relações com as coisas, com os outros e, o mais importante, com nós mesmos como referência essencial.

Fundamentos Existenciais da Medicina e da Psicologia é, então, uma obra que se guia apenas nos limites das considerações presentes ao longo da analítica do ser-aí feita por Heidegger e, como pontuou Cabestan e Dastur (2015), brevemente na fase tardia da filosofia heideggeriana. Como acompanharemos a seguir, nos seminários proferidos em Zollikon, Heidegger (2006 [1987]) trazia constantemente a analítica do ser-aí como ponto de partida à descontração e reinterpretação de fenômenos próprios de nossa cotidianidade e, orientando de perto a estilização desta obra de Boss, fica claro para nós que muito dos seminários de Heidegger (2006 [1987]) se encontram expressos dentro deste escrito de Boss, inclusive, o pensamento tardio de Heidegger (2015 [1936]), também pode ser encontrado na Daseinsanalyse de *Fundamentos Existenciais* a partir do que fora expresso nos seminários.

Como nos deixa claro Cabestan e Dastur (2015), a viragem do pensamento heideggeriano, explicitado em nosso trabalho na nossa busca da experiência de nosso tempo envolvido pelo niilismo, fora recebida por Boss em sua Daseinsanalyse não em sua totalidade, mas como a consideração do espaço em que se encontra o nosso ser-aí. O ser-aí analisado daseinsanaliticamente se dá como dinâmica projetiva existencial que toma para si a existência do seu espaço mundano sobre o sentido de ser, intrinsecamente, decidido pelo próprio projetar existencial. Para Boss, o sentido de ser determina o espaço no qual o ser-aí se entra e se relacionando, mas é a liberdade existencial que toma para si os significados deste ser e decide sobre ele.

Neste sentido o modo de ser do homem no horizonte da técnica é algo existencialmente necessário a ser superado. Pois, como poderia o homem, sendo livre para projetar e domar seu espaço, por ontologicamente não ter limitações, se prender a uma medida ontológica de nossa história? Como Boss e Condrau (1997 [S/D]) mesmo salientaram: *Entretanto, essa reflexão pode nos libertar da estreita dependência da relação com o mundo definida pela técnica e na qual estão presos a maioria dos homens de nossa época* (p 47).

Ora, mas, se assim fosse, a apropriação ontológica do nosso sentido de ser teria, ainda, uma modulação existencial, no sentido de sempre nosso ser-aí ser a unidade decisiva decide sobre o sentido de ser, e não o contrário, como pensado por Heidegger (2015 [1936]), em que é o sentido de ser que decide sobre as possibilidades do nosso ser-aí. Com isto, vemos que a Daseinsanalyse de Boss, como a de Binswanger nos oferece uma forma de interpretarmos a

existência do homem em seu ser-aí, tomando esta dinâmica pontual como estratégia terapêutica

Ainda sobre as bases mais importantes da Daseinsanalyse de Boss, temos a liberdade como um princípio importante dentre os vetores que aparam os *Fundamentos Existenciais da Medicina e da Psicologia*. É pela liberdade que Boss compreende o modo de ser doente de nosso ser-aí. Boss desconsiderou a ideia metapsicologista (exposta principalmente por Freud) de que uma doença pode ser psicossomática, dando lugar à doença no sofrimento humano como modo de ser. Para Boss quem sofre é somos nós e não a psique ou o corpo. Entendendo o ser doente pelo modo do ser-aí se caracterizar em sua condição de ser livre no mundo, Boss formulou uma Daseinsanalyse em que é possível o estar doente, mas como restrição ou uma limitação do nosso modo de ser na clareira.

Segundo Boss e Condrau (1997 [S/D]), o ser doente do homem só pode ser compreendido diante do modo de ser sadio. Este modo de ser deve ser abarcado juntamente ao modo de ser fundamental do homem normal. Isto quer dizer que o indivíduo não perturbado comporta o lugar de compreensão do indivíduo doente e vice e versa. Este ser doente, então, abarca na possibilidade de existir como ser-doente a perturbação da corporeidade, a perturbação na espacialidade, a perturbação que limita a disposição do modo de ser do ser-aí. Todas estas possibilidades estão envolvidas com a noção de liberdade abarcada no pensamento de Boss como modos de ser-aberto de nossos ser-aí. Na Daseinsanalyse de Boss o corpo é um existencial fundamental na construção de seu pensar.

Segundo Cabestan e Dastur (2015), *Fundamentos Existenciais da Medicina e da Psicologia* proferiu inúmeras investidas desconstrutivas às ciências biológicas, por tratarem o corpo unicamente como *Bios* – origem à compreensão da medicina e da fisiologia sobre o ser humano. A contrapartida daseinsanalítica oferecida por Boss, então, lutou em demonstrar o caráter existencial de nosso ser que não se resume unicamente como corpo, alma ou um aparelho psíquico, propondo uma nova perspectiva da totalidade fática do homem enquanto existente. Esta análise que concentra a compreensão do ser-doente através da experiência do si mesmo como corpo, está relacionada com as possibilidades projetivas do modo-de-ser livre do nosso ser-aí-no-mundo.

Em *Fundamentos Existenciais da Medicina e da Psicologia*, a comparação da psicanálise de Freud com o biologismo positivista também serviu para Boss pontuar a influência da técnica moderna nas decisões científicas em seus diversos meios de atuação, no

qual a psicanálise seria apenas um reflexo da tecnização do mundo, isto por defender um *mecanismo* inato da estrutura do ser humano que se mobiliza via *pulsões*. Deste modo, podemos ver como Boss tratou o tema da técnica em sua Daseinsanalyse, algo que Binswanger não abrangera em sua psiquiatria. A Daseinsanalyse de Boss (2000 [1989]); 2011 [1963]), então, estaria guinada em construir uma nova psicologia de caráter outro que não das ciências técnicas vigentes.

Com a filosofia de Heidegger sendo base essencial e pré-teórica da preparação da Daseinsanalyse de Boss, podemos depreender que o intuito do psiquiatra suíço era compor uma nova psicologia através de um pensamento já existente, já definido, com suas questões prontas, no qual a novidade visada estaria apenas na inclusão da aplicabilidade destes conceitos vigentes em contextos específicos. Boss viu no pensamento heideggeriano uma teoria pronta que conduzisse os seus adeptos a uma ciência fundamental, e não uma filosofia que nos traz ao arrojamento dos espaços de contensão fenomenológica como experiência do pensar, ou seja, que leva o pensar a habitar **no modo de se fazer ciência fundamental** por estar próximo aos contextos mesmos em que as ciências atuam.

Seria a Daseinsanalyse de Boss (1997 [S/D]; 1979 [1955]; 2011 [1963]; 1981 [1971]; 2000 [1989]), então, meramente uma proposta a uma nova postura interpretativa acerca de uma vinculação paradigmática psicanalítica? O que acabou se abrindo para o caminho de Boss, fora uma Daseinsanalyse mais preocupada em distanciar-se de princípios psicanalíticos usando seus próprios princípios? Será que Boss alcançara a essência de uma fenomenologia ao modo heideggeriano de se pensar – uma fenomenologia-hermenêutica?

Segundo Boss (2000 [1989]), Heidegger, além de oferecer toda uma preparação epistemológica pronta, o filosofo poderia dar voz à essência inapreendida da psicanálise através de seu pensamento sobre o sentido de ser, seguido pela compreensão fenomenológica da condição do homem sempre se encontrar fenomenologicamente com outros entes humanos e entes intramundanos exercendo a totalidade semântica do mundo:

> [...] Responder a esta questão sobre o ser (Wesen) não pode ser tarefa da ciência natural, pois este tipo de questionamento cabe mais aos filósofos. Por este motivo, usaremos as palavras de Martin Heidegger, o filósofo que, em nossa, opinião, sabia melhor do que ninguém descrever a natureza (wesen) da psicanálise. Em se trabalho "Ser e Tempo" no parágrafo 26, sob o título "O Dasein-com dos outros e o ser-com cotidiano", podemos ler sobre a relação analista-paciente através da descrição de dois modos diferentes de lidar com a transferência. (BOSS, 2000 [1989], p. 8)

É curioso o fato de que Heidegger nunca tenha comentado posteriormente à publicação da obra de Boss o caminho que a Daseinsanalyse vinha tomando como fez com Binswanger, mesmo após todo seu esforço em apontar a diferenciação de seu pensamento em relação à tradição metafísica, a radicalidade que envolve o pensar sobre o sentido de ser e sobre o ente que o compreende (nós), toda a transição compreensiva envolvida no pensar dos acontecimentos fenomenológicos-hermenêuticos. Porém, mesmo nunca tendo feito uma crítica ou um apontamento ulterior a Boss, é justo apontarmos que na preparação de *Fundamentos Existenciais da Medicina e da Psicologia* o filósofo apontou algumas incongruências e possíveis equívocos de ordem filosófica da compreensão do autor sobre como proceder uma psicologia fenomenológica.

Heidegger (2006 [1987]) pontuou que o método fenomenológico que estava sendo incumbido por Boss não era diferente dos métodos apropriados pelas ciências naturais, no sentido de que esta Daseinsanalyse se aplicaria somente ao homem em determinadas situações, não podendo ser abrangidas nos contextos fenomenológicos em seus plenos acontecimentos. Estas críticas feitas por Heidegger (2006 [1987]) estão em uma carta de setembro de 1968 em que o filósofo comenta os manuscritos dos *Fundamentos Existenciais da Medicina e da Psicologia*, chamando a atenção de Boss em sua tentativa de distinguir o modelo das ciências naturais do método fenomenológico:

> Se entendermos “fenomenologia” e “fenomenológico” como títulos para um método da filosofia e reconhecermos como tarefa fundamental da filosofia o projeto do ente como próprio do ser, isto é, como ontologia, então a justaposição dos dois títulos “o caráter fundamental do método de pesquisa científico-natural” (p. 8-20) e o “caráter fundamental do método fenomenológico” (p.249-261) está de antemão distorcida e induz a erro. (HDEIDEGGER, 2006 [1987], p. 261)

Como comentam Cabestan e Dastur (2015) e Boss e Condrau (1977 [S/D]), Boss não queria cair no mesmo caminho errôneo de Binswanger em basear uma Daseinsanalyse fora das ideias estabelecida por Heidegger ou de uma real proposta fenomenológica. Porém, segundo Heidegger (2006 [1987]), expresso no trecho acima, a confusão de Boss se deu com algo já presente na Daseinsanalyse de Binswanger e já criticada por Heidegger (2006 [1987]), todavia com outro tom: a confusão do ôntico e ontológico como diferenciação metodológica, no sentido fenomenológico, para a confecção de uma ciência ordem fundamental possível pela correlação interpretativa do âmbito ôntico. Talvez estas particularidades presentes na Daseinsanalyse de Boss tenha acontecido devido seu tamanho cuidado em não destoar da reta traçada por Heidegger nos próprios seminários de Zollikon.

Agora que compreendemos o caminho genitivo das primeiras e mais importantes psicologias fenomenológicas, a Daseinsanalyse de Binswanger e Boss, apresentando brevemente seus principais aspectos e, até mesmo, seus limites dentro das próprias bases em que a experiência fenomenológico-hermenêutica nos interpõe, podemos adentrar às contribuições feitas pelo próprio Heidegger ao pensar os fenômenos referentes à psicologia e a prática clínica.

4.3. Seminários de Zollikon: a tarefa de construir uma psicologia fenomenológica-hermenêutica

Binswanger fora pioneiro em trazer o pensamento de Husserl e Heidegger à psiquiatria. Boss, como seu contemporâneo, organizou junto a Heidegger os seminários em Zollikon possibilitando continuar a tarefa de Binswanger e proporcionando à psicologia sua visão daseinsanalítica **mais detidas nos conteúdos de *Ser e Tempo* e no pensamento de Heidegger** (Moreira, 2012b). Entretanto, Heidegger (2006 [1987]), como vimos, chegou a pontuar a dificuldade destes psiquiatras em alcançarem a essência de seu pensamento e o rigor contido na pretensão do filosofar uma psicologia fundamental.

Fica em aberto para nós, entretanto, se esta essência consiste na experiência fenomenológica mesma, referente na interpretação dos acontecimentos do aí; ou se seria uma apropriação mais significativa dos conceitos apresentados em *Ser e Tempo* mesmo; ou se seria uma conjunção de incompreensão do rigor filosófico presente na fenomenologia que, por ela mesma, possibilitaria a compreensão do projeto de *Ser e Tempo.*

Com relação a isto, podemos dizer que uma psicologia daseinsanalísta contém um repertório específico de escritos e pensadores que, unindo as apresentações conceituais do pensamento heideggeriano presente em *Ser e Tempo,* se dedicaram a desenvolver uma prática terapêutica. Seria então esta Daseinsanalyse uma psicologia fenomenológica em essência? Podemos chamar uma psicologia fenomenológico-hermenêutica, que buscamos aqui, de Daseinsanalyse, ou seja, de uma analítica do ser-aí?

O peso do radical Dasein, contido na Daseinsanalyse, abarcaria unicamente a dinâmica existencial de nosso ser ou estaria ela levando, também, em consideração o espaço-tempo de acontecimento de nosso ser? Além do nome, que pode reter em seu cerne uma radicalidade metodológica filosófica abrangente, seria uma análise impreterivelmente da existência pontual

da dinâmica humana o lugar de uma psicologia fenomenológico-hermenêutica fundamental? Estaria *Ser e Tempo*, então, apto à esta tarefa, se assim a for?

Pensar uma psicoterapia voltada à experiência fenomenológico-hermenêutico consiste, ao nosso ver, uma enorme gama de dificuldades específicas que parecem impor obstáculos em toda tentativa de progresso deste pensar. Antes de impor estas dificuldades em específico, primeiramente, temos de nos direcionar mais afundo na problemática e pensar se esta tarefa, realmente, já fora colocada em questão, se ela já fora tentada, e se sim, se ela já apresenta alguns acenos em que possamos vir a nos orientar para oferecer uma superação de alguns limites ainda vigentes no modo de pensarmos e estruturamos esta ciência fundamental dentro da prática psicológica. Será que há um número específico de dificuldades identificáveis? Se o há, por que, então, não as superar de uma vez?

Ora, não é tão simples assim. Por isto, talvez, os passos dados pelas próprias psicologias daseinsanalíticas são feitos de forma minuciosa e cuidadosa; é necessário coragem e humildade para expor a ela possibilidades que envolvam qualquer tipo de melhoria, sendo ela crítica ou progressista, pois ainda hoje há sum saudosismo e um espírito de suficiência presente nos tão poucos escritos que circundam esta ciência. Então, para que a linha de investigação sobre a psicologia fundamental fenomenológico-hermenêutica ocupe o lugar que lhe pertence, temos de começar não negando o fato de que esta é uma ciência ainda embrionária e que seus elementos ainda são significativamente exíguos.

Binswanger e Boss possibilitaram uma abertura para o **pensamento de fenomenólogos** (Husserl e Heidegger) dentro da prática terapêutica, em sua recém constituição idealizada por Freud no século XIX. Devemos, com isto, nos aproximar da relação com estes pensamentos em relação à essência de uma fenomenologia-hermenêutica que buscamos filosofar até este momento. Depois de buscarmos a experiência deste pensamento através da própria filosofia que resguarda este pensar, os caminhos feitos por Heidegger (2006 [1987]) ao discorrer sobre sua concepção de psicologia também podem ser um ponto de partida. Entremos, então, ao *Seminários de Zollikon* para, não só depreendemos como o próprio filósofo vira a questão da psicologia e o diálogo com sua filosofia, mas como a essência de seu pensar estaria presente nas discussões existenciárias em que a psicologia vem a atuar. E por que nestes seminários? Qual a importância deles para a nossa pretensão?

Após quase três décadas desde sua primeira publicação na Alemanha e após quatorze anos de sua publicação no Brasil, o livro que reúne os protocolos dos seminários proferidos

por Heidegger (2006 [1987]) em Zollikon continua sendo o texto base à verticalização da psicologia fenomenológico-hermenêutica como ciência fundamental, no sentido de que foram eles que orientaram a Daseinsanalyse de Boss e o retorno de Binswanger à fenomenologia transcendental, abandonando o temor Daseinsanalyse para caracterizar seu pensamento psiquiátrico. Então, ao possibilitar a aproximação de questões da clínica psicológica com o **seu** pensamento fenomenológico, Heidegger (2006 [1987]) deixou um campo amplamente fértil para o preparo de qualquer ciência fundamental, porém, os frutos deste vasto terreno ainda estão verdoengos.

Não visamos com esta afirmação depreciar os estudos que vêm sido realizados até os dias de hoje pelos esforços dos profissionais que se dedicam à clínica psicológica. Estes estudos e publicações sobre a psicologia fenomenológica (seja propriamente heideggeriana, binswangeriana, bosniana, entre outros) têm seu peso e exerceram um papel crucial para a psicologia e, inclusive, nas discussões aqui promovidas. Sem elas talvez nossos ensaios não seriam possíveis. Entretanto não temos como meta oferecer uma suficiência a esta ciência, pois como já dissemos, iremos contribuir retornando aos fundamentos ontológicos deste modo de pensar através da filosofia, que pensa nossa experiência teórica como o lugar de compreensão fenomenológico-hermenêutica, e projetar uma possibilidade de prosseguimento e aperfeiçoamento desta base essencial para pensarmos, inclusive, a essência da psicologia.

Diante disto que vemos a necessidade de retornarmos à essência da fenomenologia para que possamos pensá-la em seus meios de experienciação e, deste ponto, nos aproximarmos das dificuldades que a psicologia fenomenológica enfrenta em se realizar. Assim, se Heidegger (2006 [1987]) possibilitou o avanço que temos hoje em relação a aproximação entre fenomenologia e psicologia clínica, talvez ainda haja algo que ficara obscuro neste processo. E como nos aproximar deste ambiente um tanto inóspito? Se o primeiro passo de uma psicologia fenomenológico-hermenêutica é seu filosofar, talvez precisamos filosofar neste lugar de sombras.

Seria, então, a filosofia suficiente para conquistarmos a perfeição de uma clínica psicológica fenomenológico-hermenêutica? Isto abre-nos outras questões: é possível uma ciência fenomenológico-hermenêutica se encerrar e alcançar a perfeição? Esta é uma experiência é histórico-existencial. Então, uma psicologia fenomenológica-hermenêutica perfeita não seria possível apenas através de uma absolutização de nosso tempo? Será que as nossas contribuições aqui pensadas não são frutos apenas de nosso horizonte histórico e

tendem a serem superadas também? Não cabe a nós compreendermos as Daseinsanalyses de Binswanger e Boss como potência do acontecimento apropriativo, ou seja, como vozes de suas épocas? Não seria necessário interpretarmos todos os escritos sobre psicologia fenomenológico-hermenêutica como possibilidades de uma história? Podemos ir mais afundo e perguntarmos se não cabe interpretarmos os escritos basilares de fenomenologia como vozes de uma época?

Estaria aí a fenomenologia e sua experiência essencial: seu peso hermenêutico. Interpretaremos as contribuições do *Seminários de Zollikon* por meio do horizonte de sentido de nossa história, identificando as dificuldades e propostas feitas por Heidegger (206 [1987]) hermeneuticamente. Assim, estava vigente na época de seus seminários e a relação que os profissionais ali presentes tinham com as ciências a própria filosofia.

Apresentaremos, também, passagens importantes de seus escritos que possibilitem termos uma melhor elucidação do **como** podemos experienciar filosoficamente o campo de abertura fenomenológico-hermenêutico para realizarmos uma psicologia clínica como ciência rigorosa, e não como podemos utilizar dos conceitos vinculados às compreensões do filósofo nos seminários para compormos uma psicologia, como fora feita a Daseinsanalyse de Boss.

4.3.1. A Daseinsanalyse por Heidegger: contribuições dos seminários para uma psicologia científica e fundamental

Podemos identificar no *Seminários de Zollikon* algumas estruturas temáticas conexas entre si que basearam a realização do programa de aproximação do pensamento heideggeriano às práticas psicoterápicas. Entre elas, a aproximação dos preceitos fundamentais da fenomenologia-hermenêutica na filosofia heideggeriana ao nosso âmbito vivencial, no qual, fora necessário a descontração de princípios metafísicos de modo fenomenológico (filosófico) que, por sua vez, trouxe a necessidade de discutir a essência das ciências atuais em sua aproximações com a prática psicológica, revisando paradigmas enraizando ao longo da história da metafísica para, por fim, pensar a psicologia com bases ontológicas fenomenológico-hermenêuticas.

Poderemos, contudo, perceber uma semelhança no caminho que percorremos em nossos ensaios com o cronograma executado por Heidegger (2006 [1987]). Esta semelhança não é despretensiosa. Entretanto, ao expormos as discussões incumbidas de realçar temas circulares a uma psicologia fenomenológico-hermenêutica contidas por uma desconstrução

filosófica e retorno de nossa experiência originária, não tínhamos intenção de seguir à risca a direção que o filósofo tomou em Zollikon. O percurso semelhante pode nos revelar a circularidade dos princípios a serem retomados e discutidos no tema da psicologia clínica experienciada fenomenológico-hermeneuticamente para, assim, alcançarmos nossa vivência teórica como plano imprescindível de construção científico, e por fim, pensarmos o nosso lugar neste horizonte como principal tema desta ciência.

A semelhança entre o caminho heideggeriano e o nosso se igualam na busca do essencial para experienciarmos os espaços fenomênicos, e se dissipam no modo como tratamos tais temas. Em nosso trabalho, pretendemos dar um passo à frente do de Heidegger (2006 [1987]) no sentido de recolher o que o filósofo nos ofereceu em seus seminários e escritos e possibilitando uma contribuição à continuidade do desenvolvimento da psicologia fenomenológica-hermenêutica, sempre levando em nossa bagagem o início desta vivencia teórica presente, fundamentalmente, em Husserl. Para isto, não será necessário, então, que ressaltemos os temas discutidos pelo filósofo em seus seminários nos mínimos detalhes; cabe-nos buscar compreender a experiência deste pensar e sua posição nos temas que nos serão aqui revelados.

Comecemos, então, com a própria abertura do *Seminários de Zollikon.* De início, a pedidos de seus ouvintes, Heidegger (2006 [1987]) expõe sua compreensão do nosso modo de existir (o ser-aí), através de uma **representação** gráfica. O desenho que podemos ver abaixo, ao **re-produzir** a dinâmica de nossa existência por meio de um desenho, se abre uma nova possibilidade de nos aproximarmos do que Heidegger pensava acerca do fenômeno da nossa existência, de modo que este desenho não só nos ajuda a compreender sobre a noção de ser-aí para Heidegger (2006 [1987]), como também já denota o caminho que os seminários tomaram e o lugar que a Daseinsanalyse alcançara a partir disto.

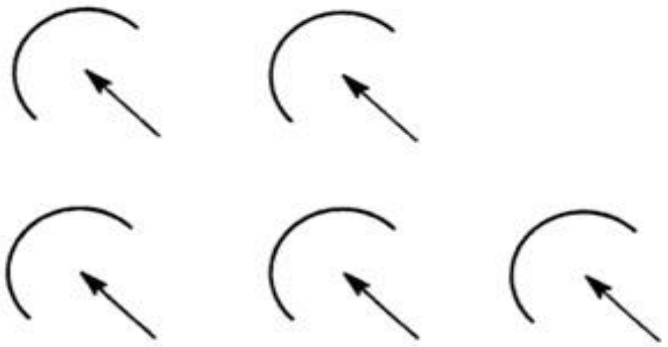

Figura 1. Representação do ser-aí

Após apresentar o presente desenho, Heidegger (2006 [1987]) declarou que esta apresentação não deve mostrar como mais uma objetividade que designe uma essência reificada do nosso ser, mas que, em totalidade, está aí definido o nosso existir em sua indeterminação, impossibilidade de encerramento por qualquer definição ou lugar de encontro. Segundo o filósofo:

> Todas as representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas até hoje na psicologia e na psicopatologia devem desaparecer da visão daseinsanalítica em favor de uma compreensão completamente diferente. A constituição fundamental do existir humano a ser considerado daqui em diante se chamará *Da-sein* ou *ser-no-mundo*. (HEIDEGGER, 2006 [1987], p. 33)

Simples à primeira vista, no que concerne a essência de nosso ser-aí, este desenho é rico em detalhes. Primeiramente, podemos reparar na constituição geral do desenho: temos alguns semicírculos com vetores apontados em seus centros. Este semicírculo significa abertura e o vetor representa direção. A direção, significa sentido, projeção; direcionamento este que está sempre apontado ao meio do semiaberto. O vetor representa nosso modo de ser como ser-aí e o semicírculo representa o mundo em que nossa existência se encontra lançado. Vejamos também que este vetor se origina de um amplo espaço, um vazio indeterminado por qualquer tipo de representação; ele simplesmente está **jogado em meio ao nada em direção do semiaberto**. A totalidade deste desenho **re-presenta** a significidade da existência propriamente dita.

A abertura do círculo no qual estamos projetamos caracteriza estritamente a essência de nossa existência, o nosso **encontrarmo-nos aí no mundo sedimentado pré-compreendido, contido de significados aplanados por um sentido em direção à esta**

totalidade e unicamente a ele. Sentido, este, sempre direcionado, mas que não se encerra; que permanece aberto em sua essência, pois seu lugar de origem é o próprio nada dotado de significados.

A direcionalidade de nosso ser-aí sempre está cerceada por um composto de estruturas semânticas que nos delimitam em nosso modo de ser, mas que, como nos mostra o desenho, está em meio ao vazio ontológico. Vemos também a pluralidade apresentada nestas representações. Esta multiplicidade, por sua vez, representa a condição ontológica de nossa existência de ser-com-os-outros. Heidegger (2006 [1987]) salientou com os vários semicírculos que nosso projeto existencial, em meio ao mundo (abertura de sentido), não se dá sozinho, mas necessariamente remete aos outros existentes.

Ser-aí, segundo Heidegger (2006 [1987]), significa experienciar o mundo circundante juntamente com os outros que experienciam este espaço nadificante em suas pontualidades mundanas também. Estarmos aí, fenomenologicamente, então, se dá como uma impossibilidade de ser dispor sozinho em meio ao mundo ontológico, restringidos à nossa própria liberdade, que nos liberta à nossa restrição mundana. Por mais que estejamos com os outros existentes, só podemos experienciar nossa pontualidade existencial de forma singular, isolados em nosso sentido. Esta é a razão dos semicírculos com suas respectivas flechas separadas.

Compartilhamos com as demais pontualidades existenciais – seres-aí – apenas o nada, sendo o lugar em que experienciamos a totalidade fenomenológica junto ao vazio originário que cerca nosso projeto existencial finito, no sentido de podermos compreender a existência e a forma de existir do outro unicamente a partir do nosso próprio modo de ser; nunca podemos nos infiltrar nas circularidades abertas próprias dos outros seres-aí.

Estas considerações remontam o que pudemos discutir em nosso terceiro ensaio sobre o modo de interpretarmos clinicamente o ser de nossa existência em suas pontualidades no horizonte historicamente constituído. Por este desenho, podemos notar, também, o tom no qual os seminários foram discorridos por Heidegger (2006 [1987]), de modo que sua síntese do desenho apresentado, denota o lugar em que seus ouvintes deveriam procurar se encontrar em relação à filosofia fenomenológica para uma edificação científica da psicologia – na experiência do pensar a existência como algo intangível e inapreensível pela lógica, mas possibilitada pelo **compreender de nosso aí**.

Expor a abrangência, a particularidade e a condição de nosso modo de encontrarmo-nos no aí com os outros, com nós mesmo e com as coisas, em um primeiro momento, não fora um ato despropositado por Heidegger (2006 [1987]). Apresentar o nosso modo de ser que, antes de qualquer objetificação ôntica, é indeterminada além dos campos de sentido que envolvem nossas relações fenomenológicas. Levar os cientistas ali presentes a pensar como nos encontramos em relação às contingências plenificada em nosso horizonte como base de todas as possibilidades que identificamos como nossas, expôs, radicalmente, desde o lugar que as ciências visam ocupar em sua identidade producente e positivista, até o lugar de estranhamento que a psicologia se encontrou e ainda deveria se encontrar atuante.

Trazer o pensamento do ser-aí, como Heidegger (2006 [1987]) mesmo deixou claro, não era proporcionar às teorias cientificas modernas mais uma forma de pensar o ser do homem em sua faticidade, mas de expor nossa fragilidade conceitual em cada uma dessas tentativas. O filósofo de primeira já impôs aos seus ouvintes nossa ontológica relação com o espaço circundante, sua força diretiva aos significados que nos deparamos e, imprescindivelmente, recolhemos no instante de encontro, sempre direcionados e abertos dentro dos nossos próprios limites ôntico-ontológicos. Naquele desenho então, ficou representado em relevo o tema do **espaço**. Porém, de forma tácita está ali a **temporalidade** constituinte de nosso ser; no momento em que o vetor aponta um caminho e um sentido.

Heidegger (2006 [1987]) aprofundar questões de nossos modos de ser por meio da questão do tempo e o espaço – temas fundamentais em todo seu pensar desde *Ser e Tempo* até as *Contribuições à Filosofia,* que inclusive já se apresentavam de certa forma em Husserl (2006 2015 [1901]; [1913]) e na totalidade do pensamento diltheyano – por condizerem a compreensão de nossa forma de ser ao modo como ela se encontra lançada em meio ao aberto da verdade do ser. Existindo Heidegger (2006 [1987]) apresentou a condição de nosso ser-no-mundo diante do projeto fenomenologicamente em **acontecimento**.

Espaço e tempo, intrinsecamente, apontam os acontecimentos fenomenológicos em virtude-de como as coisas se presentam ao nosso encontro e seus próprios sentidos pré-compreendidos. Dito de outro modo, como nosso projeto mundano articula as presentabilidades historicamente tramadas, dando sentido à nossa existência no encontro às coisas e os outros em meio ao aberto da nossa verdade ontológica. Este como nos encontramos junto às coisas e aos outros seres-aí, remete-nos à experiência originária de espaço e tempo.

A apresentação sobre o espaço e o tempo têm duas vias importantes na apresentação dos seminários de Heidegger (2006 [1987]), que só podemos interpretar de forma experiencial de nosso próprio modo de ser: uma dela é aprofundar a capacidade reflexiva da condição essencial de nossa existência, para ouvintes sem nenhum aprofundamento filosófico do assunto, os fazendo entender o que o termo ser-aí visa trazer de importante ao pensamento da nossa existência. Segundo, e juntamente com o primeiro, alcançar a desconstrução das representações científicos-positivistas que determinam nosso lidar com o real como se a totalidade fosse contida de propriedades logicamente reconhecíveis e manipuláveis.

