



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
Faculdade de Ciências Aplicadas



RODOLFO VICTOR CANCIO EVANGELISTA

**A VIRADA HERMENÊUTICA DA EXPERIÊNCIA:
REVERBERAÇÕES PARA UMA PSICOLOGIA
FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL**

LIMEIRA
2023



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
Faculdade de Ciências Aplicadas



RODOLFO VICTOR CANCIO EVANGELISTA

**A VIRADA HERMENÊUTICA DA EXPERIÊNCIA:
REVERBERAÇÕES PARA UMA PSICOLOGIA
FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL**

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências Aplicadas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo José Marandola Junior

Coorientador: Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DO TEXTO DE QUALIFICAÇÃO APRESENTADO PELO ALUNO RODOLFO VICTOR CANCIO EVANGELISTA E ORIENTADO PELO PROF. DR. EDUARDO JOSÉ MARANDOLA JÚNIOR.

LIMEIRA

2023

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca da Faculdade de Ciências Aplicadas
Ana Luiza Clemente de Abreu Valério - CRB 8/10669

Ev14v Evangelista, Rodolfo Victor Cancio, 1996-
A virada hermenêutica da experiência : reverberações para uma psicologia fenomenológico-existencial / Rodolfo Victor Cancio Evangelista. – Limeira, SP : [s.n.], 2023.

Orientador: Eduardo José Marandola Júnior.

Coorientador: Gustavo Silvano Batista.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Ciências Aplicadas.

1. Fenomenologia. 2. Compreensão. 3. Epistemologia. 4. Ontologia. I. Marandola Júnior, Eduardo José, 1980-. II. Batista, Gustavo Silvano. III. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Ciências Aplicadas. IV. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: The hermeneutic turn of experience : reverberations for a phenomenological-existential psychology

Palavras-chave em inglês:

Phenomenology

Comprehension

Epistemology

Ontology

Área de concentração: Modernidade e Políticas Públicas

Titulação: Mestre em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Banca examinadora:

Eduardo José Marandola Júnior [Orientador]

Antonio Henrique Bernardes

Crisóstomo Lima do Nascimento

Data de defesa: 28-02-2023

Programa de Pós-Graduação: Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-5787-9588>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/1754433808577727>

Folha de Aprovação

Autor: Rodolfo Victor Cancio Evangelista

Título: A VIRADA HERMENÊUTICA DA EXPERIÊNCIA:
REVERBERAÇÕES PARA UMA PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL

Natureza: Dissertação

Área de Concentração: Modernidade e Políticas Públicas

Instituição: Faculdade de Ciências Aplicadas – FCA/Unicamp

Data da Defesa: Limeira, São Paulo, 28 de fevereiro de 2023.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Eduardo José Marandola Junior (orientador)
Faculdade de Ciências Aplicadas - FCA/Unicamp

Prof. Dr. Antonio Henrique Bernardes (membro)
Faculdade de Ciências Aplicadas - FCA/Unicamp, Universidade Federal Fluminense - UFF

Prof. Dr. Crisóstomo Lima do Nascimento (membro externo)
Universidade Federal Fluminense - UFF

A Ata da defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria do Programa da Unidade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço,

ao Todo que nos permite a vida,

Amanda, pelo amor e carinho,

Marcia, pelo sustento e cuidado,

Eduardo, pelos ensinamentos,

Gustavo, pela coorientação,

Tiago, pela amizade.

Aos colegas, pelas boas risadas,

aos amigos, pela amizade verdadeira,

aos professores, pelos ensinamentos,

aos mestres, pelas pontes ao conhecimento,

aos animais, por compartilharem a felicidade.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMO

A experiência aparece como uma questão fundamental quando pensamos no conhecimento científico. Nesta pesquisa, temos como objetivo principal a investigação da virada hermenêutica da experiência e suas reverberações para a Psicologia. Nossa busca começa no pensamento moderno que manifesta uma imposição epistemológica sobre o conhecimento científico através dos fundamentos naturais. A experiência nas Ciências Modernas assume um caráter objetivo, sendo que o alcance de leis universais é o que poderia explicá-la enquanto um fenômeno natural. Por meio da tradição fenomenológico-hermenêutica podemos notar que a experiência adquire uma outra posição na Filosofia. Deste modo, pensamentos como de Heidegger e Dilthey manifestam uma mudança da concepção de experiência, sendo que esta não mais seria interpretada em seus contornos meramente objetivos, mas de forma a assumir uma nova posição no centro do conhecimento. A tradição fenomenológico-hermenêutica apresenta uma experiência hermenêutica em que a compreensão não é uma categoria intelectual, pois seu caráter fáctico demonstra um movimento ontológico em situação. Nesse sentido, a experiência adquire um sentido existencial ao ser deslocada de uma posição natural, em que a divisão entre sujeito e objeto manifesta o alicerce principal do pensamento moderno. A virada hermenêutica da experiência possibilita o desenvolvimento científico além das bases naturais, uma vez que rompe com os princípios modernos do conhecimento. Essa tradição filosófica chega até a Psicologia possibilitando diferentes caminhos que revelam a chance de uma ruptura com as bases metodológicas científicas, estando estas, enraizadas em um conhecimento natural e imutável. Deste modo, nossa pesquisa tem como caminho a discussão sobre a experiência a partir de sua transformação hermenêutica, que nos leva posteriormente aos desafios e contribuições dessa perspectiva para a Psicologia.

Palavras-chave: Fenomenologia; Compreensão; Epistemologia; Ciências Humanas; Ontologia.

ABSTRACT

Experience appears as a fundamental issue when we think about scientific knowledge. In this research, we have as our main objective the investigation of the hermeneutic turn of experience and its reverberations for Psychology. Our search begins in modern thought that manifests an epistemological imposition on scientific knowledge through natural foundations. Experience in Modern Science takes on an objective character, and the attainment of universal laws is what could explain it as a natural phenomenon. Through the phenomenological-hermeneutic tradition we can notice that the experience acquires a different position in Philosophy. In this way, thoughts such as Heidegger's and Dilthey's manifest a change in the conception of experience, which would no longer be interpreted in its merely objective contours, but in such a way as to assume a new position at the center of knowledge. The phenomenological-hermeneutic tradition presents a hermeneutic experience in which understanding is not an intellectual category, because its factual character demonstrates an ontological movement in situation. In this sense, experience acquires an existential meaning by being displaced from a natural position, in which the division between subject and object manifests the main foundation of modern thought. The hermeneutic turn of experience enables scientific development beyond the natural basis, since it breaks with the modern principles of knowledge. This philosophical tradition reaches Psychology enabling different paths that reveal the chance of a rupture with the scientific methodological bases, which are rooted in a natural and immutable knowledge. Thus, our research has as its path the discussion about the experience from its hermeneutic transformation, which leads us later to the challenges and contributions of this perspective to Psychology.

Keywords: Phenomenology; Understanding; Epistemology; Human Sciences; Ontology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
1. A EXPERIÊNCIA MODERNA.....	26
1.2 O alicerce natural da ciência moderna.....	39
2. HERMENÊUTICA E FACTICIDADE.....	59
2.1 Compreensão prática do ser	76
3. PSICOLOGIA E FENOMENOLOGIA.....	98
3.1 A tradição fenomenológico-hermenêutica como possibilidade.....	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	131
REFERÊNCIAS.....	133

INTRODUÇÃO

Ao refletirmos acerca de tudo aquilo que envolve a palavra experiência, nos deparamos com diversos questionamentos que aparecem em nosso horizonte. O termo é cercado de mistérios. Não pelo sentido literal da palavra, mas sim pela carga de significações que o substantivo pode apresentar. Este pequeno vocábulo, que se origina do latim *experientia*, nos traduz, de imediato, a ideia de conhecimento sobre algo ou alguma situação já vivenciada por alguém, ou até por nós mesmos.

Fluídos em nosso movimento existencial-temporal, absorvemos situações vivenciadas rotineiramente e as denominamos de experiência. Nos apropriamos dos sentidos que a expressão nos traz e, de maneira quase que automática, nos referenciamos com base na “nossa experiência”, sem, contudo, analisar e nos aprofundarmos sobre isso que somos na experiência.

Ao pensarmos na experiência como um movimento existencial, em que estamos lançados, é possível adentrarmos um modo de questionamento que não nos permite alcançar nenhuma resposta capaz de cessar a interrogação. O acontecer que estamos jogados desde nosso nascimento, sempre nos surpreende em suas tramas temporais. Consideremos, pois, que por mais diferente e originária que seja cada uma de nossas vivências, todos aqueles que consideramos semelhantes a nós em certa medida, também se apresentam nessa mesma condição, qual seja, enquanto uma experiência que se movimenta através do tempo.

Há diferentes formas de tentarmos explicar e elucidar o que seria aquilo que nós mesmo somos. Em diferentes tempos históricos a explicação sobre esse ser, que se mostra em cada um de nós, se manifestou em variadas formas. Desde as mitologias de caráter simbólico, como também, os conhecimentos da Antiguidade e da Idade Média, e até nas explicações mais objetivas da Modernidade, podemos perceber a presença substancial de uma busca pela resposta sobre o que somos.

No entanto, uma explicação, por mais convincente e eficaz que fosse sobre o perguntar da experiência, em uma determinada época, esse questionamento de caráter ontológico sempre nos perseguiu, revelando que não há uma forma absoluta de respondê-lo. Quando nos colocamos no desafio de construir uma pesquisa que parte de uma interrogação sobre a experiência, faz-se necessário questionarmos onde essas questões estão assentadas.

No presente caso, essa pergunta se abre a partir de interrogações situadas em um contexto acadêmico, do qual não podemos deixar de mencionar. É de suma importância, antes mesmo de entrarmos na investigação sobre a experiência, apresentarmos como esse questionamento surge em uma situação de mudanças de áreas do conhecimento, em que escolhas passadas possibilitaram diferentes caminhos a serem traçados, como também, uma aproximação com esse questionamento.

Pensando nesta investigação, a fim de abrirmos caminhos e refletirmos em como a experiência pode ser pensada como fundo da ciência e do próprio conhecimento, é necessário retornarmos ao lugar em que ela surge, em meio a perguntas e questionamentos. Sendo assim, não iremos prosseguir por uma via epistemológica, nem mesmo, nos concentrar em uma busca etimológica do conceito de experiência. Nosso intuito é recapitularmos o início do aparecimento dessa ideia para essa investigação.

Para isso, não é possível utilizarmos um conhecimento universal atingido por meio de métodos determinados que nos forneça uma segurança científica, em termos de assegurar nosso conhecimento enquanto uma verdade. Trabalhar com o conhecimento enquanto uma ordem universal imutável pode parecer um caminho seguro a se seguir, entretanto, esse modo acaba escondendo justamente aquilo que nos possibilita o conhecimento, a própria experiência.

Submersos em uma tarefa cercada de incertezas das quais, quase sempre tentamos nos esconder, nos lançamos em um plano desafiador. Talvez seja por isso que nas ciências tradicionais, a experiência vivida não é colocada em questão como

um fundamento próprio do problema do conhecimento. Dilaceramos e escondemos a experiência quando desejamos alcançar um conhecimento dito como “verdadeiro”, e talvez seja por isso que a aplicabilidade desse modo de conhecimento, de maneira geral, reflita em um modo de ser coletivo que pode nos levar a um colapso, seja ele social, ambiental ou do pensamento.

No caso dessa investigação, o problema da experiência surge no ano de 2015, em uma virada que envolve o conhecimento. Foi a partir de uma mudança de cursos ainda na graduação entre a engenharia civil e a Psicologia, que o problema da experiência começa a se formar enquanto um questionamento existencial. Vale ressaltar que na faculdade de engenharia civil o conhecimento funcionava em uma espécie de máquina, da qual era necessário saber as exatas funções para que se pudesse atingir os resultados exatos.

Para um filho de dois engenheiros que estudava na PUC Minas em Poços de Caldas, essa mudança foi vista com um certo temor por uma família evangélica e conservadora, que visualizava no curso de engenharia um futuro muito mais promissor do que outros cursos relacionados à área de “humanas”. Por mais que essa decisão fosse contrária aos interesses familiares, foi aceita depois de algum tempo.

A chegada na Psicologia provocou, em mim, um grande estranhamento. Quando nós estamos acostumados a uma dinâmica de estudo com base na repetição de exercícios, a teoria parece ser apenas um suporte que necessita estar bem consolidado para a prática ser executada de forma correta. Diferente desse sistema, a Psicologia demandava uma grande bagagem de leitura como forma de preparação para os processos avaliativos. De minha parte, não percebia outro modo além da leitura e da compreensão das ideias presentes nos textos que pudesse proporcionar uma base para encarar o curso de graduação.

No primeiro momento essa adaptação se apresentou árdua, pois o modo de estudo exigia uma atividade complexa de interpretação, e ao mesmo tempo simples corporalmente. Era somente sentar na cadeira e colocar o texto em frente

aos olhos da maneira mais confortável possível, tarefa aparentemente simples de ser cumprida, no entanto, demanda uma intensa e disciplinar concentração.

Após certa adaptação ao curso, as ideias advindas das teorias, começaram a formar um entendimento sobre a própria Psicologia enquanto uma ciência. O que ficou mais claro é que diferentemente de outras áreas do conhecimento, a Psicologia não possui uma base epistemológica única para seu desenvolvimento. Suas teorias e conceitos se apresentam através de diferentes abordagens, que possuem objetivos e métodos próprios.

Foi a partir do aparecimento desse processo compreensivo que o problema da experiência começou a surgir no horizonte de forma ainda turva. O curso de Psicologia nos possibilita, por diferentes abordagens, indagar nossa própria situação, como também, uma ampliação da visão crítica em relação à realidade. Por diferentes vias, é possível interrogar porque temos comportamentos distintos em relação aos outros, por qual motivo gostamos mais de determinada abordagem do que de outra, e até por que em uma mesma faculdade privada a situação socioeconômica de cada um é diferente.

As reflexões a respeito das abordagens psicológicas, podem ser respondidas de diferentes formas. Vale mencionar que o curso de Psicologia possui uma abertura para diferentes campos do cotidiano. A presença de abordagens distintas nos instiga ao estudo sobre as questões sociais, comportamentais, inconscientes e relacionais de nossa própria vida.

No entanto, o que não tinha ficado claro neste momento de adaptação no curso de Psicologia é que um segundo modo de questionamento, menos específico que tais questões, guardava a chave para o problema da experiência que iria se desvelar mais tarde.

Na segunda metade da graduação, tive a oportunidade de realizar um semestre como monitor da disciplina de “Psicologia humanista-fenomenológica”. Essa monitoria foi de suma importância para fomentar uma crise que iria se estender até o mestrado. Foi a partir do retorno aos pensamentos dos autores que

fundamentam essa abordagem psicológica que surgiu uma questão, e com ela uma crise. A pergunta que contornava o final do processo de graduação era uma: O que era então a Psicologia?

Essa pergunta, como dissemos anteriormente, pode ser respondida de diferentes modos. No entanto, nenhuma forma de explicação dessa questão era o bastante para se tornar uma resposta absoluta. Talvez a Psicologia humanista-fenomenológica oferecesse uma base substancial para esse questionamento, mas não como resposta ou explicação. Através das teorias de filósofos como Kierkegaard, Dilthey, Heidegger e Sartre e de psicólogos com Rogers e Maslow, era possível, de uma forma bem simplificada e até superficial, compreender que nossa própria existência não poderia ser reduzida a um conhecimento universal.

Esse ponto foi uma virada no modo em que a Psicologia começou a se apresentar, para mim, naquele momento. Assim, ao mesmo tempo em que a Psicologia abandonava um lugar explicativo, baseada em um conhecimento universal e imutável, ela deixava para trás o caráter de uma disciplina científica que poderia ser alcançada através de categorias e métodos que garantissem uma validação do próprio conhecimento.

É nesse contexto que a experiência surgiu em meu horizonte enquanto um questionamento. O que poderia ser a Psicologia além da própria experiência? A Psicologia poderia estar enraizada em algum lugar que não fosse esse movimento existencial ao qual estamos lançados? A graduação chegou ao fim, mas a pergunta continuava presente.

Foi então no mestrado que uma nova oportunidade de questionamento sobre a experiência se revelou. Enquanto uma pós-graduação em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, o processo acadêmico do mestrado abria espaço justamente para os questionamentos que surgiram ainda na graduação. Todavia, o foco principal não seria a Psicologia, mas os atravessamentos entre conhecimento, epistemologia, sociedade e política que envolvem as Ciências Humanas e Sociais. Sendo assim, essa pesquisa reflete o resultado de todo um processo de dois anos

que contemplou essas discussões através de disciplinas, seminários, diálogos e eventos.

Deste modo, nosso intuito nessa investigação, que tem como base um questionamento sobre a experiência, é pensar como a virada hermenêutica da experiência aparece na Psicologia como um conhecimento ontológico. Iremos então, partir de uma busca pelo conceito de experiência nas Ciências Modernas, para apresentar como esse conceito vai ser transformado ontologicamente a partir da tradição fenomenológico-hermenêutica, reverberando na Psicologia em uma abordagem fenomenológica-existencial. Mas antes de adentrarmos o início de nossa investigação sobre a experiência nas Ciências Modernas, é necessário pontuarmos algumas questões.

Quando indagamos sobre a experiência é necessário considerarmos que esse conceito se faz presente em diferentes modos de ciência, dos quais precisamos adentrar como forma de compreender a virada hermenêutica que é tão importante em nossa investigação. Se faz necessário também, ressaltar a importância das Ciências Humanas quando pretendemos debater sobre a experiência, uma vez que, a transformação desse conceito é chave também para uma abertura epistemológica que está diretamente relacionada a um conhecimento direcionado ao humano.

Destarte, ao falarmos sobre Ciências Humanas por uma perspectiva fenomenológico-hermenêutica podemos notar a emergência de um conhecimento baseado na condição humana e que está sedimentado em uma abertura epistemológica através do deslocamento dos fenômenos da natureza. Ao mirarmos as Ciências Humanas, emerge nessa expressão o sentido de um saber científico relacionado ao humano e suas marcas, e deste modo, devemos considerar a amplitude de sua expressão.

Na obra “Nascimento e Morte das Ciências Humanas”, Japiassu (1978, p. 91) nos revela a seguinte questão, “falar de ciências humanas já é engajar-se num espaço polêmico, posto que, sob essa denominação, apresentam-se trabalhos que, frequentemente, pouco ou nada possuem em comum”. Partindo-se dessa premissa,

um abismo epistemológico emerge quando se pretende compreender o conhecimento através de uma determinada metodologia. As Ciências Humanas se manifestam fundamentadas em uma abertura que as deslocam de uma teoria do conhecimento, no sentido da possibilidade de demonstração de suas categorias fundamentais.

Quando por via de uma tradição fenomenológico-hermenêutica afirmamos um afastamento das Ciências Humanas em relação a uma teoria do conhecimento, estamos apontando para um desenvolvimento que não esteja assentado numa perspectiva científica que delimite a natureza como seu alicerce. Deste modo, a teoria do conhecimento moderna revela uma concepção sobre o conhecimento que o apresenta dentro de uma totalidade objetiva da qual é possível alcançar os princípios e as leis gerais do pensamento humano e de seu conhecer. De acordo com Hessen (2000, p. 15-16), “a teoria do conhecimento, como o nome já diz, é uma teoria, isto é, uma interpretação e uma explicação filosóficas do conhecimento humano”.