Podemos tirar de experiência filosófica e existencial deste caminho discorrido por Heidegger (2006 [1987]) a relação conjuntural do peso mundano em nosso projeto existencial e, juntamente a isto, o destinamento histórico revelador e propiciador de toda as possibilidades de dizeres fenomenológicos sedimentados em nossa realidade. Esta aproximação filosófica própria de nossa vida teórica se presentam e se revelam no nosso movimento liquidatário na universalidade de espaço-tempo.

Retomando o ensaio 3, pudemos acompanhar que Husserl (2014 [1901]) já compreendera que nós nos encontramos como um amálgama indeterminado em essência, pois o que nos indefine é o próprio movimento dentre a agregação de sentidos incessantes, expostos e lançados condicionalmente na abertura fenomenológica. Heidegger (2011 [1927a]; 2015 [1936]; 2006 [1987]), então, só pensara o modo de explicitar a radicalidade deste movimento contraído pelo horizonte histórico deste próprio espaço.

Pois bem, a retenção filosófica desta experiência nos aproxima da absorção intencional que nos comporta existencialmente no horizonte, historicamente, mundano. Assim, qualquer concepção que visa calcular esta condição – abranger por meio de propriedades acessíveis à lógica da representatividade – que em essência é compreensiva de mundo (ou intencional), estaria se afastando desta essencialidade, mas ao mesmo tempo, partindo e contemplando exatamente ela. A apresentação do espaço-tempo por Heidegger (2006 [1987]), então, consiste mais do que a descontração de conceitos usurpados pela tradição metafísica em sua incessante meta-representatividade; ela consiste em conquistar o tempo e do espaço de forma fenomenológica, não só por uma apropriação não entiativa, mas vivencial da totalidade posicionada como o real.

Estas duas vias trabalhadas por Heidegger (2006 [1987]), espaço e tempo, ontologicamente estruturam a dinâmica unitária do nosso ser-aí, complementando nossa busca

da vida teórica como o lugar de se interpretar o sentido epocal em que as coisas acontecem, de modo que a intenção do filósofo, de trazer a condição de nossa íntima relação com nossa singularidade historicamente direcionada, abre o encontro do sentido em que a existência pode ser interpretada: o como nos encontramos dispostos com as coisas no horizonte de sentido do mundo. O entendimento que temos ao dizermos sobre o espaço e o tempo, então, se limita no modo como nos encontramos em meio ao aberto de nosso aí, com todas as referências mundanas possíveis ao nosso encontro fático

Deste modo que Heidegger (2006 [1987]) possibilitou aos seus ouvintes se entranharem no cerne da problemática filosófica da experiência fenomenológico-hermenêutica, os fazendo compreender seu campo existencial ao modo como as coisas se presentam ao encontro deles mesmos. A partir das próprias dinâmicas de abertura existenciais no mundo circundantes, juntamente às estruturas fundamentais (ser-com e ser-junto), Heidegger (2006 [1987]) possibilita, também, explicitar que o modo de apreender nossa essência não é possível por atribuições de propriedades às meta-representação previamente fornecidas pelo horizonte ontológico de nossa verdade do ser. A apreensão desta essência é, então, via interpretação do campo compreensivo de nossa existência em totalidade; é pensar a partir do campo ontológico fundamental dos acontecimentos em nos encontramos relacionados.

Assim, o espaço-tempo são as condições centrais de todas as possibilidades de filosofar sobre a nossa experiência fenomenológico-hermenêutica. Esta unidade ontológica condiz, intrinsecamente, à dação vinculadora do sentido de ser em sua verdade, historicamente, doada em sua própria retração, de modo que, ao nos encontrarmos lançados ou direcionados, neste espaço de abertura (lembrando o semicírculo e do vetor que aponta em seu cerne), estamos imediatamente de encontro ao espaço do imenso vazio que nos circunda e nos determina; pois é na nadidade que se possibilita o desvelamento do ser, possibilitando nosso ser-no-mundo-histórico. Vejamos como não podemos nos encontrar à experiência de nossa dinâmica existencial, nosso ser-aí, sem nos depararmos com as tramas estabelecidas por nosso mundo sedimentado pela centralização do espaço e do tempo.

Nosso mundo que, em suma, se dá como o campo existencial de nosso aí espacial é abertura dinâmica, pois se lança no tempo intrínseco à mediação doadora como verdade. Assim, verdade do ser, como Heidegger (2008 [1945]; 2015 [1936]) lembra incessantemente, temporaliza-se como abertura, ante o nada de seu acontecimento, o espaço a ser revelado e

manifesto. Este espaço do vazio é onde se sustentam as camadas significativas clareadoras dos significados revelados temporalmente dos projetos pontuais que nos encontramos destinados. Espaço-tempo são, então, condições de nossa indeterminabilidade determinada pelo nosso existir no mundo, finitamente correlacionadas ao nosso sentido fenomenológico-hermenêutico. Nestes primeiros passos com o *Seminários de Zollikon*, já vemos a abrangência e a profundidade que podemos alcançar.

A abrangência meditativa encontrada no pano de fundo dos conceitos e das discussões apresentadas pelo filósofo no *Seminários de Zollikon*, revelam a importância do caminho do pensamento filosófico que pode pensar fenomenológico-hermeneuticamente e interpretar os acontecimentos de uma psicologia clínica. Heidegger (2006 [1987]) nos oferece algo além de uma descontração dos paradigmas que determinam o ser do homem e as predisposições matemáticas que calculam as representações essenciais de nosso campo fenomenológico (espaço-tempo). A partir de exemplos dados à discussão com seus ouvintes, ele nos faz compreender onde se encontra o cerne desta vivencia mesma; aqui se encontram a imprescindível relação entre teoria e prática como o que contempla a vida real.

Entretanto, mesmo utilizando objetos como mesa, livros, vasilhas, lugares concretos em que todos do auditório poderiam conhecer para formular uma linha de reflexão, discutindo e abrindo para questionamento com seus ouvintes e lhes trazer ao campo da experiência própria de seus encontros com as coisas, de modo a colidir com seus princípios experimentais com o real, o alcance das reflexões de Heidegger (2006 [1987]) aos seus ouvintes, no que estão protocoladas na obra, aparentam parcas; indicam que a plateia não conseguira abranger a essência das reflexões impostas pelo filósofo. O próprio filósofo reconhecera que havia uma grande dificuldade em fazer os psicólogos, médicos e psiquiatras ali presentes a compreender suas exposições.

> O último seminário não foi muito bem sucedido. Mas a dificuldade está no próprio assunto. Como diz Kant: Trata-se de vislumbrar o ser. Tentamos fazer isso com o exemplo da mesa. Mas a dificuldade está no assunto, no próprio ser. – para a ciência o âmbito objetivo já é preestabelecido. A pesquisa avança na mesma direção em que as respectivas disciplinas já foram discutidas pré-cientificamente: elas pertencem ao mundo cotidiano. (HEIDEGGER, 2006 [1987], p. 47)

Com este trecho podemos reparar no lugar de chegada desejado por Heidegger (2006 [1987]) ao discutir assuntos de interesse estritamente filosóficos, como a descontração dos paradigmas concernentes ao modo de interpretarmos noções como o espaço, o tempo e a

noção de coisificação do homem. O filósofo, antes de tudo, compreendia que para que seus ouvintes tivessem a capacidade de interpretar o lugar compreensivo, instauradores dos campos manifestos dos fenômenos em suas essências, eles deveriam se aprimorar na capacidade de **filosofar**. Isto porque é pelo filosofar, como pudemos expor no primeiro e no segundo ensaio deste trabalho, que podemos alcançar a possibilidade da experiência fenomenológico-hermenêutica, pois pela filosofia podemos nos aproximar do sentido de ser em sua diferença ontológica.

Esta clareza não pode ser indeferida por qualquer particularidade epistemológica em que as ciências se pautam no projeto de seus saberes, pois não é apenas pelo fato de que o saber metafisico como um todo começara pelo filosofar, mas a própria fundação interpretativa dos horizontes manifestos por nossa compreensão depende desta postura. Lembramos que não fora à toa que Husserl largara as ciências naturais e se dedicou às investigações fenomenológicas tendo como chão a filosofia. Se tem algo que fica evidente e pronunciada ao longo das obras filosóficas dos autores da fenomenologia, com certeza, é a condição da filosofia como experiência primeva de interpretação do espaço correlacionado por nossa compreensão.

No filosofar, Heidegger (2006 [1987]) resgatou a originalidade dos campos de acontecimentos fenomênicos, retornando à anterioridade concernente aos modos *a posterioris* de objetivação dos fenômenos. A abertura que compreendemos em nossa vivencia teórica, que permite qualquer forma evidente posterior, se dá como relação fenomenológica.

Ainda sobre o espaço-tempo, o filósofo apontou que estas condições ao serem interpretadas como potências de obtenção de dados, que necessitam de representações métricas para alcançar o fenômeno em sua concretude, já se abre nesta relação toda a circunvisão referente a totalidade de nossas pontualidades existenciais possíveis em nosso ser-no-mundo, de modo que ao calcularmos a distância de uma ponta à outra ou calcularmos a quantidade de tempo que gastamos para percorrermos esta distância, já nos encontramos de forma fenomenológica neste espaço nos envolvendo com suas modalidades fáticas.

Pensar o espaço e o tempo, como Heidegger (2006 [1987]) apontou, por outro lado, não significa o abandono do representar da física ou da matemática, mas de diferenciar a relação que temos como nossa existência histórica; o como nos dispomos do aí na abertura de espaço-tempo. A que tudo indica, Heidegger (2006 [1987]) pensou uma psicologia fenomenológico-hermenêutica no o retorno ao tom histórico-existencial dos acontecimentos possíveis de serem

correlacionados no horizonte de sentido, como o lugar que situa o cuidado do ente que nós somos: *O estado de abertura do homem para o ente é tão importante e determinante para o ser homem que passa constantemente despercebido graças à sua simplicidade e à imperceptibilidade, em benefícios de teorias psicológicas construídas.* (p. 108). Assim, ao expressar a indissolubilidade das ciências naturais, mesmo com uma analítica do ser-aí, Heidegger (2006 [1987]) marcara o lugar do traçado histórico de nosso tempo; o filósofo interpretou os sentidos a partir da vigência epocal que nos envolve.

Como vimos no nosso último ensaio, espaço-tempo ao serem experienciados essencialmente, segundo Heidegger (2015 [1936]), fundamentam nosso tecido ontológico em relação ao sentido de ser, o modo como atuamos neste espaço e neste tempo são narrados à elucidação histórica que destina nossa saga do aí. Como aberturas estruturais ontológicas, orientamos nosso modo de ser junto aos entes e como os outros no destinamento vigente de nosso mundo histórico: A provocação produtiva da totalidade por meio do cálculo.

Ao pensarmos a essência da matemática e da física, por exemplo, elas condizem na apreensão do espaço-tempo como obras representativas da nossa experiência, no sentido que a partir delas podemos construir uma imagem que revela a naturalidade do mundo a partir de visões métricas diferentes. Ao compreendermos estas ciências, a este modo, nos encontramos no horizonte essencial de nossa história, em que o modo de abertura do aí revelado produz o todo sem restrição – de forma técnica.

Assim, o espaço e o tempo, para serem calculados, estão recolhidos nesta vigência da verdade do ser em sua revelação doadora do aí de nosso projeto existencial. Esta base fenomenológico-hermenêutica não fora deixada de lado por Heidegger (2006 [1987]) em suas exposições, se denotavam o pensar científico que calcula como a marca de nosso tempo; a ciência discutida por ele era sempre auferida como a **ciência moderna**. Nosso ser-no-mundo abrangeria, então, os espaços fenomenológicos em que a contemplação dos limites envolventes nas meta-representações exacerbadas em deduções médicas-psiquiátricas ou psicológicos (experimentais ou metateóricas), podem se revelar como modalidades de nosso acontecimento apropriador.

> Tudo isso mostra que não se pode compreender inteiramente todo este fenômeno da mensurabilidade se não se tiver presente a história do pensamento. [...] A diferença fundamental está em que a experiência anterior compreende o ente como presente a partir de si mesmo. Para a experiência moderna algo só é ente na medida em que é representado por mim. A ciência

> moderna é baseada nesta mudança da experiência da presença do ente para a objetidade. (HEIDEGGER, 2006 [1987], p. 136)

A inferência do cálculo se dá como condição ontológica que nos provoca a abrigarmos o espaço imagético dos entes, deste modo nos projetando temporalmente no mundo com o contorno de nossa época vigente procurando as representações.[220] Esta provocação infere na assolação do vazio que compõe nosso próprio acontecimento e que cerca nossa abertura no mundo ao encontro. Deste modo, não há nada a ser descoberto e nada a ser estranhado, pois tudo está dadificado e prontamente à mão. Nossa própria existência se esvai; ela é encoberta pela camada de prontidão de nossas propriedades. Ao chamar a atenção para a condição primeva de nosso ser-aí mesmo na medida calculadora do real, Heidegger (2006 [1987]) salientou que nossa dinâmica não é eliminada, mas sim deturpada quase que por completa.

Como fora apontado por Heidegger em *Contribuições à Filosofia*, o abandono do ser em nosso tempo permite que as fendas de nosso mundo se desertifiquem e os mistérios se recolhem junto a fuga do sagrado. Para nós interpretarmos a crítica e o caminho feito por Heidegger (2006 [1987]) em seus seminários, devemos compreender a falta de proximidade com nossa dinâmica existencial, não como um sintoma ou algo diabólico como é imposto as doenças ou transtornos psiquiátricos, mas sendo neste espaço de resgate do que se encobriu pela própria sombra da nossa história, lembrando que o encoberto, não é o eliminado. Não é nos aproximarmos da tensão entre técnica e não técnica, do aberto do velado; o pensamento filosófico impera no âmbito de cruzamento destes horizontes, em que a história revelada em nosso aí propicia todas as condições de correlacionarmos os significados impostos por estes espaços.

Vejamos que o próprio Heidegger (2006 [1987]), então, não visava discutir o tema das ciências modernas com seus ouvintes visando extraviá-las para longe, mas com a proximidade da essência de nosso acontecimento existencial, recolhê-las como possibilidades não definitivas de nosso aí. Pois, para o filósofo, graças ao acontecimento de nosso tempo – o horizonte da verdade de nosso sentido de ser – as ciências se ratificarem na busca cega das propriedades infindáveis como condição absoluta de conquista do real, esvaindo de seu campo fenomenológico a essência de sua existência e é neste lugar que uma analítica fenomenológica cabe, pois este é o aparecimento dos fenômenos em todas sua envergadura hermenêutica:

[220] Podemos, aqui, propor uma interpretação ousada e petulante acerca do desenho que Heidegger (2006 [1987]) apresentou no início de seus seminários: Não seria esta forma uma apresentação da imagem do nosso ser-aí um modo de acessar o nível de compreensão dos seus ouvintes? Se fosse este o modo idealizado por Heidegger (2006 [1987]), considerado mais ideal a fazer seus ouvintes compreender o significado de nossa existência, não seria arriscado que eles o interpretassem como mais uma imagem de mundo?

> O exato da ciência exata não pode ser determinado exatamente, quer dizer, por cálculo, mas só ontologicamente, e assim também a espécie de verdade que se aplica à "ciência" no sentido da ciência natural exata. Sua verdade é provada pela eficiência de seus resultados. Quando este modo de pensar científico determina a representação do homem e este é "pesquisado" segundo o modelo da retroalimentação [Regelkreis], como acontece agora na cibernética, então a destruição do ser homem torna-se completa. Por isso combato a ciência, não a ciência como ciência, mas apenas a absolutização da ciência natural. (HEIDEGGER, 2006 [1987], p.162)

A absolutização das ciências naturais combatidas por Heidegger (2006 [1987]) não deve ser, aqui, interpretada como um lugar de luta e negação. O que podemos depreender disto é a conduta essencial de nossos agir no mundo em que o modo de desvelamento da realidade se abre como real. Os resultados destas ciências comportam significados e exatidões incontestáveis, porém esta incontestação só se mantém no âmbito das buscas das propriedades. No lugar em que se visa interpretar o campo compreensivo de nossa existência, se abrem as potencialidades fundamentais deste modo de nos encontrarmos no mundo.

Podemos dizer também que: as ciências naturais são aí reveladas e pertinentes em nosso modo de ser, no sentido de que elas revelam a essência de nossa história, sendo assim, elas são possibilidades de interpretação da realidade. A experiência fenomenológico-hermenêutica, por outro lado, traz a possibilidade originária deste modo de revelação científico através da ciência que comporta a compreensão da verdade do ser, e por isto a técnica não é combatida por desconsideração, nem por uma procura de rebeldia frente a ela, mas sim em sua ocupabilidade essencial, pois é nela que encontramos o sentido dos espaços fenomenológicos que se evidenciam no campo histórico de nossa existência.

A descontração de Heidegger (2006 [1987]) às ciências modernas introduziu aos seus ouvintes, não apenas uma questão do procedimento científico em que todo o conhecimento do século XX e XXI é produzido, mas **onde** e o **como** nossa experiência essencial se encontra com a possibilidade calculante do real – o que este procedimento diz sobre nosso ser-aí. Deste modo, o *Seminários de Zollikon*, não foi todo formulado a partir da analítica da finitude presente em *Ser e Tempo*, todas as reflexões de Heidegger (2006 [1987]) são centralizadas na compreensão dos fenômenos clínicos dentro de **nossa história**.

> Vivemos numa época estranha, singular e inquietante. Quanto mais a quantidade de informações aumenta de modo desenfreado, tanto mais decididamente se amplia o ofuscamento e a cegueira diante dos fenômenos. Mais ainda, quanto mais desmedida a informação, tanto menor a capacidade de compreender o quanto o pensar moderno torna-se cada vez mais cego e transforma-se num calcular sem visão, cuja única chance é contar com o efeito e, possivelmente, com a sensação. No entanto, há ainda alguns que

> conseguem experienciar que o pensar [denken] não é um calcular, mas sim um agradecer [danken], visto que o pensar é devedor [verdankt] a isso. Ele agradece aceitando, ficando à mercê da exigência do estado de abertura: o ente não é nada. Neste "*é*" a linguagem não falada do ser fala ao homem cuja distinção e o estado de ameaça baseiam-se em estar aberto de múltiplos modos para o ente. (HEIDEGGER, 2006 [1987], p.109)

Esta fala precisa de Heidegger (2006 [1987]) centraliza e expressa grande parte do que está presente no seu pensar sobre a técnica. Ela nos diz que o mundo em sua abertura histórica, em que vige a produtividade de tudo o que aí há e pode haver, descentraliza o conteúdo fenomênico em sua evidência, como se a celeridade de informações e a condição de acessar a todas elas a qualquer momento, as descartando e as reproduzindo, eliminasse os fenômenos; é como se a nossa relação avassaladora com a realidade tivesse eliminado os fenômenos. Mas o contrário, pois o que acontece em nossa existência é uma avalanche fenomênica, no qual as informações, cobranças, sentimentos, desejos, perspectivas, sonhos, desejos, frustrações, superações, são todos fenômenos que se revelam já em meio a um processo de reciclagem.

Isto retoma o que Heidegger (2006 [1987]) nos diz sobra uma um saber calculante sem visão, que visa apenas a rápida sensação e a absoluto aproveitamento delas, sendo que no fim não se é retido nada, pois outra sensação já é posta à nossa existência. Nosso acontecimento apropriador é técnico, pois os fenômenos são acontecimentos vertiginosos que aceleram nosso aí a ser cada vez mais aí. Os fenômenos não se presenteiam revelando o ser e sua totalidade, os fenômenos projetam um horizonte de prosperarão do ser, fazendo-o se ocultar em seu próprio aceno. O ser, em sua verdade, acena uma contenda originária de seu desvelamento, pois ele nunca consegue ser experienciado, mas apenas experimentado nas nossas lidas com as coisas aí presentes.

Ao atentarmo-nos ao lugar de dação do ser, o urgir de sua vigência que compõe nosso aí histórico, nos encontraremos em sua abissalidade, no sentido de sua intangibilidade. A era automática dos fenômenos não nos revela mais este abismo, pois unicamente seu aceno já o põe em fuga. Nossa era não aceita a inacessibilidade do ser, o espírito conquistador das essências não se submete à incapacidade de atingir as propriedades do inatingível, então a história abandona a pergunta pelo ser e, consequentemente, abandona a filosofia como o lugar de pensamento sobre o sentido de ser – sobre o pensamento fenomenológico – e se restringe ao questionamento de bases para acesso do real. Os únicos que Heidegger (2006 [1987]) diz estar apto a experiência do pensar, são aqueles que se demoram mais no aí fenomênico, pois é nele que temos o lugar de revelação do sentido de ser.

Isto nos é importante, pois este modo de salutar a essência do ser em sua abissalidade, além de nos aproximar dos fenômenos fenomenologicamente, nos torna sensíveis ao nosso acontecimento histórico, no sentido de vermos nele o lugar em que os acontecimentos conquistam seus lugares. Esta relação, por outro lado, não deve ser entendida por nós como um encorajamento a abandonarmos nossa essência histórica. Heidegger (2006 [1987]) prepara o lugar em que o psicólogo, em sua atuação clínica, se depara com a experiência da filosofia para que se revel um encontrar-se lançado no horizonte dos fenômenos, pois este é o lugar originários dos sentidos em que nossa existência se revela e se lança nos sentidos pontuais que a contempla.

A absoluta reciclagem fenomênica que nosso mundo se acostumou a **operar**, então, na construção psicológica fenomenológica de Heidegger (2006 [1987) eram a base para que fosse possível pensar, não só a possibilidade de uma pratica clínica, mas o lugar de retorno às essências fenomenológicas mesmas. Deste modo que o filósofo, em suas falas, orientava a crítica das ciências técnicas na não negação dos determinismos científicos fáticos – como é o caso de uma antropologia, sociologia, biologia, física, matemática, medicina ou até a psicologia. Destacar o caráter destas ciências como meras representatividades possibilitadas pelo horizonte de nosso existir é interpretar à medida que nosso ser-aí se encontra em uma contenda epocal, que normalizou justificar todo o espaço fenomênico através da apreensão, secção, análise e apropriação constante deste **desencobrir** (essência da técnica).

Vejamos como a filosofia e o peso hermenêutico, que circundam a interpretação das compreensões fenomenológicas, se tornam imprescindíveis. Era importante para o andamento dos seminários que Heidegger (2006 [1987]) discorresse sobre a essência da ciência moderna e a medida de nossa história para, a partir desta reflexão, esmiuçar todas as condições que cercam nosso campo existencial. Só desta maneira que podemos analisar psicologicamente o horizonte de sentido existencial dentro do mundo histórico, no sentido de não isolarmos a essência do homem como, unicamente, portador de características existenciais como dinâmica essencial.

Boss (2011 [1963]) pensara uma Daseinsanalyse lutando contra a técnica moderna. Para nós, uma apropriação de nosso acontecimento apropriador requer o contrário, pois nos limites da essência de nossa verdade que podemos, entretanto, compreender os limites das próprias ciências naturais em relação à nossa existência e como ela própria se porta do horizonte reificante de nossa história. Se pararmos para meditar acerca do contexto que situa

nosso projeto existencial, também iremos nos deparar com a determinação da vigência dos horizontes fenomênicos em suas essências, deste modo poderemos centrar no que diz às próprias modalidades de nossa faticidade.

> A ciência se torna cega para aquilo que ela deve pressupor, cega para aquilo que ela gostaria de explicar à sua maneira, em sua gênese. Mas esta cegueira para o fenômeno não é predominante somente nas ciências, ela predomina também no comportamento não científico. Por exemplo: estamos caminhando no bosque e no caminho vemos algo que se move; ouvimos até mesmo seu ruído e o percebemos como algo vivo. Olhamos melhor, verificamos que nos enganamos, pois um golpe de vento imperceptível moveu as folhas que estavam no chão. Não era, pois, algo vivo. Entretanto, para que possamos nos enganar na suposição de que seja algo vivo devemos ter visto, antecipadamente, algo como a essência de vivo no conteúdo daquilo a respeito de que nos enganamos. (HEIDEGGER, 2006 [1987], p.110)

Portanto, segundo Heidegger 2006 [1987]) as **ciências modernas**, ao se estruturarem em nosso horizonte epocal como bases representativas dos fenômenos, autenticados unicamente por meio do calcular das próprias meta-representações, encobrem a experiência fenomênica de nosso acontecimento. Isto não quer dizer que só as ciências são assim ou que nosso mundo se comporta de tal modo por causa das ciências. As possibilidades se revelam deste modo pois nossos horizontes se afinam neste limite ontológico.

O exemplo de Heidegger (2006 [1987]) sobre o andarilho da floresta ilustra o modo como nos portamos com a realidade, de sabermos a razão e o sentido das coisas, sejam das mais banais ou das mais complexas. Na clínica psicológica, o psicólogo recebe temas parecidos: pessoas que procuram o sentido de certas questões, o significado de outras, a razão de seu sofrimento. A terapia teve sua origem nesta busca. Esta é a essência da técnica – esta é a essência da terapia, até mesmo de uma terapia fenomenológico-hermenêutica.

Direcionando uma experiência psicológica fenomenológica, em sua plenitude, podemos interpretar a pretensão de Heidegger (2006 [1987]) ao longo de suas exposições: resgatar o lugar originário destes espaços de aberturas contundentes em que nos encontramos projetados na possibilidade de representar os fenômenos – **de instrumentalizar os fenômenos –** retornando à filosofia para pensar uma psicologia clínica dentro de nossa época, para trazer sua essência técnica como o meio de se pensar uma terapia fenomenológica-hermenêutica, que não renega sua origem ou seu lugar de atuação, mas o usa como o lugar de prosseguimento e aproximação originárias aos acontecimentos fenomênicos.

Assim, a analítica do nosso campo existencial por meio do modo como somos representados nos âmbitos mundanos é uma forma de capacitação filosófica que Heidegger (2006 [1987]) pretendeu conceder aos seus ouvintes, para que os mesmos tenham a competência de se aproximarem à experiência fenomenológico-hermenêutica. Assim, ao trazer as condições de pensar a filosofia pela filosofia, Heidegger (2006 [1987]) não tem a pretensão de instruir ninguém a ser um perfeito filósofo e abandonar por completo sua profissão e campos de atuação. Por meio da filosofia, inclusive, que um psicoterapeuta pode se aproximar da abertura fenomênica e da medida ontológica de sua história; lugar este que a própria terapia se possibilita.

Como nós salientamos desde o início deste trabalho, mais precisamente no ensaio 2.2.1, o esforço de trazer à filosofia seu caráter originário, o mesmo empreendido por Heidegger (2006 [1987]), inclina-se sobre o compromisso de expor o lugar da clareira em que se instaura o pensar que, não entende ou racionaliza o método fenomenológico, mas procura a experiência de seu acontecimento como totalidade manifesta do próprio sentido de ser, como alcance do lugar da experiência dos campos fenomenológicos-hermenêuticos em toda sua atmosfera ontológica: *Os senhores devem ter percebido que não desejo transformá-los em filósofos, mas somente torna-los atentos ao que diz respeito inevitavelmente ao homem, mas que não lhes é imediatamente acessível*. (HEIDEGGER, 2006 [1987], p.151)

Salientamos uma vez mais: não se pode compreender os sentidos dos fenômenos sem ao menos nos atentarmos com a experiência do sentido de ser. Heidegger mostra bem sito ao experienciar os fenômenos ao modo como eles são através da vigência desvelada do ser em sua essência; e por mais que Husserl nunca tivera posto o sentido de ser como base principal de seu pensamento, todos os traços regionais que a intencionalidade correlaciona estaria afinada ao modo como o ser se presenta à nossa subjetividade. Deste modo, também não podemos pôr em questão o sentido de ser de outra maneira que não de forma filosófica, pois fora o distanciamento da filosofia que encobriu e deixou se esvair o ser em nosso tempo. Sem filosofar não há como compreender o sentido de ser, sem compreender sentido de ser, por sua vez, não há como fazer fenomenologia.

Logo, podemos identificar nos seminários de Zollikon algo muito além da aproximação da fenomenologia-hermenêutica aos fenômenos concernentes à psicologia clínica; nós vemos uma introdução à filosofia, dirigida para **cabeças pensantes** que nunca se dedicaram a exercê-la. O *Seminários de Zollikon* é uma obra fundamental por levar seu leitor,

como propiciou aos seus ouvintes, à beira do filosofar como método fundamental experienciar a fenomenologia-hermenêutica. Deste modo, a palavra introdução deve ser depreendida em seu significado lato, como Heidegger (2009 [1929a]) pensava a experiência desta palavra: introdução como inserção ao meio em que se vige estar habitando, e não introdução como apresentações de princípios reificados de conjunturas previamente estipuladas por uma lógica racional.

Com a filosofia, então, as aulas de Heidegger (2006 [1987]) caminharam juntamente à tarefa de expor os princípios básicos da fenomenologia-hermenêutica, desconstruindo as representações impostas pelo nosso horizonte de total desolação do ser e, com isto, a refutação ao modelo científico natural. A contestação dos modelos tradicionalistas de se fazer ciência – inferidos pelo modo técnico de composição de nosso aí – definira seu papel como auxílio nas quebras de concepções presentes nas condutas dos participantes dos seminários ao refletirem sobre os fenômenos; como fez Boss (2006 [1987]) ao buscar em Heidegger outros juízos que dessem conta de explicar os fenômenos presentes na clínica psicológica em modo de superar suas concepções até ali estabelecidas, os alunos de Heidegger (2006 [1987]) também vieram ao seu encontro com suas **visões de mundo**.

Experienciar a fenomenologia-hermenêutica, como podemos depreender em Heidegger (2006 [1987]), não significa largar todas as visões de mundo presentes em nossos horizontes fáticos, mas, ao nos apropriarmos delas como modos de nos encontrarmos em meio ao desvelado contido em nosso mundo, superá-los existencialmente e encontrarmo-nos frente aos espaços fenomenológicos mesmos, e assim, suprir o vácuo instituído pela consumação da metafísica em nosso tempo, direcionando o pensar filosófico à nossa vida teórica afinando-a aos limites ontológicos de nosso acontecimento apropriador.

> Tudo isso só para deixar claro que não é indiferente se consideramos os fenômenos ou não. Mesmo que a compreensão dos fenômenos do tornar presente e da recordação nada contribua para a explicação e a verificação daquilo que a pesquisa fisiológica pretende, a visão fenomenológica constitui uma, ou até mesmo *a* contribuição fundamental. Aliás, ela traz aquilo que a pesquisa pretende explicar. (HEIDEGGER, 2006 [1987], p. 110)

Com este trecho, Heidegger (2006 [1987]) expôs de forma clara o lugar em que a fenomenologia atua como condição fundamental de se pensar qualquer possibilidade científica e, neste centro interpretativo, de dirigir a qualquer contexto fenomênico concernente. A partir disto, e considerando a grande contribuição à ciência psicológica

clínica, podemos nos debruçar agora sobre outra contribuição do *Seminários de Zollikon*, as bases para interpretarmos fenomenologicamente o corpo. Heidegger (2006 [1987]) diferenciou a experiência incutida no nosso projetar corpóreo existencial de sua base biológica experimental.

Heidegger (2006 [1987]) especificou o modo de ser de nosso ser-aí-corpóreo, que nada tem de **puramente fisiológico**, mas apresenta uma medida essencial de ordem ontológico-existencial. Assim, para que possamos compreender nossa relação com o corpo no nosso campo de sentido, temos de encontrarmo-nos projetados corporalmente no horizonte compreensivo de nossa existência. A linha de pensamento que traça esta interpretação heideggeriana do nosso corpo, em sua abertura aos acontecimentos fenomenológicos, têm total peso, não só fenomenológico – como abertura das significações fáticas pertinentes à esta condição de nosso existir – mas, também, a relação com nossa abertura hermenêutica.

Heidegger (2006 [1987]) pontuou que nossa relação com o corpo acontece como um corporar. Este corporar não é, entretanto, uma extensão de nosso ser ou algo seccionado de nosso campo de ação, mas um acontecer juntamente à totalidade pontuada em nosso horizonte de sentido; ele é condição para que nos ocupemos do espaço frente ao tempo de nossa existência. Corporeamente, nós nos movemos no mundo compreendendo seu sentido, sendo que, ao compreendermos, interpretarmos e falarmos sobre o corpo, estamos falamos de nós, de modo que é neste existir que podemos experienciá-lo em suas diversas possibilidades. Esta exposição do modo de ser corpóreo na filosofia de heideggeriana tem sua máxima importância ao pensarmos, por exemplo, transtornos restritos à alimentação, de autoimagem, de fobias com o espaço (agorafobia; medo de espaços abertos) ou de objetos (automatonofobia; medo de bonecos, objetos com características humanas).

O modo de ser-no-mundo-corpóreo está no espaço de relação com a totalidade circunvisado da existência do nosso ser-aí. Isto quer dizer que uma relação imagética do nosso corpo condiz à imagem que temos do campo de nossa existência; uma reação de nosso corpo, como a dor ao ser picado por um espinho, abre o modo de nos encontrarmos em relação às coisas e como nos dispomos, neste caso, existencialmente com o fenômeno da dor.

O fenômeno do corpo está intrinsecamente ligado à base de nossa potência existencial do espaço-tempo; como modo de sermos-no-mundo. Lançados no aí espaço-temporal, compreendemo-nos em meio a toda dimensão revelada como ser-aí com corpo. Esta relação com nós mesmos, visando o corpo, é determinado pela nossa abertura histórica. O tempo

determina e direciona nosso modo de ser-no-mundo em relação à nossa compreensão do espaço e interpretação de nosso ser.

Ao nos atentarmos a algum dos transtornos psiquiátrico dos já citados, por exemplo, o transtorno alimentar da bulimia, podemos compreender que há uma expressão existencial contundente do modo de ser-no-mundo-corpóreo. Este modo de ser -aí compreende seu corpo no projeto de sentido de uma imagem **distorcida** do si-mesmo. Entretanto, para que o ser-aí tenha uma distorção de sua imagem, é necessário que seu aí preveja um estado de normatização imagética; um modo pleno de ser. De onde viria esta referência de ser-no-mundo?

Ora esta compreensão inicial de distorção da imagem, entretanto, condiz algo muito mais originário e ontológico em relação ao modo como o ser-aí-bulímico se projeta no sentido de seu campo existencial: este transtorno é um fenômeno histórico, no qual sua forma de ser interpretado e lidado deve ser atentado à compreensão do horizonte historicial de nossa época, em que a imagem recolhida é proveniente da abertura da verdade do ser que nos determina.

Em Seminários de Zollikon, Heidegger (2006 [1987]) não trabalhou uma fenomenologia-hermenêutica do corpo em sua **dação histórica**. O filósofo centrou-se em descontruir a ideia de corpo físico, mensurável e representativo por meio das ciências positivista, como a medicina, biologia e a própria psiquiatria. Porém, ao pontuar que o corpo é abertura do encontrar-se no meio do espaço acometido pelo tempo, o filósofo deixou margens para que fosse possível interpretarmos o fenômeno da corporeidade e sua totalidade existencial em meio a experiência de nosso acontecimento apropriador. Deste modo, os acenos sobre o corpo nos seminários de Heidegger (2006 [1987]) circundaram unicamente ao modo fenomenológico de abertura de nosso ser-aí no horizonte fático de mundo.

Estes acenos, entretanto, dizem ainda mais. O modo de exposição do fenômeno do corpo, orientados no decurso do horizonte de sentido da dinâmica existencial do nosso ser-aí, deu o tom das Daseinsanalyses a serem desenvolvidas posteriormente; como no caso de Boss. Mas, a partir de uma leitura hermenêutica mais acentuada no viés fenomenológico, as exposições heideggerianas podem nos dar bases para pensarmos a medida ontológica com que podemos compreender as doenças contemporâneas. Sendo o nosso ser-aí a voz que narra a abertura da verdade do ser em seu acontecimento, como o lugar de instauração fenomenológica de sentido das meta-representações, os nexos presentativos da realidade manifestam os horizontes afinados à essência de nossa época.

A interpretação de nosso modo de ser no aí, caminhando junto ao seu nexo histórico, revela o lugar experienciativo da própria existência. Com o que pudemos acompanhar nos seminários de Heidegger (2006 [1987]), este era seu intuito; de propiciar uma abertura filosófica do modo de interpretação da soma manifesta de nosso ser, para que os traços fundamentais de uma psicologia caminhassem junto à abertura do nosso acontecimento mesmo. Entretanto, nosso acontecimento é fenomenológico-hermenêutico.

Ao lidarmos com um fenômeno que condiz à uma problemática clínica, como o fenômeno da bulimia, há de se trabalhar em terapia a percepção fática na relação existenciária do ser-aí que se vê corporeamente projetado em um sentido. Agora, qual é este sentido e como este sentido se mostrou possível dentro das modalidades compartilhadas no espaço fenomenológico de nosso mundo? A descontração fenomenológica do corpo como não mais receptáculo da alma, extensão diferenciada de nosso pensamento, matéria orgânica ou qualquer possibilidade prevista em nossas formas de identificarmos o corpo em nosso mundo, são imprescindíveis para nos atentarmos ao modo da vivência da nossa existência que discursa sobre seus modos de interpretação do seu aí e como ela se põe frente à tomada de seu espaço.

Entretanto, uma clareza da emergência das possibilidades fenomenológicas, como o fenômeno da bulimia, só pode ser realmente elucidada em meio ao contorno essencial da verdade dos acontecimentos de nossos contextos existenciais, no qual se instauram e se sedimentam as próprias possibilidade de tratamento, contensão ou consumação – como no caso do tratamento farmacológico ou neuropsicológico. O acontecimento vinculador de nossa essência existencial destoa dentre as formas de ser, inclusive, a própria condição de ser doente e ser saudável. A condição de nos relacionarmos com qualquer forma de projeção existencial de um ser-aí, chamando-o de **saúde ou doença,**[221] também é seguimentado pelos contextos de nosso acontecimento apropriador. Os fenômenos estão ontologicamente relacionados com a totalidade epocal que circunda e possibilita a interpretação fenomênica.

Não nos cabe profundarmos em uma fenomenologia da bulimia ou qualquer transtorno psiquiátrico que possa entrar em questão; este só serviu para apresentarmos o modo como, fenomenológico-hermeneuticamente, nosso corpo se projeta junto ao nosso campo existencial no olhar de Heidegger (2006 [1987]) e mais uma interpretação de nossa parte. Junto a

[221] Esta discussão está alinhada com a breve apresentação do fenômeno da depressão que fizemos no ensaio 3, no subtópico 3.2.2.

descontração do corpo, como material orgânico ou ideia representativa, pudemos expor como nosso ser-corpo pode acabar se absorvendo dentre as tramas semânticas de nossa faticidade em relação à doença.

Em suma, Heidegger (2006 [1987]) se aprofundou pouco em relação a esta condição hermenêutica de interpretação dos acontecimentos fenomenológicos, entretanto ele não a abandonou. O filósofo remetia suas análises ao aspecto da época em vigência, do aí contemporâneo ou das formas exacerbadas da atualidade em compor tecnicamente um contexto à sua instauração tateável. A presença deste peso histórico se encontrava nas suas críticas aos modelos científicos que vêm se tornando cada vez mais vigente na nossa era da técnica.

> Por uma tolerância incomum da pesquisa exata, geralmente tão exigente, as pessoas contentam-se em todos esses casos com conceitos populares recolhidos aleatoriamente. Entretanto, esta estranha sobriedade da pesquisa científica com respeito à contribuição mais indispensável que deve ser feita não é nenhuma coincidência. Ela é fundamental na história do homem europeu durante os últimos três séculos. Esta sobriedade é consequência da exigência de uma nova ideia de ciência. Se consideramos isto, mesmo de modo sucinto [Groben], então as questões de que tratamos em todos esses seminários ganham uma importância que não pode estar superestimada. (HEIDEGGER, 2006 [1987], p.110)

Ao escolher não expor seu pensamento tardio de forma explicita para seus alunos, Heidegger (2006 [1987]) estaria se preocupando com outras questões tão importantes quanto à elucidação de conceitos filosóficos. O filósofo compreendera que seus ouvintes deveriam começar a pensar sobre as questões fenomenológicas e não simplesmente apreender uma teoria da fenomenologia. Ao nos atentarmos aos seminários, vemos que seu tom era introdutório, de modo a induzir o pensamento filosófico em cientistas naturais para depois ajuda-los a empreender uma compreensão mais específica da experiência fenomenológico-hermenêutica. Uma radical analise dos contextos históricos do modo de interpretar o ser-aí, então, necessitaria de um maior aprofundamento dos temas filosóficos, algo que podemos ver que não aconteceu até o fim dos seminários.

Heidegger (2006 [1987]) possibilitou suprir esta falta trazendo de esguio todo o peso da história nas conotações de suas falas e inclusive na retomada de *Ser e Tempo*, pois o momento dos seminários em Zollikon, remete ao período de transição do pensamento de heideggeriano. Nos anos de cinquenta e sessenta, ocasião em que os seminários foram realizados, Heidegger já havia marcado suas preleções e artigos em meio à meditação da essência da técnica e as transformações dos mundos históricos como o pensar sobre o sentido

de ser. O filósofo não estava mais se ocupando em filosofar sobre a dinâmica existencial de cada um de nós. Então, é importante nos atentarmos ao retorno filosófico de Heidegger (2006 [1987]) em grande parte das bases das discussões realizadas em suas aulas na Suíça.

Nas últimas décadas de vida de Heidegger, seu pensamento já perpassara as questões concernentes ao modo de ser do ente que nós somos para falar do espaço existencial que nós nos encontramos como o lugar de pensar o real sentido de ser; o sentido em que se manifestam os horizontes fenomênicos; este salto hermenêutico ao modo de se analisar os fenômenos, dificilmente, então, poderia ser alijado no retorno à analítica da finitude. Aparentemente, os seminários em Zollikon foram totalmente feitos à luz de *Ser e Tempo*, entretanto, um ponto fundamental de nos atentarmos nestes escritos é a presença do peso histórico nas apresentações e discussões de Heidegger (2006 [1987]) em seus temas.

O *Seminários de Zollikon*, então, como uma obra basilar da psicologia fenomenológica, se porta mais como uma obra introdutória à filosofia fenomenológico-hermenêutica, razão esta que ainda a torna importante às bases de uma clínica fundamental, mas, ao mesmo tempo, a torna imperfeita por não avançar radicalmente nas interpretações específicas de uma conjuntura interventiva da existência humana. As aproximações das reflexões de Heidegger (2006 [1987]), nos deixam claro algumas condições imprescindíveis para a apreensão da essência de uma psicologia fundamentada pela compreensão dos acontecimentos fenomênicos, entre elas:

- A importância da experiência filosófica como gênese de qualquer postura fenomenológica
- A compreensão dos existenciais a partir da nossa própria experiência, e não como apropriação teórica alternativa para explicar adventos da dinâmica humana.
- A originalidade contida na interpretação fenomenológico-hermenêutica como gênese de todo o conhecimento. Como Husserl (2006 [1913]) já apontara, esta filosofia é princípio para qualquer atitude científica rigorosa.
- A importância de nos situarmos no horizonte histórico de nosso acontecimento fenomenológico para basearmos o lugar de interpretação de nosso projeto existencial.

Como pontuamos no nosso terceiro ensaio, afirmando nesta breve exposição do *Seminários de Zollikon*, a experiência fenomenológico-hermenêutica não capacita somente

uma análise restrita aos adumbramentos dos fenômenos, este experienciar deve estar, originariamente, afinado com seu acontecimento de mundo gente a história de seu acontecimento. Então, por mais que Heidegger (2006 [1987]) não tenha submetido suas apresentações ao peso do acontecimento histórico de nosso mundo, alguns fenômenos proeminentes no assunto de uma psicologia, como o fenômeno do corpo, contêm traços irrevogáveis dos conflitos com a técnicidade de nosso mundo.

> A partir do fato de que o ser humano corporal seja interpretado como algo químico e como alfo que pode ser afetado quimicamente, deduz-se que o "químico" do fisiológico é o fundamento a causa do psíquico humano. Esta é uma conclusão errada; pois algo que é condição, que dizer, aquilo que sem a relação existencial não pode se dar, não é causa, não é a causa originária e, portanto, também não fundamento. A relação existencial não consiste em moléculas, não é originada por elas, mas não existe sem aquilo que pode ser reinterpretado como processo fisiológico-molecular. (HEIDEGGER, 2006 [1987], p. 195)

Com este trecho, fica claro que o seguimento interpretativo de Heidegger (2006 [1987]) nunca se destoaram da medida secularizada em que os fenômenos se revelam. O alcance das reflexões apresentadas continham a imensidão da dimensão histórica que circunda o nosso tempo, caso o contrário, não seria possível discutir temas como a mensurabilidade como método de pesquisa e obtenção de certeza dos valores, a abrangência das ciências naturais nos meios de pesquisas que se dedicam a obter o conhecimento do homem, o lugar que estas ciências ocupam e o porquê deste lugar ocupado, o que elas nos oferecem neste exato contexto que nos são importantes em relação à organização do nosso mundo; para só depois ser possível promover uma discussão que desencubra o lugar em que a dinâmica existencial pode ser encontrada e explicitada aos moldes de *Ser e Tempo*.

Lembramos que *Ser e Tempo* foi uma marca do caminho heideggeriano até sua filosofia tardia. Esta obra tem seu lugar em todos os contextos filosóficos que envolveram o pensamento heideggeriano, sejam eles promovidos pelo autor ou por terceiros. Para que pudéssemos compreender a abrangência hermenêutica na experiência fenomenológica, precisamos nos aprofundar nas particularidades referentes ao modelo de discussão e aprofundamento que se encontra na analítica existencial. Por isto, uma vez mais, salientamos a importância da apropriação do caminho do pensamento fenomenológico-hermenêutico em sua plenitude para uma estruturação científica rigorosa. Isto não se limita apenas ao pensamento de Heidegger, mas também não reduz suas contribuições a uma obra apenas.

A única crítica contundente que podemos fazer em relação ao *Seminários de Zollikon* como base de uma psicologia fenomenológica, se dirige à sua influência posterior desta obra, ao que se refere os passos curtos do desenvolvimento do plano de uma Daseinsanalyse ou qualquer compreensão fenomenológica-hermenêutica da psicologia. Esta crítica nos separa formalmente do caminho de Heidegger (2006 [1987]) em seus seminários e das contribuições já existentes das psicologias fenomenológicas, no sentido de apontar a penúria de hermenêutica das Daseinsanalyses que se ergueram após os seminários. Esta penúria, como bem aponta a palavra, não se refere a uma falta por completo, mas a negligência do aprofundamento desta experiência que é imprescindível ao horizonte compreensivo dos acontecimentos fenomenológicos.

Como pudemos acompanhar brevemente no início deste ensaio a respeito das Daseinsanalyses mais significativas ao seu percurso histórico, Binswanger não se acometera à obra tardia de Heidegger e nem se aprofundara em qualquer filosofia hermenêutica (como em Dilthey), não por lhe faltar conhecimento desta filosofia, mas por encontrar em *Ser e Tempo* e na fenomenologia transcendental husserliana a suficiência teórica para fazer sua psiquiatria existencial. Boss se debruçou sobre os aspectos da técnica moderna como o lugar de estreitamento dos transtornos existenciais, de modo que vemos esta afinação superficial aos próprios seminários proferidos por Heidegger (2006 [1987]), no qual são apontadas referências à técnica e a medida ontológica imposta por nossa história, mas sem um amplo desenvolvimento.

> O modo como se vê a técnica modernas faz a superstição de povos primitivos parecer uma brincadeira de criança. Quem, pois, no atual carnaval desta idolatria (cf. o tumulto sobre a navegação espacial) ainda quiser conservar alguma reflexão, quem se dedica hoje em sai à profissão de ajudar as pessoas psiquicamente enfermas deve saber o que acontece; deve saber onde está historicamente; precisa esclarecer-se diariamente que aqui está operando um destino antigo do homem europeu; ele precisa pensar de maneira histórica e abandonar a absolutização incondicional do progresso em cujo rastro o ser homem do homem ocidental ameaça sucumbir. (HEIDEGGER, 2006 [1987], p.140)

Podemos finalizar nosso ensaio com esta síntese expressa por Heidegger (2006 [1987]), que nos leva ao **onde** podemos encontrar a experiência condizente à nossa vida teórica originária ou a fenomenologia-hermenêutica. Heidegger (2006 [1987]) pontuou com clareza o ponto fundamental de qualquer interpretação dos acontecimentos que cercam as modalidades fáticas de nosso existir, como o faz a ciência de uma psicologia clínica, sendo a condição histórica, tempo-espacial que nivela e abre as possibilidades de todas as condições

fenomênicas do nosso encontro, a busca para pensarmos as pontualidades fenomenológicas dos espaços históricos de nosso mundo.

Vejamos que Heidegger (2006 [1987]) se afasta dos princípios centrais de *Ser e Tempo* desviando uma analítica que se dedicasse a explorar os âmbitos de nossa dinâmica existencial sem conceder à medida hermenêutica o aí em que este projetar pontual se encontra, o filósofo resgatou as camadas históricas que vigem em todas as possibilidades interpretativas do fenômeno que venha a se manifestar em nosso encontro, sendo eles o da prática clínica. Não devemos nos esquecer que Heidegger (2015 [1936) deixara *Ser e Tempo* incompleto por não compreender mais a superação fenomenológica da metafísica simplesmente pela discussão e explicitação dos existenciais de nosso ser – a superação da metafísica, então, só é possível a partir de outro início de nossa história.

Podemos ver no caminho do pensar heideggeriano, aquilo que nunca fora esquecido de Husserl: o como as coisas mesmas se presentam, sempre tendo como parte desta busca nosso modo de nos relacionarmos com estas mesmidades fenomênicas, pois, assim como Dilthey propunha, nosso modo de encontrarmo-nos nestes acontecimentos possibilitam suas manifestações, no sentido de deixá-los à vista; compreendidos. Com isto, não podemos tomar o lugar de senhores dos acontecimentos; senhores das coisas mesmas. Nós, enquanto existência – ou intencionalidade – nos encontramos de frente aos encontros mesmos das **coisidades** em seu apresentar e ocultar.

Somos tempo e espaço de revelação, não por nós termos o controle do real, mas pelo movimento inalcançável de dação dos contextos fenomenológicos que contemplam a realidade como um todo. Deste modo, que não devemos nos forçar a incutir a técnica em uma clínica psicológica por um simples capricho ou preferência de **especulações filosóficas**. Devemos abarcar o que nos diz a técnica no pensamento heideggeriano, usando a licença terminológica usada por Heidegger (2012 [1953a]; 2015 [1936]), mas sempre nos encontramos no que o pano de fundo deste pensamento está ilustrando e nos dizendo.

Voltando ao trecho apresentado acima, podemos, talvez, entender o porquê de Boss ter tomado a técnica como um advento a ser superado, e que a base desta superação seria a psicoterapia. Lembramos que sua Daseinsanalyse for apensada centrada a libertação dos pacientes privados de suas possibilidades existenciais, tendo o caráter ditatório mundano como represália desta condição a ser prosperada com a psicoterapia. Ora, Heidegger (2006 [1987]) salientou neste trecho que a técnica é um carnaval de idolatria das bases informativas

que nos cercam e barreiam a nossa capacidade de reflexão. Como não interpretarmos isto com algo de nefasto em nossa vida? Porém, o peso da história que está presente naquele apontamento também nos diz o inverso; ela nos diz do lugar em que toda a realidade se presenta em nossos modos de ser.

Neste sentido que podemos dizer que a Daseinsanalyse de Boss contempla a técnica de modo superficial (enxergando nela apenas sua condução instrumental dos fenômenos), pois ele viu nela apenas **o perigo**, e não o lugar de **salvação** que se insere na própria medida fenomenológico-hermenêutica de nosso tom de realidade. Algo que se torna importante de pensarmos é se esta salvação significa, unicamente, a superação de nossa história ou se ela pode significar a apropriação deste acontecimento, como o lugar que nos enveredamos nos limites vazios da conglomeração de sentidos e sensações. Uma Daseinsanalyse, então, enquanto uma analítica da existência do ser-aí vazio de hermenêutica, não estaria ainda contemplando o homem sem o peso filosófico fenomenológico? Esta questão exige-nos cuidado.

Com o cuidado que temos em nos questionar sobre esta possibilidade, reside a complexidade que é em transformar uma obra filosófica, como *Ser e Tempo*, que partiu de um método fundamental filosófico para expor suas atribuições, em um princípio incontestável de pragmatização científica, como no caso de uma clínica psicológica "**fenomenológico-existencial**". Neste caso, podemos depreender, através de nossos ensaios, que não basta um entendimento da obra, uma elucidação dos conceitos e suas autonomias no miolo das discussões impressas. É no pensar que tinge o pano de fundo deste pensamento que reside o verdadeiro método de investigação; no nosso caso, do método fenomenológico-hermenêutico.

Com isto, não seria uma psicologia clínica que pensa sua pertinência teórica e prática na articulação de conceitos, como é o caso da Daseinsanalyse, somente um psicologismo heideggeriana? E mais: Uma psicologia que visa se pautar unicamente nas características essenciais do nosso modo de ser ontológico, sem levar em conta o horizonte que estrita nossa possibilidades e modos de compreender este sentido fenomenológico, também não estaria afastado da condição filosófica fundamental do pensamento fenomenológico? Mesmo que Heidegger (2006 [1987]) não tivera se aprofundado nos acontecimentos de mundos históricos em seus seminários, ficara bem claro que qualquer interpretação fenomenológica rigorosa não pode ser feita além dos limites epocais de seus acontecimentos. E isto não pode ser uma

particularidade heideggeriana, mas, como vimos no nosso terceiro ensaio, esta é uma condição de se pensar os fenômenos.

Vimos esta condição nos próprios limites filosóficos em que Husserl (2015 [1901]; 2006 [1913]) experimentou ao pensar a intencionalidade unicamente pela condução transcendental de nossa exposição aos acontecimentos fenomenológicos sob uma suspensão de contextos fáticos. Heidegger (2011 [1927a]; 2015 [1936]), ao explicitar que uma analítica do nosso modo diferencial de ser só pode ser evidenciado por meio das explicitações pontuais de nossa dinâmica existencial justapostas com o horizonte de sentido em que a nosso ser é lançado. Relembramos que a própria origem da palavra existência vem de εξιστήρ,[222] no qual o prefixo εξ,[223] por sua vez, denota o peso do afora, do lançado, do traçado ex-positivo de nosso ser – de toda a intencionalidade presente na apreensão objetiva dos fenômenos. Este ser-para-fora se dá aí no espaço sedimentado e tramado pela miríade de significados e conjunturas consolidadas historicamente; ponto que fizera Heidegger (2015 [1936]) voltar seu pensar nessas transformações do nosso aí.

Então, uma analítica fenomenológica hermeneuticamente essenciada, envolve, juntamente à apreensão (discurso) deste espaço, e seu tom significativo historicamente constituinte, em relação as suas tramas unitárias fenomênicas. Este ponto de carência no *Seminários de Zollikon*, por outro lado, fora seu ponto cardeal para aqueles que pretendem pensar a clínica em seu fundamento fenomenológico, pois fora esclarecido dentre as discussões feitas, que o peso do mundo e sua história são os limites das próprias possibilidades interpretativas, e mais, o mundo e sentido histórico que possibilitam qualquer possibilidade fática a ser experienciada, sendo a clínica uma delas.

Ainda sobre o último trecho citado e para finalizarmos, vemos que Heidegger (2006 [1987]) nos mostrou, aqui, a ditadura técnica de nosso tempo, em que encontrarmo-nos sucumbidos a esquecer da voz da história, inertes à profundidade da verdade do ser e da constituição de nossa existência. Devemos experienciar o que está contido nesta sentença e que possamos usar na clínica psicológica. Um aprofundamento nos alicerces técnicos com um julgo valorativo maniqueísta estariam, intrinsecamente, induzidos à essência de nosso próprio horizonte niilista em que a técnica se mostra apoderada. Isto porque as tramas constituintes de nossa existência são envoltas de finalidades prontamente recebidas, sendo este um dos

[222] *Eksistir*
[223] *Ek*

maiores sintomas da época niilista – e isto não quer dizer que seja algo ruim e nem bom, mas que está presente em nosso aí. Nos relacionarmos com as coisas sem experienciar a nadidade envolta destes acontecimentos; a tomamos como algo real e não como horizonte de nossa realidade.

Não tendo como fugir do nosso mundo e nem podendo transformá-lo em radicalidade a partir de uma decisão espontânea, fenomenológico-hermeneuticamente, podemos narrar nosso próprio espaço pelo nosso modo de ser; podemos nos encontrar abertos neste espaço iluminado em atenção às suas sombras que o circundam. Heidegger (2006 [1987]), ao chamar a atenção para o retorno do pensar dentro deste horizonte histórico que nos determina, estaria trazendo o impulso da nossa sensibilidade com o sentido de ser, em sua abissalidade nadificante, concernentes ao como nos ocupamos dos próprios espaços revelados, sem distorce-los ou tentarmos dicotomizá-los. Esta atenção rigorosa à manipulação paradigmática de uma filosofia fundamental, como as de Husserl e Heidegger, pode ser precavida junto à experiência filosófica que um fenomenólogo deve praticar.

Sendo assim, a experiência fenomenologia-hermenêutica, que podemos interpretar *Seminários de Zollikon*, está nos limites que nossos ensaios vieram experienciando, no sentido de regatar o poder da filosofia sobre as questões concernentes às significações das apresentações fenomênicas e, inclusive, no peso que nossa dinâmica influi neste horizonte, como ponte de revelação do dizer histórico que abarca toda esta essenciação fenomenológica que **nos encontramos dispostos e dispersos**. Esta obra nos oferece o aceno do pensar que possibilita-nos pensar sobre uma ciência originariamente metafísica de forma retida em seu fundamento fenomenológico e hermenêutico – em atenção aos nossos modos de ser e o peso histórico que determina a vigência deste espaço de manifestação.

Com trecho acima, também se abre a possibilidade de compreendermos o caminho que as Daseinsanalyses tomaram desde Boss até os dias de hoje, principalmente no Brasil, elucidando algumas questões levantadas no início desta apresentação: uma psicologia fenomenológica que ainda não tenha o cuidado da filosofia, não iria alcançar uma condição fundamental dos fenômenos, podendo ser mais uma conjuntura do niilismo de nosso tempo – uma apropriação de pressupostos a exercer uma prática. Uma psicologia pretendida no alcance fenomenológico que não se volta à experiência do pensar filosófico (sem pensar o próprio sentido de ser) não desdobra o espaço de uma fenomenológico-hermenêutica. Será, então, que as psicologias brasileiras ditas fenomenológicas propostas até aqui se encontraram

nestas condições, ou seja, seriam elas próximas às compreensões que expomos aqui sobre a experiência fenomenológico-hermenêutica?

5. Possibilidades da psicológica clínica fenomenológica no Brasil

Buscamos no presente trabalho a experiência fenomenológico-hermenêutica para aproximarmo-nos do fenômeno da psicologia clínica em sua condição científica fundamental. Antes de tratarmos, de fato, das condições fenomenológicas e hermenêuticas da clínica psicológica, precisávamos esclarecer no que **consiste o próprio método fenomenológico-hermenêutico**, de modo a expormos sua importância e imprescindibilidade para se pensar qualquer ciência de forma rigorosa e principalmente uma ciência que se ergue, a princípio, focada em nossa dinâmica diferencial – nossa intencionalidade projetada no campo de abertura de sentidos e significados historicamente estratificados – como é o caso da psicologia e sua atuação da clínica.

Sobre a organização filosófica que ordena o pano de fundo dos pensamentos de autores como Husserl, Dilthey e Heidegger, pudemos habitar o lugar do encontro entre a meditação com a própria experiência complexa da vida na sua aptidão teórica. Esta complexidade, por sua vez, implica o como relacionarmo-nos com esta presentabilidade arrasadora da realidade, que nos convoca para o próprio acontecimento fenomenológico-hermenêutico: filosofando. Pudemos ter uma confirmação desta necessidade no próprio delineamento reflexivo de uma psicologia fundamental pensada por Heidegger (2006 [1987]) realizada em Zollikon, sendo esta a única base que temos, hoje em dia, de uma psicologia originária próxima dos contextos fenomenológicos envolventes das **mesmidades** ontológicas – historicamente mostrada, aparente e velada.

O nosso principal cuidado com ralação à metodologia fenomenológico-hermenêutica e a prática psicológica clínica estreita-se na própria condução filosófica, tanto dos pensadores que expusemos aqui, quanto da nossa busca da experiência de suas reflexões. Isto já diz que nossa proposta não se limita à aplicação de conceitos de uma escola teórica em virtude de construir uma compreensão psicologista diferenciada das demais matrizes da psicologia moderna. Pretendemos, sim, interpretar de forma originária as essencialidades dos campos fenomênicos desencobertos no horizonte compreensivo em que nossa existência está projeta nos limites do acontecimento histórico de nosso mundo.

Isto diz sobre o lugar de que se é pensado uma psicologia clínica e, juntamente a isto, o que ela deverá tratar no cerne de sua postura científica. Deste modo, uma psicologia clínica que tenha o anseio de se dedicar aos acontecimentos fenomênicos em sua essência, deve

repercutir no seu espaço de construção a própria condição fundamental fenomenológico-hermenêutica, que envolve o acontecimento da totalidade.

Entretanto, será que outros psicólogos dispostos a tratar da clínica psicológica de forma fenomenológica têm a mesma compreensão que desenvolvemos aqui? Como será que alguns pesquisadores têm tratado este tema? Como eles vêm a fenomenologia, juntamente à sua radicalidade hermenêutica e sua condição de execução terapêutica? Quais são as bases que fundam as metodologias? Teriam elas uma afinação entre si?