Ao passo que a Ciências Humanas se afastam de uma teoria do conhecimento, esse movimento revela a ausência de uma única base que pudesse desempenhar o papel de um alicerce metodológico, que designaria assim, o que poderia ser ou não delimitado enquanto Ciências Humanas. No entanto, tendo em vista o conceito de experiência, ao nos direcionarmos para o problema epistemológico que se manifesta nas Ciências Humanas como um desenvolvimento possível além das Ciências Naturais, devemos estar atentos aos seus traços históricos, pois o conhecimento não é desenvolvido de modo separado do mundo, o que demonstra assim o caráter mundano da ciência.

Ao descortinar as bases do conhecimento científico natural, podemos encontrar um contorno basilar para seu desenvolvimento, a dicotomia entre sujeito e objeto. Essa separação se apresenta na base do pensamento moderno que tinha como objetivo o rompimento com a metafísica medieval, pois considerava que o conhecimento não estaria sob a égide do sagrado. À vista disso, o conhecimento na

Modernidade apresenta uma delimitação de sua própria base, qual seja, a natureza.

É através deste alicerce que se desenvolve a ideia de um sujeito cognoscente, que através de seu caráter racional pode alcançar o conhecimento através das leis imutáveis dos fenômenos naturais. De acordo com Mayos (1993), esse modo de pensamento que é sistematizado pela primeira vez na filosofia cartesiana anuncia esse sujeito pensante como uma unidade separada do mundo extensivo.

Justamente por sua condição racional que o distingue das outras coisas, o sujeito pensa o mundo que está diante dele. No entanto, seu caráter racional lhe impõe uma fragmentação epistemológica, pois é através de sua capacidade racional que é possível conhecer o mundo que está externo a ele, como também, as leis que o regem. É sob essa dicotomia que a ideia de experiência nas Ciências Modernas está alicerçada. Por meio desta divisão, podemos ver que o progresso da ciência que possibilita ao homem o domínio da natureza e, principalmente, do europeu sobre os outros territórios, está enraizado em modo de conhecimento em que a razão objetiva é o alicerce principal.

Quando pretendemos compreender como a possibilidade de uma abertura metodológica se revela para o desenvolvimento científico, além dos fenômenos da natureza, é preciso de forma cuidadosa, enxergar os atravessamentos históricos entre Ciências Humanas, Ciência e Filosofia.

Podemos notar que a abertura epistemológica, que é tão importante para nós nessa investigação, manifesta justamente por seu caráter de um conhecimento lacerado, uma ausência metodológica definitiva. Deste modo, é necessário destacar que a ideia de um corte com as metodologias naturais não pressupõe uma fórmula dada de como proceder para o alcance do conhecimento.

Nessa conjuntura, diferentes pensamentos oferecem vias para um conhecimento autônomo. Um desses acessos que se desvelam como possibilidade, mostra em sua essência uma virada epistemológica que transforma a relação sujeito/objeto. Enquanto há determinadas direções através da Filosofia, a tradição

fenomenológico-hermenêutica resguarda um conhecimento além da objetividade racional. Nessa tradição, a ruptura com a dicotomia moderna se declara a partir de um ponto medular, a transformação da experiência.

No entanto, para investigarmos a problemática da experiência como propulsora de um conhecimento independente, se faz necessário uma compreensão acerca das bases epistemológicas que possibilitaram um desenvolvimento científico alicerçado nos fenômenos da natureza. Diante disso, através da tradição fenomenológico-hermenêutica as Ciências Humanas apresentam uma proposta de um conhecimento não mais voltado ao objeto, mas sim, ao próprio agente da pesquisa, qual seja, o humano. As raízes epistemológicas desse conhecimento resguardam uma transformação fundamental da experiência, que se desloca da relação dicotômica entre sujeito e objeto.

Para tanto, nos apoiaremos em alicerces que corroboram a possibilidade de abertura do desenvolvimento das Ciências Humanas que marca uma virada hermenêutica da experiência. Podemos destacar que a ideia de ruptura epistemológica com os fundamentos naturais como sendo a única base metodológica possível para o desenvolvimento da ciência, está presente em diferentes modos de desenvolvimentos científicos contemporâneos.

A proposta de quebra com a separação moderna entre sujeito e objeto, como nos aponta Žižek (2017) em seu livro “O sujeito incômodo”, se expressa na base de diversas teorias contemporâneas, como o desconstrucionismo pós-moderno, o ecologismo, a filosofia heideggeriana e o feminismo. Tendo isso em vista, ao retornar ao diálogo de uma abertura atravessada por diferentes fatores, alguns apontamentos merecem ser levados em consideração. Nesse sentido, a tradição filosófica alemã traz robustez para nossas reflexões.

De fato, poderíamos escolher outras vias para pensar como essa questão em relação à experiência que está na raiz das Ciências Humanas. No entanto, nossa justificativa se reforça no papel da experiência, por meio de uma virada hermenêutica como centralidade para o desenvolvimento do conhecimento.

No contexto histórico da passagem do século XIX para o XX, em que se apresentam diferentes propostas de conhecimento, podemos visualizar que a trajetória da tradição fenomenológico-hermenêutica se apresenta em uma situação de quebra com um modo de conhecimento estritamente objetivo. Nesta tradição podemos encontrar uma proposta fundamental de ruptura com o pensamento moderno, pois anunciam através de uma Filosofia baseada na experiência fáctica uma quebra com uma metodologia reduzida aos fenômenos da natureza.

Quando retornamos às obras de W. Dilthey e M. Heidegger, percebemos dois pensamentos em que é anunciada a necessidade de um conhecimento deslocado das explicações naturais sobre o objeto de estudo. Husserl também se apresenta como um pensador importante para este movimento, pois possibilita o caminho metodológico para Heidegger desenvolver sua analítica existencial, como também, contribui criticamente com a questão histórica própria à filosofia diltheyana.

Adentraremos mais detidamente na relação de Husserl com a tradição fenomenológico-hermenêutica no capítulo 2 desta pesquisa, pois essa questão é fundamental para nossa discussão sobre a Psicologia e necessita de um aprofundamento. Neste momento afirmamos que nossa reflexão sobre a tradição fenomenológico-hermenêutica possui como alicerce principal Dilthey e Heidegger, pois o vínculo entre eles se manifesta claramente nas discussões sobre a historicidade e sobre a Hermenêutica.

Sendo assim, nestes dois autores podemos ver dois projetos base para a tradição fenomenológico-hermenêutica. Há de se considerar os distanciamentos entre os dois pensamentos, entretanto, no que diz respeito ao objeto da presente pesquisa, qual seja, a experiência, verificamos que há pontos de concordância entre os filósofos, que servem como base de apoio para nossa investigação. Tal ponto de encontro entre os dois pensamentos que se manifesta na experiência como eixo cardeal para a Filosofia, é apresentado como compreensão histórica, e posteriormente, como o desvelamento do *Dasein*.

Podemos destacar a “Introdução às Ciências Humanas”, de 1883, de W. Dilthey (2010a) como uma obra que manifesta um projeto filosófico prógono da construção de um conhecimento rigoroso edificado na experiência. Podemos perceber nesse projeto uma base elementar: a libertação do conhecimento enquanto fundamentação das ciências do espírito através da ruptura com as Ciências Modernas e seus alicerces.

A partir da virada hermenêutica da experiência que emerge primeiramente na fundamentação das ciências do espírito de Dilthey, se faz presente um deslocamento da ideia de sujeito enquanto uma unidade puramente racional, própria ao pensamento moderno. Na filosofia da vida diltheyana é possível encontrar de modo explícito que a experiência vivida (*erlebnis*) é o ponto central do conhecimento, pois são nas próprias vivências, que se apresenta a realidade histórico-social.

No entanto, por mais que um abandono das bases naturais da ciência positiva se apresenta como um fundamento do pensamento de Dilthey, podemos ver que alguns de seus desenvolvimentos teóricos esbarram em uma categorização científica tradicional. A própria renúncia da metafísica, bem como, a divisão entre fenômenos externos e os fatos da consciência, que se apresentam internamente para uma unidade psicofísica, expressam problemáticas filosóficas que estariam ainda em uma orientação moderna.

Nesse outro desenvolvimento filosófico que foi influenciado pelo pensamento diltheyano, emerge uma proposta de rompimento com o sujeito moderno ainda mais radical. Através da questão fundamental do ser apresentado por M. Heidegger, se anuncia uma outra perspectiva. O *Dasein* heideggeriano desvela nossa condição existencial sobre uma outra ótica, em que aquilo que nós somos não é constituído por uma unidade racional separada do mundo ou mesmo por uma compreensão histórica, pelo contrário, ela se apresenta enquanto possibilidade de ser-no-mundo.

Como expressões desses desenvolvimentos, autores como Dilthey, e posteriormente Heidegger, apresentam caminhos filosóficos do pensamento que tomam a experiência como alicerce principal. Todavia, mesmo que esses autores compartilharam a experiência como base para o pensamento, não podemos desconsiderar as distâncias presentes nas ciências do espírito de Dilthey e na ontologia fundamental heideggeriana.

Pensando nesses dois desenvolvimentos filosóficos, podemos perceber uma questão fundamental. Os conceitos utilizados no pensamento heideggeriano e diltheyano em relação à experiência são distintos. Deste modo, é necessário compreendermos como Heidegger, a partir da questão fundamental do ser, irá compreender a experiência se deslocando da compreensão diltheyana.

Assim, investigaremos como Heidegger compreende a experiência (*erfahrung*) a partir de seu caráter prático, se deslocando da compreensão diltheyana de *erlebnis*. Esse ponto é importante para nossa investigação pois abre caminho para pensar a experiência a partir de uma Filosofia prática, como também, nos permite pensar como o problema do método se manifesta na proposta das ciências do espírito.

Esse ponto é fundamental para nossa investigação pois abre caminho para pensar a experiência a partir da ontologia do *Dasein*, como também, nos permite pensar como o problema da historicidade se manifesta na proposta das ciências do espírito. É necessário destacar que o modo heideggeriano de pensar a experiência se estende a um modo hermenêutico de ser-no-mundo. Para isso, nos concentramos em discutir como Heidegger compreende a práxis aristotélica e a subverte em uma Hermenêutica ontológica.

Destarte, iremos até o contexto que engloba o desenvolvimento da analítica existencial heideggeriana presente em "Ser e Tempo", partindo da análise sobre o problema da historicidade nas "Conferências de Kassel" (HEIDEGGER, 2009b) e posteriormente a discussão hermenêutica presente nas "Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles", para pensarmos como esse sujeito que é tão

consolidado no pensamento moderno será destruído juntamente com a ontologia tradicional, em razão da emergência do *Dasein*.

Podemos afirmar que dois conceitos que se manifestam no pensamento heideggeriano, de vida fáctica e do cuidar (*Sorgen*), nos oferecem um caminho para pensar o conhecimento além do modo natural. Tal possibilidade se apresenta na condição ontológica da compreensão, que não se limita nem mesmo à historicidade.

No entanto, mesmo com significativos distanciamentos entre Dilthey e Heidegger é possível perceber que tais desenvolvimentos estão relacionados através de uma abertura para um conhecimento além da objetividade do pensamento moderno. Podemos destacar que tais autores trazem em uma conexão que expõe uma produção crescente do pensamento alemão no final do século XIX, que há muito tempo se encontrava no vácuo deixado pelo idealismo.

A tradição fenomenológico-hermenêutica descreve a emergência de um pensamento filosófico que recorre à experiência como base do conhecimento. Deste modo, a ideia de experiência nessa perspectiva se desloca da conceituação própria às Ciências Naturais, em que ela se apresenta a partir de categorias fundamentais. Mas, esse movimento é de transformação e não de inauguração dessa questão. Podemos perceber que a experiência é uma questão relevante para o pensamento moderno, que está inserida nos embates epistemológicos de base natural.

Quando pensamos sobre o conhecimento científico tradicional, é nítida a importância da Modernidade nesse processo. É justamente através de uma concepção que valoriza o homem racional como figura central, que é possibilitado um conhecimento objetivo com base natural. Nesse sentido, é possível perceber que a experiência se evidencia no debate entre o racionalismo e o empirismo que acompanha o desenvolvimento científico na Modernidade, se difundindo nesses diferentes entendimentos sobre a natureza do conhecimento.

É necessário destacar que a experiência possui um papel importante nesses desenvolvimentos filosóficos conflitantes. Podemos perceber sua presença nessa

dicotomia entre racionalismo (em que se pressupõe uma essência racional) e o empirismo (em que se estabelece os sentidos dados na experiência como fonte do conhecimento), e posteriormente na fenomenalidade kantiana.

No entanto, essas manifestações do conceito de experiência não possuem nenhum significado existencial direcionado para as vivências, se expressando apenas na qualidade de uma experiência possibilitada pelo pensamento racional, ou na percepção dos fenômenos da natureza mediada pelos sentidos.

Uma saída para o conflito epistemológico entre racionalismo e empirismo, aparece na crítica kantiana como uma resposta objetiva para esses embates através da dedução transcendental, em que o autor não deixa de esclarecer que a experiência é onde todo nosso conhecimento tem início. No entanto, Kant (2001, p. 62) ao declarar que, “se, porém, todo o conhecimento se inicia com a experiência, isso não prova que todo ele derive da experiência”, deixa claro a ideia de que a aparição do fenômeno, se manifesta estruturada a partir de categorias a priori que não se reduzem a ela.

É a partir dessa conjuntura entre os debates realizados entre empiristas e racionalistas, e a proposta transcendental kantiana para o conhecimento, que se revela nosso fio condutor para pensar a virada hermenêutica da experiência. Podemos perceber que essa passagem é fundamental para investigarmos por meio da tradição fenomenológico-hermenêutica, como a abertura epistemológica que reverbera nas Ciências Humanas pressupõe uma ruptura com o sujeito moderno, se apresenta enraizada na transformação do conceito de experiência.

Nas Ciências do Espírito diltheyana a consciência histórica denota um ponto central nessas construções teóricas que propõem um deslocamento da experiência de um lugar natural. Heidegger que dialoga com Dilthey em seu pensamento sobre a questão fundamental do ser, lança uma analítica existencial que se manifesta também nesse contexto. Entretanto, essa analítica do *Dasein* se sobressai através de uma ruptura ainda mais radical, na qual a ontologia tradicional é destruída em razão de uma questão fundamental sobre o sentido do ser.

Esses dois autores expõem bases fundamentais da tradição fenomenológico-hermenêutica que se destacam por meio do deslocamento dos fundamentos naturais e do direcionamento epistemológico para a experiência. Deste modo, podemos visualizar a tradição fenomenológico-hermenêutica como uma possibilidade para o desenvolvimento científico das Ciências Humanas. No entanto, quando nos deparamos com trabalhos e pesquisas que representam desenvolvimentos fundamentados nessa tradição filosófica, podemos esbarrar em algumas questões que reacendem as discussões entre Ciências Humanas, ciência e Filosofia.

Tendo em vista as Ciências Humanas como um conhecimento sem uma delimitação metodológica parcimoniosa, é necessário que na análise de um determinado desenvolvimento dessa área, possamos identificar quais são seus fundamentos epistemológicos. Nesse sentido, quando olhamos para as Ciências Humanas, podemos perceber diferentes disciplinas que explicitam ciências particulares autônomas.

Se considerarmos então, que cada ciência particular que possui o humano como objeto de estudo dispõe de uma abertura metodológica, uma limitação emerge quando nos referimos às Ciências Humanas enquanto uma unidade. Analisar uma ciência particular em específico buscando por essas questões, talvez seja um caminho viável considerando nosso questionamento sobre a virada hermenêutica da experiência e suas ressonâncias nas ciências. Isto posto, quando pensamos na questão da experiência, a Psicologia nos oferece a possibilidade de analisar como essa tradição filosófica repercute em um desenvolvimento científico que possui o humano no centro de suas problemáticas.

Enquanto uma ciência autônoma, podemos pensar a Psicologia a partir de seu contexto histórico e epistemológico de emancipação, que revela uma área científica fundamentalmente relacionada à condição humana. Através de um conhecimento voltado ao psíquico ou à consciência, surge uma oportunidade de

pensarmos como esse conhecimento pode se sustentar quando a relação tradicional entre sujeito e objeto é retirada.

Vale lembrar que a Psicologia tem um papel importante na tradição fenomenológico-hermenêutica, pois declara um ponto importante da crítica de Dilthey em relação à ciência natural, onde o autor sugere uma reestruturação visando uma fundamentação das Ciências do Espírito.

Na analítica heideggeriana (HEIDEGGER, 2015) não há uma relação direta com a Psicologia no sentido de uma proposta psicológica, no entanto os “Seminários de Zollikon” (HEIDEGGER, 2017) expressam uma possibilidade para pensar essa relação. Na questão fundamental do ser, a Psicologia enquanto mecanismo psíquico encontra sua destruição, em termos heideggerianos, através do deslocamento da ideia de consciência para analítica do *Dasein*.

Fato é que podemos encontrar uma substancial reverberação da virada hermenêutica da experiência em diversos trabalhos científicos na Psicologia que se apoiam nessa tradição. Esses desenvolvimentos são atravessados por diversas questões epistemológicas e metodológicas, que podem ter a aparência de estarem tranquilamente adormecidas. No entanto, resguardam um problema fundamental que se patenteia desde a divisão cartesiana entre sujeito e objeto, se estendendo até a abertura metodológica das Ciências Humanas.

Na obra “Matrizes do pensamento psicológico” podemos consultar uma análise realizada por Luís Cláudio Figueiredo (2008) em relação a matriz fenomenológica e existencialista da Psicologia, em que o autor descreve a relação problemática entre o pensamento fenomenológico e as Ciências Humanas.

Consonante a este pensamento, Evangelista (2020) nos apresenta que podemos perceber a emergência de uma problemática proveniente da fundamentação da Psicologia humanista nas bases ontológicas próprias da fenomenologia. Deste modo, mesmo que uma vertente psicológica utilize esta tradição como base, isso não quer dizer que o que está sendo proposto por tal

Filosofia seja colocado em prática, como também, resguarda a possibilidade de reproduzir justamente o que esse modo de compreensão pretende se distanciar.

Para investigarmos como a virada hermenêutica da experiência possui uma trajetória de transformações do sentido de experiência, partimos das conceituações próprias ao pensamento moderno, em que a realidade é observada enquanto fenômenos naturais. Ressaltamos as diferentes formas de interpretações sobre a natureza humana na Modernidade para apresentarmos como a experiência que é sistematizada dentro de um conjunto objetivo de leis universais, foi o ponto chave para a emergência de uma nova forma de conhecimento. A partir dessa transformação, a tradição fenomenológico-hermenêutica nos revela um modo de entendimento sobre a experiência baseado na própria facticidade do viver, em que a compreensão não é um atributo intelectual, porém nossa própria forma de relação com o mundo.

Essa mudança de concepção que se apresenta através da tradição fenomenológico-hermenêutica possibilita uma base filosófica para o conhecimento além do alicerce natural tão difundido nas Ciências Modernas. Quando pensamos nas Ciências Humanas fica nítido o quão valioso é essa virada hermenêutica da experiência, pois uma abertura se desvela para o desenvolvimento da ciência através dessa transformação.

Sendo assim, nossa investigação encontra na Psicologia uma oportunidade para refletir sobre o problema das Ciências Humanas amparado na compreensão heideggeriana sobre a experiência. Nesse sentido, o caminho de nossa investigação tendo a experiência com questão norteadora, parte de uma discussão sobre a virada hermenêutica desse conceito e alcança a Psicologia enquanto um modo de desenvolvimento científico possibilitado por meio de uma abertura epistemológica.