Após procurarmos a experiência fenomenológico-hermenêutica nos próprios autores da tradição filosófica, iremos nos centrar nas propostas de pesquisadores que pretendem atuar no campo da psicologia clínica pelo viés fenomenológico, de modo a contribuirmos com a abertura de um caminho mais contido às possibilidades fundamentais que a fenomenologia-hermenêutica pode oferecer à psicologia clínica.

Descreveremos neste ensaio propostas de psicologias clínicas com a temática fenomenológica de autores brasileiros. Procuraremos apresentar a forma como esta tarefa vem sido compreendida, estruturada, desenvolvida e praticada nos dias de hoje por pesquisadores da área. Para isto, descreveremos contribuições publicadas em periódicos brasileiros de avaliação CAPES Qualis A1, A2, B1 e B2. De um total de oitenta e sete artigos encontrados, que articulam com a proposta do presente trabalho, escolhemos descrever quinze artigos. Escolhemos artigos de periódicos pelo veículo de disseminação do conhecimento que esta ferramenta propicia na atualidade. Assim, não iremos discorrer sobre os livros publicados a respeito desta temática, mas apenas pesquisas acadêmicas publicadas em revistas.

Escolhemos quinze artigos que **tratam** do tema do presente trabalho: fenomenologia, hermenêutica e clínica psicológica. É importante pontuarmos que a produtividade de pesquisas vinculadas a estes temas é ainda escassa.[224] Neste sentido, não iremos tratar de uma análise crítica destes estudos, mas de descrever o que fora sendo exposto ao longo do tempo na abertura da psicologia clínica a uma postura fenomenológico-hermenêutica, de modo a podermos nos envolver ainda mais com a experiência filosófica que pode estar velada ou já apropriada neste embasamento científico.

Em vista de abrangermos os seguimentos pragmáticos da clínica psicológica, os quinze estudos que utilizaremos na descrição que se seguirá são de autores que têm uma

[224] Como explicitamos no ensaio 4.3.

carreira centrada na preparação e desenvolvimento da clínica psicológica fenomenológico-hermenêutica. Como apresentaremos, em alguns casos, mais de um artigo de cada autor, iremos apresentar as propostas clínicas agrupando os estudos por autores e não por ordem cronológica. Deste modo, começaremos apresentando o estudo de Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011) primeiro por se tratar da pesquisa mais longa, para que, em seguida, abrirmos o leque para a articulação das demais propostas.

Lembramos uma vez mais que o intuito do presente trabalho não é propor bases finais de uma prática psicoterapêutica fenomenológico-hermenêutica, nem fundamentar às ultimas possibilidades o como deve ser feita esta prática. Nosso esforço é resgatar a experiência que envolve o próprio pensar fenomenológico-hermenêutico e, assim, de termos a clareza do cerne que consiste esta ciência em sua originalidade. Dito de outro modo, visamos **retornar às bases ontológicas** concebidas a partir de uma experiência originária de nossa vivência teórica frente ao mundo historicamente constituído, sendo este os limites das referências da realidade em que nos encontramos existindo e, principalmente, como o lugar de engajamento de uma clínica psicológica.

Focaremos a apresentação dos artigos em alguns pontos que vemos ser intrínsecos ao que viemos discorrendo e buscando ao longo deste trabalho:

- Como os pesquisadores tratam o tema da fenomenologia e da hermenêutica.
- O que estes pesquisadores entendem por fenomenologia;
- Se eles se aproximam da radicalidade hermenêutica que a própria compreensão fenomenológica exige nos liames de seu conhecimento;
- Quais as bases epistemológicas que pautam o saber metodológico destes autores;
- Como eles interpretam a prática clínica fenomenológico-hermenêutica;
- Qual o papel da fenomenologia-hermenêutica no contexto terapêutico;
- O que caracterizam estas contribuições clínicas como fenomenológicas.

5.1. Marcas de um caminho ainda porvir

Uma parcela das psicologias clínicas atentas aos escritos da escola fenomenológica, em procura de uma nova proposta epistemológica e terapêutica, se mantiveram presas dentro de um restrito círculo da filosofia heideggeriana, estritamente aos escritos de *Ser e Tempo*, no *Seminários de Zollikon* e, em algumas ressalvas, nos escritos sobre a técnica presente na

filosofia tardia de Heidegger (2012 [1953a]). Então, se por um lado as psicologias que veem na obra heideggeriana um escoro teórico suficiente para se pensar questões pertinentes ao agir clínico, uma possível falta de clareza acerca da própria experiência fenomenológica, direcionado nas contribuições filosóficas de autores como o próprio Heidegger, imperam nas interpretações pragmáticas do agir terapêutico nas pesquisas nacionais.

Então, para situarmo-nos no quadro hodierno em que a psicologia fenomenologia brasileira vem se compondo, iremos centralizar nossas descrições àqueles pesquisadores que utilizaram da ontologia fundamental heideggeriana para pensar uma fenomenologia psicológica clínica e acompanhar o modo como eles propuseram uma apropriação da filosofia fenomenológica.

Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011) tem como objetivo **[...]** ***desenvolver fundamentos para a prática psicoterapêutica fenomenológica a partir da análise da obra Seminários de Zollikon, de Martin Heidegger***. (p. 245, grifo nosso). Para tal tarefa, é exposto, de início, todas as definições da analítica da finitude presente em *Ser e Tempo* que dão margem, segundo os referidos autores, para se pensar uma clínica fenomenológica de caráter fenomenológico. Assim podemos depreender que um dos principais meios para se pensar a clínica fenomenológica, segundo, Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011), se dá na busca de outras bases epistemológicas possíveis de abrirem outra compreensão dos fenômenos concernentes ao acontecimento psicoterápico.

> Feita a apresentação das principais ideias heideggerianas sobre o modo de ser do Homem, estamos prontos para iniciarmos o desenvolvimento de um outro modo de compreender o trabalho psicoterapêutico. Dizemos "um outro modo" porque nosso objetivo é demonstrar que é possível apresentar o trabalho psicoterapêutico balizado exclusivamente no pensamento de Heidegger (SODELLI, e SODELLI-TEODORO, 2011, p. 266)

A partir do trecho citado, fica-nos claro que Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011) pretendem contextualizar uma compreensão pragmática da psicologia clínica orientados pela analítica da finitude heideggeriana presente em *Ser e Tempo*. Então, a proposta dos autores estaria balizada no pensamento de Heidegger ou unicamente nos conceitos de *Ser e Tempo* e em algumas premissas da analítica da finitude que o filósofo resgatar em seus seminários na cidade de Zollikon? Se assim o for, Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011), então, estariam nos propondo uma psicologia clínica heideggeriana ao invés de uma psicologia clínica fenomenológica?

Quanto a isto, Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011, p. 267) dizem que *Pensar de modo fenomenológico não é apenas dominar suas matrizes teóricas, mas sim, todo um esforço reflexivo de romper com o domínio do pensamento calculante (que busca controlar e prever os fenômenos) e se aproximar do pensamento meditativo*. Vemos, então, que os autores resgatam a ontologia fundamental de Heidegger (2011 [1927a]) para embasarem uma quebra de paradigmas científicos, que vêm se tornando presentes em algumas atribuições psicologistas e pragmatizações clínicas e expões o lugar do pensamento fenomenológico em uma nova forma de se fazer ciência. Fenomenologia seria apenas a quebra do pensamento calculante?

Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011) consideram que a compreensão da fenomenologia se dá na apropriação dos princípios conceituais de Heidegger (2011 [1927a]; 2006 [1987]), extraindo de suas contribuições a possibilidade de alijamento dos princípios metodológicos das ciências modernas que preveem e objetificam os entes. Esta é claramente uma grande contribuição do pensamento fenomenológico e, claramente, do pensamento hermenêutico. Desde Dilthey e Husserl, no qual Heidegger se mantivera fiel, a experienciação dos campos fenomênicos históricos, acolhida unicamente pelo nosso esforço filosófico, nos coloca de frente com realidade objetivada unicamente como condição de um acontecimento fenomenológico-hermenêutico de nosso aí.

Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011), por mais que não propusessem uma atenção ao caminho essencial presente na fenomenologia desde Husserl e deixando de lado a particularidade hermenêutica que a compreensão tética do espaço fenomênico abriga, ainda articulam a necessidade do pensamento meditativo para a apropriação do que está explicitado nos escritos de Heidegger (2011 [1927a]; 2006 [1987]), de modo a alcançar a própria fenomenologia. Porém, Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011) também dizem que *é importante estar atento para não transformar o pensamento fenomenológico em uma técnica para ser aplicada no processo clínico, mais explicitamente, fazer o uso tecnicista da técnica.* (p. 267)

Este apontamento se articula com o que expusemos no ensaio 2.2, no sentido de que a experiência fenomenológica, por mais que ela ontologicamente esteja presente, não pode ser evidenciada nos processos lógicos que possibilitam a articulação teórica de uma ciência, nem mesmo ela pode ser aplicada por uma iniciativa estruturada por preconcepções. Isto se dá, pois, fenomenologia não é aplicação, mas interpretação de nossa compreensão. Sendo assim, o método fenomenológico não sendo técnico instrumental, seria possível de ser compreendido

unicamente a partir da apropriação teórica heideggeriana? Uma restrição ao pensamento de um autor não culminaria num caminho já determinado? Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011) ressaltam:

> O "aprender a aprender" é um dos principais horizontes formativos deste modo de ser psicoterapeuta Nesta esteira temos um duplo processo formativo: a compreensão das diretrizes teóricas e o desenvolvimento de uma postura fenomenológica do aprender. Entendemos que esse duplo sentido é fundamental para o estabelecimento de uma nova atitude terapêutica. (p. 267)

Com este trecho, fica-nos claro que Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011) propõem uma apropriação explicitamente teórica dos conteúdos filosóficos heideggerianos para se pensar o contexto essencial da fenomenologia e sua possibilidade clínica. Cabe, agora, descrevermos como os autores pensam a prática terapêutica, então, suplementados por uma apropriação da ontologia fundamental de Heidegger (2011 [1927a]). Quais são os cuidados desta transformação teórica em prática que os autores abordam?

> A partir disto fica evidente o risco de somente estudar a Fenomenologia Existencial de Heidegger e transferi-la diretamente para o trabalho clínico sem uma orientação mais específica. O próprio Heidegger, aponta em Seminários de Zollikon, que as ideias desenvolvidas pelo autor Binswanger podem ser consideradas como um exemplo clássico desta possível distorção do pensamento fenomenológico existencial. Para minimizar este risco entendemos que a supervisão clínica e o processo psicoterapêutico pessoal do terapeuta, aliado ao estudo teórico orientado, tornam-se elementos fundamentais para, por um lado, provocar o rompimento do pensamento calculante e, por outro, possibilitar a abertura para o pensamento meditativo fenomenológico. (SODELLI e SODELLI-TEODORO, 2011, p. 267)

Os referidos autores salientam o risco de um estudo unicamente existencial das possibilidades fenomenológicas, apontando os equívocos de Binswanger que Heidegger (2006 [1987]) criticara em seus seminários em Zollikon. Porém, a alternativa que precaveria psicólogo clínico de decair nos mesmos, supostos, equívocos de Binswanger, seria um procedimento terapêutico pessoal. Entretanto, o que uma psicoterapia pessoal pode garantir ao profissional, sendo que este procedimento dependerá muito da outra ponta e sua possibilidade de compreender a própria condição fenomenológica mesma? Não seria, para o caso de uma compreensão mais apurados da filosofia fenomenológica como um todo, um rigor e um senso crítico mais apurado e, assim, no momento da interpretação prática que envolve esta experiência filosófica se dedicar à uma supervisão pessoal e se for o caso da solicitude pontual do indivíduo, procurar sua terapia pessoal?

Segundo Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011), o entendimento da fenomenologia pode acontecer diante do processo psicoterapêutico individual. Logo, para os autores três bases são imprescindíveis àqueles que pruram se dedicar à fenomenologia: 1) estudo teórico das bases fundamentais que se aplicariam à psicologia clínica (ontologia fundamental de Heidegger). 2) supervisão individual, de modo a acompanhar dentro o olhar do outro os limites de sua compreensão cerceada pelo pensamento técnico instrumental. 3) terapia individual para à abertura do pensamento meditativo ou reflexivo, próprio da fenomenologia.

Cabe uma questão para nós: seria este o pensamento meditativo da fenomenologia mesma ou seria uma depreensão da filosofia heideggeriana? Podemos nos deparar com uma possível resposta a esta questão nas propostas sobre psicoterapia oferecida por Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011). Os autores se atêm à filosofia heideggeriana de modo a articulá-la com as interfaces presentes nos contextos clínicos propriamente de análise. Seria, então, diante da conduta psicoterápica que é possível se atentar aos ensinamentos de Heidegger:

> Seguindo o pensamento fenomenológico "deixar o fenômeno se mostrar por ele mesmo", chamamos de escuta autêntica a possibilidade do compreender o outro por ele mesmo. Sendo mais claro, compreender o outro a partir do mundo apresentado por ele mesmo, de sua singularidade e existência concreta, não de modo a priori por meio de teorias da personalidade ou diagnósticos diferenciais.
> Como nos ensina Heidegger (2008, p.25) "toda escuta autêntica sustenta-se na saga de um dizer próprio". Há várias formas de serenidade, aceitação e compreensão. Entretanto, quando dimensionamos que o modo do terapeuta de se encontrar com o paciente deveria se dar por meio da escuta autêntica, os três modos acima mencionados ganham uma nova força fenomenológica: o espaço terapêutico se estabelece potencialmente como campo apropriativo do si-mesmo do paciente. (SODELLI e SODELLI-TEODORO, 2011, p.268)

Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011) nos apresentam mais duas condições da apropriação fenomenológica na clínica psicológica. A escuta autentica como o acolhimento do projeto existencial do outro e a condição da disposição da serenidade, como forma de **apropriação do si mesmo**, como condução terapêutica. Entretanto, o que nos quer dizer este ser-próprio? A serenidade apontada por Heidegger (S/D) [1955c]), por outro lado, não condiz ao movimento próprio e impróprio explicitado em *Ser e Tempo*, em que o ser-aí deve voltar-se ao seu cuidado mais originário em virtude de se afastar da decadência do cotidiano, esta disposição denota um tom hermenêutico de nosso acontecimento apropriador, como modo de dissonância ao espaço solicitante que o niilismo preparou ao nosso destinamento.

A serenidade pensada por Heidegger (S/D [1955c]) se refere ao acolhimento do próprio espaço-tempo doado pela própria verdade do ser que direciona nosso acontecimento. Neste caso, então, uma "propriedade" se referiria à apropriação do dizer da linguagem de nosso tempo, de receber, acolher e se manter dentro do que a própria entonação da tensão entre ser e velamento nos diz; ocupar o ser em sua verdade. Neste sentido, se fossemos levar à plena toda a lição de Heidegger (S/D [1955c]), a serenidade não poderia quebrar o pensamento calculante, como proposto por Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011), mas ela se manteria em nossa condição negativa fenomenológico-hermenêutica ao nos situarmos na própria limitação da técnica moderna e seus espaços produtivos.

Seria, então, um apontamento hermenêutico feito por Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011) ou seria uma articulação semântica da palavra serenidade para retomar o que está explicitado em *Ser e Tempo* como busca da forma de ser-aí-próprio? Vejamos o que os próprios autores podem nos dizer:

> A atitude em permanecer na escuta autêntica talvez seja a mais difícil tarefa em ser terapeuta, não somente por este aspecto ser teoricamente muito complexo, mas, principalmente, porque exige do terapeuta a capacidade de lidar e suportar com o sentimento mais primordial do Dasein: a angústia existencial. Forçoso é admitir que, no espaço terapêutico aberto como campo apropriativo de si-mesmo do paciente, o terapeuta recebe uma dupla carga de sentimento; a angústia do paciente e a sua própria. Mais uma vez torna-se evidente que o processo formativo do terapeuta deveria contemplar as três dimensões: estudo orientado, supervisão clínica e terapia pessoal. (SODELLI e SODELLI-TEODORO, 2011, p.268)

Neste trecho, fica-nos claro a base da proposta psicológica clínica fenomenológica sugerida por Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011). Segundo os autores, a fenomenologia, em contexto psicológico clínico, estaria abarcada pelo tema da angústia existencial. O direcionamento terapêutico estaria focado em suprir o peso desta disposição ontológica por meio da apropriação do paciente por seu de si-mesmo. Esta condição, por outro lado, só poderia ser possível pela escuta autentica do terapeuta, que se encontra apto a guiar uma sessão fenomenológica por estar em análise pessoal e supervisão, se apropriando de si-mesmo também, e só assim uma psicologia clínica poderia ser possível.

Com isto, podemos considerar que a proposta apresentada por Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011) é conduzida sem uma compreensão hermenêutica do próprio acontecimento dos espaços fenomenológicos, de modo que a serenidade discutida pelos autores está direcionada à apropriação do cuidado mais autêntico da dinâmica singular de cada ser-aí, e não como modo de se ater ao acontecimento fundamental de todo nosso horizonte de sentido.

Como Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011) nos dizem: *Apresentar-se para o paciente por meio da escuta autêntica é assumir a compreensão do outro por meio do pensamento meditativo, aquele pensamento que diferente do pensamento calculante não busca a segurança do saber/explicar, do domínio da técnica e do controle.* (p. 269)

Neste caso, como Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011) não propuseram uma atenção à contenda ontológica do próprio espaço em que o aí da dinâmica intencional de nosso modo de ser se encontra, sabemos que a técnica explicitada por eles não se refere à técnica essencial que dá o tom do niilismo de nosso tempo, pois revogar a técnica enquanto acontecimento de nosso aí, seria dizimar os próprios meios de dação fenomênicos, no sentido de emudecer todos os sentidos de mundo possíveis, implicando na própria impossibilidade da terapia. Ora, pois, a terapia proposta pela psicologia clínica, como um todo, não depende em nada na técnica moderna? O modo de desencobrimento em que a clínica se presenta no sentido de nosso projeto existencial, ainda se refere a uma produção, por mais que ela não seja instrumental metrificada.

Neste sentido, uma psicologia que prevê um acontecimento ou uma modulação no real, mesmo que seja na pontualidade dinâmica da existência do ser-aí ou na ilusória transformação de todo seu contexto existencial, ainda consiste na veracidade da essência da técnica pensada por Heidegger (2015 [1936]; 2012 [1953a]). Outro ponto que a contribuição de Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011) nos revelam, em afirmação da essência técnica da psicologia clínica, se dá no objetivo existencial que esta proposta almeja em seu processo terapêutico: de levar o ser-aí a tomar o cuidado de si mesmo, pressuposta mente, perdido na lida com seu mundo calculante. *Ser terapeuta pode ser compreendido como o contribuir para o desvelamento das próprias possibilidades do paciente, não desconsiderando que alguém somente pode se desenvolver enquanto o Dasein que é [...]*. (SODELLI e SODELLI-TEODORO, 2011, p.271)

Enquanto proposta para uma psicologia clínica fenomenologia, as contribuições de Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011) denotam aspectos fundamentais que também tivemos a oportunidade de ressaltar no presente trabalho, como a necessidade de um aprofundamento filosófico como caminho de compreender a própria fenomenologia. Outro aspecto importante está na condição da terapia fenomenológica se destoar, por essência, das demais propostas psicologistas atuantes na contemporaneidade, no sentido que seu método não empírico, mas sim, como nós entendemos, experiencitativo.

Entretanto a permanência na analítica da finitude heideggeriana como proposta de um terreno com que a psicoterapia fenomenológica pode criar bases, pode ainda estar atrelada à necessidade instrumental da aplicabilidade de ideias para atingir um certo efeito. Que efeito seria este? Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011) podem nos dizer: *Ser terapeuta com orientação fenomenológica existencial é acompanhar o paciente na sua trajetória como mortal que todos somos, ajudando-o a descobrir o seu próprio solo, olhando o Dasein que é, descortinando-se para as suas possibilidades.* (p.271). Apropriar-se de si mesmo em meio a superação de sua negatividade angustiada.

Feijoo (2004; 2011; 2012) também propõe uma psicologia clínica fenomenológica afinada aos contextos existenciais heideggerianos, porém, trazendo algumas nuances da temporalidade dos próprios acontecimentos fenomenológicos em que nossa existência se encontra intencionalmente projetada – o peso hermenêutico da fenomenologia.

Feijoo (2004) tem como objetivo apreender o pensamento hiedeggeriano ***[...] para nortear e fundamentar as reflexões acerca da técnica e da téchne e assim permitir pensar a clínica psicológica como uma técnica no sentido moderno e como téchne, no sentido originário***. (p. 87, grifo nosso). Em outro momento, Feijoo (2011) procurou desenvolver uma proposta para que sejam **[...]** ***apresentados alguns elementos imprescindíveis a uma elaboração mais recente da daseinsanálise***. (p. 30, grifo nosso). Por fim, Feijoo (2012) pretende: ***Na tentativa de apresentar uma proposta de psicologia clínica diferente dos modelos de psicoterapia que se pautam nas ciências naturais, serão apresentados argumentos em defesa de uma perspectiva clínica em psicologia com base na fenomenologia hermenêutica tal como desenvolvida por Martin Heidegger***. (p. 973, grifo nosso)

Feijoo (2012) pretende, então, encontrar na temporalidade do mundo histórico o lugar de se pensar as quebras existenciárias introjetadas no modo de ser-no-mundo decadente do ser-aí.

> Uma vez assumida uma atitude fenomenológica hermenêutica frente ao fenômeno que pretendemos trazer à discussão, passamos a refletir acerca das referências que tornam viável a possiblidade de uma clínica psicológica inspirada nas reflexões heideggerianas. Primeiramente, é importante que coloquemos em relevo a dissociação entre ser-aí e mundo histórico. Com a noção de ser-aí, pretendemos pensar as bases de uma clínica psicológica que parte da ideia de Dasein tal como desenvolvida por Heidegger em Ser e tempo. Isso implica que pensar a existência para além da noção de sujeito já

> que a ideia de sujeito apartado do mundo foi hegemônica na constituição das teorias e práticas psicológicas.
> Com a noção de mundo histórico, tal como desenvolvida por Heidegger, em um segundo momento de suas obras, traremos à discussão a possibilidade de pensar as crises existenciais a partir daquilo que se apresenta no horizonte histórico em que acontecem. (FEIJOO, 2012, p. 977)

Feijoo (2004; 2011; 2012) também define sua proposta de psicologia clínica pelos pressupostos heideggerianos, mas visando articular as ideias de Heidegger de *Ser e Tempo* com as condições de nossa época, apontadas por Heidegger (2012 [1953a]), mais estritamente, em seu ensaio sobre a técnica. Entretanto, como poderemos demonstrar, sua proposta clínica heideggeriana ainda permanece dentro dos limites repreensivos dos escritos apresentados em *Ser e Tempo*, como a base de um pensar fundamental de uma nova proposta psicológica: *Sem dúvida, a clínica daseinsanalítica tomará a analítica do Dasein, tal como elaborada por Heidegger, para então proceder a uma daseinsanálise que consista no exercício ôntico da analítica.* (FEIJOO, 2011, p. 34)

Feijoo (2004) vê no pensamento heideggeriano o caminho para a desarticulação de sua proposta clínica às práticas psicológicas que visam a mensuração da essência do homem, para trazer no âmbito de sua interpretação a meditação de sua dinâmica, em modo de leva-lo à **libertação** em direção de si-mesmo. Uma outra articulação psicoterapêutica que visa o modo de ser próprio da nossa existência:

> Vale também refletir sobre o modo de pensar do clínico. Quando predomina o pensamento que calcula, tem-se uma equação matemática, que é capaz de, através do determinismo implícito na psique humana, dirigir o comportamento no sentido do mais adequado. Já a prática clínica como pensamento meditante aponta para libertar o homem para si mesmo, sem direções nem certezas. (FEIJOO, 2004, p. 92)

Segundo Feijoo (2004), o pensamento heideggeriano possibilita o aporte de uma clínica psicológica pautada na existência de nosso ser-aí, como a recusa de uma fundamentação científica moderna, no qual a técnica instrumental impera. Uma das propostas da autora é, então, pensar a clínica na essência da técnica, em que a abertura de sua produtividade transpareça o si mesmo existencial daquele que se põe em análise. Esta condição da clínica psicológica se mostra dentro dos limites do espaço historicamente constituído, no sentido de que sua conduta é interpretada no lugar em que seu desencobrimento acontece no horizonte de sentido provocativo da presentações fenomênicas.

Neste caso, Feijoo (2004) se distancia das propostas que inviabilizam a técnica, de forma a julgá-la como prejudicial à própria proposta de uma psicologia clínica fenomenológica, propondo uma diferenciação da forma técnica instrumental, em que *o desvelar acontece em um desafio à natureza, a realidade torna-se subsistência e o comportamento diante da natureza é a provocação. Na segunda, o comportamento frente à natureza é um deixar-acontecer, sem desafiar e aceitando os limites do acontecer* (p. 87). Esta articulação distintiva entre o niilismo que comporta nosso tempo e sua desenvoltura fática pela manipulação instrumental dos fenômenos, comporta em seu cerne o lugar em que a clínica psicológica se ergue no horizonte fenomenológico-hermenêutico de nosso acontecimento existencial.

Entretanto, esta condição hermenêutica que, supostamente, estaria implicado na interpretação fenomenológica da clínica psicológica pensada por Feijoo (2004; 2011; 2012), não estaria intrincada na compreensão da nossa dinâmica existencial dentro deste espaço, no sentido em que nosso potencial intencional, frente as demandas provocativas de nosso ser-no-mundo, ainda estariam sendo contempladas pela proposta da autora no sentido de libertação desta introspecção espaço-temporal acenada pela verdade do ser que revela o horizonte de sentido de nossa realidade. Este aprisionamento à transcendência compreensiva de nosso ser-aí, que fora descrita por Heidegger (2011 [1927a]), se desarticula, contudo, com o que podemos experienciar pela nossa própria vivência teórica fenomenológico-hermenêutica.

Neste caminho, Feijoo (2004) diz que *no homem tomado como abertura no mundo, a psicoterapia vai se dar no reconhecimento dos limites que a própria existência impõe ao homem, que, suportando o presente sem fugir para o futuro nem para o passado, pode reconhecer-se em sua finitude, temporalidade e imperfeição.* (p. 92). Reconhecer os limites, aqui, seria a liberdade existencial em que a autora comentara anteriormente? Neste sentido, até quanto a liberdade de nossa existência estaria implicada na transformação de nossa singularidade? Vemos, então, que a autora se dispões de uma interpretação hermenêutica do espaço que compõe o campo fenomenológico que nos encontramos projetados, procurando a partir deste espaço o lugar de transformação da condição existencial de nossa existência; como Feijoo (2011) diz:

> Para se proceder a uma clínica fenomenológica, parte-se do pressuposto de que toda e qualquer teoria acerca da existência humana deve ser suspensa para que, assim, seja possível se aproximar do fenômeno (no caso, a questão trazida pelo paciente), atendo-se a todo o detalhamento de como se dá o acontecimento em questão. Em uma postura hermenêutica, consideramos os

> horizontes hermenêuticos que estarão sempre presentes na situação clínica, e o que de fato se interpreta são os encontros de horizontes, que consistem precisamente no que se fala e se escuta. Este choque de horizontes é o horizonte mesmo de apreciação do que acontece no encontro clínico, ou seja, da aparição da questão (fenômeno). (p. 34)

Feijoo (2011) realça a condição hermenêutica dos contextos fenomenológico em sua possibilidade interpretativa, pontuando a necessidade de suspender qualquer teoria positivista que busca cercar nossa essência para além do acontecimento fenomenológico-hermenêutico que os define. Entretanto, como a autora compreende a condição hermenêutica dos acontecimentos fenomenológicos a serem analisados no contexto de uma psicologia clínica fundamental, como viemos buscando no presente trabalho? Pelo que o trecho acima explicita, os horizontes hermenêuticos estariam imbricados na potencialidade existencial da ontologia fundamental de Heidegger (2011 [1927a]), levando-nos a considerar que Feijoo (2011) deposita todo o peso de sua proposta clínica na pontualidade existencial do ser-aí humano.

Feijoo (2004; 2011) ressalta, também, o fenômeno da clínica psicológica heideggerianas a partir do que o filósofo pensou sobre a desocultação de nosso tempo pela medida absoluta da técnica moderna, no sentido de configurar uma interpretação do lugar em que a clínica ocupa no contexto semântico de sua própria dação, interpretando, daí, suas possibilidades terapêuticas, porém, ainda centradas na articulação libertária de nossa existência, tendo por meio da disposição da angústia, pensada por Heidegger (2011 [1927a]), a articulação teórica necessária para se depreender as nuances complexas que se dão na clínica psicológica.

> A angústia emerge como um mobilizador existencial que, imediatamente, abre duas possibilidades: na tentativa de livrar-se da angústia, o ser-aí ou bem retoma a tutela do mundo e volta àquilo que lhe é familiar, ou bem concretiza-se no poder ser, singulariza-se, o que consiste na perda, nem que seja por um instante, da tutela do mundo. (FEIJOO, 2011, p. 35)

Esta condição transcendente, que Feijoo (2004) visa transportar para a sua proposta fenomenológica, que propõe se afinar na condição hermenêutica de nossa realidade. A autora pensa a medida de nosso tempo como uma condição possível a ser transposta por um esforço meditativo. Feijoo (2004) propõe uma psicoterapia que substitua a técnica instrumental, pertinente às psicoterapias que não se estruturam pelo viés heideggeriano, aderindo à técnica essencial para dizimar qualquer condição produtiva fática que envolva nossa circularidade puramente existencial. Podemos acompanhar isto com uma passagem do que a autora nos fala, mas nos atentando onde estaria o peso hermenêutico que funda nossa circularidade fenomenológico-existencial:

> A psicoterapia constitui-se em uma técnica moderna, em que o desvelamento se dá ao modo do desafio. Então, o eu do homem também é tomado como um recurso a ser explorado, no sentido de tornar-se produtivo, bem-sucedido, feliz para sempre. Neste aspecto, a psicoterapia pauta-se numa perspectiva positivista, romântica, subjetivista, que consiste na organização de técnicas e estratégias cujos resultados visam à produtividade, à adequação com a exigência da publicidade, do impessoal, ao desenvolvimento no sentido do socialmente aprovável. A psicoterapia, deste modo, pauta-se na extração dos recursos de que o homem dispõe para atingir o sucesso socialmente determinado como tal, e é estruturada como utilidade prática.
> A clínica psicológica pode ser tomada como téchne quando se dá numa perspectiva de apreensão daquilo que se produz a si mesmo, deixando que o ser venha à presença tal como se constitui no seu modo de ser. Trata-se aqui da psicoterapia como um meio de tornar manifesto o que é presente no modo de "ir à frente". Não importa, nesta perspectiva, o resultado. O psicoterapeuta vai atuar como um facilitador, cuja produção vai consistir em deixar aparecer por si mesmo o que se oculta (FEIJOO, 2004, p. 92)

Fica-nos claro que a proposta de Feijoo (2004) se aproxima de uma desconstrução, também de ordem filosófica, das propostas instrumentais que visam solidificar e restringir o movimento existencial de nosso modo de ser pelo pensar calculante, para propor uma psicologia clínica que se volte unicamente ao acontecimento apropriador de nossa existência. Entretanto, será que a radicalidade do peso da história sobre o sentido que comporta nosso modo de ser, pode ser acobertado por uma libertação de nossa existência para o si mesmo, propriamente conquistado pela retomada do cuidado mais próprio?