CAPÍTULO 1: A EXPERIÊNCIA MODERNA

A questão que aparece no horizonte dessa pesquisa revela uma indagação sobre a virada hermenêutica da experiência, que reverbera em uma possibilidade para o desenvolvimento científico além das bases naturais. Para alcançarmos uma via que possa nos conduzir por esse trajeto de atravessamentos epistemológicos e disciplinares, devemos ponderar que nossa análise é também uma busca que se configura a partir da escolha e preferências por determinados caminhos. Em vista disso, devemos reconhecer nossa investigação como um modo de aproximação com esse questionamento, que não possui a pretensão de estabelecer uma forma e metodologia mais correta para esse desenvolvimento.

A interrogação sobre a experiência não se limita a uma construção teórica do problema. Esse modo de ser em que questionamos sobre o próprio movimento existencial que estamos lançados, não é restrito às grandes obras filosóficas ou artísticas. Esse impulso pelo questionamento está presente em nossa compreensão a todo momento. Na presente pesquisa torna-se imprescindível destacar quais são as bases que se desdobram a pretensão inicial visto que, a problemática que abordaremos não oferece uma solução final e, portanto, não apresenta um caminho rígido e acabado

Pensar a experiência, considerando a situacionalidade desse texto enquanto uma produção científica de um mestrado interdisciplinar em Ciências Humanas e sociais, demanda uma investigação que esteja alicerçada cientificamente. Deste modo, a tradição fenomenológico-hermenêutica revela a base filosófica que nos possibilita uma apreciação de nossa problemática central. Entretanto, é necessário frisarmos que para nosso caminho de investigação que perpassa as questões sobre a Modernidade e seu modo de pensamento, outros modos de interpretação que não estão vinculados diretamente à tradição fenomenológico-hermenêutica foram abordados.

Essa consulta a outros tipos de interpretação se fez essencial pois nos ajuda a compreender como o modo de pensamento moderno esconde os acontecimentos dominantes na colonização europeia, ao passo que objetiva a experiência como

fenômeno natural. Esse ponto é de suma importância para nós pois apresenta uma base para pensar como a experiência nas Ciências Modernas é encoberta em razão de um conhecimento explicativo, como também, nos possibilita pensar criticamente sobre o processo de domínio da sociedade europeia em relação aos povos de outros continentes.

Ao interrogarmos sobre a virada hermenêutica da experiência, fica em evidência a necessidade de uma retomada das raízes históricas do pensamento moderno. Podemos perceber que os modos de compreensão sobre o conceito de experiência que atravessa o problema sobre a natureza do conhecimento são pensados na Modernidade a partir de uma base objetiva e natural.

Esse conhecimento que tem como preceito a superioridade da razão humana diante a natureza, revela suas raízes em uma valorização da imagem do homem e de seus atributos a partir da retomada dos pensamentos e obras da Antiguidade. No entanto, tal contemplação do humano própria da Renascença seria transformada na Modernidade em um conhecimento racional, limitado aos fenômenos naturais e as categorias que nos permitem examinar objetivamente os objetos.

Pensando na hegemonia científica natural, podemos destacar a tradição fenomenológico-hermenêutica como uma possibilidade para adentrarmos a questão de como a experiência terá uma grande importância para um conhecimento além do pensamento moderno. Nesse sentido, quando pensamos sobre Ciências Humanas podemos destacar uma conexão direta com essa abertura científica.

Uma relação epistemológica pode ser percebida entre Ciências Humanas e experiência através da tradição fenomenológico-hermenêutica. Partindo-se dos pensamentos dos autores dessa tradição compreendemos que a experiência se desvela enquanto abrigo da proposta de um desenvolvimento científico deslocado dos fundamentos naturais. Deste modo, quando analisamos as Ciências Humanas enquanto um desenvolvimento científico, não limitado as bases naturais, devemos considerar a ruptura epistemológica que está na base dessa proposta.

É importante considerarmos que as Ciências Modernas constituem os fundamentos e metodologias naturais como condição para o alcance de um conhecimento verdadeiro. Conforme Dilthey (2010a) nos indica, essa base natural se estendeu para áreas do conhecimento não somente reservadas ao estudo da natureza, mas também às relacionadas ao humano em suas diferentes expressões.

A problemática que envolve as Ciências Humanas e as suas possibilidades de ser entendida como ciência na qualidade de um conhecimento deslocado dos fundamentos naturais, carrega um aspecto histórico marcante. Podemos compreender que as raízes do modo científico tradicional consolidado desde a rejeição à metafísica medieval, possui uma delimitação clara de quais são as bases para alcançar o conhecimento verdadeiro. Sendo assim, quando pensamos em uma abertura epistemológica que desloca dos fundamentos modernos como única possibilidade científica, devemos ponderar quais as bases possibilitam esse modo de conhecimento.

A mudança de pensamento na Modernidade, que é marcada por um distanciamento do conhecimento dogmático da Idade Média, manifesta uma valorização da razão humana como condição superior. Podemos compreender que no desenvolvimento das Ciências Modernas a razão foi tomada como base elementar do conhecimento que deveria ser aplicado não somente no laboratório, como também na sociedade e na política.

A consolidação dos fenômenos da natureza como base para as Ciências Modernas que expressava o enraizamento na dicotomia entre sujeito e objeto, traduziu por meio de metodologias rígidas e da imutabilidade dos princípios, que o alcance de um conhecimento deveria ser demonstrado e validado objetivamente.

No entanto, para compreendermos os fundamentos da base epistemológica das Ciências Modernas, não podemos ignorar as questões sociais e políticas que contextualizam esse modo de ciência, que é marcado por um processo histórico que valoriza a imagem do homem através da retomada dos pensamentos e obras antigas, deslocando do sagrado do seu interesse principal.

Arruda (1978) nos aponta que o Renascimento, que pode ser datado entre os séculos XV e XVI, anuncia a chegada dos tempos modernos a partir de uma valorização cultural que tinha como base a aproximação dos valores e pensamentos da Antiguidade.

Devemos nos atentar para o fato de que na própria instituição religiosa, que seria o centro do mundo medieval representada pela igreja católica romana, o interesse e as traduções dos textos antigos nunca cessaram. No entanto, com o Renascimento há uma mudança drástica em relação ao interesse pelas obras da Antiguidade. Nogueira (1977) afirma que o entusiasmo pelos textos e ideais antigos se torna uma paixão. Deste modo, os homens da Renascença tinham na figura dos antigos seus próprios gênios, mestres e referências.

Arruda (1978) destaca que o humanismo enquanto o pensamento que valoriza o homem e suas características, se apresenta como a marca principal do Renascimento. Assim, podemos verificar um afastamento do modo de pensar medieval, em que uma dimensão sobrenatural e sagrada seria o centro de todas as questões. Essa valorização do homem como figura central também atinge as organizações políticas, que começavam a se aproximar de uma forma de organização que não se limitava a hierarquia religiosa, tendo suas maiores figuras como representantes divinos.

Podemos notar uma correlação entre o Renascimento e humanismo, uma vez que a valorização do humano como a fonte para a resolução dos problemas, bem como, o ser capaz de assumir a responsabilidade sobre a organização social, deflagra uma conexão entre a retomada do pensamento da Antiguidade e o abandono do sagrado. No entanto, Nogueira (1977, p. 63), pensando na origem desses dois termos, nos faz uma importante constatação sobre essa relação:

Etimologicamente, Humanismo, dizíamos, vem do termo "humanitas" ciceriano, significando o estudo dos clássicos antigos. Renascença, etimologicamente, significa renascimento, renovação. O termo foi usado pelos próprios homens da Renascença para opor num primeiro momento a nova arte requintada à arte grosseira dos séculos precedentes, e depois o novo surto

da cultura à “barbárie” anterior. Etimologicamente, pois, os dois termos se distinguem.

Quando pensamos no humanismo e no Renascentismo como uma relação devemos estar atentos às características de cada um para não cairmos no malgrado de compreendermos os dois como uma só coisa. Desta forma, Nogueira (1977) nos indica o Renascimento de forma geral enquanto um movimento cultural que emergiu nos séculos XV e XVI na Europa e mais especificamente na Itália, enquanto o humanismo aparece vinculado ao sentido de movimento literário que tinha como objetivo central a retomada dos textos da Antiguidade. No entanto, o autor pontua que podemos distinguir esses dois movimentos etimologicamente, mas não os separar.

Outra tendência que temos ao pensar o Renascentismo enquanto período histórico é fazer uma separação drástica entre ele e a Idade Média. Todavia, Nogueira (1977) nos lembra que esse modo interpretativo sobre o Renascimento por mais comum que seja, pode apresentar uma ruptura que historicamente não estava presente. Conforme o autor, em uma crítica histórica mais aprofundada podemos notar que o Renascimento juntamente com o humanismo, representam em relação à Idade Média um grande avanço de pensamento e obras textuais e artísticas. No entanto, devemos ter em mente que esses dois movimentos possuem raízes medievais, o que nos inviabiliza pensar em uma ruptura absoluta.

Nessa mesma linha de pensamento, Damasceno (2018, p. 22) de um modo ainda mais incisivo vai pontuar que para a Modernidade ter apresentado um rompimento mais agudo entre os valores e pensamentos medievais, ao contrário do que foi evidenciado por muitos pesquisadores,

O Renascimento não marcou uma ruptura inconciliável entre ciência e religião, uma não se tornou o oposto da outra em termos epistemológicos, como o reducionismo historiográfico da modernidade positiva assumiu; pelo contrário, durante a renascença, ciência e religião caminharam lado a lado, inclusive esta foi fundamental para o desenvolvimento daquela durante os séculos da modernidade.

Também devemos nos atentar para o fato de que o Renascentismo se espalhou de forma diferente pelo território europeu. De acordo com Nogare (1977) podemos dizer que o Renascentismo é um fenômeno tipicamente italiano. Nesse sentido, esse movimento que prezava pela valorização da cultura da Antiguidade, propagou-se na Europa de modo não harmônico.

Conforme Nogare (1977), o movimento da renascença se amplia da Itália para os outros territórios um pouco tardiamente. Por exemplo, foi muito breve na Alemanha na virada do século XV para o XVI, que foi o primeiro país a receber esses ideais. Mas, podemos perceber a influência desse movimento na reforma luterana. No século XVI em diferentes tempos se estendeu pela França, Portugal e Espanha.

No entanto, as reformas religiosas possuem um vínculo importante com os princípios renascentistas, que iriam possibilitar na Modernidade transformações em outras dimensões da vida humana. De acordo com Herculano (2006, p. 3),

No plano religioso, a hegemonia católica começou a ser sacudida pelo pensamento reformista, que se iniciou com o Anabatismo na Alemanha e Suíça (Münzer, Wicliff, Storch) e encontrou sua expressão maior com Lutero (1483 - 1546) e Calvino (1509 - 1564) e o movimento da Reforma Protestante. Deflagrado pelas 95 teses de Lutero contra a venda de indulgências pelo Papa Leão X, o Protestantismo rejeitava a teoria da supremacia e do universalismo do pontífice católico e reivindicava a secularização dos bens da Igreja. Além de ter se tornado a expressão dos interesses fundiários da nobreza nas terras da Igreja e da burguesia em busca da extinção das limitações da moral do justo preço, a Reforma trouxe uma ética de valorização do trabalho e do enriquecimento como sinais de predestinação e das bênçãos de Deus.

Podemos perceber a manifestação de elementos importantes para a Modernidade no Renascentismo que se deflagram na valorização do humano e na subtração do poder da Igreja católica a ordem religiosa-social absoluta. Não obstante, se tentarmos estabelecer uma ponte entre a passagem do Renascimento para a Modernidade como dois momentos distintos talvez ficaríamos perdidos na tarefa de esclarecer o motivo de pensarmos neles como duas circunstâncias separadas.

De acordo com Florenzano (1996) existem diferentes interpretações históricas e sociológicas sobre a constituição do Renascimento enquanto um período histórico

único. Essa discussão tem como base suas características que envolvem um litígio, como falamos anteriormente sobre sua distinção do período medieval, como também, poderia ser compreendido com um momento precursor à Modernidade.

Nesse entremeio, Florenzano (1996, p. 28) nos apresenta a seguinte análise em relação a essa questão:

O Renascimento, como Janus, o deus romano, tinha duas cabeças e, paradoxalmente, nenhuma das duas, ou melhor, por causa das duas, não foi capaz de fazer nascer o chamado pensamento racional, científico e com ele a ideia de progresso e uma nova atitude e visão diante do homem, da natureza e da história, e, em consequência, pelo menos no plano intelectual, de cristalizar a modernidade.

Pensando em nossa investigação, o que não podemos perder de vista nessa abordagem do Renascimento como um momento fundamental para o pensamento moderno, é que podemos ver claramente no movimento da renascença uma valorização do homem como a figura central do mundo. Essa ideia que tem como característica a retomada dos textos, obras e ideais da Antiguidade, revela em seu âmago uma base humana para o próprio pensamento.

À vista disso, na Modernidade podemos compreender de forma muito mais explícita um rompimento com a metafísica medieval. Isso se manifesta na orientação do conhecimento e de seus métodos científicos, tal como, nas reformas religiosas transformadoras da organização social e política dos países europeus que mostravam suas raízes em um movimento que pretendia renascer com a Antiguidade e colocar o homem no centro do mundo. Assim, “a Europa provinciana e renascentista, mediterrânea, se transforma na Europa ‘centro’ do mundo: na Europa ‘moderna’” (DUSSEL, 1993, p. 31).

A Modernidade na qualidade de um período histórico estabelece uma transformação tão abrupta da sociedade e do pensamento europeu que até mesmo em nossos dias é polêmico afirmar se vivemos ou não em uma era pós-moderna. Fato é que a Modernidade apresenta uma mudança tão profunda do modo de vida ocidental,

que precisamos estar cientes de quais eram suas bases epistemológicas e ontológicas para pensarmos o quão desafiador é desenvolver um conhecimento deslocado de seus princípios.

Enquanto uma pergunta direta sobre esse período histórico que marca a história da humanidade de um modo ímpar, A. Giddens (1991, p. 8) no livro “Consequências da modernidade” nos responde sobre o que é a Modernidade. De modo que poderíamos pensar que,

[...], como uma primeira aproximação, digamos simplesmente o seguinte: “modernidade” refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que posteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência.

De acordo com Giddens (2002) no livro “Modernidade e identidade” podemos perceber dois eixos principais da Modernidade. O primeiro eixo moderno pode ser compreendido de forma geral enquanto o mundo industrializado. Giddens (2002) destaca que esse modo de produção representa a grande força do mundo moderno, pois através das máquinas e das indústrias, a natureza é transformada em novos tipos de produtos a serem consumidos.

O outro eixo que está vinculado ao primeiro é o capitalismo. De acordo com o autor, através dessa forma econômica-social o sistema de produção moderno potencializa a competição entre mercados, que oferecem cada vez mais novos objetos e abrem espaço para uma disposição da força de trabalho humana enquanto um produto.

Esses dois fundamentos da Modernidade representam, segundo Giddens (1991), duas dimensões institucionais modernas. Nessa perspectiva, podemos pensar o capitalismo enquanto um conjunto de produção, do qual as mercadorias são circuladas a partir de uma base econômica. Também se destaca um sistema de classes com base na propriedade privada e do trabalho assalariado.

Por outro lado, em relação ao mundo industrializado, Giddens (1991) indica que a produção de materiais a partir da energia não é limitada à mão de obra humana. Deste modo, o industrialismo é marcado pela centralidade das máquinas nas operações para produção de mercadorias. Soma-se a isso, a necessidade de uma dinâmica social regularizada, pois as máquinas, trabalhadores, produtos e consumidores deveriam participar harmonicamente de uma linearidade que possibilitaria o crescimento e o bom funcionamento desse sistema.

Fica em evidência uma nova forma de organização social a partir da Modernidade. Nessa nova forma de relações sociais que representam a Modernidade, podemos compreender que a vida moderna se apresenta de uma forma diferente do período antigo e medieval. Um destaque substancial está nesse mundo industrializado indicado por Giddens (2002) enquanto um eixo principal da Modernidade. Nessa mesma linha, Arruda (1978) nos apresenta que ao falarmos sobre os processos que marcam a sociedade moderna é necessário ressaltar a revolução industrial como um fator fundamental que marca essas transformações.

Nesse sentido, podemos compreender em relação ao mundo industrializado que, embora tenha provado transformações técnicas, comerciais e agrícolas, a Revolução Industrial pode ser considerada essencialmente a passagem da sociedade rural para a sociedade industrial, a mudança do trabalho artesanal para o trabalho assalariado, a utilização da energia a vapor no sistema fabril em lugar da energia humana (ARRUDA, 1978, p. 119).

É possível perceber que o desenvolvimento das fábricas e indústrias se apresenta no centro da sociedade moderna, que possui em relação aos produtos desenvolvidos a partir da transformação da natureza, um mercado de consumidores prontos para utilizar aquilo que está sendo ofertado.

Podemos ressaltar na Modernidade um aspecto de transformação e ruptura fundamental em relação aos modos medievais. Essa sociedade que via a expansão de uma base econômica sólida através do capitalismo, em que o trabalho possuía uma

função social primordial em conexão com as operações das máquinas e das indústrias, se destacou em seu tempo de qualquer outra forma de organização coletiva.

De acordo com Herculano (2006) no período moderno se sublinha transformações do espaço geográfico através da urbanização das cidades, das fronteiras nacionais e da centralização de pessoas. Podemos também perceber uma mudança de pensamento através da valorização do indivíduo, do ideal de progresso, de desenvolvimento e dos avanços tecnológicos, que manifestam uma nova cultura. Na dimensão política se destaca a constituição dos Estados-Nação, o surgimento da burguesia e da democracia liberal. Se revela assim uma transformação da sociedade de modo generalizado, que não estava apenas em um aspecto.

Em termos da organização política da Modernidade se faz presente a configuração de uma forma específica para os territórios europeus. Quando pensamos na sociedade nessa época, é indispensável que possamos visualizar a ideia de sociedade moderna como um ponto fundamental.

No entanto, devemos ter atenção pois por mais que a sociedade moderna possuísse através de suas bases iluministas uma essência democrática e igualitária, isso não significava a garantia da presença de um estado moderno nos moldes contemporâneos.

Conforme Florenzano (2007) nos apresenta, o estado moderno como uma organização política de direitos, baseada nos princípios e garantias reconhecidos por lei, não se refere ao início das organizações políticas modernas, uma vez que, muitos historiadores denominam de forma geral nos séculos XVI e XVII essas organizações como monarquia moderna ou monarquia de estado.

Conforme Herculano (2006) podemos compreender a sociedade moderna tradicional como uma forma de convivência em que as dimensões relacionais são separadas. Nesse sentido, cada esfera seria independente uma da outra como a religião, a ciência e a política. Também se acrescenta, que a sociedade moderna europeia tinha sua própria identidade como o modelo a ser seguido, pois se reconhecia como uma sociedade racional, garantidora de direitos aos cidadãos e democrática.

Na Modernidade, a sociedade europeia experimenta um êxtase nunca antes provado. O homem nunca tinha alcançado antes o lugar mais alto da hierarquia. No pensamento moderno o homem racional seria a única fonte necessária para as ciências, para as organizações políticas e para a sociedade.

A razão como o maior atributo humano possibilita uma nova forma de pensamento que não se limita a nenhuma forma metafísica. Na figura do homem racional se desvela o ideal que deve estar à frente de todas as coisas, fundamentado nos princípios iluministas que emanam a razão com a fonte principal para o progresso e para as resoluções das questões sociais.