A essência de nosso tempo, descrito por Heidegger (2015 [1936]; 2012 [1953a]) como técnico, estaria contemplada na proposta de Feijoo (2004) em uma articulação conceitual **correta**, entretanto o peso que esta reflexão traz à nossa experiência fenomenológico-hermenêutica mesma, em frente as solicitudes do mundo e qualquer possibilidade de articulação pontual de nossa forma de ser, se perde no momento em que a autora propõe uma movimentação libertaria, no sentido de desprendimento do peso histórico de nosso mundo:

> A psicologia clínica pode-se dar como um pensamento meditante, abrindo a possibilidade daquele que, em angústia, perdido no impessoal e tomando-se como impróprio, clama pelo mais próprio, reconhecendo-se como finito e temporal. Poderá ele, assim, descobrir-se em sua liberdade, tanto no que se refere à utilização das coisas como no seu próprio fazer-se no mundo. Poderá, ainda, descobrir sua serenidade no "inútil" e não se angustiar, para se tornar um objeto de utilidade, a fim de adequar-se às exigências do mundo dos homens, tal como o operário-padrão ou o aluno-referência. (FEIJOO, 2004, p. 93)

Com este trecho, fica-nos claro que Feijoo (2004) pretende articular através de uma psicologia da angústia uma terapia que ainda se resguarda em alijar o peso nadificante da

existência através de uma interpretação de sua transitoriedade existencial, visando o alcance da serenidade como a disposição ideal da forma de existir do ser-aí pensado por Heidegger (2011 [1927a]), deixando de lado grande parte do próprio peso histórico que comporta e abre as próprias modalidades de nosso existir. Esta, então, não estaria comportada dentro da própria técnica, fática, com que a autora opusera sua proposta terapêutica de bases heideggerianas? Feijoo (2004) mesmo nos responde:

> Pode-se questionar se uma proposta como esta não recairia numa técnica interventiva ou manipuladora, tanto no que se refere à transmissão didática quanto à psicoterapia. A tal questão respondesse com uma negativa. Trata-se aqui de uma téchne no sentido originário, como desvelamento de um meio de deixar aparecer aquilo que tinha possibilidades de ser. O psicoterapeuta pode produzir ao modo da téchne, permitindo que a sua téchne– escuta e fala – num processo de produção mútua, facilite que ao outro se manifestem as suas possibilidades. (p. 93)

A proposta de Feijoo (2004) trata de resgatar a experiência originária da essência da técnica nos gregos, ao modo de desencobrir o que pode ser produzido. Porém, isto é possível dentro dos próprios espaços hermenêuticos em que as condições fenomenológicas se revelam? Como poderia acontecer tal condição com uma terapia que visa apenas em tratar da angústia, em razão de levar a existência para seu ser mais próprio? Depreendemos que Feijoo (2004; 2011; 2012) não denota a condição hermenêutica dos acontecimentos históricos para o acesso dos fenômenos em seus acontecimentos, ao contrário, a autora se pauta numa condução analítica da hermenêutica existencial heideggeriana dentro das transformações existenciais do ser-aí a partir da disposição da angústia.

Feijoo (2011), então, também descreve o procedimento com que sua proposta clínica heideggeriana atua no setting. A autora aponta o como o terapeuta deve se portar e receber a carga fenomênica de seu paciente, banco sempre analisar seus conteúdos trazido dentro de uma atitude específica:

> A tarefa de uma clínica daseinsanalítica consiste, primeiramente, no fato de que o analisando deve ser o mais preciso possível em suas descrições e o analista deve, incessantemente, atentar para as interpretações do paciente, tentando, assim, alcançar uma compreensão daquilo que está em jogo na descrição do analisando. Em continuidade a esta tarefa, precisamos, também, quebrar ou destruir os comportamentos ontológicos presentes nas descrições do analisando. Esta clínica consiste em abrir um espaço para que o outro se conquiste em sua alteridade. Abrir espaço, sem conduzir; traduzir, sem mapear um caminho que leve a algo como uma conscientização. (p. 34)

Feijoo (2011) nos descreve aqui a tarefa desconstrutiva do terapeuta em relação à história de se paciente, o introduzindo nos limites de sua compreensão, se apropriando e

quebrando seus horizontes interpretativos, para que, assim, ele se encontre com suas possibilidades mais próprias. Entretanto, como se quebra algo como um **horizonte ontológico?** É possível quebrar, reestruturar, alterar ou propor qualquer rompimento do fenômeno mesmo apenas por uma articulação meditativa? Ou não seria, a partir da própria meditação (filosofia), que nosso projeto intencional se envolve e se relaciona na mesmidade fenomênica presentada no nosso encontro à realidade?

Reparemos, também, que Feijoo (2004) pontuou a necessidade do cuidado para não instrumentalizar uma prática pretendida como fenomenológica – assim como Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011) também o disseram. Contudo, a descrição do procedimento, que universaliza o modo de atendimento daquela existência, ainda está caracterizada dentro dos liames que compõem nosso ser-aí técnico. E isto é uma das grandes dificuldades de se tentar esquivar ou, até mesmo, esfacelar nosso horizonte ontológico, pois o lugar que caímos sempre será no nosso espaço de acontecimento hermenêutico. Sendo assim, será que uma clínica psicológica que envolve uma dissonância de nossa existência do caráter técnico, realmente, a consegue **fazer**?

> Em uma visada hermenêutico-fenomenológica, o problema consiste no aprisionamento em nossas histórias, nos modos como vamos sufocando não o problema que temos, mas o problema que nós somos. A tarefa de uma clínica fenomenológica consiste em quebrar o aglomerado de vivências que se dão na mistura de campos intencionais e que provocam a quebra do fluxo do tempo do eu. E, assim, possibilitar que o instante e lugar do acontecimento se deem. (FEIJOO, 2011, p. 35)

Aqui podemos nos centrar em algumas questões que podem ser de difícil resposta se pensadas na profundidade que nossa experiência fenomenológico-hermenêutica proporciona: como se quebra a história de alguém? Aprisionamento na história quer dizer que podemos nos libertar dela? O que fica depois que nossa história se esvai? Estas questões são difíceis de serem expostas e respondidas dentro das propostas oferecidas até aqui, pois suspender a história ou quebrar qualquer contingência de vivências, seria uma produtibilidade além das possibilidades fenomenológicas. Porém, Feijoo (2011) também nos diz: *Abrimos espaço para que o analisando possa aperceber-se das suas vivências próprias e a colocar-se diante do campo intencional em que o fenômeno se constituiu.* (p.35)

Podemos depreender que o interesse da clínica psicológica de Feijoo (2004; 2011) se dá, então, na relevância dos contextos pontuais da própria dinâmica de nossa existência, de modo que sua análise prescinde dos campos vigentes que cercam qualquer pontualidade

intencional que nos direciona em sentidos fenomenológicos – das determinações históricas que limitam nosso modo de ser ou nosso agir fático. Dito de outro modo, vemos dentre as propostas de Feijoo (2004; 2011) o eixo interpretativo do fenômeno da existência humana a partir das compreensões expostas em *Ser e Tempo*, no sentido que o círculo hermenêutico, que desponta sentidos de mundo, se abre a partir da singularidade e dinâmica existencial de nosso modo de ser.

> Um analista, no entanto, não deve desprezar os horizontes hermenêuticos que estarão sempre presentes na situação clínica. E o que de fato se interpreta são os encontros de horizontes, que consistem precisamente no que se fala e se escuta, a partir de uma relação intencional. Este choque de horizontes é o horizonte mesmo de aparição do que acontece no encontro clínico, ou seja, da aparição da coisa. Quando o fundir dos horizontes se dá de maneira integral, essa fusão abre o espaço para que o outro apareça para ele mesmo. O que o analisando diz vai ser escutado a partir do horizonte compreensivo do analista, porém o analisando é a orientação, a medida. (FEIJOO, 2011, p. 35)

Os horizontes que estão em jogo na análise clínica de Feijoo (2011) se articulam dentre as possibilidades fáticas existenciais do modo de ser do ser-aí que nos compõem, no qual a prática psicológica clínica de ordem heideggeriana, como vemos pretendida aqui pela autora, direciona uma interpretação descontruía das sedimentações expostas pelo paciente sempre em busca de seu si próprio. E por que insistimos em caracterizar sua proposta clínica como heideggeriana? A própria autora responde: *Acreditamos que a discussão aqui apresentada preste os esclarecimentos oportunos acerca da real possibilidade de se articular uma clínica psicológica a partir da fenomenologia hermenêutica de Heidegger*. (FEIJOO, 2011, p. 35). Dentro desta clínica, de característica heideggeriana, poderia ser caracterizada, também, como fenomenológica?

> Um outro caminho a trilhar consiste em assumir o método fenomenológico hermenêutico na clínica psicológica, que pretende deixar que no próprio caminhar o caminho apareça. Por isso é que cada horizonte histórico traz as tensões que lhe são próprias. E essas tensões só podem aparecer nas expressões singulares. (FEIJOO, 2012, p. 984)

Feijoo (2004; 2011; 2012) constrói sua proposta de psicologia clínica voltada à existência pontual da dinâmica existencial descrita em *Ser e Tempo*, de modo a compreender nosso projeto de ser como horizonte de transformação da totalidade. A compreensão hermenêutica dos acontecimentos de projetos de mundos são um grande diferencial da proposta da autora. Ela demonstra que uma analítica existencial não pode dar conta da totalidade mostrativa de nossa existência, de que o tom do nosso acontecimento precisa estar à

luz de qualquer compreensão condutiva da dinâmica intencional que comporta aquele modo de ser presente da clínica.

Entretanto, por mais que Feijoo (2004; 2011; 2012) nos ofereça uma compreensão hermenêutica da prática clínica, como pudemos ver, sua contribuição resultante da intervenção terapêutica se encontra como modulador e transformador da totalidade, como condição podada pela negatividade trazida pela disposição fundamental da angústia. Neste sentido, a clínica psicologia heideggeriana de Feijoo (2011; 2011; 2012), assim como as propostas de Feijoo e Protasio (2010) e Feijoo e Dhein (2014), toma nosso acontecimento histórico como possibilidade de transcendência por nossa própria existência, articulando suas propostas unicamente por meio da negatividade heideggeriana, explicitada em *Ser e Tempo*, sem ao menos propor uma reflexão mais aprofundada no que consistiria tais noções e condições por um olhar da nossa própria vida teórica.

Segundo Feijoo e Protasio (2010), seus objetivos são: ***Neste artigo pretendemos colocar em discussão o posicionamento crítico de Kierkegaard a respeito do modo como a ciência, a sabedora de vida e a autoajuda prescrevem aquilo que o homem deve fazer para evitar o tédio, a repetição e o ócio. Em Heidegger, traremos a discussão acerca das tonalidades afetivas da angústia e do tédio [...]*** (p. 167, grifo nosso).[225] Feijoo e Dhein (2014), entretanto trazem outra proposta: ***A proposta desse estudo é trazer outro modo de pensar as compulsões além daquela que as interpreta como algo da ordem de uma subjetividade encapsulada. Esse outro modo consiste em trilhar um caminho que denominamos de fenomenológico-hermenêutico.*** (166, grifo nosso)

As clínicas psicológicas heideggerianas, descritas até aqui se articulam dentro dos limites de uma Daseinsanalyse da libertação, que desacorrenta a existência do nosso ser-aí dos aprisionamentos fáticos, como propuseram Binswanger (2013 [1930]) seguido de Boss (1981 [1971]), abarcando parcialmente a condição ontológica de determinação do próprio espaço-tempo doados pela verdade fenomênica, que nos delimita nas possibilidades pontuais de nosso projeto intencional em se dá a existência. Então, é curioso que esta restrição hermenêutica da interpretação clínica psicológica, dita fenomenológica, fique de fora, mas mantendo espaço para que seja possível falar de condições vigentes de nosso horizonte de sentido, que têm nitidamente conteúdos epocais, como o caso das descrições nosológicas.

[225] Não adentraremos às compreensões concernentes à filosofia de Kierkegaard nesta breve apresentação em nosso ensaio. Iremos, então, nos situar apenas nas propostas concernentes à psicologia clinica das autoras e suas contribuições a respeito do que elas consideram fenomenologia-hermenêutica.

> Da fenomenologia, o analista assume a postura antinatural, que consiste em dirigir-se ao fenômeno, sem nenhum pressuposto teórico ou natural, seja da ciência, do senso comum ou da sabedoria de vida. Partindo da filosofia da existência, o analista reconhece o caráter da indeterminação e imprevisibilidade do existir, não sendo pertinente, neste sentido, tutelar o outro em suas escolhas, orientar ou indicar caminhos, seja a partir de filosofias, de experiência de vida ou, ainda, de modelos empíricos que ditam verdades a partir do cômputo estatístico ou de sistemas lógicos que pressupõem postulados dos quais se deduzem todas as verdades. (FEIJOO, e PROTASIO, 2010, p. 167)

Como vemos em Feijoo e Protasio (2010), sua proposta também se mantém fiel ao indeterminismo do ser humano, abordando na analítica clínica sua condição existencial como método primordial de atuação terapêutica. *Na clínica psicológica, consideramos que o espaço terapêutico pode ser articulado a partir da abertura de um espaço contingente no qual o analisando possa ver a si mesmo, julgar-se por si mesmo, encontrando a medida eterna de sua existência.* (p.172). Entretanto, como interpretar neste espaço as modalidades de dações que determinam a conglomeração de sentidos exposto aí no mundo?

Pois, se a existência é abertura e, nesta condição, ela se coloca à solicitude da terapia, como nos pontuam Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011), Feijoo (2004; 2011; 2014) e agora Feijoo e Protasio (2010), por estar aprisionada em um modo de ser privativo, no qual a libertação meditativa é o caminho da propriedade existencial e saúde psicológica, Feijoo e Protasio (2010) agora nos pontuam que o paciente pode encontrar a medida eterna de sua existência. Ora, mas sendo a libertação do existir possível através da própria finitude do existir, como podemos nos voltar a eternidade da nossa existência? E mais, como podemos compreender este acontecimento unicamente pela pontualidade projetiva da existência daquele que se põe em terapia? Feijoo e Dhein (2014) dizem que:

> Esse outro modo consiste em trilhar um caminho que denominamos de fenomenológico-hermenêutico. Acreditamos, com isso, poder abrir a possibilidade de se romper com os modelos previamente legitimados no campo da psicologia. Para tanto, procederemos a uma análise das compulsões nos pressupostos metodológicos da fenomenologia hermenêutica de Heidegger, partindo da ideia de que a existência humana se constrói na articulação copertinente com o mundo e viabilizando, assim, uma interpretação das compulsões no horizonte histórico da técnica. (p.165)

O intuito de Feijoo e Dhein (2014) é procurar através do método fenomenológico-hermenêutico uma transformação epistemológica da ciência psicológica em sua possibilidade clínica. Podendo interpretar a existência de nosso ser sob uma nova perspectiva. Entretanto, não seria a partir da experiência deste pensar uma condição filosófica mais fundamental que pode evidenciar o lugar de acontecimentos fenomenológico-hermenêutico em que as ciências

podem se apresentar a nós? Dito de outro modo, o situar-se no contexto que vige nossa realidade poderia, aí, oferecer as possibilidades essenciais que a psicologia clínica poderia se pautar. E para isto, não deveríamos ir além das pressuposições teóricas da filosofia de Heidegger?

Outra interpretação da clínica psicológica sob o viés filosófico heideggeriano se dá através das contribuições de Sá (2002; 2014), outro psicólogo clinico que justifica suas contribuições pela teoria heideggeriana, porém, atrelando suas compreensões com o peso históricos dos acontecimentos fenomenológicos. Como, então, o autor insere a interpretação hermenêutica em sua proposta clínica? Será que há algo de diferenciado entre suas propostas e as outras contribuições clínicas, como a visada por Feijoo (2004; 2011; 2012)?

Sá (2002) procura estruturar uma contribuição à psicologia clínica a partir do pensamento fenomenológico e hermenêutico de Heidegger, nos dizendo que ***um elemento a ser destacado entre as contribuições que o pensamento de Heidegger pode trazer à psicoterapia é a sua meditação sobre a essência da técnica moderna enquanto um modo histórico de produção de verdade que se impõe como horizonte de sentido para o mundo contemporâneo***. (p.1, grifo nosso). Sá (2014) também nos propõe ***um exame das representações cotidianas mais correntes de filosofia e de psicoterapia, este artigo discute, sob uma perspectiva fenomenológico-existencial, as possíveis relações entre a filosofia e a psicoterapia***. (p.74, grifo nosso).

Sá (2002) abre a possibilidade de compreender a clínica psicológica sob o olhar hermenêutico dos acontecimentos criando o espaço de interpretação, como propôs também Feijoo (2004), a partir das contribuições epocais de Heidegger (212 [1953a]) e sua visão da técnica moderna:

> Se por um lado, é difícil delimitar alguma identidade mínima para o conjunto de teorias e sistemas agrupados historicamente sob a denominação de psicologia clínica, por outro, pode-se constatar nesta diversidade de abordagens e condutas a mesma intenção de fundo do projeto epistemológico da modernidade, designada por Heidegger como a era da técnica (SÁ, 2002, p. 1)

Por esta citação, já podemos depreender o ponto de partida com que Sá (2002) pensa um modelo de psicologia clínica. O autor salienta a condição metafísica enraizada no fenômeno da clínica, apontando que o peso ontológico que provocou seu nascer: a técnica. O modo como Sá (2002) articula o pensamento por detrás daquilo que fora explicitado pelo pensamento filosófico é algo importante de enfatizarmos. Por transpor em sua fala o lugar de

se pensar a matriz ontológica dos fenômenos, buscando aquilo que viemos chamando de experiência filosófica do próprio acontecimento fenomenológico-hermenêutico.

> O caminho de reflexão que buscamos seguir aqui, não se dirige no sentido de pensar a clínica e seus impasses a partir do interior do espaço de institucionalização histórica de saber que constitui a ciência e a técnica modernas e, sim, no sentido de pensar aquilo que se exclui sob esta perspectiva e que não se propõe como um saber concorrente ao saber científico, mas apenas como um questionamento crítico de sua pretensão de hegemonia e superioridade. (SÁ, 2002, p. 7)

Sá (2002) proporciona refletirmos o sentido da clínica psicológica sob o lugar da vida teórica, buscando pensar o lugar de acontecimentos fundamentais, não acolhidos ou concebidos, pelas demandas instrumentalistas da ferramenta que é a prática terapêutica inerente à clínica que buscamos compreender fenomenológico-hermeneuticamente aqui. No entanto, nos chama a atenção o ponto em que o autor diz não procurar entender a clínica psicológica no interior do espaço histórico em que a técnica moderna moldou este fenômeno, mas buscar naquilo que se está velado ou impensado. Como poderia se compreender aquilo que está encoberto, então, sem se deter nos caminhos desvelados dos direcionamentos fenomenológicos?

Sá (2002), propõe que a atenção ao condicionamento hermenêutico vigente do acontecimento de nosso espaço fenomenológico não pode ser inferida por meio de uma atitude outra que não a filosófica. O referido autor resgata a necessidade de uma atitude filosófica para que se compreenda uma clínica de fundamentos essenciais fenomenológico-hermenêuticos, no sentido de se pensar uma disciplina mediadora da própria atitude teórica e pratica que direciona nosso agir:

> A desconstrução de cunho transdisciplinar, efetuada através de outras áreas do saber moderno como a historiografia, a sociologia, a antropologia etc., deve ser complementada por um questionamento filosófico que ponha em jogo o próprio campo de objetivação de sentido que essas disciplinas repartem entre si. Não que a filosofia seja pensada aqui, num sentido kantiano, como critério final de avaliação de todos os outros modos de saber, e sim, numa perspectiva hermenêutica, como mediadora que por ter maior consciência dos seus limites e da amplitude dos problemas envolvidos está mais apta a sustentar a atenção e a paciência que um diálogo transdisciplinar exige. (SÁ, 2002, p. 7)

Aqui já podemos pontuar uma diferença do modelo interpretativo de Sá (2002), em relação ao modo como enxergamos a condição filosófica para se alcançar a originalidade da experiência fenomenológico-hermenêutica. O autor propõe uma a filosofia que sirva de complemento ao acesso científico das demais ciências, no sentido de tratar reflexivamente

aquilo que já se deu. Como poderia a filosofia auxiliar um acontecimento que se deu, a princípio, de forma não filosófica, para filosoficamente intervir em suas ratificações?

Procuramos pensar no presente trabalho uma filosofia fundamental; uma postura meditativa que proporcione as bases de todo o saber, pois, assim como sua essência demanda, a filosofia não é mera disciplina do saber, mas o viver que proporciona a sabedoria. Sendo assim, a filosofia é, como condição de abrir compreensivamente o meio cingido em que nos encontramos intencionalmente lançados, o único caminho e atitude para interpretarmos nossa experiência fenomenológico-hermenêutica e, logo, a condição de pensarmos a psicologia clínica em sua condição fundamental.

Em relação à filosofia como ciência fundamental, por ela ser a abertura interpretativa dos espaços fenomenológico-hermenêuticos mesmos, concordamos com Sá (2014), ao não propormos uma invalidação das demais propostas cientificas que abandonaram o pensamento filosófico, mas apenas pretendemos demarcar veemente a distinção do pensamento que busca a própria experiência nos acontecimentos fenomenológicos no sentido de sua dação, em relação às demais ciências que procuram restringir o caráter do fenômeno, retendo-o por uma prescrição epistemológica absolutista, próprio da era do consumo desenfreado de informações e dos produtos concebíveis.

> Sob esta perspectiva de compreensão do co-pertencimento ontológico de ser e existência, a relação mais própria entre filosofia e psicoterapia não será aquela de uma mera colaboração entre disciplinas ou entre uma disciplina e uma técnica científica. Isso não significa banir do campo teórico institucional historicamente sedimentado como Psicologia Clínica os procedimentos "psicoterapêuticos" que cuidam de aspectos parciais e objetivados da existência, e, sim, apontar que aquilo que diferencia essencialmente a psicoterapia em meio a outras práticas terapêuticas é o cuidado pela própria existência. (SÁ, 2014, p. 86)

Ao demarcar o caráter da filosofia na sua proposta de psicologia clínica, Sá (2014) nos apresenta o aspecto que direciona sua compreensão clínica das demais psicologias que não teriam uma base heideggeriana. Sá (2014) propõe-nos o cuidado da existência como o conteúdo essencial que guia a pratica psicoterapêutica. Assim, como Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011) e Feijoo (2004; 2011; 2012) pensam o desenvolvimento terapêutico, se atendo ao cuidado existencial do paciente, Sá (2002; 2014), mesmo pautando sua interpretação na circularidade ontológica de nosso aí desvelado, também destaca o caráter do cuidado terapêutico par ao alcance da liberdade existencial do paciente.

> O que está em jogo neste saber e em sua aplicação técnica não é o mesmo tipo de problema da medicina orgânica em geral, nunca se trata de uma mera dor fisiológica, de um problema do corpo, do cérebro ou de um suposto sistema de energias psíquicas. Os sofrimentos sobre os quais recai o foco da psicoterapia estão intrinsecamente relacionados ao sentido mesmo e à liberdade da existência. (SÁ, 2014, p. 75)

No mesmo caminho Sá (2014) nos diz que:

> A experiência de sofrimento é um fenômeno próprio a um horizonte de sentido e não a uma realidade natural simplesmente dada. O sofrimento não tem uma determinação causal como a dor física objetivada, ele possui uma motivação, um sentido, que emerge de uma experiência de si e do mundo, na maioria das vezes de modo irrefletido. (SÁ, 2014, p. 78)

Vemos que Sá (2014) diferencia o cuidado orgânico, que trata de funções causais no interior de uma lógica cientificista moderna, do cuidado existencial a partir da noção de sofrimento. O sofrimento seria, então, o fenômeno concernente à psicologia clínica, no qual a interpretação existencial atuaria, pois, como pudemos acompanhar com a passagem acima, o sofrer restringiria possibilidades de nosso modo de ser. Entretanto, o sofrimento pode ser interpretado como uma restrição ou deveria ser contemplado fenomenologicamente como o modo de projeção da própria existência?

Sá (2014), ao dizer que o sofrimento corresponde a uma indeterminação lógica, passível de ser apreendida via razão, possuindo em seu sentido uma motivação de ordem existencial, do como nosso projeto intencional compreende a própria experiência no mundo, o autor está acoplando esta ordem fenomênica como sendo algo propriamente do campo singular em que interpretamos a nós mesmos. E o horizonte hermenêutico? Sá (2014) articula sua compreensão dos modos de ser do sofrimento, então, pela potência ontológica que abre o espaço fenomenológico em que nos encontramos téticamente manifestos.

Sá (2014) propõe compreendermos o sofrimento, que pode se dar em nossa circularidade existencial acarretando em transtornos existenciais, baseando-se dentro dos próprios horizontes históricos como condição ontológica interpretação: *Comportamentos diagnosticados pela psicopatologia como compulsivos ou depressivos, por exemplo, devem ser compreendidos, no horizonte histórico do moderno mundo da técnica, como uma intensificação de aspectos essencialmente constitutivos desse horizonte* (SÁ, 2014, p. 81). O

autor, então, traz de maneira veemente o lugar em que a compreensão terapêutica deve se situar na lida com os acontecimentos fenomênicos revelados no encontro.

Este apontamento de Sá (2014) fora buscado por nós a partir da própria experiência do espaço hermenêutico, que determina nossa disposição com o real, para que, então, pudéssemos pensar os caminhos de uma psicologia clínica no próprio limite dos fundamentos. Dito isto, como Sá (2014) pensa a pragmatização terapêutica dentro de um horizonte histórico?

> [..] uma análise existencial clínica não se dá apenas pelo transporte das estruturas existenciais da analítica para o âmbito de alguma compreensão psicológica do homem, ela só acontece propriamente se preservar a lembrança de que o ser-aí humano é essencialmente compreensão do ser e só através dela a existência pode realizar modos mais livres e singulares de ser si mesmo. (SÁ, 2014, p. 83)

O autor, então, refere-se à abertura da contenda que resguarda a verdade do ser nos direcionamentos fenomenológicos em que a existência de nosso aí se projeta. O autor propõe que pensemos a própria analítica presente na clínica por uma condução nesse acontecimento vinculador simples que nos media e inter-relaciona toda a totalidade. Entretanto, mesmo propondo uma habitação terapêutica no acontecimento fenomenológico-hermenêutico de nosso aí, Sá (2014) ainda mantém um direcionamento viciado das psicologias heideggerianas, desde a Daseinsanalyse de Binswanger e que vimos que se mantiveram nos autores até aqui descritos: o retorno a singularidade própria da existência perdida no âmbito da mundaneidade.

A condição de retorno a si mesmo para a dissolução do sofrimento, apropriado em nosso sentido existencial por uma condição de irreflexão, ainda se pauta na psicologia da negatividade com que os heideggerianos visam enxergar as modalidades presentes na clínica psicológica. Sá (2014) deixa de lado a própria contribuição histórica proposta em sua reflexão clínica, vendo ainda as possibilidades de libertação de uma suposta realidade encarceradora, ao invés de se atentar aos próprios acontecimentos fenomenológico-hermenêuticos da própria experiência intencional que cerca a pontualidade de cada existência.

Sá (2014) descreve as possibilidades terapêuticas como forma de libertação no horizonte histórico – um avanço em relação ás propostas que visam uma libertação transformista dos projetos de mundo. Porém, ao depreender a realidade existencial de nosso acontecimento apropriador a partir de uma restrição de possibilidades, Sá (2014) se mantém

na mesma compreensão de que é possível o horizonte intencional da existência mesma não estar direcionada para seu projeto. Neste sentido, o autor deixa de lado a descrição e interpretação do próprio acontecimento compreendido do paciente, que é possibilidade manifesta, como modo de ser no espaço do próprio acontecimento fenomenológico que é o dele, **já libertada no sentido histórico que projeta nosso ser-no-mundo.**

O que aproximou o pensamento de Heidegger das práticas psicoterapêuticas foi, justamente, a sua compreensão radical de que qualquer forma de objetivação da existência encobre e afasta a possibilidade de uma experiência de si mesmo como poder-ser singular e próprio. (SÁ, 2014, p. 84). Com esta passagem fica clara o peso da ontologia fundamental de Heidegger (2011 [1927a]) como medida de compreensão do modo de ser de nossa existência, no qual as propostas heideggerianas se mantém fixadas à negatividade unicamente existencial, ao invés de ir de encontro à negatividade fenomenológico-hermenêutica.

Já Sá e Mattar (2008) nos oferecem a seguinte proposta: ***Este trabalho trata de alguns dos principais conceitos da psicoterapia daseinsanalítica, inspirada no pensamento do filosofo alemão Martin Heidegger. [...] o artigo propõe ainda alguns modos pelos quais pode pautar-se a atitude do psicoterapeuta da Daseinsanalyse***. (p.191, grifo nosso). Nesta proposta, os autores também expõem possibilidades de um exercício clínico pautados, também, pela analítica da finitude de *Ser e Tempo*. Como tantas outras propostas que pudemos acompanhar, os autores seguem o mesmo caminho expositivo das bases daquilo que eles consideram fenomenologia.