O mundo moderno exala um ar de progresso que contém em seu centro uma mudança no modo de vida da sociedade europeia. Podemos ressaltar que esse novo mundo tecnológico, industrializado, que permite avanços capazes de acelerar a velocidade das relações e ampliar mercados, era tido como a expressão mais apropriada de um modelo a ser seguido e implantado em outros lugares.

No entanto, se não conseguirmos compreender uma questão que se manifesta na sombra da Modernidade, podemos passar por essa análise sobre o período moderno sem considerar que essa forma de pensamento que encontra na razão sua base principal, possui um outro lado. Sendo assim, não ficou de nenhuma forma demarcado até agora que essa sociedade moderna possuía traços muito bem delimitados de quais grupos e indivíduos poderiam ser considerados membros dessa sociedade.

Ao falar sobre os avanços da sociedade moderna e de seus feitos arquitetônicos e tecnológicos, nós estamos falando sobre um determinado grupo que possuía suas funções sociais nas cidades em desenvolvimento, e sobretudo, era europeu. Além da marca europeia como um fundamento, também se apresentava nessa sociedade burguesa outras diferenças, como as questões de gênero, de hierarquia familiar e de classe social.

Todavia, existem ainda outras questões que não aparecem nitidamente quando abordamos o conhecimento moderno como uma questão. Ao tratarmos a

Modernidade em suas tramas políticas, científicas e sociais é possível perceber uma relação muito estreita entre o domínio da natureza através das ciências e um domínio social através dos processos religiosos e colonizadores.

Como uma base para adentrarmos essa questão, no livro “O encobrimento do outro” Dussel (1993) nos apresenta a ideia de Modernidade como um mito que revela em seu cerne a afirmação que a história mundial é a história europeia, como também, a demarcação do não-europeu como o outro em um processo violento de dominação. No entanto, essas questões ficam totalmente obscurecidas entre o modo que o pensamento moderno se apresenta. Desta forma, quando olhamos para os processos históricos modernos não podemos esquecer qual era a face encoberta da colonização.

De acordo com Dussel (1993) os processos de “descobrimento” dos novos lugares entre o final do século XV e o começo do XVI pelos europeus, são acontecimentos que marcam a conquista das terras continentais desconhecidas. Contudo, os processos de conquistas apresentam, em sentido prático, o que a colonização significa. A conquista não dependia somente de um processo geográfico de tomada do poder através da dominação do outro de forma violenta, era necessário também “pacificar” aquele grupo.

Dussel (1993) nos aponta que além de um processo militar e violento de dominação, a conquista marca a sujeição e a negação desses povos, que no momento que são incorporados no pensamento moderno como o “outro”, são desconsideradas todas suas expressões próprias.

Deste modo, Dussel (1993) nos apresenta a ideia de que uma das marcas do processo colonial é a colonização do mundo-da-vida (*lebenswelt*). Podemos compreender que essa colonização se manifesta na domesticação do modo como aqueles grupos viviam no mundo. Todos aqueles que seriam o “outro”, isto é, os que não seriam considerados sujeitos, como o “índio” e o escravo africano, deveriam ter sua vida cotidiana regida sob a perspectiva do europeu, que se encarregava de “ensinar” a esses povos como deveriam se comportar.

No processo de dominação colonial se estabelece uma determinada prática cultural, pedagógica, econômica, política e de trabalho que deveria ser seguida. Essa conquista se dá de modo violento, a partir da morte ou servidão do indígena, da dominação sexual da indígena e da opressão sexual masculina. O exemplo que Dussel (1993) nos traz em relação a esse domínio hediondo se refere a exploração dos corpos por parte do conquistador que se relacionava com esse “outro”, era a prática ilícita de estabelecer relações sexuais com mulheres indígenas na frente da figura masculina indígena, o que não era autorizado, mas permitido.

Dussel (1993, p. 53) chama nossa atenção para a correlação entre os processos de colonização que ocorreram na Ásia, continente Africano e sobretudo, América Latina, com o pensamento moderno. Nesse sentido, ele nos aponta que, “o ‘eu colonizo’ o Outro, a mulher, o homem vencido, numa erótica alienante, numa econômica capitalista mercantil, continua a caminhada do ‘eu conquisto’ para o ‘ego cogito’ moderno”.

É em razão de uma compreensão da Modernidade como um período histórico baseado nos princípios iluministas que tinham como objetivo possibilitar um mundo moderno democrático, tecnológico e igualitário que Dussel (1993, p. 77) afirma que não podemos nos esquecer dos processos de colonização que manifestam a dominação do outro pelo pensamento moderno.

Aqui passamos inadvertidamente do “conceito” de Modernidade para o “mito da Modernidade”. O “conceito” mostra o sentido emancipador da razão moderna com respeito a civilização com instrumentos, tecnologias estruturas práticas políticas ou econômicas menos desenvolvidas, ou ao menor grau de exercício da subjetividade. Mas, ao mesmo tempo, oculta o processo “de dominação” ou “violência” que exerce sobre outras culturas. Por isso, todo o sofrimento produzido no Outro fica justificado porque se “salva” a muitos “inocentes”, vítimas da barbárie dessas culturas.

Podemos compreender que os processos de colonização correspondem aos objetivos do pensamento moderno que pretendiam alcançar outros lugares e povos, impondo a esses grupos a verdadeira forma de convivência em sociedade. O

pensamento moderno se reconhece como a expressão mais verdadeira e evoluída de conhecimento, que não depende de outra coisa além da razão.

Entretanto, quando olhamos para a Modernidade apenas com uma interpretação superficial, em que aceitamos livremente que esse tipo de racionalidade é a correta, nos escapa um outro lado do mundo moderno, forjado a partir da dominação brutal e da violentação do outro. Nesse sentido, os colonizados revelam aqueles que não estão dentro dos moldes modernos do pensamento, que não podem ser considerados homens livres pois não representam os ideais e comportamentos corretos.

Quando pretendemos questionar o pensamento moderno tendo a vista a virada hermenêutica da experiência, precisamos considerar as diferentes faces da Modernidade, que por um lado outorga a si própria como a maior referência de modelo a ser seguido em termos de sociedade, princípios, normas, condutas e conhecimento, e ao mesmo tempo, esconde entre suas sombras toda a violência e dominação praticada com o “outros”.

1.2 O alicerce natural da ciência moderna

Para pensarmos como o conhecimento moderno estabelece os fundamentos naturais como alicerce da ciência, nos colocamos agora em uma busca por compreender como essa base epistemológica vai evidenciar uma limitação e uma subordinação do desenvolvimento científico.

Dilthey nos oferece uma via de acesso às problemáticas advindas das Ciências Modernas. Posto isto, em sua obra (DILTHEY, 2010a), há uma exposição do percurso histórico da Filosofia enquanto uma transformação do pensamento ocidental europeu, em que a metafísica exprime um alicerce dessa trajetória.

Em outro texto, na terceira parte do livro a “História da Filosofia” (DILTHEY, 1950), que consiste em uma apresentação da entrada dos povos modernos na época

das ciências, se destaca o abandono de uma metafísica como orientação para o conhecimento em razão das leis imutáveis da natureza. Deste modo, Dilthey (1950, p. 133) relata que os povos modernos, “segundo uma lei histórica, na segunda metade do séc. XVI passaram da época da metafísica e da teologia para a época das ciências empíricas, como noutros tempos, a partir do séc. III a. C., o fizeram os povos gregos”.

Após a consolidação das Ciências Modernas enquanto autoridade do próprio conhecimento, se manifestava explicitamente, como nos anuncia Dilthey (2010a), a subordinação aos métodos naturais como único caminho para a emancipação de uma área de estudo se tornar uma ciência particular.

Em relação a essa subordinação epistemológica, Gadamer (1983, p. 28) desenvolve uma discussão sobre a possibilidade da Filosofia ter se transformado em teoria da ciência, em que podemos verificar o seguinte apontamento:

A ciência empírica moderna encontrou no século XVII, na mecânica de Galileu e Huygens, seu primeiro fundamento. Continuou a desenvolver-se cada vez mais, incorporou todos os âmbitos do saber numa nova metodologia e buscou finalmente – este é o momento em que agora nos encontramos – conquistar e submeter ao seu enfoque, também a realidade social, com a pretensão de conduzi-la cientificamente.

Através dos fundamentos naturais as Ciências Modernas permitiram o desenvolvimento de um conhecimento rígido, no qual o sujeito não estava implicado de modo experiencial, apresentando assim “apenas” o lugar no qual o conhecimento objetivo é racionalizado. Desta forma, a neutralidade científica pressupõe uma não interferência do pesquisador, ou do agente da investigação, no resultado alcançado.

Na quarta seção da *Introdução* (DILTHEY, 2010a), onde encontramos uma apresentação das transformações que possibilitam a emergência de uma consciência científica moderna. Nos concentramos agora então, em compreender como as Ciências Modernas estão enraizadas em uma concepção específica sobre o humano, na qual este retrata uma unidade racional.

Dilthey (2010a) nos indica que o homem moderno europeu surge em meio a desprendimento das antigas formas de organizações sociais, em que as ordens feudais, juntamente com hierarquia cristã que delegava o poder sob o papel do imperador e do papa, são destituídas em razão da emergência de uma sociedade europeia moderna.

Enquanto uma época que precede a Modernidade, podemos pensar a Idade Média a partir de seu traço histórico religioso, o legado do homem medieval. De acordo com Dilthey (2010a, p. 404), quando falamos sobre o contexto em que o humano está situado na Idade Média, fica claro que “nessa sociedade, o indivíduo estava totalmente inserido em associações, das quais a Igreja e a ordem feudal eram as mais poderosas”.

Olhando para a configuração social medieval, podemos perceber que a emergência do homem moderno se realiza em um contexto de transformações que não se reduzem a uma área da experiência. Dilthey (2010a) nos aponta que o surgimento do homem moderno emerge a partir de um processo complexo de formação, que não pode ser explicado de modo trivial. Entretanto, o mais importante nesse processo se manifesta no aparecimento da consciência científica moderna.

Quando falamos do homem moderno, que aparece possibilitado pela transformação dos povos europeus que antes estavam sob o domínio da metafísica teológica, podemos considerar que “a formação espiritual desses povos baseia-se na certeza de si, da experiência religiosa, da autonomia da ciência, da libertação da fantasia na arte, em oposição à vinculação religiosa anterior” (DILTHEY, 2010a, p. 404). Esse novo homem que é anunciado, salienta em sua essência um humanismo purificado dos traços medievais. Sua posição não é mais de inferioridade diante o sagrado.

Dilthey (2010a) faz questão de ressaltar que essas mudanças que expõe a emergência do homem moderno, se apresentam em diferentes aspectos da experiência humana. Deste modo, o movimento de ampliação das potências individuais e da autonomização do indivíduo, se expressam no interior das cidades, por meio de transformações fundamentais nas relações sociais e políticas. No entanto, o que fica de

mais importante nessa transição entre o homem medieval e o homem moderno, que se desvela em uma passagem mediada pelo Renascimento, da Idade Média para a Modernidade, é o novo lugar alcançado pelo sujeito cognoscente.

Podemos encontrar no pensamento diltheyano uma apreciação sobre a emergência do homem moderno em um contexto de transformações dos povos europeus. Fica em evidência, que se tratando do sujeito moderno, a mudança do *status* do humano e de sua potência diante da realidade efetiva está enraizado em um ponto central. A submissão ao sagrado é abandonada em razão de uma nova posição do homem diante da realidade, pois através de sua capacidade cognoscente, nada poderia estar acima da razão.

Esse homem que antes andava pelo mundo sendo subjugado pelos olhos divinos, não precisava mais se limitar à sua atividade laboral. Através do pensamento do novo humano que surge na Modernidade, era possível transformar a natureza de acordo com seus próprios interesses. De acordo com Dilthey (2010a, p. 408), a natureza que antes no pensamento medieval estava subordinada à uma florescência divina, é atravessada pela mão do homem, e a partir disso, uma nova potência é declarada.

Nesse movimento surgiu o caráter da ciência moderna: estudo da realidade efetiva, tal como ela é dada na experiência, por intermédio da conexão causal, e, de acordo com isso, por meio da análise da realidade efetiva composta por seus fatores, em particular por meio do experimento. A tarefa de constatar o elemento constante na transformação da natureza foi resolvida pela busca das leis naturais. A lei natural abdica de expressar a essência das coisas, e, na medida em que vieram à tona assim limites da ciência positiva, o estudo da realidade efetiva foi completado por uma teoria do conhecimento, que mediu o campo das ciências.

No mundo moderno se ostenta a consolidação das ciências positivas, que observam a realidade de modo objetivo como base para o conhecimento. Desta maneira, no atravessamento com as Ciências Modernas, a metafísica que é um alicerce da trajetória filosófica ocidental, se revela de um modo dúbio, pois “a posição, que busca afirmá-la no contexto das ciências, é uma posição diversa” (DILTHEY, 2010a, p. 408).

O que o filósofo nos aponta nessa parte, e que possui uma grande relevância para pensarmos a abertura que possibilita as Ciências Humanas, se constrói na renúncia à metafísica pelas Ciências Modernas, quando essas, rejeitavam qualquer constatação que estivesse além das explicações objetivas dos fenômenos da natureza.

Por outro lado, por mais que a renúncia à metafísica estivesse difundida nas Ciências Modernas, sua essência ainda estava presente. Mesmo que a busca por leis imutáveis delimita o conhecimento enquanto explicação dos fenômenos naturais, no qual, o que não se encaixava nos métodos e procedimentos era invalidado. O conhecimento moderno resguardava a tarefa da conclusão de uma visão geral de mundo através das ciências positivas.

As Ciências Naturais são apontadas por Dilthey (2010a) como a base para que na Modernidade, a ampliação da ciência para além das corporações científicas de modelos medievais, em que o conhecimento estava restrito aos domínios e interesses da Igreja, fosse realizada.

Por meio de um saber baseado na natureza como fonte de seus resultados, a ciência foi aplicada tecnicamente a outros domínios, possibilitando assim uma consumação técnica do conhecimento. Assim, era revelado que o pensamento moderno, que se estabelecia fundamentado nas Ciências Naturais, possuía uma grande potência de aplicabilidade técnica.

Dilthey (2010a, p. 410) destaca que o desenvolvimento das ciências no modelo moderno, que renunciava a metafísica em razão da objetividade, possuía um grande fomento por parte da sociedade. Nesse sentido, a ciência na Modernidade, “na mesma medida em que se libertou da investigação pelos fundamentos últimos, ela recebeu suas tarefas das finalidades práticas progressivas da sociedade, do comércio, da medicina e da indústria”.

A sequência deste capítulo segue como uma exposição de como o processo de consolidação da ciência da natureza positiva, anunciava uma libertação progressiva dos traços metafísicos do conhecimento. Deste modo, em razão da conquista de uma base epistemológica estritamente natural, aquilo que era dado na percepção exterior

revelava a fonte para o conhecimento. Dilthey (2010a) ressalta que a ciência natural do século XVI, por mais que estivesse pautada nas relações físicas dos processos naturais, guardava ainda traços explícitos da época da metafísica, que iam sendo progressivamente eliminados.

Essa ciência que encontrava cada vez mais nos fenômenos da natureza sua única fonte, descobria nos princípios de Galileu um sistema natural que permitia uma aplicação mecânica sobre o estudo da movimentação dos objetos, e que transformava assim, conforme apresentado por Dilthey (2010a), a mecânica em uma ciência exata. Deste modo, o progresso da ciência baseada na matemática, na geometria analítica e no cálculo diferencial, viabilizou a abertura para o estudo objetivo da movimentação dos corpos celestes.

As transformações que se seguem a partir dos desenvolvimentos científicos de Copérnico, Kepler e Newton, anunciavam a aniquilação da metafísica através da interpretação da realidade enquanto fenômenos físicos. No entanto, de acordo com Dilthey (2010a, p. 416), um questionamento surge em nosso horizonte, pois,

Se, então, dessa forma, a moderna ciência da natureza dissolveu até o seu cerne mais próprio toda a metafísica exposta até aqui das formas substanciais e das essencialidades psíquicas, um cerne que é constituído pela causa espiritual uma de mundo, então surge a pergunta: no que ela a dissolveu?

A resposta é expressa de forma categórica: “diz-se com certeza: uma nova metafísica” (DILTHEY, 2010a, p. 416). O que se pretende em colocar em evidência, é que o movimento de destruição da metafísica pelas Ciências Naturais, revela na verdade, uma transformação dos fundamentos últimos em um monismo científico-natural.

No entanto, esse não foi um processo linear, em que as mudanças foram feitas de modo simultâneo e sincronizado. De acordo com Dilthey (2010a, p. 420), “naturalmente, foi só paulatina e lentamente que se destacou da metafísica o ideal de um conhecimento explicativo do nexos natural, e só a pesquisa epistemológica esclarece

toda a oposição que há entre o espírito metafísico e o trabalho da ciência natural moderna”.

Segundo Dilthey (2010a), a consolidação na Modernidade das ciências positivas naturais como única via de acesso ao conhecimento, guarda através de um monismo científico-natural, um enraizamento metafísico que pretende abranger todo saber a partir de sua visão externa de mundo.

Porém, antes de nos concentrarmos na proposta de Dilthey que se consubstancia na abertura do conhecimento para além dos fundamentos naturais próprios às Ciências Modernas, refletiremos sobre como esse conhecimento, que possui uma grande potência para a sociedade através de sua aplicabilidade técnica e está baseado em uma relação ontológica dicotômica entre sujeito e objeto.

Para refletirmos sobre essa relação fragmentada entre sujeito e objeto que é tão cara às Ciências Modernas não podemos nos furtar das menções a Descartes enquanto o filósofo que propôs sistematicamente no século XVII um pensamento sobre o conhecimento alicerçado em uma unidade racional, do qual recebeu o nome de cogito. A divisão elaborada por Descartes (2016) na meditação guiada por uma dúvida, entre *res cogitans* e *res extensa*, proporcionou uma sustentação para o conhecimento objetivo moderno.

Nas meditações se anuncia o cogito mediante uma dúvida radical como caminho, enquanto a única coisa que resiste à destruição do questionamento (DESCARTES, 2016). Descartes possibilita uma Filosofia em que a razão expressa um modo superior de pensamento, de forma que a unidade que nós somos aponta um ser que pensa em contraste com o mundo material extensivo (não dotado de pensamento). Logo, se percebe que há uma dicotomia medular nessa relação, uma vez que, é a partir do cogito que o que está externo a ele pode ser conhecido pelo pensamento.

Pensando as Ciências Modernas na modalidade de uma matriz única para o desenvolvimento científico, a divisão cartesiana é fundamental para compreendermos como a abertura epistemológica está relacionada a esse alicerce. No livro “A razão na época da ciência” em que se denota um questionamento sobre a correlação entre

Filosofia e ciência, Gadamer (1983, p. 92) nos aponta, “o primeiro exemplo que ilustra este sentido das ‘ciências filosóficas’, que domina o pensamento moderno, desde Kant a Hegel, se reflete de maneira claríssima na obra de Descartes”.

A sistematização filosófica elaborada por Descartes, que é fundamental nas Ciências Modernas, assume aquilo que nós somos a partir de uma divisão. Deste modo, o humano é pensado enquanto uma unidade racional (*res cogitans*) que conhece de modo direto a matéria (*res extensa*) através do cogito. No entanto, podemos avistar que essa divisão entre sujeito e objeto que é basilar epistemologicamente, e que possui suas raízes no pensamento cartesiano, é transformada na filosofia transcendental de Kant. Mas, mesmo com uma abrupta modificação dessa relação, a dicotomia que marca a separação entre sujeito e objeto se mantém resguardada.

Na “Crítica da razão pura” podemos encontrar um pensamento voltado aos fundamentos *a priori* do conhecimento. Nessa obra, Kant (2001) anuncia que o conhecimento é um acontecimento dado na experiência sistematizado por uma estrutura fenomênica. Nessa perspectiva, o fenômeno como um acontecimento da experiência nunca se expressa de forma pura, pois expõe uma percepção empírica mediada por categorias e princípios *a priori*.

Essa divisão entre sujeito e objeto que é proclamada por Descartes e transformada por Kant, é marca fundamental para a ontologia das Ciências Modernas. Nesse sentido, o conhecimento possui um caminho linear e rígido. Essa relação que propaga o conhecimento na condição pura do pensamento (DESCARTES, 2016), ou que reitera uma aparição fenomênica a partir de uma estrutura *a priori* (KANT, 2001), expõe uma ideia de realidade constituída a partir de leis imutáveis.

Nessa concepção moderna de conhecimento há uma divisão sempre presente. O mundo está externo ao cogito, sendo representado objetivamente na unidade racional, o sujeito. Em relação ao pensamento moderno, podemos compreender o conhecimento baseado em uma leitura objetiva da realidade em que os fenômenos da natureza são quantificáveis, e a única fonte necessária para a ciência.

Através de suas bases naturais e de sua suposta neutralidade, as Ciências Modernas transformaram o homem medieval europeu em uma nova criatura, no sujeito moderno. Esse novo homem que tinha perdido sua sacralidade, conquistou uma nova posição no mundo. Se sustenta assim, a expansão do conhecimento moderno sobre o pensamento ocidental juntamente com o desenvolvimento abrupto da sociedade europeia reverberando o progresso científico através do domínio da natureza. Antes, o conhecimento teológico fornecia argumentos substanciais para as discussões da escolástica, porém na Modernidade, o conhecimento não está reduzido às discussões filosóficas sobre o sagrado.

Na contramão de um saber estritamente objetivo, as questões sobre as Ciências Humanas emergem em meio a um tensionamento entre Filosofia e ciência, uma vez que o desenvolvimento científico fundamentado em um pensamento filosófico natural impôs, segundo Gadamer (1983), uma reposição do lugar da Filosofia na sociedade e no conhecimento.

As possibilidades de transformação da natureza e da sociedade pelas Ciências Modernas salienta, quando pensamos em um progresso técnico-econômico, uma grande potência por intermédio de uma base do conhecimento já consolidada desde o século XVII. Entretanto, a subordinação do conhecimento aos fundamentos próprios aos fenômenos da natureza possuía limites. Ou seja, o homem não poderia ser reduzido ao objeto na qualidade de algo quantificável e previsível.

A divisão entre sujeito e objeto que acompanha o desenvolvimento do pensamento moderno não poderia fornecer ao estudo das Ciências Humanas a mesma força para seu desenvolvimento. Essa abertura deixada pelas Ciências Modernas nas fendas da objetividade, onde em razão do sujeito a experiência não aparece, possibilitou o desenvolvimento de pensamentos deslocados da base científica natural. Deste modo, na passagem do século XIX para o XX diferentes autores desenvolvem pensamentos que compartilhavam dessa mudança epistemológica para uma base diferente da tradicional separação moderna.

Portanto, precisamos retornar à concepção tradicional de “Ciência” para podermos, a partir da tradição fenomenológico-hermenêutica, vislumbrar como as Ciências Humanas emergem em um contexto de um rompimento com um sistema epistemológico vigente. Sendo assim, visando compreender como a ideia tradicional de “Ciência” é constituída a partir de um pensamento racional, adentramos as questões próprias à Modernidade e às Ciências Modernas, para refletirmos sobre o impacto da ideia de experiência no conhecimento, quando essa se desprende das limitações objetivas.

Quando retornamos às Ciências Modernas no intuito de compreender como esse conhecimento foi consolidado como a própria expressão de ciência, podemos perceber de maneira cristalina por meio do pensamento diltheyano, que esse conhecimento está alicerçado em uma visão externa de mundo. As leis imutáveis que se revelam como fonte para a ciência, e que podem ser demonstradas no estudo mecânico dos objetos, estão asseguradas unicamente nos fenômenos da natureza.

No entanto, é necessário que tenhamos atenção em relação à concepção de conhecimento moderna, no que tange à sua raiz epistemológica. A materialidade dos fenômenos da natureza que se apresentam de forma externa, possuem uma relação fundamental com o sujeito. Podemos perceber que a aparição dos fenômenos naturais emerge em uma racionalização objetiva de uma unidade pensante, qual seja, o próprio homem.

Em Gadamer (1983) podemos encontrar uma reflexão sobre os caminhos da Filosofia enquanto ciência. Esta perspectiva nos permite pensar as transformações do conhecimento na Modernidade, considerando que as Ciências Humanas emergem de uma proposta disruptiva das bases epistemológicas modernas que se consolidam a partir das Ciências Naturais. De acordo com Gadamer (1983), se quisermos entender a problemática na atualidade que se revela entre a Filosofia e a ciência, a importância do século XVII é fundamental.

Gadamer (1983) nos aponta, seguindo uma ideia, que está presente no pensamento diltheyano, que com a propagação da mecânica de Galileu uma nova ideia

de ciência nasceu apoiada na separação entre a Filosofia primeira e a teoria das substâncias. A natureza foi submetida a uma construção matemática que possibilitou o alcance de leis imutáveis. Deste modo, Gadamer (1983, p. 92) ressalta que, “a investigação das leis naturais sobre a base da abstração matemática, e sua verificação através do medir, do pesar e do contar, se encontra na origem das Ciências Naturais modernas”.

No entanto, podemos encontrar nessa discussão sobre o fim da Filosofia que foi através da ideia de método que um novo ideal de certeza permitiu um conhecimento válido e seguro. Logo, uma nova concepção de ciência emerge como fundamento da própria Filosofia, que a partir desse momento, se orienta nesse modo de conhecimento. Para entendermos como a ideia de sujeito, a partir das Ciências Modernas, está intimamente ligada à virada hermenêutica da experiência, é necessário considerarmos as raízes do conhecimento moderno.

Se faz relevante ressaltar de acordo com Canguilhem (2009) que o conceito de experiência possui diferentes significados. Esse termo é utilizado tanto no sentido da manifestação do movimento vital humano, como também, como referência a um procedimento metodológico científico de verificação, onde é possível realizar testes objetivos em um ambiente controlado. Em nossa investigação o termo experiência se orienta no primeiro sentido exposto da palavra.

Ao se referir ao pensamento de Descartes, Gadamer (1983) declara que a tarefa cartesiana era algo grandioso, pois através de sua dúvida radical, essa possibilitou uma validação compreensiva baseada na autoconsciência como última certeza. Emerge pela primeira vez através do pensamento cartesiano, considerando que os desenvolvimentos científicos como de Galileu e Newton já expressavam um novo conhecimento baseado nas Ciências Naturais, uma teorização da epistemologia natural moderna.

Se formos até uma das obras mais importantes do pensamento cartesiano, as “Meditações Metafísicas” publicada originalmente no ano de 1641, podemos reparar, mesmo antes da sequência seis meditações, no resumo que o próprio filósofo apresenta

ao leitor uma discussão voltada ao espírito humano. Descartes (2016, p. 23) nos aponta que em relação às meditações, “na segunda, o espírito, que, usando de sua própria liberdade, supõe que não existem todas as coisas, da existência das quais tem ele a menor dúvida, reconhece que é absolutamente impossível que, entretanto, ele mesmo não exista”.

Essa certeza que é substancial para o pensamento cartesiano, como também, para as Ciências Modernas, emerge na afirmação da autoconsciência como essência para o pensamento. Na segunda meditação, podemos perceber que na trajetória da dúvida fundamental se revela de modo consolidado a ideia de homem enquanto uma unidade pensante. Deste modo, Descartes (2016, p. 46) nos oferece a indagação, “ora, se eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Disse-o: uma coisa que pensa”.

Mas, é preciso nos atentar ao que é anunciado na sequência, pois a afirmação ontológica, *cogito ergo sum*, possui uma radicalidade fundamental. Porque aquilo que somos, enquanto unidade racional, não se confunde com nenhuma outra coisa.

Não sou esse conjunto de membros, a que chamamos o corpo humano, não sou um ar leve e penetrante, espalhado em todos esses membros; não sou um vento, um sopro, um vapor, nem nada de tudo o que posso fingir e imaginar, já que supus que tudo isso nada era e que, sem mudar essa suposição, noto que não deixo de estar certo de que sou alguma coisa. (DESCARTES, 2017, p. 46).

Essa distinção entre a unidade racional (*res cogitans*), de todo o resto que se apresenta na materialidade, *res extensa*, se torna ainda mais sólida na sexta e última meditação da obra. A partir desse trecho, podemos compreender que a coisa pensante que somos se encontra totalmente separada das outras coisas, até mesmo do corpo, uma vez que esse, diferente do espírito, é divisível. Assim podemos pensar que, “pois, com efeito, quando considero meu espírito, ou seja, eu mesmo na medida em que sou somente uma coisa que pensa, nele não posso distinguir nenhuma parte, mas concebo-me como uma coisa única e inteira” (DESCARTES, 2016, p. 128).

Podemos compreender através do pensamento cartesiano que o cogito revela a essência do conhecimento. Deste modo, o que possibilita em última instância a apreensão da realidade, ou seja, o que se apresenta depois da destruição de todas as coisas pela dúvida é o pensamento. Assim se assevera que o cogito através de seu caráter sublime e superior de indivisível, está fundamentalmente separado de todas as outras coisas materiais e extensivas.

O sujeito moderno emerge na filosofia cartesiana como uma unidade racional, ou seja, um ser que pensa (*res cogitans*). É necessário consolidarmos essa ideia do sujeito enquanto unidade racional separada do mundo, pois essa concepção do que é o humano, e conseqüentemente, o que é conhecimento, é basilar para entendermos como a virada hermenêutica da experiência transforma essa relação entre humano e mundo.

A ontologia declarada por Descartes que compreende o humano na modalidade de uma unidade racional, revela um encobrimento das vivências como possibilidade. Podemos concordar com Mayos (1993, p. 11) em sua análise macrofilosófica da problemática entre sujeito e objeto no pensamento cartesiano que, “certamente, o sujeito pensante cartesiano somente pode emergir e fundamentar-se a partir de uma abordagem solipsista, a qual implica nessa cisão do mundo real. Implica a perda, em princípio total, de algo como a realidade em si, o objeto dos realistas”.

Ao estabelecer o cogito como o alicerce do conhecimento, Descartes postula uma Filosofia baseada na razão. Deste modo, esse sujeito se descreve como uma unidade racional que possui a capacidade de conhecer a natureza de modo puro, sem as interferências metafísicas. No entanto, ao estabelecer o cogito partindo da razão objetiva desconsiderar o próprio “acontecer” que se manifesta nessa entidade. Posto isso, de acordo com Marandola Jr. (2020, p. 20), “em Descartes, é clara a negação do mundo e, via cepticismo metodológico, a recorrência à consciência – ao “algo que duvida” – como fundamento para o conhecimento verdadeiro”.

Esta base epistemológica oferecida por Descartes ao desenvolvimento das Ciências Modernas que divide fundamentalmente o sujeito do mundo, emerge a partir

da constatação da autoconsciência racional enquanto essência do conhecimento. No entanto, um século depois das publicações de Descartes, uma nova postulação filosófica sobre o problema do conhecimento é identificada a partir de uma crítica ao conhecimento puro.

Podemos compreender que a filosofia transcendental kantiana a partir de sua renovação crítica surge como uma base ainda mais consistente para um projeto de conhecimento fundamentado nas Ciências Naturais. De acordo com Gadamer (1983), podemos entender a filosofia transcendental de Kant com uma ciência filosófica, pois essa, reflete o ideal de Filosofia interiorizado no pensamento moderno, qual seja, a rejeição das impurezas metafísicas e dogmáticas.

A filosofia de Kant apresenta uma transformação na concepção do conhecimento. Diferentes do que Descartes tinha postulado, na filosofia transcendental o sujeito não seria uma unidade dependente integralmente de sua razão, na qual o mundo extensivo aparece somente como uma projeção.

Conforme Marandola Jr. (2020) nos apresenta, Kant pensa o sujeito como uma experiência transcendental que está inserida no mundo objetivo. Nesta perspectiva, a partir dos princípios e categorias que se revelam anteriores à própria experiência, o conhecimento não é uma racionalização pura da realidade, pois este, aparece sempre *a posteriori* em uma estrutura fenomênica que não se reduz à experiência.

Não podemos deixar de mencionar que a filosofia transcendental kantiana está presente em um contexto de disputas em relação à natureza do conhecimento. O esforço epistemológico de Kant possibilitou uma outra interpretação do problema do conhecimento, que antes se apresentava em um embate entre racionalismo e empirismo. De acordo com Silveira (2002, p, 29), “na época de Kant o racionalismo dominava no continente (França, Alemanha, ...); na ilha britânica, o empirismo era hegemônico”.

Em relação ao racionalismo podemos perceber no pensamento de Descartes, como abordamos anteriormente, como um fundador desse modo de pensar sobre o

conhecimento. Nas ideias cartesianas é possível alcançar uma forma sistematizada que o cogito apresenta a base do próprio conhecimento.

Deste modo, essa unidade pensante que se revela no homem racional é o que nos permite ter contato com a realidade. De acordo com Hessen (2000, p. 36), “chama-se racionalismo (de *ratio*, razão) o ponto de vista epistemológico que enxerga no pensamento, na razão, a principal fonte do conhecimento humano”. Podemos perceber que a experiência se manifesta de um modo secundário no racionalismo, pois considerando o conhecimento a razão é primordial.

O empirismo possuía uma outra forma de pensamento em relação ao problema do conhecimento. Conforme Gauer (2007) nos revela, o empirismo tinha como base a premissa que somente poderíamos alcançar o conhecimento verdadeiro através dos dados da realidade que são obtidos através dos sentidos. No empirismo a experiência objetiva é anterior ao próprio conhecimento, pois somente através dos sentidos seria possível alcançar as leis que regem a natureza.

Através da manifestação primária da experiência em relação ao conhecimento podemos perceber que, “segundo o empirismo, a razão não possui nenhum patrimônio apriorístico. A consciência cognoscente não retira seus conteúdos da razão, mas exclusivamente da experiência” (HESSEN, 2000, p. 40). Ao colocar os sentidos em primeiro plano, se apresenta uma valorização da observação e da experimentação como uma base metodológica científica, pois era possível investigar os fenômenos da natureza procurando por suas leis imutáveis.

Por mais que o embate entre racionalismo e empirismo marcasse a época de Kant, e seu próprio pensamento se voltasse criticamente para essas duas correntes filosóficas, é necessário pontuar que a filosofia transcendental não as recusas. De acordo com Leite (2016, p. 19), “o criticismo kantiano – que culmina no idealismo transcendental é a confluência de duas direções fundamentais do pensamento filosófico: o racionalismo dogmático (Descartes – Spinoza – Leibniz – Wolff) e o empirismo cético (Bacon – Locke – Hume)”.

Em relação a essa conexão entre a filosofia transcendental e as correntes conflituosas do racionalismo e empirismo, Almeida (2007, p.12) nos aponta que em relação ao problema do conhecimento, “Kant propôs, de resto, uma síntese do racionalismo e do empirismo: o conhecimento resultaria da organização de dados apreendidos por intermédio de estruturas cognitivas inatas, categorias a priori como o espaço e o tempo.”

A questão da natureza do conhecimento revelava uma contenda filosófica importante para o pensamento moderno. Nesse sentido a filosofia transcendental assegurava uma análise não dogmática sobre este tema, que não se reduzia a uma única corrente de pensamento da época. A fim de atribuir um contorno ao problema do conhecimento que é renovado a partir da crítica kantiana, talvez possamos nos deixar conduzir pelas palavras de Heidegger (2009a, p. 226):

Transcendental – transcendente, aquilo que jaz para além de, e quiçá como determinação do ser que está sobre todo e qualquer ente, e torna a este possível em seu ser. Transcendental é um conhecimento desse transcendente, isto é, daquilo que determina o ser desse ente conhecido como tal.

O que a leitura heideggeriana nos indica sobre o termo utilizado por Kant para estabelecer uma Filosofia distanciada de um conhecimento puro, se desenvolve na ideia que a realidade que é conhecida pelo sujeito, no entanto, esta é previamente estruturada a partir de princípios e categorias que estão anteriores à própria experiência. Deste modo, a filosofia transcendental por ser interpretada como uma investigação científica direcionada ao conhecimento dessas categorias, que segundo Heidegger (2015), manifesta uma ontologia que encobre a questão do ser.

Refletindo como Kant pensa a relação entre homem e mundo, podemos identificar na filosofia transcendental uma proposta de conhecimento baseada na perspectiva fenomênica da realidade. A filosofia transcendental tem como substrato de sua investigação as categorias e fundamentos anteriores ao conhecimento. Na investigação kantiana o termo a priori possui uma relevância, pois se encontra

consolidada a ideia que o conhecimento está estruturado por categorias anteriores, e assim, não é designado de modo absoluto. Sendo assim, Kant (2001, p. 79) nos anuncia,

Chamo transcendental a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível a priori. Um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se filosofia transcendental.

Podemos compreender que a renovação de Kant em relação a Filosofia, está relacionado ao que Gadamer (1983) denomina de projeto de ciência filosófica. Deste modo, podemos pensar o sujeito enquanto uma unidade racional transcendental, que se apresenta a partir de uma estrutura fenomênica anterior. Em consonância, Reis (2002, p. 162) nos declara que,

A crítica de Kant acentuava o poder ativo, construtivo, do sujeito e os seus limites intrínsecos e insuperáveis. Kant não negava a existência da realidade exterior, mas, para ele, esta não seria conhecível em si. Seu pensamento era crítico e transcendental: era um conhecimento do mundo e um conhecimento do conhecimento.

A filosofia transcendental kantiana eleva o sujeito a uma nova posição epistemológica ao anunciar o conhecimento na forma de uma aparição fenomênica. A revolução kantiana da Filosofia expõe uma condição inerente à forma que a realidade é percebida na experiência, que seria posterior a uma estrutura transcendental, em que o tempo e o espaço se apresentam como fundamentos a priori da percepção externa.

Gumbrecht (2010) reconhece em sua análise sobre a Hermenêutica que o pensamento kantiano marca uma revolução na Filosofia em direção a uma ciência do conhecimento. No entanto, é apontado por ele que a emergência da filosofia transcendental como um marco dos ideais iluministas, revela também um ponto chave para a decadência do pensamento moderno. O sujeito transcendental kantiano oferece uma das bases para a crítica sobre a distinção entre sujeito e objeto, que se manifesta fundamental para pensamentos filosóficos que rompem com as Ciências Modernas.

Em relação à pretensão do alcance de um conhecimento absoluto, mesmo que a trajetória epistemológica das Ciências Modernas indique uma ontologia racional através da ideia de sujeito marcada pela eliminação da metafísica, podemos perceber que a analítica gadameriana do percurso científico da Filosofia acompanha o pensamento diltheyano. Tal fato se apresenta quando este declara que a eliminação da metafísica do pensamento moderno revela uma busca por elementos absolutos do conhecimento.