Sá e Mattar (2008), também oferecem uma proposta clínica que toma o horizonte histórico como parte iniciativa de uma compreensão dos sentidos fenomenológicos mesmos. Entretanto, suas reflexões mais direcionadas ao agir terapêutico ainda se pautam às restrições da Daseinsanalyse do passado e a medidas interpretativas restritas a *Ser e Tempo*. *A psicoterapia se configura, aqui, como um exercitar da analítica do dasein no encontro terapeuta-cliente, encontro que tece e destece os sentidos previamente dados, que libera para outros sentidos, onde toda queixa, sintoma, fala ou silêncio, remetem à abertura originária que é a existência humana*. (SÁ e MATTAR, 2008, p. 200)

Os referidos autores articulam os preceitos de sua proposta estritamente da ontologia fundamental de Heidegger (2011 [1927a]), como tem sido de praxe nas clínicas fenomenológicas. Entretanto, como nós também o fizemos, Sá e Mattar (2008) expuseram uma breve análise da tradição daseinsanalítica, partindo de Binswanger e Boss, procurando as

nuances que ainda poderiam resguardar uma alternativa metodológica diferenciada do que os autores, também, chamam de práticas técnicas. Resgatando a tradição psiquiátrica da Daseinsanalyse, os autores puderam erguer uma compreensão, como fizeram Sodelli e Sodelli-Teodoro (2011) e Feijoo (2004), por exemplo, da condição técnica que vincula o acontecimento de nosso espaço existencial, no sentido de propor uma realização reflexiva terapêutica que ponha entre parênteses esta condição hermenêutica:

> Estas indicações, longe de se constituírem em regras ou prescrições técnicas, buscam apenas mostrar que a atitude clínica daseinsanalítica, ao contrário, jamais se reduz à mera aplicação técnica de uma representação teórico-conceitual acerca do homem. A psicoterapia se configura, aqui, como um exercitar da Analítica do Dasein no encontro terapeuta-cliente, encontro que tece e destece os sentidos previamente dados, que libera para outros sentidos, onde toda queixa, sintoma, fala ou silencio, remetem à abertura originária que é a existência humana. (SÁ e MATTAR, 2008, p. 200)

Com isto, podemos depreender que os autores também visam articular bases da filosofia existencial de Heidegger (2011 [1927a]) em modo de atingirem uma compreensão não tecnicista ou hipostasiante do ser humano em uma pragmatização clínica, abrindo a possibilidade de relacionar o modo de ser do homem e a situação terapêutica a partir da dinâmica diferenciada de seu modo projetivo de ser. Entretanto, ainda se mantém presente uma condição sublevadora da medida temporal que apropria nosso tempo.

Assim, como outros pesquisadores puderam contribuir com o assunto, Sá e Mattar (2008), oferecem uma alternativa, por meio da própria filosofia heideggeriana, uma contra postura ontológica, a partir do agir clínico, em razão de abrir margens para que se pense um modo de ser do homem livre dos moldes técnicos que permeiam o acontecimento de nosso horizonte intencional. Entretanto, seria isto o suficiente para que uma psicologia clínica adentre ao modo fenomenológico de ser do homem? Na medida em que a abertura mundana de nosso acontecimento fenomenológico exige uma cobertura temporal, que articula e vincula as demandas semânticas dos espaços de visão de mundo, como ressaltaram Dilthey (2010 [1883]; 1992 [1919]) e Heidegger (2015 [1936]), ao pensarmos as condições fenomenológicas deste espaço, juntamente com a potencialidade das modalidades de nosso acontecimento, onde estaria o pensar fenomenológico em tal proposta clínica?

> O mais importante aqui não é a fenomenologia enquanto corrente ou abordagem filosófica ou psicológica instituída, mas enquanto possibilidade humana de experiência. Não se trata de utilizar novos jargões, ou afirma a superioridade de uma corrente de pensamento, mas de dar à experiência clínica uma fonte de estranhamento e renovação, colocando a atenção em suspensão e *desidentificando-se* do mundo da técnica e do sujeito da

> produção para, assim, no aproximarmos um pouco mais do mundo, enquanto morada, e do homem, enquanto mortal. Para concluir, devemos reforçar ainda que a relação da fenomenologia hermenêutica com a clínica não pode ser aquela de um novo método que venha substituir os antigos. O "deixar-ser" fenomenológico refere-se ao ser do Dasein, é ontológico, mas cada fenômeno que vem à luz no diálogo clínico deve ser compreendido a partir do contexto factual concreto em que surge e nunca reduzido genericamente a uma estrutura existencial. O que caracteriza o exercício clínico da Daseinsanalyse não é, portanto, o método que ela emprega, enquanto disciplina antropológica ou psicológica, mas o fato de que seja qual for o método utilizado, caso algum o seja, ele deve estar sempre subordinado a uma compreensão fenomenológico hermenêutica da existência. A atenção serena, que guia esse modo de compreensão, caracteriza-se como uma disposição de abertura que não exclui por princípio possibilidade alguma, nem mesmo aqueia da intervenção técnico-científica, embora aqui já subtraída de sua pretensa hegemonia e superioridade. (SÁ e MATTAR, 2008, p.201)

Por esta breve passagem, vemos que Sá e Mattar (2008) não vêm a possibilidade da compreensão fenomenológica da clínica como mais uma abordagem entre outras, nem como uma técnica especifica que pode criar um resultado esperado. Ao contrário, podemos depreender que a proposta dos autores é buscar na fenomenologia um contrapeso a todas essas possibilidades arraigadas no campo de manifestação da psicologia clínica, dissipando de seu arcabouço metodológico o próprio fervor da técnica contemporânea, no qual Heidegger (2015 [1936]; 2012 [1953a]) caracterizou o campo de sentido que impera em nossas possibilidades de ser.

Entretanto, diante do que pudemos discutir ao longo de nossos ensaios, ainda seria possível fazer uma compreensão fenomenológica destoando-se das próprias composições fenomênicas? Se nos voltarmos à técnica moderna como uma condição a ser superada, para onde iriamos criar nossas raízes existenciais? A técnica heideggeriana não seria apenas uma explicitação de nossos campos de sentidos para que possamos no envolver apenas em seus limites? E o mais importante: como podemos pensar qualquer possibilidade de psicologia clínica sem termos quaisquer bases do nosso mundo tecnicista, de modo que a própria psicologia clínica é **resultado** das condições técnicas de nosso mundo? Por estas condições que vemos uma importante dissonância entre as contribuições dos autores até aqui apresentados em relação ao que viemos discutindo ao longo do presente trabalho.

Também centrada unicamente na circularidade hermenêutica da analítica da finitude e buscando um respaldo filosófico de cunho fenomenológica para afastar-se das medidas categóricas com que a ciência moderna procura certificar-se da existência dos entes e eternizá-los, Sá e Barreto (2011) oferecem uma proposta do seguinte modo: ***Este artigo***

apresenta o modo de ser do homem como "existência", tal como elaborado por Heidegger em "Ser e Tempo", como uma das contribuições mais fundamentais da fenomenologia para a psicologia clínica. (p. 389, grifo nosso). Vejamos que as condições históricas em que podemos articular as interpretações fenomênicas nem são postas em ressalva e, muito menos, discutidas. A contribuição de Sá e Barreto (2011) está implicada à compreensão existencial da psicologia clínica sobre um olhar, unicamente, de Ser e Tempo, no qual a hermenêutica interpretaria apenas a circularidade existencial do ser-aí e a clínica se pautaria apenas pelas suas características existenciais descritas na obra de Heidegger (2011 [1927a]):

> Desse modo, a hermenêutica, assumida na analítica existencial como situação constitutiva da existência, pode oferecer, a partir de seus pressupostos ontológicos, novas possibilidades de tematização dos fenômenos psicológicos e da atitude clínica. Precisamente, a adoção desses pressupostos exige o abandono de toda tentação de transpor para o âmbito da clínica os elementos essenciais do método cientifico-natural: redução à objetividade conceitual, quantificação e mensuração. (p. 392)

Esta passagem do texto de Sá e Barreto (2011) expõe bem o cerne de suas propostas: pensar uma clínica não objetante, não científico natural; acolhendo com rigor o lugar em que a fenomenologia se instaurou com Husserl (2014 [1900]; 2015 [1901]) e fora contemplada hermeneuticamente por Heidegger (2011 [1927a]; 2015 [1936]); ou seja, um preparo metodológico à possibilidade clínica heideggeriana. O peso da analítica da finitude de Heidegger (2011 [1927a]) fica evidente na discussão existencial em que a proposta dos autores visa enunciar como fenômenos clínicos e a atenção especial do terapeuta para com eles. Podemos ver isto em Sá e Barreto (2011) da seguinte forma:

> Assim compreendida, a atitude clínica transita entre o ôntico e o ontológico e tem como direção o desvelamento do "poder-ser" por meio do apropriar-se da propriedade e da impropriedade. A atitude clínica parte da disposição afetiva da angústia como abertura privilegiada para uma compreensão própria da existência, mas aponta também a possibilidade de um existir sereno, antecipatório do ser-para-a-morte e aberto ao mistério (p. 394)

E como apontam Sá e Barreto (2011), *A noção de "existência" aponta para o modo de ser do homem como abertura originária ao ser, possibilitando uma reflexão sobre a experiência clínica orientada pelos pressupostos ontológicos, não metafísicos, referentes à experiência humana, elaborados pela analítica existencial heideggeriana.* (p. 392). Os autores estariam aqui se pautando dentro da experiência fenomenológica por detrás das condutas meta-representativas da manipulação conceitual da filosofia heideggeriana ou simplesmente exercendo sua aplicação em meio ao que eles visam se adequar à produção implícita pela clínica fenomenológico-hermenêutica?

Outra proposta é a de Magliano e Sá (2015), que também dispuseram do pensamento heideggeriano presente na analítica da finitude em *Ser e Tempo*, porém, trazendo nuances de suas contribuições hermenêutica acerca da era da técnica. O objetivo dos autores, então, são:

> **Tomaremos a questão da liberdade no pensamento de Martin Heidegger como fio condutor de nossas considerações. Apresentaremos, num primeiro momento, a reflexão acerca da técnica moderna e da liberdade para, posteriormente, realizar sua articulação com o contexto das práticas clínicas psicológicas de orientação fenomenológico-existencial. Pretendemos, assim, promover um distanciamento crítico concernente às tendências cientificistas e tecnicistas da psicologia clínica no contemporâneo, fomentando outra forma de compreender e experimentar a dinâmica dos encontros psicoterapêuticos para além de sua absorção inicial no horizonte da técnica moderna, uma vez que a essência do existir humano será considerada ao modo do poder-ser, abertura de sentido e liberdade.** (MAGLIANO e SÁ, 2015, p. 19, grifo nosso)

Depreendemos que, em caminhos distintos de Sá e Barreto (2011), Magliano e Sá (2015) propõem uma psicologia clínica a partir dos horizontes de mundo histórico, porém, centrando sua atenção à libertação do modo de ser de nosso ser-aí em relação ao mundo da técnica. É curioso vermos o quão as propostas clínicas estão arraigas pela atitude dissipadora da técnica moderna, como suficiência hermenêutica de interpretação dos campos fenomenológicos, trazendo em seu cerne os temas de libertação, articulação da transformação dos sentidos fenomênicos a partir do horizonte transcendente da compreensão do ser-aí. Porém, será que esta interpretação da conta do peso hermenêutico da nossa historicidade fenomenológica?

O espaço terapêutico, interpretado clinicamente por Magliano e Sá (2015), consiste em prescrever as características existenciais de acordo com as contribuições heideggerianas de *Ser e Tempo*, em virtude de alcançar uma condição compreensiva dos modos de ser de nossa existência, para propiciar ao ser-aí em terapia uma libertação do espaço técnico do mundo que é, como podemos depreender na proposta dos autores, o âmbito primordial dos transtornos existenciais que lhe inferem o **sofrimento** concernente ao objeto da psicologia clínica.

> A articulação da atenção fenomenológica com o cuidado clínico psicológico resulta na reflexão acerca do âmbito de proveniência dos fenômenos de sofrimento e adoecimento do existir humano, que se revelam na dinâmica da relação psicoterápica e visam fomentar a liberação do Dasein diante das identificações restritivas aos significados e comportamentos sedimentados em seu horizonte existencial.
> A interpretação psicoterapêutica, nessa perspectiva, não busca adequar os fenômenos que se apresentam no encontro clínico aos constructos conceituais das teorias psicológicas, mas remete o Dasein a si mesmo, aos

> significados e discursos que compõem sua facticidade, o que equivale a dizer que a dinâmica psicoterapêutica remete o Dasein à interpretação de mundo que ele mesmo é (sua situação hermenêutica), embora esta não se explicite em um primeiro momento no falatório cotidiano. [...] Uma vez que o ser do Dasein se encontra, de início e na maior parte das vezes, encoberto para ele mesmo, o exercício fenomenológico se constitui como interpretação, isto é, como hermenêutica do ser do Dasein enquanto poder-ser. (MAGLIANO e SÁ, 2015, p.26)

Assim, podemos perceber a liberdade do falatório do cotidiano como o foco da psicologia heideggeriana proposta por Magliano e Sá (2015), direcionando também uma compreensão interventiva do horizonte que destina nosso tempo:

> A emergência do horizonte técnico contemporâneo leva à radicalidade a tendência ontológico-existencial de desvio da existência cotidiana com relação ao seu caráter próprio de abertura e finitude, na medida em que, dispondo da natureza como algo passível de quantificação e mensuração, estimula nosso anseio de tudo controlar. Aquilo que não se ajusta às exigências do cálculo, o que não pode ser objetivado por representações ou, de alguma forma, escapa às nossas expectativas de controle e previsibilidade deve ser neutralizado pela atribuição de um estatuto ontológico fraco ou nulo. (MAGLIANO e SÁ, 2015, p. 27)

Os autores visam pensar o lugar do aprisionamento da existência do ser-aí a partir do horizonte de nosso tempo, caracterizado por Heidegger (2012 [1953a]) como técnico, procurando entre sua essência a compreensão existencial do modo de ser próprio (liberto). *Na perspectiva heideggeriana, a enfermidade, como modo de ser do Dasein, está relacionada precisamente à nossa dificuldade de suportarmos uma relação de abertura para com os sentidos do mundo, recaindo, desse modo, num fechamento diante do significado daquilo que nos vem ao encontro* (MAGLIANO e SÁ, 2015, p. 27).

Podemos depreender a clara relação de dependência da proposta destes autores aos escritos e reflexões heideggerianas, porém, articuladas com as considerações das Daseinsanalyses de Binswanger e Boss. Interpretamos isto por Magliano e Sá (2015) visualizarem a liberdade pensada por Heidegger (2011 [1927a]; 2006 [1987]) como uma transcendência no mundo impróprio e desarticulação com o mundo da técnica moderna. Para os autores, e às propostas até aqui descritas, o sofrimento implica na impossibilidade de transcendência do ser-aí em meio ao seu espaço mundano. Ora, mas se assim o for, qual é o peso da própria história em torno desta própria restrição existencial?

> É nesse contexto que podemos constatar o vínculo entre as condições atuais de sofrimento ou adoecimento psíquico e o desvelamento de nosso destino histórico, haja vista que o modo de ser do homem moderno, com suas

> pretensões de controle, tende a acentuar as tendências ontológico-existenciais ao fechamento, por não conseguir tolerar o estranhamento e a indeterminação. (MAGLIANO e SÁ, 2015, p. 27)

Neste trecho, Magliano e Sá (2015) se pautam no âmbito do sofrimento do ser-aí em relação à sua negatividade. Mas a negatividade não permaneceria em cada contexto consumado pela incessante produção? Esta condição, por outro lado, não seria por não negarmos o conteúdo dessa negatividade, mas sim pelo nosso contexto fenomenológico-hermenêutico não comportar tal negatividade, no sentido de que a era do niilismo se funda na nossa constante ocupação das produções conquistadas na natureza, deixando **menos tempo** para que possamos habitar aquilo que nos ocupamos de fato, pois o tédio nos tomaria.

Em outra proposta, Santos e Sá (2013) propõem uma discussão que ***[...] aborda algumas noções existenciais elaboradas por Heidegger em sua Analítica da Existência, enfatizando o existencial "cuidado" e suas possíveis repercussões para a psicoterapia na contemporaneidade. Utilizamos as obras Ser e tempo e Seminários de Zollikon, especialmente, na parte intitulada "Diálogos com Medard Boss"***. (p. 53, grifo nosso). À primeira impressão, podemos interpretar esta proposta dos autores como mais uma descrição clínica articulada com os pressupostos heideggerianos explicitados em sua ontologia fundamental. Entretanto, Santos e Sá (2013) se destoam das propostas clínicas, que visavam um aporte fenomenológico, para possibilitar uma compreensão dos campos ontológicos de instauração dos espaços fenomenológicos em que nossa existência se projeta:

> Hoje em dia, psicoterapeutas de diferentes abordagens reconhecem cada vez mais as transformações históricas das manifestações psicopatológicas do sofrimento existencial. Estruturas recorrentes no contexto vitoriano do período de emergência da psicanálise, como, por exemplo, a histeria, são hoje mais raras, ao passo que os diversos transtornos ligados à compulsão se tornaram frequentes nas demandas clínicas atuais
> Assim, as experiências de sofrimento do mundo contemporâneo não podem ser compreendidas em uma direção libertadora apenas através de explicações causais que tentem reduzi-las a elementos mais simples, sejam de ordem biológica ou psicológica. Compreender fenomenologicamente uma experiência de sofrimento é apreender e explicitar o campo de sentido a partir do qual sua emergência se torna possível. (SANTOS e SÁ, 2013, p. 58)

Deste modo, Santos e Sá (2013) buscam recuperar o lugar em que o nosso modo de ser se encontra compreendido em meio aos espaços significativos da totalidade, de modo que se abra uma possibilidade de adentrar a uma proposta diferenciada da clínica psicológica. Neste sentido, os autores ainda seguem condições prévias das demais sugestões clínicas

heideggerianas, de se destoar dos meios científicos naturais para instaurar uma ova prática cientifica, compreender a existência do homem a partir de sua essência e prevendo sua libertação das amarras técnicas que, de algum modo, é tida pelos autores com um julgo de valores. Santo e Sá (2013), pensando mais hermeneuticamente, ainda propõe uma contribuição da seguinte forma:

> O desenvolvimento do artigo se apresenta organizado em quatro momentos, marcados por subtítulos que procuram dar um ritmo à reflexão. O primeiro momento, "O sofrimento existencial na era da técnica", procura situar as experiências contemporâneas de sofrimento a partir das transformações do horizonte histórico de sentido que instauram a modernidade técnica. No segundo momento, "Cuidado e liberdade como dimensões ontológicas da existência", os aspectos ontológico-existenciais "cuidado", "liberdade" e "verdade" são tematizados a partir da analítica da existência e tomados como referência para investigar os fenômenos do sofrimento e sua compreensão clínica. (p. 54)

Interessa-nos aqui, principalmente, a compreensão de liberdade terapêutica que os autores visam compreender no processo terapêutico de forma fenomenológica. Pois, como as demais propostas que pudemos acompanhar até o presente momento, esta liberdade ainda estaria restringida às possibilidades existenciárias do modo de ser do homem, no sentido que sua exposição intencional estaria impossibilitada de alcançar suas máximas modalidades ontológicas. Ora, mas Santos e Sá (2013) também dizem que:

> Mas, a essência da liberdade não se compreende aqui como estando abrigada na vontade humana. A **liberdade não pertence ao ser do homem, antes, é o ser do homem que pertence à liberdade**. Heidegger (1953/2010) relaciona liberdade e verdade no sentido de desvelamento (aletheia). A existência se caracteriza por ser originariamente apropriada pela verdade como desvelamento. Esta compreensão da verdade, como correspondência desveladora do que nos vem ao encontro no mundo, encontra-se, assim, em íntima conexão com a liberdade. O quanto uma existência pode deixar vir à luz em sua abertura de mundo, nunca depende apenas da aptidão sensorial, da investigação de fatos ou de raciocínios lógicos, mas, essencialmente, do quanto é livre. (p. 56, grifo nosso)

Neste sentido, os autores estão direcionando a condição fenomenológica de nossa projeção ontológica em meio as condições mesmas de interação com os espaços destinamentais de nosso aí, no sentido de que a liberdade, compreendida de forma fenomenológica, se restringe às possibilidades pontuais de cada modalidade existencial particular. Neste sentido, como pode uma existência se encontrar restrita de sua liberdade? Como poderia uma outra existência pontual, como é a do terapeuta, estipular se há ou não outras possibilidades daquele modo de ser vir-a-ser?

De modo que nossa condição fundamental fenomenológica-hermenêutica é determinada pela nossa abertura histórica e, temporalmente, lançada nos horizontes de sentidos – de forma indeterminada pelo determinismo hermenêutico de nossos ser-aí – estamos incessantemente abertos às possibilidades possíveis a nós. Nosso foco existencial se articula dentro de sua circunvisão, no qual a mundivisão dos campos manifestos nos interpelam e nos põe em relação com o todo dentro das possibilidades teóricas de nossa vida. Então, quanto a isto, Santos e Sá (2013) pensam a liberdade da seguinte maneira:

> Nas práticas psicoterapêuticas de inspiração fenomenológico-existencial, essa compreensão de verdade e liberdade traz importantes consequências. Os fenômenos abordados pelo campo da psicopatologia interessam à clínica fenomenológica enquanto restrições do livre âmbito de poder-ser que caracteriza ontologicamente o ser-aí. A verdade em jogo na relação clínica não é a verdade impessoal da representação correta, mas os modos de desvelamento de sentido que a existência realiza enquanto abertura e suas restrições. As estruturas de sentido que geram sofrimento não são corrigidas através de concepções mais adequadas à suposta realidade em si. O que produz sofrimento não é a sua incorreção lógica ou factual e, sim, a sua transformação em identidades rígidas que, ainda que procuradas inicialmente como abrigos, acabam se tornando cárceres inabitáveis. (p. 56)

Ora, se a liberdade do ser-aí condiz à verdade do sentido de ser doado em eu acontecimento, como os próprios autores ressaltaram, como poderia sua liberdade estar restrita? Sendo assim, não seria o caso de uma terapia articular, unicamente, estes acontecimentos próprios da particularidade interpretada por cada dinâmica fenomenológico-hermenêutica? Dito de outro modo: uma terapia não seria a inclinação dentro do acontecimento fenomênico mesmo daquilo que está ao encontro, consumindo a interpretação daquilo que se deu e unicamente pode se dar? Pois, se a liberdade abre outros espaços existenciais que, de início, não estariam manifestos no horizonte de sentido do paciente, seriam, então, estas condições predisposições próprias desta pontualidade existencial? Ou não seria mais uma forma de alienação?

Então, ao que pudemos discutir ao longo de nossos ensaios, ao buscarmos a experiência fenomenológico-hermenêutica, compreendemos que a potência de nosso modo de ser é, por condição ontológica, incessantemente exposta afora no espaço-tempo, vigente pelo aceno histórico que possibilita tudo o que é. Estamos sempre movimentados nos limites do acontecimento de mundo e modulando-nos entre as modalidades de suas próprias possibilidades reveladas; somos sempre, como diria Husserl (2014 [1900]), intencionalmente voltados aos acontecimentos fenomenológicos.

Dentre os artigos até aqui descritos neste ensaio, estão propostas que se dedicam a restringir nossa existência através dois modos de ser próprio e impróprio, pensado por Heidegger (2011 [1927a]) em *Ser e Tempo*, porém, articulando estas dinâmicas fenomenológicas sob a perspectiva de um agir clinico que pauta o ser liberto e o ser sofrido. A base epocal, que perscruta nosso horizonte de vigência em que, intencionalmente, nos encontramos aí dinamizados, fora recolhida por algumas propostas como o peso hermenêutico do ser-aí, porém, passível de resilição existencial, em que a técnica se mostra como algo a ser superada.

Esta condição também é presente na proposta de Dutra (2013) que ***[...] desenvolve reflexões sobre formação do psicólogo clínico na perspectiva fenomenológico-existencial, numa época em que a técnica prevalece, inclusive no campo da psicologia clínica.*** (p.205, grifo nosso). Nisto o peso histórico mesmo se vela e a experiência fenomenológico-hermenêutica abre espaço para uma articulação científica de bases heideggerianas que propõe um espaço de acontecimentos voltados por outras pressuposições idedutíveis. No mesmo sentido que as demais propostas descritas aqui por nós, Dutra (2013) nos diz também que:

> No sentido oposto ao cenário cientificista que ainda prevalece no campo da psicologia, a perspectiva abordada aqui aponta para uma atitude fenomenológica, a qual contraria a atitude natural, esta que subsidia, em grande parte, o aporte epistemológico cientificista sobre o qual a psicologia se pautou desde quando se afastou do campo da filosofia, passando a adotar o paradigma científico. Contrariamente à dimensão científica da psicologia, a perspectiva fenomenológica com base na fenomenologia hermenêutica heideggeriana, considera a ideia de um Dasein que existe num horizonte de abertura de sentidos e sobre o qual não caberia qualquer determinação, como apontam os pressupostos de uma ciência que adota como critérios de rigor a objetividade, generalização, controle e previsibilidade, por exemplo. (p. 206)
> [...]
> É possível levar tal reflexão à formação do psicólogo na perspectiva fenomenológico-existencial, cujo modo-de-ser ancora a atitude fenomenológica. Estou certa de que a filosofia representa não só um caminho para se pensar a existência, mas também para transformá-la. Inspirada por essas ideias, podemos propor que o fazer clínico seria norteado pela abertura do psicólogo às possibilidades que se desvelam na sua existência, na sua condição de ser-no-mundo-com-outros, cujos sentidos de ser não poderão ser dados a priori, o que significa arriscar-se na aventura de ser-no-mundo com todas as implicações decorrentes dessa condição existencial. (p. 209)

Então, como poderia o nosso ser-aí ainda não ser transcendência ou privado? Não seria este modo de ser sua abertura intencional ao projeto existencial de suas possibilidades fenomenológico-hermenêuticas? Silva e CeCChini (2015) nos dizem que *O compromisso*

clínico não é com a mudança, mas sim com uma aproximação existencial do paciente aos seus modos de ser. (SILVA e CECCHINI, 2015, p. 81). Nesta perspectiva, os autores estão apontando uma radical mudança das propostas até aqui analisadas. Silva e CeCChini (2015) direcionam uma compressão clínica a partir do próprio acontecimento do espaço fenomenológico com que o paciente se encontra, intencionalmente, projetado.

Silva e CeCChini (2015), dentre os artigos que escolhemos apresentar no presente trabalho, forma as únicas autoras que se propuseram a reconstituir o caminho ontológico do pensamento que busca a experiência essencial de nossa relação com os espaços fenomenológicos: ***A proposta deste estudo é uma revisão de literatura para embasar a importância da hermenêutica como historicismo e a fenomenologia como método intencional para proposta da ontologia fundamental heideggeriana e aproximar de uma atuação clínica em psicologia, a Daseinsanalyse.*** (p. 74, grifo nosso). Entretanto, o retorno às questões apresentas por Husserl ou Dilthey, na pena das autoras, ainda se baseiam em revelar uma justificativa à aquisição da ontologia fundamental de Heidegger (2011 [1927a]).

Silva e CeCChini (2015) procuram estruturar uma proposta psicológica clínica também a partir de Heidegger (2011 [1927a]) e unicamente através da circularidade hermenêutica contida no projeto compreensivo da existência do ser-aí, procurando na ontologia fundamental a quebra dos paradigmas científicos modernos, coo todos os outros autores até aqui citados. Para isto, Silva e CeCChini (2015) buscam nas bases epistemológicas de Heidegger (2011 [1927a]) a compreensão do caminho feito por Heidegger (2011 [1927a]) até a confecção de sua obra que mais tem servido de base teórica das demais pratica clínicas heideggerianas:

> Mas em que medida se pode realizar tal busca? Como escapar das considerações positivistas de nosso tempo? Estas questões podem ser respondidas com o retorno às considerações realizadas por Edmund Husserl (1859-1938) e Wilhelm Dilthey (1833-1911). Mas antes mesmo de se pensar suas contribuições, se faz necessário percorrer pela conjuntura histórica em que estes dois pensadores se inseriram. Desta maneira, é preciso compreender a chamada crise dos universais1, e só depois apontar a forma como tanto Husserl como Dilthey inserem suas propostas no âmbito filosófico. Com este percurso já realizado podemos nos aproximar do pensamento de Martin Heidegger (1889-1976), e de sua ontologia fundamental, presente em Ser e Tempo (Sein und Zeit), 1927 (SILVA e CECCHINI, 2015, p. 75)

Silva e CeCChini (2015) são um dos poucos autores, dos citados até aqui, que propuseram um retorno epistemológico às bases fenomenológico-hermenêuticas de

Heidegger, porém em virtude de justificar a utilização, apenas, de *Ser e Tempo* como a base de uma clínica psicológica. Deste modo, a fenomenologia e a hermenêutica que silva Silve e CeCChini (2015) estão direcionadas à interpretação do modo de ser de nossa dinâmica projetiva no espaço mundano com que Heidegger pautou sua ontologia fundamental:

> Assim, podemos nos aproximar do que caracteriza a prática clínica fenomenológica hermenêutica. O que se busca é um processo hermenêutico que visa a compreensão de si-mesmo (selbst), do ser-aí, acompanhando o modo como essa compreensão da sua condição como "ser-em-o-mundo" (In-der-Welt-sein) se desdobra no seu existir. (SILVA e CECCHINI, 2015, p. 81)

Segundo Silva e CeCChini (2015) *Pensar fenomenologicamente e hermeneuticamente significa considerar aquilo que se apresenta na terapia, como fenômenos em si mesmos, e que possuem um lugar na própria história.* (p. 81). Com isto, podemos depreender que o cerne da proposta destes autores se enquadra nas demais psicologias heideggerianas descritas até então neste ensaio. Silva e CeCChini (2015) também erguem um modelo terapêutico a partir da libertação do ser-aí para o si mesmo, porém, buscando centralizar o peso hermenêutico do acontecimento fenomenológico mesmo:

> No processo de terapia há a busca neste espaço que apresenta novas possibilidades de ser do paciente. Segundo Ferreira (2010), o cuidado na terapia pode ser entendido como o acompanhar o paciente na sua própria libertação, por parte do terapeuta. Libertação aqui não é entendida como supressão das determinações do horizonte em que o paciente está inserido, mas sim como a dinâmica existencial em que, a partir do cuidado, na terapia, o paciente passa a se apropriar de novas possibilidades de lidar com o seu sofrimento. (SILVA e CECCHINI, 2015, p. 81)

Ferreira (2009) propõe-nos um estudo que visa resgatar possíveis discussões epistemológicas concernentes à uma nova prática cientifica da psicóloga clínica. Esta nova proposta é, para a autora, a filosofia presente na fenomenologia e na hermenêutica de Heidegger (2011 [1927a]). Ferreira (2009) abre sua discussão apontando os princípios da crítica husserliana às ciências naturais de sua época, ressaltando a postura científica específica que uma psicologia deve se debruçar como saber rigoroso, enquanto ciência da subjetividade humana. Vemos, então, que a autora constrói uma proposta de pesquisa em cima das críticas às ciências naturais, assim como os demais autores, porém, a partir das contribuições husserlianas.