Quando pensamos sobre o sujeito moderno, podemos vislumbrar uma última proposta de sistematização das ciências além da filosofia transcendental. De acordo com Gadamer (1983), Hegel representa a primeira tentativa de defender a ambiciosa pretensão filosófica de englobar completamente o conhecimento humano. Assim, o pensamento hegeliano representa a última síntese entre natureza e história.

Na filosofia hegeliana a relação entre humano e mundo aparece no movimento da consciência. Sendo assim, podemos pensar o sujeito a partir da emergência da consciência como essência da realidade. Ao falar sobre a consciência no pensamento hegeliano Marandola Jr. (2020, p. 22) aponta que, “Hegel reafirma aqui não apenas a prerrogativa do conceito sobre a coisa, mas também, e mais importante, onde está a verdade para a Filosofia Moderna: na consciência do sujeito autoconsciente”.

Logo na introdução da “Fenomenologia do espírito” podemos nos deparar com a constatação que, “esse movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama de experiência” (HEGEL, 2014, p. 77).

Tendo em vista como a ontologia racional na Modernidade revela uma trajetória da autoconsciência científica baseada em uma unidade racional, podemos compreender que o sujeito moderno é separado do mundo, desde a dúvida fundamental cartesiana, até o idealismo alemão. De acordo com Gadamer (1983, p. 35), em relação ao pensamento de Hegel,

De uma maneira extraordinária, sobretudo em sua Fenomenologia do Espírito e, mais tarde, em Berlin, na Filosofia do Direito expôs que a autoconsciência humana realiza o passo decisivo para sua estabilização, no reconhecimento do seu próprio ser, por parte dos demais. Desenvolveu a ideia abstrata da autoconsciência que, no idealismo alemão remonta-se, em última, ao “cogito me cogitare” de Descartes e que foi elevado à categoria de princípio básico da filosofia – em Kant, o eu designa a síntese transcendental da percepção. Hegel mostra que este eu, em verdade, enfrenta toda uma gênese através da qual, além da subjetividade, passa à objetividade do espírito.

Na filosofia hegeliana podemos perceber claramente uma confiança na razão como direção do próprio pensamento humano. De acordo com Herculano (2006), a história na filosofia de Hegel não estava separada do conhecimento, uma vez que, o filósofo alemão entendia a razão como a força motriz no desenvolvimento da sociedade em direção à constituição do estado.

De acordo com Dussel (1993), podemos verificar nitidamente nas ideias de Hegel a presença do ímpeto moderno de conhecimento verdadeiro. Na filosofia hegeliana podemos perceber como o pensamento moderno está enraizado a supremacia do homem racional sobre os outros. Deste modo, Dussel (1993) nos apresenta como a ideia de superioridade possui um racismo enraizado contra aqueles que não pertencem a ideia do homem racional, que no caso de Hegel é detidamente sobre os africanos, que eram considerados por ele como ineptos e pobres de espírito racional.

Podemos perceber através desta breve reflexão sobre o sujeito moderno, que este se encontra atravessado em sua trajetória por uma problemática que envolve a transformação da ideia de ciência, que parte de uma concepção metafísica de Filosofia primeira, para alcançar na Modernidade o status da própria verdade a partir de um conhecimento objetivo.

Quando retornamos ao nosso questionamento inicial que se refere à virada hermenêutica da experiência, podemos vislumbrar como a concepção de ciência, baseada nos fundamentos naturais possui um enraizamento na própria Filosofia, o que se manifesta como uma questão principal para a emergência das Ciências Humanas. Considerando a problemática epistemológica a qual o sujeito moderno está inserido,

nos colocamos agora no movimento de buscar entender qual é transformação na ideia de experiência que possibilita a virada hermenêutica, que se estabelece como alicerce para a tradição que Dilthey e Heidegger estão inseridos.

CAPÍTULO 2: HERMENÊUTICA E FACTICIDADE

As reflexões expostas até o momento, nos possibilitam reconhecer os atravessamentos existentes entre ciência e Filosofia, bem como, com as problemáticas que daí emergem. Quando retornamos à questão da virada hermenêutica da experiência, percebemos o quão importante é delimitar a nossa interpretação do que se denomina como Ciências Humanas. Nesse sentido, as ciências não são um conjunto de conhecimentos imutáveis, guardados em abóbadas celestes, alcançáveis através de metodologias corretas. A ciência está enraizada em nosso próprio modo de ser-no-mundo, como também, em nossa história.

Mediante uma correlação, o sujeito moderno se apresenta enquanto base para as Ciências Modernas, ao passo que também, sua presença é possibilitada a partir de um conhecimento que o delimita enquanto uma unidade racional capaz de alcançar as leis imutáveis que determinam os fenômenos naturais. No entanto, esse sujeito moderno que é tão importante para as Ciências Naturais, seja por sua neutralidade diante dos experimentos, seja por sua capacidade de alcançar explicações cada vez mais elaboradas sobre a realidade, é confrontado por uma nova concepção do conhecimento.

No livro "O problema da consciência histórica", que reúne uma série de conferências de Gadamer, nos deparamos com uma análise sobre os problemas epistemológicos das Ciências Humanas. Podemos perceber que a abertura pela qual o autor transpassa essa temática se apresenta no problema da historicidade. De acordo com Gadamer (1998, p.18) "o aparecimento de uma tomada de consciência histórica constitui provavelmente a mais importante revolução pela qual passamos desde o início da época moderna".

As problemáticas que emergem das Ciências Humanas estão enraizadas justamente em seu aparecimento enquanto um conhecimento legítimo. Pensando

em como as Ciências Humanas estão atravessadas pela questão da historicidade, podemos nos deparar com a ideia de consciência histórica. Para Gadamer (1998, p.18), “entendemos por consciência histórica o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo o presente e da relatividade de toda opinião”. Nesse sentido, podemos entender a partir da hermenêutica gadameriana que, as *Geisteswissenschaften*, ou como costumamos ordinalmente traduzir, Ciências Humanas, podem ser consideradas ciências históricas modernas.

Podemos observar, através dos escritos gadamerianos, que a relação entre Ciências Humanas e história possui um elo marcante, que remonta às influências do romantismo alemão no desenvolvimento científico. A conexão do problema da historicidade com as Ciências Humanas revela uma possibilidade de abertura para um conhecimento que não estivesse limitado às bases positivas modernas.

Gadamer (1983) chama atenção para a emergência de um senso histórico enquanto uma superação da ingenuidade em compreender o passado a partir de perspectivas atuais, bem como, aceitar a condição histórica do próprio conhecimento, uma vez esse, se apresenta em um horizonte vivido. Dito isso, podemos afirmar a partir da perspectiva gadameriana, que a teoria das Ciências Humanas não se reduz a uma determinada metodologia que pode ser utilizada em um grupo de ciências.

O problema epistemológico que aparece a partir das Ciências Humanas enquanto um conhecimento baseado na experiência vivida, expõem a correlação existente entre Ciências Humanas e Filosofia. De acordo com Gadamer (1998, p. 20), podemos pensar se as Ciências Humanas possuem uma conexão fundamental com a Filosofia que não se apresenta de maneira puramente epistemológica. Sendo assim, “as ciências humanas não se limitam a pôr um problema para a filosofia. Ao contrário, elas põem um problema de filosofia.”

Seguindo a análise gadameriana sobre as Ciências Humanas, se olharmos para elas enquanto uma área imperfeita do projeto científico moderno que busca uma base única de explicação para os fenômenos naturais, as realizações dessas

ciências seriam reduzidas a meras quimeras. Porém, de acordo com Gadamer (1983, p. 20),

Mas se, ao contrário, percebemos as ciências humanas como um modo autônomo de saber, se reconhecermos a impossibilidade de submetê-las ao ideal de conhecimento próprio às ciências da natureza (o que implica considerar absurdo tratá-las segundo o ideal de semelhança mais perfeita possível com os métodos e graus de certeza das ciências da natureza), então é a própria filosofia que está em questão, na totalidade de suas pretensões.

Fica em evidência que para as Ciências Humanas se tornarem um conhecimento autônomo, essas precisam encarar o problema epistemológico que se apresenta em sua constituição histórica, qual seja, o deslocamento das bases e metodologias naturais. Sendo assim, quando pensamos em Ciências Humanas enquanto um conhecimento autônomo, fica em evidência que a força motriz desse desenvolvimento científico, não se baseia na ideia de verdade que motiva as Ciências Naturais.

Podemos perceber o quão significativo se mostra o pensamento de W. Dilthey enquanto uma proposta, ainda no século XIX, de assegurar uma base ao desenvolvimento das Ciências do Espírito. Segundo Gadamer (1983), essa necessidade intrínseca às Ciências Humanas de consolidação de seu próprio fundamento, marcada pela tarefa de pensar como a verdade se apresenta na natureza e na história, revela também uma questão inerente à Filosofia.

Portanto, ao verificarmos as Ciências Humanas na qualidade de um conhecimento autônomo, que não se limita às bases e metodologias naturais para seu desenvolvimento, o pensamento de Dilthey expõem uma tentativa de fundamentar as Ciências do Espírito (*Geisteswissenschaften*) a partir de seus próprios alicerces. No entanto, para compreendermos como essa proposta de consolidação das Ciências do Espírito reverbera em uma virada hermenêutica da experiência, devemos elucidar as conexões entre a quebra com o sujeito moderno e a emergência da experiência vivida (*erlebnis*).

Nas discussões sobre as raízes filosóficas das Ciências Humanas, é imprescindível a referência ao pensamento de Dilthey. No entanto, vale destacar que, por mais que a proposta diltheyana seja fundamental para a discussão sobre as Ciências Humanas, ela não é a única concepção sobre esse conhecimento. Deste modo, a expressão em alemão designada a esse conhecimento, que se apresenta através do termo "*Geisteswissenschaften*" revela uma problemática.

Em diferentes traduções da obra de Dilthey para o português, podemos notar que a palavra em alemão destinada a proposta de fundamentação filosófica estabelecida pelo autor, é encontrada como "Ciências Humanas". No entanto, a palavra masculina em alemão "*Geist*", pode ser traduzida diretamente para o português enquanto "espírito", ao passo que, a palavra "humano" em alemão pode se apresentar diretamente como "*Der Mensch*" (ser humano), como também, "*menschlich*" no caso de um adjetivo que apresenta a condição "humana".

Essa introdução às *Geisteswissenschaften* a partir de sua problemática de tradução se faz relevante pois a proposta diltheyana de uma fundamentação das Ciências do Espírito reflete uma tarefa alicerçada em pontos específicos, dos quais neste capítulo trataremos de apresentar algum deles. No livro "Dilthey: um conceito de vida e uma pedagogia" podemos nos deparar com o apontamento sobre essa questão feito por Amaral (1987, p.5), que é uma das mais importantes tradutoras da obra de Dilthey para o português. De acordo com a autora,

Como é possível perceber, Dilthey procura delimitar, por meio do caminho empírico, o domínio e as características comuns dos fatos da consciência e denomina esse conjunto de "ciências do espírito". Além da expressão "ciências do espírito", que se tornou a sua preferida, o autor também faz uso de outras expressões, como: "ciências particulares da sociedade e da história", "ciências da realidade histórico-social", "ciências do homem, da sociedade e da história". Todas elas visam a abranger o grupo de ciências que têm como objetivo a realidade histórico-social.

Podemos perceber que o projeto diltheyano de uma fundamentação filosófica das Ciências do Espírito está situado em um momento que a Filosofia se

deparava com uma ciência cada vez mais consolidada. De acordo com a hermenêutica gadameriana, podemos compreender o contexto do século XIX, considerando os atravessamentos entre o pensamento filosófico moderno e o desenvolvimento técnico-científico, como a época da ciência. Segundo Gadamer (1983), após a decadência e o fim da síntese hegeliana, que expressavam a tentativa de Hegel em constituir uma Filosofia do saber humano de modo absoluto, se inicia a época da ciência.

A Filosofia ligada ao idealismo alemão perdia no século XIX, logo em seu início, seus pensadores mais expressivos. Lessing (2019, p. 15) nos recorda que, “o período de vida de Dilthey se estende de Biedermeier às vésperas da Primeira Guerra; quando nasceu, Hegel já estava morto há dois anos e Goethe há um ano e meio”. Logo, podemos imaginar que o momento em que está situado o pensamento diltheyano, revela o que Gadamer (1983) anuncia como a perda da importância filosófica para a sociedade, uma vez que, os interesses e investimentos estavam voltados ao desenvolvimento técnico e científico.

Podemos apreender na obra diltheyana uma crítica ao desenvolvimento da Filosofia enquanto uma epistemologia da ciência positiva natural. Podemos compreender a obra de Dilthey, “Introdução às Ciências do Espírito”, publicada originalmente em 1883, como uma tentativa de delimitar as Ciências do Espírito como um conhecimento autônomo.

Através de seu caráter epistemológico, o pensamento de Dilthey se estende por diferentes áreas do conhecimento, pois pretende através de uma fundamentação das Ciências do Espírito, estabelecer as bases de um desenvolvimento científico alicerçado nas vivências. Podemos vislumbrar o pensamento diltheyano, como uma proposta de um conhecimento que não se fundamenta em princípios transcendentais *a priori*, mas, encontra nos fatos da consciência que se apresentam enquanto vivências alicerçadas historicamente.

De acordo com Amaral (1987, p. 6), quando pensamos no projeto do pensamento diltheyano enquanto a consolidação de um conhecimento, podemos compreender que,

A expressão “crítica da razão histórica” é criada por Dilthey, que, segundo suas próprias palavras ao dedicar o primeiro volume da *Introdução às Ciências do Espírito* (1883) ao Conde York, seu particular amigo e companheiro de intermináveis discussões filosóficas, ousou denominar o plano da referida obra de “crítica da razão histórica”.

Nos defrontamos nesta obra (DILTHEY, 2010a) com uma divisão entre dois livros. No primeiro, Dilthey faz uma apresentação da necessidade de fundamentação das Ciências do Espírito, destacando seus objetivos, sua posição autônoma ao lado das Ciências Naturais e sua conexão primordial com a realidade efetiva histórico-social. Deste modo, Dilthey (2010a, p. 42) nos declara que, “é nas unidades vitais, nos indivíduos psicofísicos, que a análise encontra os elementos a partir dos quais a sociedade e a história se constroem, e o estudo dessas unidades vitais constitui o grupo na maioria das vezes fundamental de ciências do espírito”.

Nesse sentido, se apresenta também uma exposição da história do conhecimento filosófico desde o pensamento clássico até as Ciências Modernas. É necessário destacar que na análise diltheyana da história da Filosofia, a metafísica desvela um alicerce fundamental dessa trajetória. Nesse sentido, ao falar sobre a obra diltheyana, é destacado por Scocuglia (2002, p. 262) que, “ainda nesta primeira fase, em que Dilthey desenvolve suas reflexões para o livro *‘Introduction to the Human Sciences’* (1883), um elemento central de sua concepção é o fato de que não pode haver nenhuma ciência humana totalitária”.

A questão da metafísica possui uma importância fundamental no pensamento diltheyano pois sua proposta de Ciências do Espírito está alicerçada na recusa de uma Filosofia que tenha como pretensão alcançar um pensamento absoluto, que esteja além da própria experiência. Conforme Novaes de Sá (2009), a

crítica à metafísica dogmática que se apresenta no pensamento diltheyano revela uma continuidade do projeto kantiano.

Quando Dilthey (2010a) nos aponta que a meta das Ciências do Espírito se anuncia na apreensão do singular, fica em evidência que essa realidade efetiva histórico-social que mostra que o material dessas ciências não se expressa através de uma categoria anterior. O ponto central do projeto filosófico diltheyano está na experiência vivida enquanto a base do conhecimento.

Podemos compreender que essa disposição do conhecimento pensada por Dilthey, reflete não apenas uma contraposição aos princípios filosóficos das Ciências Modernas como, também, a ideia de sujeito moderno. De acordo com Amaral (2004, p. 52), “em substituição à experiência mutilada da realidade, oferecida pelo sujeito cognoscente da filosofia tradicional do conhecimento, Dilthey oferece-nos o conceito de vivência, símbolo verdadeiro da experiência ‘plena e não mutilada’ da realidade igualmente ‘plena e total’”.

Quando nos referimos à experiência no pensamento diltheyano, é preciso considerar que esse conceito está no cerne de sua formulação sobre a crítica da razão histórica. A distinção proposta entre as ciências da natureza e as Ciências do Espírito se estabelece justamente a partir da condição compreensiva da vida, que se manifesta na experiência (*erlebnis*).

No pensamento de Dilthey há um projeto manifesto de consolidação das Ciências do Espírito. A crítica às Ciências Modernas enquanto a única possibilidade de um conhecimento científico está alicerçada no conceito de experiência. Nesse sentido, os fundamentos naturais não oferecem uma via para adentrar esse movimento vital, uma vez que, suas bases e princípios estão orientados para uma investigação que reduz a realidade em fenômenos da natureza.

Considerando a base epistemológica das Ciências Modernas, é possível apontar uma distinção entre sujeito e objeto enquanto um alicerce. Dessa forma, o

modo que a experiência se desvela no pensamento moderno, apresenta um caráter externo substancial.

Ao repensar a experiência através de uma “filosofia da vida”, Dilthey anuncia severamente que o conhecimento não pode estar enraizado em categorias e fundamentos externos às nossas próprias vivências. Sendo assim, no pensamento diltheyano se apresenta a distinção da experiência entre dois modos, o que é destacado por Seneda (2007), entre a experiência vivida (*erlebnis*), e o que seria possível denominar experiência objetiva (*erfahrung*).

De acordo com Pacheco Amaral (2004, p. 53), podemos perceber nitidamente no pensamento diltheyano uma radicalidade na relação entre experiência e realidade.

Dentre as denominações de sua “filosofia da vida” encontra-se também a de “filosofia da realidade” ou “filosofia da experiência”, ou ainda “empíria e não empirismo”. Para “todas” elas os fatos da consciência não resultam de meras operações intelectuais, de representações que não podem nunca nos oferecer a realidade plena e total, procedente apenas do cumprimento amplo e irrestrito das exigências vitais, impostas ao nosso conhecimento pela totalidade de nosso nexos psíquico. Mais ainda, fatos da consciência não se reduzem a uma esfera de imagens desconectadas das relações concretas com o mundo exterior.

Ao rejeitar qualquer fundamento transcendental ou metafísico, Dilthey desloca a experiência, que nas Ciências Modernas se apresentava a partir da unidade racional separada do mundo, para o movimento que se anuncia enquanto compreensão interna de uma unidade psíquica. Destarte, podemos perceber uma correlação entre os fatos da consciência e a realidade, pois Dilthey (2010b) considera a experiência, e nada além dela, enquanto a única base do conhecimento.

O modo que Dilthey pensa a compreensão se difere das interpretações naturais que visam apreender uma conexão de fatores objetivos baseados em leis universais. No texto “O surgimento da hermenêutica” publicado originalmente no ano de 1900, se apresenta uma análise da trajetória da Hermenêutica desde a Antiguidade. Nesse texto em que é apontado como a Hermenêutica constituída

como uma prática interpretativa se transforma historicamente, Dilthey (2015, p. 13) declara que através de sua base compreensiva as Ciências do Espírito possuem um caráter diferenciado.

Certamente as ciências humanas têm em relação a toda forma de conhecimento da natureza a vantagem de que o seu objeto não é uma dada aparição nos sentidos -um simples reflexo de algo real na consciência -, mas sim uma realidade interna imediata mesmo, e precisamente tal realidade como uma configuração vivenciada a partir de dentro. Mas já a partir do modo como esta realidade está dada na experiência interna surgem grandes dificuldades para a sua concepção objetiva.

Esse movimento compreensivo que está na base da experiência é apontado por Dilthey como uma percepção interna. Ele assevera que a compreensão, que é sempre vivida, pode se manifestar de diferentes modos, pois, “este compreender abrange desde a apreensão do balbuciar infantil até a de Hamlet ou a da crítica da razão” (DILTHEY, 2015, p. 13).

Na qualidade de uma prática interpretativa Dilthey reconhece a Hermenêutica como uma possibilidade de análise de textos e obras no desenvolvimento científico. Deste modo, é apresentado que essa atividade interpretativa que guiou o estudo de poemas na Antiguidade, assim como, possibilitou investigações medievais sobre as escrituras sagradas cristãs, possui um papel fundamental para a própria fundamentação das Ciências do Espírito.

A crítica da razão histórica de Dilthey possui uma raiz hermenêutica que se desvela também na relação que o autor possui com o pensamento de Schleiermacher, de quem foi estudioso de sua obra e biógrafo. Na obra “A construção do mundo histórico nas ciências humanas” (DILTHEY, 2010c) é asseverado em relação à Hermenêutica enquanto uma atividade interpretativa, que essa possui como material o que pode ser denominado como manifestações humanas. Nesse sentido, essa forma de compreensão é admitida como a possibilidade de exegese de uma determinada obra.

Dilthey (2010) reconhece que na Hermenêutica tradicional a consideração da dimensão individual na compreensão já estava presente como um ponto basilar. De acordo com Gumbrecht (2010, p, 67),

Uma vez que os métodos da ciência e a dimensão da percepção estavam excluídos das *Geisteswissenschaften*, Dilthey acreditava que qualquer tipo de interpretação, especialmente a literária e a psicológica, acabaria por revelar a iminência da experiência vivida [*Erleben*] sob as camadas de sentido.

De acordo com Braidão (2021) em sua análise sobre a Hermenêutica podemos perceber através da linguagem e da historicidade dois caminhos que se cruzam no desenvolvimento filosófico hermenêutico. Desde Schleiermacher essa relação já é fundamental para a Hermenêutica, apresentando assim a valorização das experiências humanas.

No entanto, Braidão (2021) afirma que é Dilthey quem consolida essa relação partindo do conceito de conexão de sentido. Essa ideia pode ser compreendida como a manifestação do fazer e agir humano que estão estruturados por uma correlação entre experiência, expressão e compreensão.

Pensando no modo em que a experiência aparece, como um acontecer compreensivo e histórico, podemos perceber que a Hermenêutica no pensamento diltheyano se desprende da interpretação textual para atingir o centro das Ciências do Espírito. Deste modo, Novaes de Sá nos atenta que (2009, p. 41), “do ponto de vista do sujeito cognoscente, a compreensão não se restringe a nenhuma função cognitiva isolada, antes, envolve a todas de modo integrado”.

No pensamento diltheyano a compreensão é a base da própria experiência. De acordo com Waizbort (2011, p. 238), “a compreensão do mundo histórico, do fazer e agir humanos, dirige-se, em última instância, para a vida; somente compreendendo-a teremos a chave-mestra para a compreensão do mundo social e histórico, ou seja, do mundo no qual vivem os seres humanos”. É na própria manifestação da experiência enquanto compreensão que Dilthey anuncia o alicerce

das Ciências do Espírito, em um movimento fluído da unidade psíquica sobre o mundo histórico-social. Essa experiência se expressa em um agir que sempre se desvela de modo compreensivo.

No entanto, devemos ter cautela em relação ao fazer e agir humano pois, o modo em que a experiência é pensada na teoria diltheyana pode nos remeter à uma assimilação direta com o empirismo. Devemos evitar um entendimento sobre a experiência que não apresenta a proposta hermenêutica do filósofo. Em relação ao empirismo, Dilthey (2010b, p. 45) nos declara que, “seu ponto de partida é uma experiência truncada da vida psíquica que, desde o início, ficou deformada em sua concepção pela teoria atomística”.

Através da proposta diltheyana de fundamentação das Ciências do Espírito, podemos notar um distanciamento do empirismo. Quando Dilthey declara a compreensão como base do conhecimento, há uma intenção manifesta segundo Nelson (2007), de deslocar a experiência de uma submissão aos princípios abstratos e sensitivos próprios ao empirismo, o que pode ser percebido na expressão “*Empirie, nicht Empirismus*”.

No pensamento diltheyano a experiência enquanto o movimento que é vivenciado compreensivamente por uma unidade psíquica, é fundamental para a compreensão histórica. Nesse sentido, Dilthey não está relacionando a experiência com um conhecimento sensorial objetivo, que pode ser comprovada experimentalmente.

Uma importante dica nos é dada por Amaral (2004, p. 68) em relação à questão do empirismo no pensamento diltheyano, quando essa diz que,

[...],também o “princípio da fenomenalidade”, conhecido como ponto de partida da “filosofia da vida”, “da realidade” ou “da experiência”, ou ainda empiria, em oposição a empirismo, parece extrair toda a sua força ‘empírica’ dessa experiência humana da unidade original.

Se formos até as considerações em relação ao “princípio da fenomenalidade” podemos perceber que os fatos da consciência que emergem na experiência, não

estão baseados em um processo sensitivo restrito à uma relação causal com a natureza. Deste modo, Dilthey (2010b, p. 51) severamente anuncia a compreensão como a base do conhecimento, quando diz que, “podemos chamar o que foi exposto de princípio da fenomenalidade, uma vez que contém a compreensão da fenomenalidade da realidade, isto é, de todos os fatos externos (ou seja, que tudo isso é fato da consciência e que está subordinado, por tanto, às suas condições)”.

Podemos avistar que a questão empírica aparece para Dilthey no horizonte da experiência vivida (*erlebnis*) que é base para o conhecimento. Seu caráter empírico se revela no movimento vital de cada unidade psíquica, em que o mundo externo é percebido internamente.

A ideia de experiência no pensamento diltheyano aparece também nas “Ideias para uma Psicologia descritiva e analítica” enquanto alicerce declarado. Nessa obra do ano de 1894, podemos ter contato com uma projeção filosófica sobre a Psicologia. Há de se destacar, que Psicologia juntamente com a antropologia compõe de acordo Dilthey, as bases das Ciências do Espírito.

Mas, destacamos a necessidade de uma Psicologia descritiva, intimamente ligada ao projeto da fundamentação espiritual da Filosofia. Essa conexão se apresenta através da necessidade de um abandono de uma Psicologia explicativa, relacionada aos fundamentos epistemológicos das Ciências Modernas, em razão de uma Psicologia que pudesse a partir das vivências encontrar como aparece sua estrutura e categorias.

Através da emergência do problema histórico na experiência, como apontado por Reis (2002), podemos perceber que o projeto diltheyano busca uma fundamentação das Ciências do Espírito e, ao mesmo tempo, é influenciado pelo pensamento kantiano. No entanto, essa relação não pode ser interpretada como uma continuidade inalterada da filosofia transcendental.

O vínculo entre Dilthey e Kant se expõe de um modo direto e adverso. Nas “Conferências de Kassel”, Heidegger (2009b, p. 51, tradução nossa) destaca que “Dilthey abordou a filosofia de Kant essencialmente com a ideia de que Kant

levanta a questão da essência do conhecimento¹". Nesse sentido, a própria denominação do projeto de Dilthey enquanto uma reverberação da crítica kantiana, revela o quão presente estão em seus pensamentos, as problemáticas advindas da filosofia transcendental. De acordo com José Carlos Reis (2002, p. 160),

Seguindo Kant, Dilthey produziu uma crítica da razão histórica, pois quis oferecer às ciências morais um fundamento epistemológico, que elas ainda não tinham. Estas ciências já existiam; não se tratava de criá-las. Ele se limitou a compreender a forma como estavam estruturadas, organizando e explicitando os seus métodos em uma teoria. Ele queria tornar as ciências morais ou humanas, já existentes, mais conscientes da sua natureza e alcance. Seu ponto de partida não era nem o sujeito e nem o objeto, mas o fato concreto das ciências do espírito.

A concepção kantiana de conhecimento relacionada à ideia de fenômeno enquanto um acontecimento percebido *a posteriori*, evidencia a posição subsidiária da experiência, pois os princípios fundamentais são anteriores, se apresentando enquanto transcendentais. A partir desse ponto podemos perceber uma divergência fundamental entre o pensamento de Dilthey e de Kant, através da pretensão diltheyana de estabelecer a experiência como solo fundamental do conhecimento.

De acordo com Ortega y Gasset (1958, p. 165, tradução nossa), "para Kant as condições da experiência não são dadas dentro da experiência, mas são uma pura construção intelectual e, neste sentido, uma ficção²". Deste modo, na proposta diltheyana a experiência apresenta uma radical mudança de seu lugar na problemática do conhecimento, assumindo lugar central, pois a raiz do conhecimento se desvela de modo compreensivo nas vivências de cada unidade vital, e não em princípios rígidos *a priori*.

¹ No original: "Dilthey se acerca a la Filosofía de Kant esencialmente con la idea de que Kant plantea la pregunta por la esencia del conocimiento".

² No original: "para Kant las condiciones de la experiencia no se dan dentro de la experiencia, sino que son una pura construcción intelectual y, en este sentido, una ficción".

O a priori de Kant é rígido e morto; mas as verdadeiras condições da consciência e seus pressupostos, como eu os entendo, são um processo histórico vivo, são desenvolvimentos, eles têm a sua história e o curso dessa história é a sua adaptação à multiplicidade dos conteúdos da sensibilidade que é cada vez mais bem conhecida de modo indutivo. A vida da história apreende também as condições aparentemente rígidas e mortas sob as quais pensamos. (DILTHEY, 2010b, p. 43 - 44)

A questão do conhecimento que aparece na obra kantiana enquanto um problema central, reverbera também nas Ciências do Espírito. Entretanto, no pensamento diltheyano há uma tentativa de análise por meio de uma base compreensiva, em que o conhecimento não se apresenta a partir de categorias transcendentais a priori, mas sim, por meio da experiência vivida (*erlebnis*).

Isso marcaria profundamente as posições divergentes não quanto à pergunta fundamental (que Dilthey herda e mantém de Kant) quanto ao conhecimento, mas fundamentalmente a maneira de respondê-la. O que se tornou basilar nas Ciências Humanas na diferença entre o compreender e o explicar como alicerces não apenas de epistemologias distintas, mas de ontologias regionais próprias.

De acordo com Scocuglia (2002, p. 255) podemos entender que “de um modo geral, o termo ‘*Verstehen*’ designaria uma atividade conceitual específica às ciências sociais ou humanas em contraposição ao termo explicação ou ‘*Erklären*’ das ciências da natureza”. Sendo assim, a experiência que no pensamento moderno está vinculada ao sujeito moderno, limitado às categorias naturais da unidade racional, é transformada no pensamento diltheyano a partir da consciência histórica.

Podemos afirmar que a virada hermenêutica da experiência está enraizada no pensamento diltheyano através do projeto de fundamentação das Ciências do Espírito. Nessa transformação da experiência fica em evidência que o ponto central do conhecimento não pode ser buscado enquanto categorias transcendentais, que não estão na experiência. Pelo contrário, é somente na experiência que é possível encontrar a realidade histórico-social, pois além dela, nada podemos compreender.

Podemos adentrar as considerações heideggerianas sobre o pensamento de Dilthey como uma análise fundamental para nosso caminho. Nas "Conferências de Kassel" (HEIDEGGER, 2009b), que foram realizadas no mês de abril do ano de 1925, se manifesta um aprofundado estudo sobre o pensamento diltheyano a partir da leitura de Heidegger, que busca elucidar como a pergunta pelo sentido histórico do conhecimento se apresenta como a base da obra de seu conterrâneo.

Entretanto, devemos ressaltar que já nas "Conferências de Kassel" (HEIDEGGER, 2009b) é possível perceber a presença de uma ideia sobre o problema do conhecimento e da condição humana aos moldes heideggerianos, que se tornaria mais nítida dois anos depois em seu livro chave para a Filosofia. Deste modo, Heidegger (2009b, p. 47, tradução nossa) afirma ao pensar sobre a ideia de realidade histórica que possui uma grande importância na obra diltheyana: "veremos que a verdadeira realidade histórica é o próprio *Dasein* humano e examinaremos as estruturas deste *Dasein* humano. Sua determinação fundamental é nada mais nada menos que o tempo³".

Nessa análise sobre o pensamento diltheyano, Heidegger nos ajuda a compreender como o projeto de fundamentação das Ciências do Espírito está enraizado em uma ruptura com os fundamentos naturais das Ciências Modernas. De acordo com Heidegger (2009b) nas *Introduções* é possível perceber além da interpretação da metafísica como um alicerce da Filosofia, uma afirmação que o homem enquanto um ser histórico que não poderia ser analisado a partir dos fundamentos da natureza.

Conforme Heidegger (2009b), o conceito de vida possui um lugar central no pensamento diltheyano. Deste modo, quando Dilthey pensa o humano enquanto um ser histórico, a partir das Ciências do Espírito, fica explícito um projeto científico-histórico que possa adentrar essa vitalidade da experiência. Também podemos perceber que a formulação epistemológica das Ciências do Espírito que

³ No original: "Veremos que la verdadera realidad histórica es el *Dasein* humano mismo y examinaremos las estructuras de este *Dasein* humano. Su determinación fundamental no es otra que el tiempo".

se fundamentam sobre as vivências, se deslocando de um lugar natural próprio ao pensamento moderno, possuem também a vida como seu alicerce. Em relação a proposta filosófica diltheyana Heidegger (2009b, p. 57, tradução nossa) declara:

No final, o que realmente lhe interessa é a questão do conceito de vida. A história das ciências históricas tem um significado diferente do que a história das ciências naturais. Se se investigar a história das ciências históricas, investiga-se a própria vida do ponto de vista do seu conhecimento. A vida, como cognoscente, observa-se a si própria na sua história. O cognoscente é o conhecido. Este é o significado de uma história das ciências humanas e da sua estrutura⁴.

Por mais que Dilthey ao buscar fundamentar as Ciências do Espírito se colocasse criticamente ao projeto moderno de conhecimento, Heidegger destaca que no pensamento diltheyano a busca pelo sentido do ser histórico não conseguia adentrar a questão sobre a historicidade do ser. Nesse sentido, através da leitura heideggeriana fica exposto que a Fenomenologia não era o fio condutor das Ciências do Espírito.

A questão da realidade histórica buscada por Dilthey é de suma importância para a Filosofia, todavia, Heidegger destaca que o problema da historicidade não pode ser atingido autenticamente sem prescindir da Fenomenologia como o retorno "às coisas mesmas". Sendo assim, Heidegger (2009b, p. 67, tradução nossa) destaca em relação ao projeto de uma filosofia vitalista que, "investigação e vida têm a tendência peculiar de saltar sobre o simples, o original, o autêntico e de permanecer no complicado, o derivado, o inautêntico. Isto é válido não só para o nosso tempo, mas para toda a história da filosofia⁵".

⁴ No original: "A fin de cuentas, lo que realmente le interesa es la pregunta sobre el concepto de vida. La historia de las ciencias históricas tiene un sentido diferente al de la historia de las ciencias naturales. Si se investiga la historia de las ciencias históricas, se investiga la vida misma desde el punto de vista de su conocimiento. La vida, en cuanto cognoscente, se observa a sí misma en su historia. El cognoscente es lo conocido. Éste es el sentido de una historia de las ciencias del hombre y de su estructura".

⁵ No original: "Investigación y vida tienen la peculiar tendencia a saltar por encima de lo simple, lo originario, lo auténtico y a permanecer en lo complicado, lo derivado, lo inauténtico. Esto es válido no sólo para nuestra época, sino para toda la historia de la filosofía".

O modo de heideggeriano de adentrar o problema da historicidade não possuía as mesmas diretrizes de Dilthey, uma vez que, a questão do ser e de sua temporalidade seria a base para o próprio questionar. Nas “Conferências de Kassel” há um reconhecimento do pensamento diltheyano como uma busca pela compreensão da historicidade humana a partir da experiência vivida, sem recorrer aos fenômenos naturais.

No entanto, Heidegger possuía claramente em seu pensamento que a compreensão sobre a historicidade não poderia prescindir de uma pergunta fundamental sobre o *Dasein* em sua realidade efetiva, o tempo. E coloca que, “Dilthey mostrou e sublinhou que o carácter fundamental [da vida] é o ser-histórico. Contentava-se em afirmar este facto, sem perguntar o que é ser-histórico e sem mostrar até que ponto a vida é histórica⁶” (HEIDEGGER, 2009b, p. 62, tradução nossa).

Quando pensamos sobre o pensamento diltheyano fica em evidência uma busca pela fundamentação das Ciências do Espírito enquanto um conhecimento autônomo. Dilthey considerava que o conhecimento científico não poderia estar alicerçado nas bases naturais, pois a realidade histórico-social não poderia ser conhecida a partir da procura por leis imutáveis presentes nos fenômenos externos.

Nesse sentido, a experiência (*erlebnis*) é o lugar em que a realidade histórico-social se manifesta enquanto um movimento compreensivo. A compreensão é basilar no pensamento diltheyano pois revela como as percepções internas de uma unidade psíquica possibilita uma reflexão sobre as próprias vivências, como também, sobre a historicidade presente no pensamento humano.

Dilthey apresentou através da historicidade da experiência um problema fundamental para o pensamento humano. Ao não recorrer aos fundamentos naturais como base para a ciência, a filosofia diltheyana abre espaço para um

⁶ No original: “Dilthey há mostrado y subrayado que el carácter fundamental [de la vida] es ser-histórico. Se contentó com establecer este hecho, sin preguntarse qué es ser-histórico y sin mostrar em qué medida la vida es histórica”.

desenvolvimento científico alicerçado na compreensão, do qual ele denominava Ciências do Espírito em seu projeto de uma “crítica à razão histórica”. A experiência é basilar nessa proposta filosófica pois seria ela, e nada além ou anterior a ela, o único lugar de investigação de um conhecimento que tivesse como objetivo compreender a realidade humana.

Quando pensamos na virada hermenêutica da experiência podemos perceber através da tradição fenomenológico-hermenêutica uma conexão medular entre o pensamento moderno e abertura para um conhecimento científico autônomo deslocado dos fundamentos naturais. No pensamento diltheyano isso se manifesta no projeto de consolidação das Ciências do Espírito. De um outro modo, a filosofia heideggeriana também exibe um alicerce dessa virada hermenêutica da experiência.

Através das análises heideggerianas da década de vinte, podemos compreender como o problema da historicidade é fundamental para o desenvolvimento de sua obra, que possui como marco a apresentação de sua analítica existencial em “Ser e Tempo”. Para tanto, iremos nos concentrar na investigação sobre o modo que Heidegger pensa a questão da compreensão e da experiência.

Nosso intuito é compreender como a experiência vai aparecer na filosofia heideggeriana dentro de um horizonte da questão do ser. Mas, neste momento precisamos fazer algumas considerações acerca da questão da relação entre Fenomenologia e Hermenêutica que são medulares para nossa pesquisa.

2.1 Compreensão prática do ser

Antes mesmo de adentrarmos a questões referentes à filosofia heideggeriana discutiremos, brevemente, acerca da relação entre a fenomenologia husserliana e a virada hermenêutica da experiência.