O objetivo de Ferreira (2009) é:

> **[...] pretendemos refletir sobre um caminho que aponte para a superação desse modelo de neutralidade ainda cientificista, um**

> **caminho que resgate não apenas o sujeito e a compreensão como forma de aproximação dos fenômenos, o que a fenomenologia de Husserl fez muito bem, mas que resgate também ou mesmo fundamentalmente a própria experiência prévia do mundo como um valor a ser agregado à compreensão do mundo e do outro.** (p. 144, grifo nosso)

Ferreira (2009) prepara o espaço de exposição da sua proposta de psicologia clínica apresentando construções reflexivas fundamentais das noções de compreensão, mundo, projeto existencial, redução fenomenológica, direcionando uma base de discussão centrada no modelo filosófico heideggeriano como alternativa à proposta husserliana. Para tanto, a autora expõe a noção de redução fenomenológica husserliana em modo de desconstruí-la sob às próprias críticas heideggerianas. Podemos depreender que a intenção fundamental da autora, então, se aproxima de nossa proposta: de alcançar o lugar que é possível se pensar o acontecimento de nossa dinâmica vivencial ao encontro com a totalidade fenomenológica:

> Essa interpretação nos conta que na lida com o mundo já estamos sempre em uma pré-compreensão daquilo que queremos conhecer. Não falamos, portanto, de um preconceito, mas falamos que a nossa própria lida com os fenômenos já nos coloca nesse âmbito de uma **compreensão prévia**. Essa compressão prévia não pode e nem deve ser eliminada da nossa lida com as coisas, posto que é ela que nos garante a compreensão do fenômeno que se nos apresenta sempre, estejamos nós nas nossas relações cotidianas ou em nosso consultório. Portanto, não há nada para ser colocado "entre parêntese", como sugeriria uma atitude fenomenológica tradicional, ou mesmo "purificado", como proporia, por exemplo, uma hermenêutica gadameriana. O fenômeno se mostra sempre a partir da nossa pré-compreensão que se instaura na nossa própria lida com o mundo e que é condição de possibilidade da compreensão do sentido. (FERREIRA, 2009, p. 145, grifo nosso)

De acordo com Ferreira (2009), o mundo apresentado por um contexto fenomenológico não se resume na atitude redutiva dos contextos radicados por uma atitude naturalista. Sendo assim, a autora busca articular uma compreensão da psicologia clínica erguendo uma interpretação dos fenômenos apreendidos na nossa pré-compreensão – como salientado na citação acima – não suspendendo qualquer atitude não fenomenológica, mas acolhendo a totalidade como, possivelmente, ela se presenta.

Ferreira (2009) busca na transcendência pensada por Heidegger (2011 [1927a]) o lugar de formulação das condições cruciais de se pensar a relação entre existência e fenômeno. Diante dito, é na condição transcendente de nosso modo de ser-aí, descrita pelo filósofo em *Ser e Tempo*, Ferreira (2009) entende a radicalidade hermenêutica:

> São o estar fora do ser-aí e a sua intimidade com o mundo a condição de possibilidade da compreensão prévia, o que faz da fenomenologia também uma hermenêutica.
> Ao transpor essa reflexão para a prática clínica damo-nos conta de uma atitude nova a ser assumida pelo psicoterapeuta. Ele descobre que não há a "coisa mesma" que precisa ser intuída pela consciência, mas que há algo que acontece no espaço terapêutico e que diz respeito ao encontro entre terapeuta e cliente. Quando se dá o encontro o terapeuta já se descobre em uma pré-compreensão da experiência existencial do outro e, partindo dessa mesma pré-compreensão, deixa emergir o que parecia oculto. Essa emergência é a própria compreensão que se instaura no diálogo com o cliente sempre a partir da consideração desse âmbito prévio que circunscreve o encontro. Portanto a pré-compreensão é um elemento fundamental da psicoterapia que não pode ser suspenso ou purificado. (p, 146)

Para a autora, a hermenêutica se resume à circularidade interpretativa de nosso projeto existencial, assim como pensado por Heidegger (2011 [1927a]). A totalidade expressiva dos espaços fenomenológicos ainda estariam presas à condição existencial resultante da transcendência e compreensão dos fenômenos do nosso ser-aí. Entretanto, seria possível, mesmo pensando uma centralidade existencial do nosso modo de ser no aí, como as propostas descritas até aqui apresentaram, inviabilizar as mesmidades dos espaços fenomênicos?

Concordamos com a autora, no sentido de que uma compreensão fenomênica não pode se dar na imanência de uma consciência interna ou subjetiva solipsista. Entretanto, ao atentarmo-nos à proposta de Husserl (2015 [1901]; 2006 [1913]), vemos sua radical quebra a estes pressupostos filosóficos. A sua conduta à mesmidades fenomenológica implica uma construção compreensiva daquilo que se mostra em sua própria condição teorética de mostração. Então, como pudemos expor ao longo de nosso segundo ensaio, a intencionalidade e a noção fundamental internalizada na máxima de voltar às coisas mesmas, não se perdeu com à ontologia fundamental heideggeriana e, muito menos, fora rechaçada na interpretação histórica dos acontecimentos de mundos.

A experiência fenomenológica-hermenêutica pode apenas nos transportar à esta essência radical dos fenômenos. Para uma desconstrução do cientificismo natural, uma interpretação pura das condições fenomenológicas, inclusive pautadas na filosofia de *Ser e Tempo*, como Ferreira (2009) propõe, a atenção às mesmidades dos fenômenos é imprescindível. Deste modo, uma apropriação hermenêutica para uma fundação epistemológica erguida por uma nova ciência sem a atenção ao que diz as coisas mesmas, interpretaria apenas mais um possível paradigma. Entretanto, para a referida autora, hermenêutica é exposição das características existenciais do nosso ser-aí.

> A hermenêutica é, portanto, uma oportunidade de esclarecimento do ser-aí na sua própria facticidade. Assim, o ser-aí tem a possibilidade de auto-esclarecimento e do esclarecimento do seu ser-no-mundo em meio às suas possibilidades e relações, podendo ir além da condição em que se encontra na maior parte das vezes e na qual o ser permanece esquecido. [...]
> A circularidade da compreensão significa que não seguimos linearmente em um sentido progressivo, mas eksistimos e compreendemos em um vai-e-vem incessante imerso em um pensar circular. Todavia, ainda precisamos esclarecer: o pensar circular tampouco é um modo de nos movermos que nos lança de um lado a outro sem que cheguemos a algum lugar. Não se trata, portanto, de um círculo vicioso, em que sempre retornamos ao ponto de partida sem, no fundo, sairmos do nosso ponto inicial. (p. 147)

Ferreira (2009), contemplando a nossa potência teórica essencial, pensou a existência de nosso ser-aí a partir de sua circularidade interpretativa dos campos fenomenológicos. Entretanto, onde estaria a interpretação hermenêutica do lugar de acontecimento desta própria circularidade existencial? E o projeto histórico no qual nossa existência se projeta e pode compreender seu espaço? Esta condição hermenêutica também não fora contemplada pela autora, assim como em outros autores que expusemos neste ensaio.

Ferreira (2009) pensou uma proposta clínica unicamente a partir das condições transcendentais da dinâmica descrita por Heidegger (2011 [1927a]) visando quebrar a atitude cientificista natural que a cada vez mais vem se expandindo dentre as psicologias. Para isto, a autora se pautou na contestação da condição mesma dos fenômenos, propondo uma ciência clínica unicamente a partir da circularidade interpretativa de nossa existência; alocando uma compreensão de nossa potência diferenciada de forma atemporal.

> E quais são as implicações dessa interpretação para a prática clínica? Ora, o círculo hermenêutico, na medida em que pressupõe a compreensão a partir do esclarecimento da nossa pré-compreensão em um movimento circular, abre o entendimento da experiência existencial do cliente como um processo contínuo e inconcluso, portanto, aproximativo. Não há um ponto de chegada, mas um movimento circular que sempre novamente se propõe. Porém, ao mesmo tempo, não há a impossibilidade da compreensão visto que, pela compreensão prévia que nasce do fato de já sempre estarmos lançados no mundo sem qualquer separação daquele com o qual nos relacionamos, estamos sempre em algum nível de compreensão dos fenômenos. Essa compreensão, pelo próprio círculo hermenêutico, evolui incessantemente sem que dela possamos fazer algum juízo de valor. Não podemos afirmar uma evolução linear, mas apenas circular, ou seja, como dito, estamos em outro momento, apenas isso. Esse tipo de aproximação terapêutica oferece uma atitude acolhedora e não julgadora em relação às experiências do cliente, em que o sentido se desvela sem que seja possível a afirmação de uma resposta definitiva. E esse sentido, uma vez desvelado, assume a cada vez novos

> significados que vão sendo experimentados a cada encontro. (FERREIRA, 2009, p. 148)

A autora expõe pouco no que consistiria sua proposta clínica. Depreendemos que sua maior preocupação estaria em apresentar as bases teóricas suficientes para sustentar sua ideia para psicologia clínica não positivista. Uma vez mais, temos uma proposta de uma ciência clínica pautada na ontologia fundamental do ser-aí expressa unicamente em *Ser e Tempo*, sem uma maior atenção ao espaço histórico de seu acontecimento fenomenológico. Ferreira (2009) também diz:

> É como se o cliente tecesse uma rede em que os fios assumem incontáveis direções e, com a ajuda do psicoterapeuta, fosse esclarecendo os sentidos compreendidos nessa grande trama. O psicoterapeuta acompanha o cliente na pergunta pelo sentido das suas experiências e da sua existência. E o acompanha de tal forma que a circularidade da interpretação, enquanto não oferece uma resposta definitiva, mas apenas compreensões **aproximativas**, e nem por isso menos verdadeiras, liberta-o para a criação da sua existência que nada mais é do que uma abertura de possibilidades. (p. 148, grifo nosso)

O seguimento da ideia de psicologia clínica de Ferreira (2009) consiste da exploração fática e interpretativa do ser-aí. Mas, diante de tudo que viemos discutindo ao longo de nossos ensaios, podemos fazer algumas questões: o paciente que interpreta experiências aproximativas, elas se aproximam do que? Dos fenômenos? Se assim o for, os fenômenos que a experiência existencial pode interpretar não seriam suas possibilidades pertencentes à sua condição mundana? Isto diz à interpretação das mesmidades dos fenômenos, pois se nossa existência se projeta de tal modo que seu sentido se revela de tal maneira, esta é a presentabilidade de sua pontualidade.

As possibilidades existenciais de cada pontualidade são unicamente o que se manifesta. Como poderia a pontualidade concernente à vida teórica de alguém se aproximar de sua interpretação se não da forma contemplativa de seu sentido mesmo? De modo que a definição daquilo que é dito, só pode vir a se revelar no campo de abertura que ali, naquele projeto intencional, já se deu. A formalidade que media às mesmidades, contudo, só pode ser cerceada pela condição histórica interpretada e apropriada em seu acontecimento. Então, como poderia uma psicologia clínica estar enraizada nos contextos fenomenológicos, no qual cada pontualidade experiência as modalidades possíveis da verdade do ser, sem uma aproximação à condição essencial que pauta nosso sentido de ser?

Diante destas breves apresentações dos quinze artigos que selecionamos, pudemos acompanhar um pouco o como vem sido desenvolvida pesquisas referentes ao

desenvolvimento da psicologia clínica por meio do método fenomenológico. Podemos depreender que a radicalidade hermenêutica presente no pensamento heideggeriano de *Ser e Tempo* e enaltecida em suas obras tardias como *Contribuições à Filosofia* foram pouco contempladas. Porém, não apenas de Heidegger o pensamento hermenêutico vive, do mesmo modo que fenomenologia não se resume a uma leitura de *Ser e Tempo*.

Diante disto, um largo espaço para o entendimento da dinâmica de nossa pontualidade, a partir das descrições existenciais de *Ser e Tempo*, ainda toma o foco das pesquisas. Não podemos, por outro lado, recusar tais estudos ou apontar equívocos. Estas contribuições descritas cumprem seus papéis naquilo que elas visaram propor. Como vimos sempre elas estão afinadas em pensar uma prática clínica da psicologia através do pensamento heideggeriano, mais especificamente pela analítica da finitude. Ainda que autores como, por exemplo, Sá (2014), tenha exposto uma possibilidade pragmática dentro de um horizonte histórico, a contribuição efetiva de sua proposta ainda se restringe ao aparato negativo da finitude como libertação do sofrimento, sendo este restrito ao cotidiano.

Propostas sobre uma clínica psicológica fenomenológica que tomam Heidegger, sua ontologia fundamental e algumas contribuições de sua descrição de nossa época sobre a noção de técnica moderna, contemplam uma experiência de nossa vida teórica? Elas dizem sobre os fenômenos a partir do sentido de ser? Retornar a um método científico que não se delimita por uma postura mensurável já garante uma postura fenomenológica?

Ora, nosso esforço marcado em todas as discussões apresentadas ao longo do presente trabalho está aprisionado unicamente na pretensão de experienciar esta condição fundamental que é a fenomenologia-hermenêutica para se pensar a psicologia clínica. Refletimos e filosofamos para aproximarmo-nos desta experiência do próprio pensar que ausculta a vida em seu sentido de ser. Será que avizinhamos, minimamente, esta condição? Então, qual o sentido de uma psicologia clínica fenomenológico-hermenêutica?

II- TODO INÍCIO É INÍCIO DE UM FIM

Chegamos ao fim do presente trabalho. Entretanto, este fim não é um encerramento, mas um desfecho contido na abertura à sua própria continuidade. Isto significa que não exploramos aqui uma questão fechada em si mesma, deste modo temos uma solução a uma problemática estipulada e explorada ao longo de nossos ensaios. Ao contrário, procuramos contemplar a condição referente à nossa vida teórica como a abertura de possibilidades, que ainda estão por vir, acerca da temática que envolve a psicologia clínica fenomenológico-hermenêutica. O título "considerações para o fim de um início" já diz sobre o lugar em que a finalização destes ensaios deve morar.

Assim, uma finalização de um círculo meditativo só pode acontecer às margens dos caminhos possíveis a serem percorridos. Tais caminhos são as próprias veredas oferecidos pela experiência fenomenológico-hermenêutica compreendida filosoficamente ao longo das exposições feitas. Esta é uma condição de suma importância para continuarmos (e oferecer possibilidades para que outras pesquisas continuem) a desenvolver as possibilidades clínicas da psicologia sobre a própria condição fundamental dos acontecimentos fenomenológicos, sendo esta a base filosófica de acolhimento de nossa própria vivência fundamental.

Fenomenologia e hermenêutica se dão como anúncios articulados à nossa vida em meio ao complexo âmbito de significados, que ressaltam todo um horizonte de sentido no qual a realidade se organiza em meio ao enredo historicamente possibilitado. **Vida acontece como contemplação histórica em potência de projeção**. Isto significa que dentro das nuances amarrativas de nossa história, em experiência da nossa vida – contemplando o que está presentado – temos a condição de apropriarmo-nos das modalidades possíveis no espaço em que nos encontramos. Vivemos, pois a história abre referências determinadas para que assim nos encontremos em totalidade. Vivemos em totalidade, pois a condição contemplativa de nosso trajeto circunvisado condiciona nossas expressões afora no aí destinado.

Temos a condição de escolhermos e interpretarmos o mundo que nos toma, porém, na medida de suas próprias possibilidades circundantes. Vimos que o tom deste sentido, que nos interpela a lançarmo-nos em meio ao aberto fenomenológico, é pré-compreendido historicamente. Deste modo, qualquer interpretação de nossas vidas, sendo elas estritas à sua mesmidade, são relações guiadas pela saga de um dizer afinado ao tom do nosso acontecimento ontológico; do acontecimento da verdade do ser que nos apropria. Ser e efetividade não podem, entretanto, serem comparados em razão de uma reificação. O sentido

de ser pertence à sua própria condição de doação iluminadora, no qual a clareira de sua abertura revela o ente na totalidade em todas as suas possibilidades fenomenológicas possíveis de serem hermeneuticamente interpretadas.

Interpretar a vida é estar atento ao que diz a compreensão de nossa totalidade existencial. Auscultar a circularidade compreensiva que nos toca é dizer aquilo que se retrai ao ser dito. Dizer sobre o ser é discursar sobre seu anúncio e não sobre o que ele é; **é atentar-se ao qual-o-sentido-de**. Entretanto, em nossa época atual, encontramo-nos pouco inclinados à pergunta sobre o ser e mais estagnados ao processo frenético de produtividade de tudo o que pode ser feito. Nossa história deixa-nos a herança da automatização e categorização de tudo o que pode haver.

Os fenômenos estão em dissimulação, se tornando presenças recicláveis, as ciências estão se tornando instrumentos para maior efetividade da esfera tangível que nossas crenças meta-representativas escancaram em nossa vida; estamos em constante abstinência do processo de efetivação, produção e experimentação imediata. E a ciência da clínica psicológica qual o seu lugar nesta história? Sua condição a ser apropriada está nos limites ontológico em que podemos nos encontrar experienciando suas possibilidades.

A nossa experiência em meio ao aí realizado a cada pontualidade existencial, então, está condizente aos fenômenos em sua mostração – ao encontro – cerceado pelo núcleo histórico de sentido. Voltarmos à nossa própria experiência de vida, voltarmos às bases fundamentais que direcionam e dizem sobre a essência de nosso acontecimento, só pode ser compreendida via retorno ao nosso acontecimento fenomenológico-hermenêutico. Deste modo, sendo a psicologia clínica ciência que interpreta a potência da vida de cada singularidade, em modo de desvelar algo em seu traço fático, sua base é, radicalmente, fenomenológico-hermenêutica. Ela precisa da dinâmica intencional que determina nosso modo de ser-no-mundo.

Uma psicologia clínica direcionada unicamente aos meios fenomenológicos e hermenêuticos de interpretação das pontualidades vivenciais de nossa intencionalidade são cientificamente fundamentais. Uma ciência fundamental contempla sua medida essencial abrigada nas conjunturas dos meios pontuais em que podemos correlacionar toda a fenda de sentidos e significados de nossa clareira fenomênica – esta ciência se atém ao fundamento da experiência de nossa existência com a totalidade. Deste modo, a psicologia clínica fenomenológico-hermenêutica está essencialmente lidando com refrações ontológicas

compreendias, interpretadas e discursadas por nosso modo de disposição na contenda vinculadora simples, que abriga as modalidades de uma pontualidade existencial.

Esta condição de aproximação às possibilidades concernentes à nossa vida, que contemplativa do espaço fenomenológico essencial retoma sua condição teórica de projeção, se deixando provocar na apropriação de uma linha referencial de pensamento: a fenomenologia, a hermenêutica e, por fim, a fenomenologia-hermenêutica. Vimos que há uma larga escola de pensadores que se predispõem em dar continuidade à estas bases originárias da filosofia. Entre eles estão três grandes pilares que, para nós, são imprescindíveis à apropriação essencial deste pensar: Dilthey, Husserl e Heidegger.

Indiscutivelmente, as contribuições filosóficas destas três figuras determinam algo para o pensar que busca alcançar a condição fundamental daquilo que está em jogo como concepção cientifica. Como salientamos incessantemente ao longo do presente trabalho, nossa principal intenção ao apresentarmos os cinco ensaios que se seguiram não era, entretanto, racionalizar tais filosofias, explica-las em contextos pré-especificados condizentes a uma meta científica e a contemplar seus resultados em prol de uma melhor alternativa conjectural entre outras. Pensar tais filosofias é leva-las ao lugar de sentido de nossa própria vida.

Temos no pensamento de Dilthey (2010 [1883]) e Husserl (2015 [1901]), não apenas estruturas conceituais para se pensar uma outra possibilidade de discursar sobre os fenômenos; suas filosofias, inegavelmente, oferecem tais possibilidades como qualquer outra discussão que dependa de classes de argumentos e meios de demonstrar tal modo de experiência da vida. Entretanto, encontramos em seus ensinamentos condições de dizer a experiência da vida teórica em seu acontecimento, por meio do único meio possível de admiração deste alcance essencial: **a própria filosofia**. Heidegger (2011 [1927a]; 2015 [1936]), mesmo tendo a fama de ser violento com as palavras, retoma esta condição originária, podendo dizer o mesmo que Dilthey e Husserl sobre uma peculiaridade retórica, elevando a compreensão da nossa experiência essencial da vida teórica a outro patamar; o fenomenológico-hermenêutico.

Com isto, temos em claro **onde** pretendemos nos aproximar ante as reflexões expostas no presente trabalho: antes de qualquer exposição concernente à mesmidade da clínica psicológica, quisemos preparar o lugar de interpretar tal mesmidade. Almejamos, antes de qualquer exposição pragmática ou própria desta ciência, organizar o lugar que é possível se experienciar as condições essenciais dos campos fenomenológicos sobre a própria

determinabilidade hermenêutica. Buscamos, então, em Husserl, Dilthey e Heidegger, não bases para se produzir uma possibilidade diferenciada de uma ciência em comparação às demais, mas sim, a **experiência da vida que contempla o que se dá em si mesmo como o mesmo como sendo o diferencial cientifico, pois este é fundamental**.

Para tal pretensão, não caberia a apreensão conceitual de suas filosofias e sua operacionalidade. A possibilidade de apropriação da nossa experiência, por meio do que estes autores vivenciaram no chamado dos próprios fenômenos historicamente presentados, se dá no buscar o lugar de se pensar este mesmo pensamento. Para isto precisamos filosofar sobre a filosofia destes autores; precisamos filosofar de forma fenomenológico-hermenêutica para buscarmos a própria experiência fenomenológico-hermenêutica incutida nas demais obras e reflexões. Temos, então, um paradoxo a ser visto. A experiência fenomenológico-hermenêutica só poderia ser experienciada a partir da própria experiência fenomenológico-hermenêutica.

Esta experiência é própria da vida. Ao vivermos habitando as reflexões do aí, que se presenta ao encontro de nosso projeto temporal em meio ao campo de sentidos e significados, estamos lançados em meio à miríade complexa que trama o tecido semântico de tudo o que acontece. Encontramos os sentidos das possibilidades que indagamos, deparamo-nos com problemáticas e ritos cotidianos incessantes através deste campo em que a vida atua. Estamos em torno de um turbilhão de fenômenos hermeneuticamente manifestos. Atentar-se à própria vida é atentar-se ao que diz a raiz fenomenológico-hermenêutica. Pensar uma ciência fundamental, então, é fazer conhecer o sentido no qual a verdade do próprio ser, em seus acenos fenomenológicos em nosso projeto no espaço da mesmidade das coisas, diz as próprias possibilidades de uma ciência de rigor.

Ocuparmo-nos do que os autores da tradição fenomenológica e hermenêutica nos dizem, possibilita que nos preparemos a interpretar unicamente a coisa mesma e, assim, aproximarmo-nos do que pode nos dizer o sentido que estabelece as condições de desencobrimento de uma clínica psicológica nas demandas ontológicas de nossa época. Entretanto, esta tarefa não fora imaginada e nem idealizada por nós. Há uma lista de pesquisadores que se dispuseram a pensar o contorno fenomenológico da clínica psicológica. Desde o século XIX até hodiernamente, esta busca continua por amadurecer. Entre eles, apresentamos brevemente as ideias de Binswanger que, para nós, é o grande expoente deste início. Vimos em Boss uma possibilidade de avanço que não se realizara.

Entretanto, Boss proporcionou à psicologia, que busca na experiência fenomenológica o lugar de contraposição às inferências metapsicológicas ou experimentais, enorme auxílio ao ter trazido Heidegger (2006 [1987]) a contemplar, em seminários realizados na cidade de Zollikon, possibilidades da própria fenomenologia, agora, por sua radicalidade hermenêutica. Ora, a hermenêutica não havia sido contemplada nem por Binswanger e nem por Boss em sua essência. Os psiquiatras pautaram-se firmemente nas lições contidas em *Ser e Tempo*. Heidegger (2006 [1987]), por outro lado, dedicou-se a contemplar, não só a analítica da finitude do ser-aí, mas também, as possibilidades clínicas na contenda que diz sobre o sentido de ser de uma época específica trazendo.

Contudo, Heidegger não era psicólogo e muito menos clínico de qualquer ordem. Seus apontamentos eram restritos às possibilidades filosóficas do que diz a própria experiência fenomenológico-hermenêutica. Todavia, por esta atitude, o filosofo proporcionou algo capital para aqueles que pretendem se apropriar de uma prática científica fundamental. Suas reflexões filosóficas se transformaram no texto mais importante referente à psicologia clínica fenomenológica, pois ela contém seu peso **hermenêutico** e traz o rigor da **filosofia** como condição a se experienciar tal possibilidade científica essencial. Deste modo, podemos depreender que a fenomenologia pensada como ciência é afirmativamente possível via filosofia, pois filosofia é, como Husserl (2014 [1900]; 2015 [1901]; 2015 [1907]) já apontara, o caminho para se fazer ciência de rigor.

As propostas de psicologia fenomenológica, atualmente, trazem este peso em sua confecção? Temos, especificamente no Brasil, psicologias que se deram conta da radicalidade do próprio método fenomenológico a partir de sua essência filosófica como caminho de produção de conhecimento e estruturação de uma prática? Estas psicologias compreenderam a necessidade hermenêutica incutida na essência fenomênica pertinente à presentabilidade da realidade? A psicologia que buscou na fenomenologia, desde o século XIX, bases para seu arcabouço teórico ainda não teria dado um avanço significativo por qual razão? Quais são as bases epistemológicas presentes em tais propostas?

Nosso último ensaio fora dedicado a apresentar quinze propostas nacionais de pesquisadores da área expressas em artigos acadêmicos. Há uma escassez de estudos sobre psicologia clínica e fenomenologia-hermenêutica no país. Em sua maioria, os estudos articulam o pensamento heideggeriano presente em *Ser e Tempo* como suficiência teórica a uma pretensão pragmática de uma psicologia. Com isto, vimos nestas possibilidades de

pesquisas caminhos a serem percorridos dentro do que estes profissionais realizam em seus trabalhos clínicos. Será, então, que a falta de uma proposta contida por um pensamento rigoroso, estritamente filosófica de nossa vida teórica, não se dá por um vício remoto que as propostas têm na ontologia fundamental de Heidegger presente em *Ser e Tempo*? Vislumbrar fenômenos a luz de conceitos heideggerianos garantiria a experiência fenomenológica? Uma psicologia seria fenomenológica sem a condição hermenêutica de interpretação dos fenômenos?

Apesar das quinze propostas que apresentamos ter, em grande parte, confirmado autonomia em relação à psiquiatria planejada por Binswanger e Boss, suas atribuições se encontram circulares dentro daquilo que fora concedido pela Daseinsanalyse suíça como um todo: a argumentação de uma proposta teórica destoante dos modelos científicos naturais, um retorno ao modo da existência do ser-aí, a exposição e analítica das características existenciais já descritas em *Ser e Tempo* e, por fim e como marca das proposta de psicologias heideggerianas que pudemos contemplar, uma rearticulação da nossa negatividade essencial em razão de ascender a propriedade existencial por meio da libertação das amarras fáticas.

A superação do pensamento psicologista positivista, que tem do empirismo seu principal aparato metodológico, na condição de se pensar uma alternativa voltada à propriedade da existência de nosso ser, são concernentes à escola fenomenológica desde Husserl e que Heidegger fora fiel, entre outros preceitos da fenomenologia transcendental. Entretanto, não estão ligadas à proposta de Heidegger (2011 [1927a]) e sua descrição do movimento próprio e impróprio uma elucidação ética. Ao contrário, estão intrinsecamente relacionadas às interpretações de Binswanger e Boss, principalmente. Ora, Heidegger (2011 [1927a]) nunca estabelecera uma opinião sobre qual traço de nosso ser-no-mundo seria melhor ou pior.

A proposta descrita pelo filósofo de nossas possibilidades dentro do mundo remeta à condição que temos de olharmos para nós mesmos em meio crítico; de atentando-nos à nossa negatividade. Dito de outro modo, de indicar nossa essência diferenciada em meio aos outros entes. Entretanto, ao que pudemos discutir e retomar ante nossa experiência mesma, pudemos compreender que pôr em situação crítica todo o repertório ocupacional que nos interpela não significa que iriamos deixar de nos ocupar do mundo ou que iriamos transformar a realidade. Ao mesmo tempo, esta introspecção acerca daquilo que nos compões – o vir-a-ser que não se completa – não acontece como condição permanente. Ao contrário, qualquer possibilidade de

retomada do sentido de nossos projetos pontuais infere drasticamente um retorno aos meios possíveis em que nossa pontualidade nos possibilita e que nossa história organiza.

O sofrimento, então, estaria totalmente ligado à incapacidade de nos pormos em questão e de esquecermos de nós mesmo? Não podemos sofrer estando em frente à nossa negatividade? Uma terapia é terapia da negatividade, então? Se sim, qual o peso fenomenológico-hermenêutico nesta posição? Se não, as condições próprias e impróprias de nossa circularidade não deveriam ser contempladas como possibilidades de nossa existência, no qual podemos compreender o foco existencial de cada aí, ao invés de serem uma manobra terapêutica de neutralização do sofrimento? Como poderia uma psicologia clínica, fiel aos preceitos heideggerianos de *Ser e Tempo*, estipular tal ordem de realização pragmática? Ainda mais, o que estas propostas compreendem por próprio e impróprio? Qual a condição filosófica à nossa experiência da vida ligada a este estado existencial?

Interpretamos que a circularidade projetada por nossa dinâmica no mundo descrita pelo modo de ser próprio e o modo de ser impróprio, pensado por Heidegger (2011 [1927a]), tenta retomar a própria experiência da pergunta sobre as condições de nossa existência eclipsada pelo ritmo frenético de nosso mundo-historicamente determinado, no sentido que a própria angústia, sendo disposição afetiva ontologicamente ligada à nossa negatividade, pode ser condição deste acontecimento histórico. Estas características, entretanto, parecem se dissolver no momento em que tentamos levar elas à nossa condição intencional, no sentido que, ao dizermos sobre um fenômeno compreendido, já estamos arraigados pelo seu contexto fático. Assim, se próprio e impróprio são condição, em suma, imperceptíveis ou indiscrimináveis.

Com isto, mesmo que possamos inferir o maior sentido para aquela possibilidade existenciária em nossas vidas, já estamos lançados no sentido existencial, no qual focamos a pontualidade de nossas próprias possibilidades já singulares. Como poderia, então, uma aproximação maior ao cuidado de nossa existência fora do próprio projetar existencial, que experienciamos em referência ontológica como composição do próprio mundo? Esta questão é, no entanto, hermenêutica. O próprio Heidegger (2015 [1939]) deixara de lado a necessidade de discutir as possibilidades de ser próprio ou impróprio.

Próximo à década de cinquenta, Heidegger (2008 [1949]) pontuara que as condições de propriedade e impropriedade de nosso ser-aí precisam ser vistas dentro dos limites da verdade do ser, de modo que elas não podem se opor, mas se complementarem em um

contexto ontológico fundamental de nossa história. No entanto, não cabe a nós acreditarmos ou discordamos de Heidegger. Este não é o objetivo de nosso trabalho. Nosso intuito fora pensar o que ele pode estar interpretando acerca de nossa potência vivencial como base de uma ontologia fundamental da psicologia clínica. Repetindo uma vez mais: é possível definir um modo de ser próprio ou impróprio do outro ser-aí? A impropriedade e propriedade são tão cruciais, então, a serem definidas no nosso contato com os pacientes?

As conjunturas essenciais de nossas possibilidades de ser-no-mundo, se pensadas em sua condição hermenêutica, já dizem sobre o horizonte da verdade de nossa época. Tal aproximação à medida ontológica de nosso de nosso acontecimento já coloca em segundo plano potências existenciais por elas serem modalidades de nosso projeto de mundo. Caberia, então, a uma psicologia clínica ainda se perder nas tentativas de relacionar uma libertação da facticidade a uma propriedade existencial tendo em vista unicamente a negatividade de nosso ser? E as próprias contingências mundanas que determina o espaço em que nossa projeção lida em a cada aí? E o espaço positivo do nosso modo de ser?

De certo modo, a fenomenologia acolhida pelas práticas clínicas, especificamente no Brasil, não possui grande abertura à sua possibilidade hermenêutica ou muito menos à criticidade dos autores que vieram tomando espaço nos ambientes acadêmicos. Podemos, contudo, pensar algumas restrições que a própria literatura brasileira sofre em relação ao acesso ao material referente à fenomenologia e a hermenêutica. O acesso aos escritos de filósofos e psiquiatras que tratam do assunto de fenomenologia e psicologia clínica fenomenológica, aproximadamente nos últimos dez anos, eram escassos de tradução no Brasil. Usufruíamos de poucos escritos de Heidegger, quase nenhum texto de Husserl e, praticamente, zero de traduções das obras de Dilthey,[226] por exemplo.

Autores de grande importância para o pesquisador que tenha a intenção de se inclinar à experiência fenomenológico-hermenêutica como Scheler, Gadamer ou Merleau-Ponty, por exemplo, também tiveram a maioria de seus escritos traduzidos nos últimos anos. Deste modo, aqueles profissionais que já vêm construindo suas carreiras ao longo dos anos, não fluentes em outras línguas como alemão e francês, que denotam a maior parte dos escritos,

[226] Graças ao professor Marco Casanova, textos da filosofia tardia de Heidegger, como o próprio *Contribuições à Filosofia*, as obras mais fundamentais de Dilthey, como *Introdução às Ciências Humanas*, textos mais significativos de Binswanger, foram traduzidos par ao português, permitindo acesso ao pesquisador que não tem afinidade à língua alemã ou qualquer outra língua estrangeira. Textos imprescindíveis de Husserl que tiveram sua supervisão, como as duas primeiras *Investigações Lógicas*, também têm sido publicados nos últimos cinco anos ampliando ainda mais o alcance do estudo fenomenológico no Brasil.

tiveram uma restrição a comentadores filosóficos, traduções duvidosas de poucos textos ou, até mesmo, traduções em inglês, que não portam grande rigor. Por outro lado, a quantidade de oportunidades de materiais que podemos ter acesso tem mudado o cenário, mas não significativamente.

Vimos que autores propõem suas interpretações clínicas um pouco mais afinados ao pensamento tardio de Heidegger, retomando preceitos já explorados por Husserl e discutindo as influências de Dilthey na fenomenologia. Mas, algo ainda nos parece ficar em aberto: qual a condição destas propostas que as caracterizariam como fenomenologia-hermenêutica ou invés de psicologias hideggerianas ou qualquer tipo de proposta que se define por compartilhar excessivamente o pensamento de um autor? A fenomenologia-hermenêutica é anterior a qualquer apropriação teórica, pois ela que possibilita, enquanto método, a erguer a contemplação da teórica como modo de vida. Qual o peso meditativo ancorado da contemplação teórica de Dilthey, Husserl e Heidegger, por exemplo, e que podemos acolher em nossa prática profissional em contexto clínico? O que nos diz os fenômenos descritos como niilismo, intencionalidade, existência, história, projeto de mundo entre outros que dizem respeito à totalidade que nos comporta.

Podemos sempre pensar na forma como nos encontramos disponíveis no espaço mundano. A própria palavra disponibilidade já comporta um contexto linguístico que diz a partir do uso, da ocupação e acessibilidade. No entanto, se pensarmos em algo mais simples, como, por exemplo, um lápis, podemos depreender o que consiste suas características, podemos inseri-lo em nosso cotidiano a partir de seus variados usos. Se ampliarmos sua posição em nosso projeto histórico, também podemos esmiuçar todas as condições científicas, racionais e experimentais que forma precisas para se produzir um único lápis, como a madeira que é plantada estritamente em razão da extração da matéria prima. No entanto, só esta madeira já depende de uma variedade de máquinas e tecnologias precisas para a plantação, extração e formatação deste material.

E se pensarmos nas realizações destas descobertas tecnológicas? Com certeza ampliaríamos nossa teia de produtividade. Ainda pensando no lápis, toda sua estruturação depende de outras peculiaridades que também envolvem uma larga escala de processos elaborados para se fazer um único ente, como o grafite, a borracha e o metal que sustenta a borracha. Vejamos que a complexidade de nosso mundo é inabordável. A questão seria exatamente esta: ainda tentamos definir a realidade; ter acesso ao real. Ao utilizarmos um

lápis, com certeza não ficamos pensando em todo seu processo produtivo ou todas a escala de maquinários que estão envolventes em tal processo. No entanto, para experienciarmos uma escrita a lápis precisamos estar no contexto semântico que diz nossa história.

Dito de outro modo: acompanhar todo o processo de montagem de um ente, definindo-o por seu processo de confecção, é ontologicamente posterior a pensar todo os processos históricos que envolvem lugar de nosso simples lápis em nossa escrivaninha. Com isto, podemos compreender o quão fixados nossa existência está no processo de universalização e enredamento das possibilidades produtiva do mundo. Produção é a palavra que descreve a pontualidade com que nos encontramos em relação aos altos contextos de nossa rede significativa; todas as anualidades dos entes junto ao seu destinamento doado em nossa época em que faz as coisas serem. E por que não utilizamos o próprio lápis, então, pensando em toda sua construção e chegada em nossas mãos? Ora, afinal estamos interessados em saber qual-o-sentido de algo ou simplesmente queremos saber o para-que algo serve?

Interpretamos que raramente, ao nos debruçarmos no sentido de ser, podemos nos aproximar de toda a nulidade que ainda envolve tal questão. O abismo que encaramos ao inclinarmo-nos no sentido daquilo revelado ao encontro, nos leva unicamente ao encontro de mais encontros, que promovem a utilidade de tantos outros encontros ainda a serem encontrados. Isto se dá unicamente porque estamos justapostos em um horizonte de sentido no qual os fenômenos são expostos como entes. As metas que geramos em nossas pontualidades, condizem em um para quê. Neste sentido, o espaço da clínica psicológica possibilitaria uma questão deste para quê, não em virtude de acesso ao negativo disso; uma aproximação ao inefável e ao inacessível.

Se ater ao fenômeno de um para-quê a ser feito, o próprio "para quê" pode arraigar mais valor dentro daquilo que a pessoa produz sabendo o que ainda pode vir a ser produzido, nos seus limites existenciais e nos limites de produção da própria possibilidade de produtividade. Nosso mundo é o mundo que ainda é o nosso. Esta tautologia apenas nos diz que cada contexto fático tem suas possibilidades a serem **exploradas**. Contudo, estas condições estão ligadas ao mundo, elas estão ligadas à história e ao seu sentido. Portanto, uma atenção aos fenômenos em nossa era niilista, se dá no reflexo do próprio mundo que mostra seu horizonte de sentido já pré-compreendido. A linguagem de nosso acontecimento apenas nos comporta em nossas pontualidades e no que nelas ainda podemos **fazer**.

Diante de tudo que discutimos em nossos ensaios, podemos pensar que, se nossa época nos interpela, estando ela arraigada por condições invasivas das entidades, abrindo contingências para que cada vez mais ocupemo-nos da facticidade – pulando de ocupação em ocupação – talvez seria o momento de **habitarmos** aquilo que ocupamos em sua própria produtividade, não em procura de uma suspensão deste plano, pois isto seria fenomenológico-hermeneuticamente impossível. Deveríamos nos encontrar no próprio limite de produção do nosso aí. Consumir o próprio espaço existencial ao modo como a existência vêm a acontecer; do modo como os fenômenos se presentam nas possibilidades. Seria isto uma apropriação existencial ou seria isto um modo de nos apropriamos unicamente da nossa história fenomenológica?

Para o que pudemos interpretar em nossos ensaios, pensar de modo fenomenológico-hermenêutico não envolve somente a quebra do pensamento calculante, mas envolve, fundamentalmente, darmos um passo atrás às características metrificáveis de nossa atitude fática, para que, assim, possamo-nos encontrar no horizonte de sentido em que a verdade de nossa época vincula os espaços fenomênicos que incitam a **intencionalidade de nossa existência a se dispor de maneira mensurável**. Deste modo, uma experiência fenomenológico-hermenêutica, em essência, não quebra o pensamento positivista, mas nos leva, dentro dos limites do próprio calcular; ao toque do que não se mensura; do que ao ser dito se silencia: os fenômenos mesmos sob a contenda da verdade do ser.

Heidegger (2006 [1987]) pontuara que não lutava contra as ciências, mas lutava contra uma pretensão que as marcou durante o despontar de nossa época, e isto só poderia acontecer na compreensão de nosso tempo histórico. Esta luta, ao nosso entendimento, não se refere ao ganhar ou perder, mas saber do que diz o espaço de seu acontecimento. Esta relação é própria da atitude filosófica que recolhe a experiência da vida teórica em sua radicalidade fenomenológico-hermenêutica. Se uma clínica se baseia unicamente ao nosso modo de ser, ela não poderia se instaurar sem atentar-se à esta expressividade ontológica.

Provocando uma vez mais as propostas apresentadas em nosso último ensaio, podemos **questionar, em virtude de abrir uma linha de pensamento que contribua ao desenvolvimento da ciência de uma psicologia clínica fenomenológico-hermenêutica, o seguinte**: Seria isto, realmente, um desatento das propostas de psicologias heideggerianas à hermenêutica ou elas entenderam ser uma impossibilidade de proferir uma analítica clínica fundamental visando interpretar, também, nossos horizontes históricos? Esta questão abre

uma outra inferência que se torna importante, inclusive, para nós: onde caberia a compreensão histórica dos fenômenos em uma situação psicológica clínica?

Vimos que algumas propostas apresentadas visaram reaver a potência histórica de nossa época no contexto de analítica clínica. Entretanto, suas condutas ainda se afunilaram à libertação psicoterápica de certas amarras fenomenológicas. Parece, então, ser complexa a relação entre psicologia clínica e a interpretação de nosso horizonte histórico. Pois, afinal, o que **adiantaria** uma compreensão da essência de nosso tempo para **tratarmos questões** da existência?

Esta pergunta se auto responde, no sentido de que uma psicologia clínica só pode ser compreendida em seu fundamento no nosso próprio tempo da automatização positivista. Não se encontra, mesmo que tacitamente, essenciado na clínica psicológica uma pretensão de resolução de algo? Sua emergência se deu na era da expansão cientifica que tinha o positivismo como meio principal de obtenção do real. Então, seria possível ainda falarmos de psicologia clínica sem depararmo-nos com seus meios de produtividade? Se sim, ela ainda seria psicologia clínica?

A condição de uma psicologia clínica, ao ser posta em interpretação fenomenológico-hermenêutica, nos revela uma condição que limita suas formas de descobrimento. Sua essência está marcada pelo modelo de recondução do **sofrimento** ao **não sofrimento** e da inserção individual daquele que se interpreta como aflito ao mundo e suas dificuldades. Não seriam estas condições para as propostas psicológicas clínicas, que vêm na fenomenologia heideggeriana o lugar de sustentação teórica, ainda procurarem uma forma de libertação existencial?

Para uma melhor contemplação deste fenômeno, seria interessante que houve uma desconstrução fenomenológico-hermenêutica da própria clínica psicológica, visando sua história e sua estruturação até os dias de hoje para que possamos compreender as condições presentes em seu modo de ser em nosso aí. Junto a isto, poderia ser feita também uma fenomenologia-hermenêutica da própria psicologia, de modo a podermos elucidar no que constate este fenômeno ainda hoje obscurecido e, assim, contemplarmos de ainda é possível falar de psicologia nos dias de hoje e, ainda mais, psicologia fenomenológico-hermenêutica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BINSWANGER, L. Experiência, compreensão e interpretação na Psicanálise. In: BINSWANGER, L**.** Sonho e Existência: **Escritos sobre Fenomenologia e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2013 [1926].

_____. Função vital e história da vida interior. In: BINSWANGER, L**.** Sonho e Existência: **Escritos sobre Fenomenologia e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2013 [1927].

_____. Meu caminho até Freud. In: BINSWANGER, L**.** Sonho e Existência: **Escritos sobre Fenomenologia e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2013 [1957].

_____. **O caso Ellen West**. Revista Latino Americano de Psicopatologia Fundamental, São Paulo, p.57-188, 2008 [1945].

_____. Sobre a Fenomenologia. In: BINSWANGER, L. **Sonho e Existência: Escritos sobre Fenomenologia e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2013 [1922].

_____. **Sobre a Psicoterapia**. Revista Latino Americano de Psicopatologia Fundamental, São Paulo, p.143-166, 2001 [S/D].

_____. Sonho e Existência. In: BINSWANGER, L. **Sonho e Existência: Escritos sobre Fenomenologia e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2013 [1930].

_____. **As três formas da existência malograda: extravagância, excentricidade e amaneiramento**. São Paulo: Zahar, 1977 [1956]

BOSS, M. **A natureza da singularidade da psicanálise**. São Paulo: Associação Brasileira de Daseinsanalyse, n. 9, 2000 [1989].

_____. **Angústia, culpa e libertação**. São Paulo: Livraria duas Cidades, 1981 [1971].

_____. **Na noite passada eu sonhei...**.São Paulo: Summus, 1979 [1955]

_____. **O Caso da Dr. Cobling**. Natureza Humana, São Paulo, v. 1, n. 1, Jun 1999 [1963].

_____. **Solidão e comunidade**. São Paulo: Associação Brasileira de Daseinsanalyse, n. 1,2 e 4, 1997 [S/D].

_____. **Tratamento de uma neurose do tédio: um olhar daseinsanalítico**. São Paulo: Associação Brasileira de Daseinsanalyse, n. 15 e 16, 2011 [1963].

BOSS, M; CONDRAU, G. **Análise existencial: Daseinsanalyse**. São Paulo: Associação Brasileira de Daseinsanalyse, n. 1,2 e 4, 1997 [S/D].

CABESTAN, P.; DASTUR, F. **Daseinsanálise: fenomenologia e psicanálise**. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2015.

CASANOVA, M. **A linguagem do acontecimento apropriativo**. Natureza Humana, São Paulo, v. 2, n. 4, p.315-339, jul./dez. 2002.

_____. **Compreender Heidegger**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

_____. **Linguagem cotidiana e competência existencial**. Natureza Humana, São Paulo, v. 1, n. 8, p.35-85, jan./jun. 2006a.

_____. **Nada a caminho:** Impessoalidade, niilismo e técnica a obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

_____. **O homem entediado: niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger**. Ekstasis: revista de Hermenêutica e Fenomenologia, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p.183-223, 2012.

_____. **Pensamento em Transição: Heidegger e o problema do outro início.** In: MAC DOWELL, J. (Org.). Heidegger: A questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto de seu pensamento. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2014. p. 132-159.

_____. "Pensamento em Transição": Heidegger e o "outro início" da filosofia. In: CASANOVA, Marco Antonio; MELO, R. F. (Org). **Fenomenologia hoje IV: fenomenologia, ciência e técnica**. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2013. p. 269-302.

CHAMOND, J. **Fenomenologia e Psicopatologia do espaço Vivido segundo Ludwig Binswanger: uma introdução**. Revista da Abordagem Gestáltica, Goiânia, v. 1, n. 17, p.3-7, jan, 2011.

DARTIGUES, A. **O que é a Fenomenologia**. São Paulo: Centauro Editora, 2010.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011 [1637].

_____. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015 [1641].

DILTHEY, W. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. São Paulo: Editora Unesp, 2010 [1910].

_____. **A essência da filosofia.** Rio de Janeiro: Vozes, 2014 [1907].

_____. **Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica**. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2011 [1894].

_____. **Introdução às ciências humanas**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010[1883].

_____. **Os tipos de concepção de mundo**. Lisboa: Luso Filosofia, 1992 [1919].

DUTRA, E. **Formação do psicólogo clínico na perspectiva fenomenológico-existencial: dilemas e desafios em tempos de técnica**. Revista de Abordagem Gestáltica, Goiânia, v. 2, n. 19, p.205-211, 2013.

FEIJOO, A. **A clínica daseinsanalítica: considerações preliminares**. Revista de Abordagem Gestáltica, Goiânia, v. 1, n. 17, p.30-36, 2011.

_____. **A clínica psicológica em uma inspiração fenomenológica-hermenêutica**. Estudos e Pesquisas em Psicologia, Rio de Janeiro, v. 12, n. 3, p.973-986, 2012.

_____. **A psicologia clínica: técnica e techne**. Psicologia em Estudo, **Maringá**, v. 9, n. 1, p.87-93, 2004.

_____. **A psicologia clínica: técnica e techne**. Psicologia em Estudo, **Maringá**, v. 9, n. 1, p.87-93, 2004.

FEIJOO, A; DHEIN, C. **Uma compreensão fenomenológico-hermenêutica das pulsões na atualidade**. Fractal, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p.165-178, jan. 2014.

FEIJOO, A; PROTASIO, M. **Os desafios da clínica psicológica: tutela e escolha**. Revista de Abordagem Gestáltica, Goiânia, v. 2, n. 16, p.167-172, jan. 2010.

FERREIRA, L. **Entre fenomenologia e hermenêutica: uma perspectiva em psicoterapia.** Revista de Abordagem Gestáltica, **Goiânia,** v. 2, n. 15, p.143-148, 2009.

FEYERABEND, P. **Contra o método**. São Paulo: Editora Unesp, 2011 [1987].

FIGAL, G. **Introdução a Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2016.

FIGUEIREDO, L. **A invenção do psicológico: quatro séculos de subjetivação 1500-1900**. São Paulo: Escuta, 2012.

_____. **Matrizes do pensamento psicológico**. Rio de Janeiro: Vozes, 2014

FIGUEIREDO, L.; SANTI, P. L. Ribeiro de. **Psicologia: Uma (nova) introdução**. São Paulo: Educ, 2013. (Série Trilhas).

FOUCAULT, M. **História da Loucura**. São Paulo: Perspectiva, 2012 [1961].

_____. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011 [1963].

GADAMER, H. A hermenêutica e a escola de Dilthey. In: GADAMER, H. **Hermenêutica em retrospectiva**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012 [1991].

_____. **Elogio da teoria**. Lisboa: Edições 70, 2001 [1983].

_____. **Hermenêutica da obra de arte**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 [1964/1986]. Edições 70, 2001 [1983].

_____. Teoria, técnica e prática. In: GADAMER, H. **O mistério da saúde: o cuidado da saúde e a arte da medicina**. Lisboa: Edições 70, 2009 [1972].

GIACOIA, O. **Heidegger urgente: introdução a um novo pensar**. São Paulo: Três Estrelas, 2013

GMEINER, C. **A morada do ser: uma abordagem filo´sofica da linguagem na leitura de Martin Heidegger**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

GOTO, T. **Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl**. São Paulo: Paulus, 2008.

HABERMAS, J. **Técnica e ciência como "ideologia"**. São Paulo: Editora Unesp, 2011 [1968].

_____. **Teoria e práxis. São Paulo**: Editora Unesp, 2011 [1978].

HEIDEGGER, M. **A caminho da Linguagem.** Rio de Janeiro: Vozes, 2008 [1959]. Tradução de: Marcia Sá Cavalcante Schuback.

_____. A coisa. In: HEIDEGGER, M. **Ensaios e Conferências**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012 [1950a].

_____. A origem da obra de arte. In: HEIDEGGER, M. **Caminhos de Floresta**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014 [1950b]

_____. A palavra de Nietzsche "Deus morreu". In: HEIDEGGER, M. **Caminhos de Floresta**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014 [1943]

_____. A questão da técnica. In: HEIDEGGER, M. **Ensaios e Conferências**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012 [1953a].

_____. Alétheia (Heráclito, fragmento 16). In: HEIDEGGER, M. **Ensaios e Conferências**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012 [1943b].

_____. Carta sobre o humanismo. In: HEIDEGGER, M. **Marcas do caminho**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008 [1946c].

_____. Ciência e pensamento do sentido. In: HEIDEGGER, Martin. **Ensaios e Conferências**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012 [1953b].

_____. Construir, habitar, pensar. In: HEIDEGGER, M. **Ensaios e Conferências**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012 [1951a].

_____. **Contribuições à filosofia**: **do acontecimento apropriador**. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2015 [1936].

_____. **Identidade e Diferença**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 [1957].

_____. **Introdução à Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2009 [1929a].

_____. **Introdução à metafísica**. Lisboa: Instituto Piaget, (S/D) [1953c].

_____. **“Já só um Deus nos pode ainda salvar”: Entrevista concedida por Martin Heidegger à revista alemã Der Spiegel**. Lisboa: Luso Filosofia, 1989 [1966].

_____. **Língua de tradição e linguagem técnica**. Lisboa: Passagens, (S/D) [1962].

_____. Logos (Heráclito, fragmento 50). In: HEIDEGGER, Martin. **Ensaios e Conferências**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012 [1951b].

_____. **Meditação**. Rio de Janeiro: Vozes, 2010 [1938/1939]).

_____. **Meu caminho para a Fenomenologia**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 [1963].

_____. **Nietzsche Vol. II**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 [1936/1939].

_____. **O acontecimento apropriativo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013 [1942].

_____. **O fim da filosofia e a tarefa do pensamento**. São Paulo: Nova Cultural, 2005 [1964].

_____. **O princípio do fundamento**. Lisboa: Instituto Piaget, S/D [1955a].

_____. O que quer dizer pensar? In: HEIDEGGER, M. **Ensaios e Conferências**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012 [1952].

_____. O tempo da imagem de mundo. In: HEIDEGGER, M. **Caminhos de Floresta**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014 [1938]

2005. [1964].

_____. **Ontologia (Hermenêutica da Faticidade)**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012 [1982].

_____. **Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo - finitude - solidão**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011 [1930].

_____. **Os problemas fundamentais da Fenomenologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012 [1927b].

_____. Poeticamente o homem habita. In: HEIDEGGER, M. **Ensaios e Conferências**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012 [1951c].

_____. **Que é isto - A filosofia?** São Paulo: Abril Cultural, 1973 [1955b].

_____. Que é metafísica? In: Heidegger, M. **Marcas do caminho**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008 [1929b].

_____. Superação da metafísica. In: HEIDEGGER, M. **Ensaios e Conferências**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012 [1951d].

_____. **Seminários de Zollikon**. Rio de Janeiro: Vozes, 2006 [1987]

_____. **Ser e tempo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2011 [1927a].

_____. **Serenidade**. Lisboa: Instituto Piaget, (S/D) [1955c].

_____. Sobre a essência da verdade. In: HEIDEGGER, M. **Marcas do caminho**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008 [1943a].

_____. Sobre a essência do fundamento. In: HEIDEGGER, M. **Marcas do caminho**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008 [1929c].

_____. Sobre a questão do seer. In: HEIDEGGER, M. **Marcas do caminho**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008 [1955d].

_____. **Tempo e ser**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 [1968].

HERZ, M. Introdução. In: Binswanger, L. **Sonho e existência: escritos dobre fenomenologia e psicanálise**. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2013 [1994]

HUSSERL, E. **A ideia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, (2015) [1907].

_____. **A ingenuidade da ciência**. Scientiae Studia, São Paulo, v. 7, n. 4, p.659-667, dez. 2009 [S/D].

_____. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012 [1936].

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. São Paulo: Ideias e Letras, 2006 [1913].

_____. **Investigações Lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015 [1901].

_____. **Investigações Lógicas: prolegômenos à lógica pura**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015 [1900].

_____. **Investigações Lógicas: Sexta Investigação (elementos e uma elucidação fenomenológica do conhecimento)**. São Paulo: Abril Cultural, 1975 [1921].

_____. **Meditações cartesianas**. In: HUSSERL, E. Meditações Cartesianas e Conferências de Paris. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013 [1931].

KANT, I. **Carta a Marcus Herz**. São Paulo: Ufscar, 2008 [1772].

_____. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Nova Cultural, 1999 [1781].

KUHN, R.; MALDINEY, H. L. **Binswanger, Introduction à l´Analyse Existencielle** . Paris: Les Éditions de Minuit, 1971

LEONARDI, J. L. **Breves considerações sobre a concepção do objeto de estudo da Psicologia para Wundt e para Brentano**. Psicologia em Revista, Belo Horizonte, v. 17, n. 1, p.1-15, abr. 2011.

MAC DOWELL, J. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

MAGLIANO, F; SÁ, R. **Reflexões heideggerianas sobre técnica, liberdade e práticas psicológicas clínicas.** Arquivos Brasileiros de Psicologia, **Rio de Janeiro, v. 2, n.** 67, p.19-32, 2015.

MATTAR, C; SÁ, R. **Os sentidos de "análise" e "analítica" no pensamento de Heidegger e suas implicações para a psicoterapia.** Estudos e Pesquisas em Psicologia, **Rio de Janeiro**, v. 8, n. 2, p.191-203, 2008.

MICHELAZZO, J. **Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real**. São Paulo: Annablume, 2010.

MOREIRA, V. A contribuição de Jaspers, Binswanger, Boss e Tatossian para a psicopatologia fenomenológica. In: TATOSSIAN, A.; MOREIRA, V. **A clínica do lebenswelt: psicoterapia e psicopatologia fenomenológica**. São Paulo: Escuta, 2012a.

_____. Possíveis contribuições de Husserl e Heidegger para a clínica psicológica. In: TATOSSIAN, A.; MOREIRA, V. **A clínica do lebenswelt: psicoterapia e psicopatologia fenomenológica**. São Paulo: Escuta, 2012b.

MOREIRA, V; PITA, J. **As fases do pensamento fenomenológico de Ludwig Binswanger**. Psicologia em Estudo, Maringá, v. 18, n. 4, p.679-687, out/dez 2013.

NUNES, B. **A questão do outro em Heidegger**. Natureza Humana, São Paulo, v. 1, n. 3, p.51-59, jun. 2001.

_____. **Heidegger e a poesia.** Natureza Humana, São Paulo, v. 1, n. 2, p.103-127, 2000a.

_____. Hermenêutica e poesia. In: NUNES, B. **No tempo do niilismo e outros ensaios**. São Paulo: Edições Loyola. 2012a.

_____. História e Ontologia (Da essência da técnica). In: CASANOVA, M; MELO, R de (Org). **Fenomenologia hoje IV: fenomenologia, ciência e técnica**. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2013. p. 93-108.

_____. **O Último Deus**. O Que nos Faz Pensar, Rio de Janeiro, v. 1, n. 10, p.37-50, set. 1996.

_____. No tempo do niilismo e outros ensaios. In: NUNES, B. **No tempo do niilismo e outros ensaios**. São Paulo: Edições Loyola, 2012b.

_____. **O Nietzsche de Heidegger**. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000b.

_____. **Passagem para o Poético: filosofia e poesia em Heidegger**. São Paulo: Edições Loyola, 2012c.

PLATÃO. **A república**. São Paulo: Nova Fronteira, 2011

PÖGGELER, O. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, S/D.

ROSA, C. **História da Ciência Vol. I**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012a

_____. **História da Ciência Vol. II, Tomo I**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012b

SÁ, R. **A psicoterapia e a questão da técnica.** Arquivos Brasileiros de Psicologia, **Rio** de Janeiro, v. 54, n. 4, p.348-362, 2002.

_____. **Considerações fenomenológico-existenciais sobre as relações entre filosofia e psicoterapia**. Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia, **Rio** de Janeiro, v. 3, n. 2, p.74-87, jan. 2014.

SÁ, R.; BARRETO, C. **A noção fenomenológica de existência e as práticas psicológicas clínicas.** Estudos de Psicologia, Campinas, v. 3, n. 28, p.389-394, 2011.

SAFRANSKI, R. **Heidegger, entre o bem e o mal**. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SANTOS, D; SÁ, R. **A existência como "cuidado": considerações fenomenológicas sobre a psicoterapia na contemporaneidade**. Revista de Abordagem Gestáltica, Goiânia, v. 1, n. 19, p.53-59, 2013.

REIS, R. **"A besta desamarrada..."**. Natureza Humana, São Paulo, v. 1, n. 2, p.265-282, jan. 1999.

REIS, R. **A dissolução da ideia da Lógica**. Natureza Humana, São Paulo, v. 5, n. 2, p.424-440, jan. 2003.

REIS, R. **Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica**. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2014.

REIS, R. **O outro fim para o Dasein: o conceito de nascimento na ontologia existencial**. Natureza Humana, São Paulo, v. 6, n. 1, p.53-77, jan. 2004.

SCHMIDT, L. **Hermenêutica**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

SILVA, J; CECCHINI, M. **Articulação entre hermenêutica e fenomenologia para uma clínica psicológica com bases heideggerianas**. Revista de Abordagem Gestáltica, Goiânia, v. 1, n. 21, p.74-82, 2015.

SODELLI, M; SODELLI-TEODORO, A. **Visitando os "Seminários de Zollikon": novos fundamentos para a psicoterapia fenomenológica**. Psicologia Revista, São Paulo, v. 20, n. 2, p.245-272, 2011.

STEIN, E. **Anamorfose e profundidade**: **as ilusões da interpretação na obra de Heidegger**. O Que nos Faz Pensar, Rio de Janeiro, v. 2, n. 10, p.25-36, set. 1996.

_____. Fenomenologia, hermenêutica e antropologia filosófica. In: STEIN, E. **Exercícios de fenomenologia**: **limites de um paradigma**. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2004a.

_____. Heidegger e Boss: Seminários de Zollikon. In: STEIN, E. **Exercícios de Fenomenologia: limites de um paradigma**. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2004b.

_____. Heidegger e Hegel. In: STEIN, Ernildo. **Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma**. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2004c.

_____. O oculto (Das Verborgene). In: SOUZA, R. T. do; OLIVEIRA, N. F. de (Org.). **Fenomenologia hoje III: bioética, biotecnologia, biopolítica**. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

_____. **Uma inovação para além dos mestres da suspeita um caminho histórico para Ser e Tempo**. Cultura e Fé, Porto Alegre, v. 32, n. 124, p.64-72, jan./mar. 2009.

_____. **Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2001.

_____. **Seis estudos sobre Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2014

SUPPES, P. O que é uma teoria científica? In: MORGENBESSER, S. **Filosofia da ciência**. São Paulo: Cultrix, 1974.

TICHENER, E. **Brentano e Wundt: Psicologia empírica e experimental**. Revista da Abordagem Gestáltica, São Paulo, v. 1, n. 16, p.97-103, jan./jul. 2010.

ZARADER, M. **Heidegger e as palavras de origem**. Lisboa: Instituto Piaget, (S/D).