A abordagem dessa questão se faz relevante pois a Fenomenologia se apresenta como uma das bases da transformação da experiência e deflagra uma importante contribuição para a Psicologia, no que diz respeito a um conhecimento além das bases naturais da ciência.

Quando falamos sobre Fenomenologia é imprescindível considerar o pensamento de Husserl como fundador desse modo de Filosofia. A Fenomenologia pode ser entendida, sinteticamente, como o estudo dos fenômenos. De acordo com Galeffi (2000, p.14) podemos pensar de maneira breve que, “assim, para Husserl, a fenomenologia é o “caminho” (método) que tem por “meta” a constituição da ciência da essência do conhecimento ou doutrina universal das essências”.

Ao pensar a Fenomenologia como o estudo das essências dos fenômenos, Husserl indica um caminho de investigação através da consciência. No entanto, essa consciência não se revela como uma percepção interna do mundo aos moldes do pensamento moderno. Ao contrário de uma interpretação natural da experiência, Husserl indica o ego transcendental como a base da investigação dos fenômenos. De acordo com Tourinho (2016), na fenomenologia husserliana o ego transcendental se refere ao que é experienciado pela consciência de modo intencional.

No entanto, devemos estar atentos ao sentido da consciência para Husserl, que é fundamentalmente intencional, ou seja, ao mesmo tempo que manifesta os fenômenos em sua experiência, também é sempre dirigida aos fenômenos enquanto consciência de algo. A intencionalidade na fenomenologia husserliana mostra uma correlação entre a consciência e o mundo, pois um não se apresenta sem o outro.

Conforme Zilles (2007, p. 217), “a reflexão fenomenológica parte da correlação de cada cogito com seu *cogitatum*, que nunca é um objeto isolado, mas desde logo deve ser concebido como objeto em seu mundo”. Deste modo, a fenomenologia husserliana rompe com a base natural do conhecimento ao não

reconhecer a dicotomia entre sujeito e objeto como um alicerce legítimo para a Filosofia.

A filosofia de Husserl se apresenta fundamentalmente como uma crítica ao pensamento moderno. Mesmo que seu projeto se orientasse em uma tarefa de estabelecer uma Filosofia rigorosa para o estudo dos fenômenos, Husserl reconhecia no conhecimento natural de caráter objetivo e positivista o declínio da própria Filosofia. Deste modo, o psicologismo é visto por Husserl como um modo reducionista do conhecimento, em que se pretende alcançar as leis gerais da percepção partindo de um pressuposto mecanicista da relação fragmentada entre consciência e mundo. De acordo com Almeida e Letenski (2016, p. 32), em relação ao pensamento de Husserl podemos pensar que,

Por conseguinte, segundo a fenomenologia, o ser é um ser de relação, e não uma simples substância, como o entenderá a tradição filosófica ocidental. Donde também poder-se deduzir que a fenomenologia nasceu num contexto polêmico ou, mais precisamente, ela se originou como uma reação ao espírito reducionista e dominador do positivismo científico. Neste espírito, alguns filósofos haviam, de certo modo, afastado o “sujeito do mundo”, na medida em que tinham rompido suas “relações primigênicas” espoliando, quase completamente, o papel do sujeito na construção do conhecimento. Isto, para Husserl, significava sobretudo um abandono do seu verdadeiro fundamento.

A fenomenologia de Husserl apresenta um modo de conhecimento em que a separação entre sujeito e objeto é rompida, bem como, é crítica em relação à limitação do conhecimento aos fundamentos naturais. Sendo assim, por que não elencarmos a fenomenologia de Husserl como uma expressão filosófica base para a virada hermenêutica da experiência?

Considerando a influência e importância de Husserl no pensamento de Heidegger, como também, suas críticas ao historicismo de Dilthey, para fundamentarmos nossa posição em relação a fenomenologia husserliana como paralela a virada hermenêutica da experiência, mas não inserida, iremos nos apoiar em dois pontos. O primeiro é a crítica de Husserl em relação ao sentido histórico

como alicerce medular da Filosofia, e o segundo se manifesta na diferença entre a fenomenologia husserliana e a ontologia fundamental de Heidegger.

Em relação ao primeiro ponto podemos destacar que a fenomenologia de Husserl possui como uma de suas bases a crítica em relação ao historicismo, que se conecta à reprovação das Ciências Naturais. Ao passo que a fenomenologia husserliana é crítica em relação à racionalidade objetiva tida como a base para o desenvolvimento científico, ela também se coloca contrária ao estudo da história que é estabelecido de modo factual e linear.

De acordo com Bicudo (2016, p. 27), Husserl não poupa a perspectiva hermenêutica de Dilthey dessas críticas em relação ao historicismo. Husserl entende que a forma que a historicidade aparece nas Ciências do Espírito corresponde a uma objetividade falha pois, “esta, segundo esse autor, busca interpretar toda realidade e toda verdade como sendo relativa ao conhecimento histórico”.

A fenomenologia husserliana encontra nas Ciências do Espírito uma relativização da própria Filosofia, pois elenca os diferentes tempos históricos à origem da multiplicidade de modos que a experiência pode se manifestar. Deste modo, Husserl assevera que as Ciências do Espírito diltheyana desconsideram a presença de uma Filosofia essencial ao reconhecer a consciência histórica como a base para o conhecimento, que se manifesta de diferentes formas dependendo do tempo histórico em que essa esteja presente.

Conforme Teixeira (2006, p. 121) nos aponta, o pensamento diltheyano ao rejeitar de modo integral a metafísica, estabelece a consciência histórica como a base das manifestações culturais, sociais e do conhecimento, que estão em constante transformação. Portanto, “pretende-se aí, de modo direto, que a consciência histórica implica a supressão de toda validade objetiva, universal ou absoluta”.

Podemos perceber que o projeto fenomenológico de Husserl de uma Filosofia rigorosa das essências dos fenômenos encontrava no pensamento de

Dilthey um contraponto substancial. A Fenomenologia deveria ser a base da própria Filosofia, pois possibilita através de seu método, investigar os fenômenos no modo originário da experiência em que a consciência se manifesta correlacionada com o mundo.

Sendo assim, quando o pensamento diltheyano declara a consciência histórica como base da expressão do conhecimento se torna inviável uma busca pela essência da Filosofia. Segundo Peres (2014, p. 15), para Husserl, “afirmar que a filosofia é um produto de fatores históricos seria tão absurdo quanto afirmar que as Ciências Naturais são dependentes apenas da situação histórica (e não da própria relação entre teoria e natureza)”.

A crítica de Husserl em relação a historicidade se desvela na relativização promovida pelo sentido histórico à essencialidade do conhecimento. Por conseguinte, podemos compreender que a questão histórica que é basilar para a virada hermenêutica da experiência, emergindo na filosofia heideggeriana no caráter temporal do *Dasein* e na diltheyana como alicerce da compreensão, se desvela no pensamento husserliano enquanto uma base equivocada para a Filosofia, pois abandona a busca pela essência dos fenômenos.

O segundo ponto que nos apoiamos como base de nossa afirmação sobre o pensamento husserliano não poder ser elencado diretamente a virada hermenêutica da experiência, se manifesta na distância entre a fenomenologia de Husserl e a de Heidegger.

Mesmo que presente na página inicial de “Ser e Tempo” (HEIDEGGER, 2015, p. 5) a dedicatória: “A Edmund Husserl em testemunho de admiração e amizade” e que o parágrafo sete desta obra revele claramente que a analítica existencial da questão de ser esteja fundamentada na Fenomenologia como método, devemos considerar que existem distâncias consideráveis entre o modo que a Fenomenologia aparece nesses dois pensamentos.

Importantes apontamentos sobre essa questão são apresentados por Carneiro Leão (2006) que aponta que a Fenomenologia na filosofia heideggeriana

não pode ser interpretada como um conhecimento. De acordo com o autor, a Fenomenologia aparece na analítica existencial como um conceito de método, e não como procedimento que remete à uma região ou conteúdo específico da experiência. Destarte, uma advertência sobre o sentido de Fenomenologia na filosofia heideggeriana é feita por Carneiro Leão (2006, p. 13) que diz que,

Temos de levar a sério que o tema de Ser e Tempo é o ser dos seres, o ser do que é e está sendo, *das Sein de Seienden*, e o sentido do ser em geral, *der Sinn des Sein Ueberhaupt*. A fenomenologia torna-se caminho de retorno, o movimento de volta para a fonte em que o tema é investigado. Isto significa, acentua Heidegger, que Ser e Tempo não escreve para si um ponto de vista ou uma posição, nem uma corrente ou sistema, de vez que a fenomenologia não é nada disto e nunca poderá ser, enquanto se compreender a si mesma, como fenomenologia.

Isto posto, podemos perceber que a Fenomenologia para Heidegger se desvela no movimento da questão do ser, do retorno a sua origem fáctica. Carneiro Leão (2006) nos assevera que a Fenomenologia na filosofia heideggeriana não está no aparecimento do conhecimento que através de seu método consegue retornar "às coisas mesmas", pelo contrário, a Fenomenologia está entremeada no próprio desvelamento do *Dasein* em seu ser. Nesse sentido, podemos pensar que para Heidegger a Fenomenologia aparece em movimento, se desvelando compreensivamente no retorno do *Dasein* à sua condição existencial de ser-no-mundo.

Podemos compreender a partir disso que Heidegger se afasta da tarefa de fundamentar as bases de um conhecimento rigoroso sobre a essência dos fenômenos. A Fenomenologia para Heidegger não é ciência em termos de um conjunto de conhecimento, ela se expressa no movimento ontológico do *Dasein*.

Deste modo, a fenomenologia heideggeriana está sedimentada sobre a questão do ser e não possui sua orientação voltada para os atos da consciência e para a totalidade em que as essências dos fenômenos se manifestam. Conforme Peraita (2002, p. 21, tradução nossa), "Heidegger esclarece, além disso, que o que

determina especificamente, ou, é o objeto da fenomenologia é como a vida é vivida, como ela é possuída em cada caso⁷”.

A fenomenologia de Heidegger estando alicerçado na questão do ser tem um caráter fáctico fundamental. Não podemos desconsiderar que esse ponto revela um distanciamento da fenomenologia husserliana, pois sua orientação não está em uma ciência dos fenômenos. Heidegger ao pensar a Fenomenologia na ontologia do *Dasein*, não se coloca em um projeto científico que possa promover a base para o conhecimento.

Para Heidegger a Fenomenologia se manifesta em uma experiência hermenêutica em que o *Dasein* se apresenta “em questão”. Deste modo, em relação a analítica existencial heideggeriana podemos dizer, conforme Marques (1997, p. 49), que, “por isso, a fenomenologia só será possível como ontologia”.

Podemos compreender que para a tradição fenomenológico-hermenêutica a virada hermenêutica da experiência possui uma fundamentação nitidamente fenomenológica a partir do modo da filosofia heideggeriana. Mesmo que Husserl tenha inaugurado a Fenomenologia enquanto retorno às “coisas mesmas”, o modo hermenêutico da compreensão fáctica heideggeriana é o que desvela a base que alicerça a tradição fenomenológico-hermenêutica.

É possível afirmar que a virada hermenêutica da experiência possui como base o sentido histórico e a Hermenêutica como dois pontos principais, que ao emergirem a partir da transição entre o pensamento diltheyano e o heideggeriano, se deslocam de uma ciência fundamental da essência dos fenômenos aos moldes husserlianos. Portanto, sustentamos que mesmo as contribuições de Husserl sendo importantes para Heidegger e Dilthey, a fenomenologia husserliana não se expressa como um alicerce direto da virada hermenêutica da experiência.

Para compreendermos como Heidegger vai pensar a questão da experiência é necessário que possamos brevemente apresentar qual era a situação filosófica de

⁷ No original: “Heidegger aclara, además, que lo que determina específicamente el objeto de la fenomenología es el cómo se tiene la vida, el cómo se posee en cada caso”.

desenvolvimento do autor na década de vinte. É importante que possamos adentrar esse contexto pois o próprio pensamento heideggeriano vai tomar direções diferentes na trajetória do desenvolvimento de suas obras. Devemos levar em consideração que o período pelo qual nos referimos do pensamento heideggeriano se destaca antes da denominada “virada” ou “viravolta” (*die Kehre*) de seu pensamento.

Conforme Ferreira (2017) nos destaca, essa virada do pensamento heideggeriano pode ser entendida como a mudança de orientação filosófica que antes da década de trinta estava alicerçada em questionamento pelo sentido do ser. Após a virada heideggeriana fica em evidência a interrogação pela verdade do ser, o que irá marcar essa mudança.

Deste modo, em nossa investigação nos concentramos na discussão sobre o pensamento heideggeriano antes dessa virada, o que nos leva aos textos e obras da década de vinte. Podemos perceber que os acontecimentos que precedem os anos vinte são marcantes para a trajetória heideggeriana, como nos aponta Marandola Jr. (2020), pois ele concluiu seu doutorado no ano de 1913 e em 1916 fez sua livre docência. De acordo com Ferreira (2020, p. 76) em relação ao pensamento heideggeriano precedente a virada podemos entender que,

Como se sabe, Ser e Tempo e os textos de seu entorno inserem-se no projeto de uma ontologia fundamental que busca pôr a descoberto a temporalidade do ente humano, denominado de ser-aí (*Dasein*), como horizonte transcendental para a pergunta pelo sentido de ser. A temporalidade projeta o ser-aí em direção ao mundo, ou seja, à totalidade de sentido na qual os entes são compreendidos mediante determinados modos de ser, possibilitando todo o comportamento humano em relação às coisas e aos outros seres humanos. Assim, toda compreensão de ser e, conseqüentemente, todo modo de acesso aos entes, é sempre uma possibilidade de ser do ser-aí e remete, em última instância, às suas êxtases temporais.

Podemos destacar em relação ao pensamento heideggeriano dessa época que algumas questões sobre a ciência tradicional envolviam o desenvolvimento da

analítica existencial. Conforme Marandola Jr. (2020) nos apresenta, podemos elencar o questionamento do sujeito cartesiano alicerçado na ideia do cogito, e o sujeito transcendental kantiano amparado na aparição fenomênica da realidade, como dois pontos principais que Heidegger em razão do questionamento pelo sentido de ser se coloca em confronto. Deste modo, para retornar a pergunta pelo ser que estava em esquecimento desde a Antiguidade, era necessário assumir uma postura filosófica autêntica, que não se detivesse nas expressões ônticas da realidade.

No caminho para um retorno ao questionamento sobre o ser, era necessária uma compreensão ontológica. Nesse sentido, Marandola Jr. (2020, p. 203-204) afirma que, “a existência (ou *Dasein*, como ele passará a chamar), se constituiu no horizonte da historicidade, não como uma linearidade, mas na presença, ou seja, no ser-no-mundo, ser-com e ser-em”.

Em relação a essa constituição do ser no horizonte da historicidade podemos identificar um ponto importante para nossa investigação. Podemos destacar que o idealismo alemão possui um peso muito grande para os desenvolvimentos filosóficos do século XIX. No entanto, assim como nos aponta Gadamer (1983) após a morte de Hegel existe uma fissura deixada em termos de um novo pensamento que poderia dar continuidade ao idealismo.

Essa fresta não foi preenchida por nenhum outro pensamento que estivesse à altura de dar continuidade ao idealismo em termos de uma nova síntese filosófica. Nesse sentido, por mais que o hegelianismo não tenha se desenvolvido à altura e peso de seu fundador, o neokantismo marca uma importante referência para essa época, reverberando até no projeto diltheyano de uma “crítica à razão histórica”.

Como ressaltado, o projeto heideggeriano dos anos vinte se relaciona como a filosofia transcendental de Kant de um modo crítico. De acordo com Kirschner e Lima do Nascimento (2022), Heidegger se coloca contrário a base do conhecimento que é consolidada na filosofia kantiana, que revela as ciências da natureza como

fundamento epistemológico. No entanto, há de se reconhecer que o próprio Heidegger encontra em Kant um pensador de expressão com que era necessário dialogar.

Em relação ao pensamento kantiano, Heidegger destaca em seu texto “História da filosofia” (2009a) que a filosofia transcendental possui como tarefa principal o alcance do conhecimento apriorístico do ente. No entanto, essa ciência do conhecimento não tinha em sua orientação o desvelamento do ser, pois seu caminho natural o deixava encoberto. Deste modo, Heidegger (2009a, p. 221) assevera que,

O eu penso, o ponto supremo da filosofia transcendental, não é e está no tempo. A inteligência encontra-se teórica e praticamente fora do tempo. Com isso, Kant fugiu da dificuldade de demonstrar como o próprio espaço e o tempo pertencem às coisas que são.

O desenvolvimento de Heidegger da década de vinte está no horizonte da pergunta pelo ser, na qual o tempo oferece a base ontológica para essa investigação. Quando pensamos no modo em que a historicidade aparece na filosofia heideggeriana dessa época fica nítido as influências de Dilthey e de sua hermenêutica.

No entanto, o modo heideggeriano de abordagem do problema da historicidade possui muito claramente o *Dasein* como seu alicerce. Podemos compreender de acordo com Kirschner e Lima do Nascimento (2022, p. 52-53) que, “portanto, lançando mão de Dilthey, mas ao mesmo tempo ultrapassando-o, Heidegger pretende explicitar a historicidade do sentido em sua dimensão mais originária”.

Em relação ao modo heideggeriano de abordagem da questão da historicidade podemos ver claramente nas “Conferências de Kassel” uma manifestação de como a questão histórica do conhecimento levantada por Dilthey possibilita uma abertura fundamental. No entanto, Heidegger é enfático ao

apontar que por mais que a filosofia diltheyana tenha colocado no horizonte filosófico a questão da historicidade ele não alcança seu sentido ontológico.

No pensamento de Heidegger a Fenomenologia enquanto o retorno às “coisas mesmas” é imprescindível para um questionar filosófico. Deste modo, o questionamento ontológico sobre o tempo teria outros caminhos distintos ao projeto de uma filosofia da vida. Para Heidegger (2009b) a filosofia diltheyana tinha apostado nas estruturas vitais para o alcance da historicidade humana. Deste modo, na busca pelo sentido da historicidade Dilthey salta sobre o questionamento do próprio *Dasein*.

Podemos perceber que a ontologia fundamental de Heidegger que é apresentada de forma estruturada em “Ser e Tempo”, mostra como o esquecimento do ser se relaciona diretamente com a metafísica. Assim, quando Heidegger menciona a destruição da ontologia como uma tarefa de distanciamento com a metafísica, fica evidente que a questão do ser não pode ser alcançada através de um conhecimento objetivo. A Filosofia moderna que se baseia em fundamentos objetivos e possui a natureza como sua base epistemológica, expressa justamente o que Heidegger aponta enquanto o esquecimento do ser.

Deste modo, o *Dasein* não é o sujeito moderno que se estabelece a partir de categorias e princípios objetivos, que possui na razão sua base epistemológica. O *Dasein* heideggeriano rompe com a tradição filosófica que se firma desde o cogito cartesiano e é ampliado na filosofia transcendental de Kant. Heidegger aponta o ser como a possibilidade do desvelamento existencial do *Dasein*, que está sempre em jogo em sua facticidade. Podemos perceber que a interpretação heideggeriana sobre a condição existencial humana não possui uma base epistemológica moderna, como também, não interpreta o conhecimento enquanto um conjunto de fatores universais e imutáveis que acontecem na realidade exterior.

Tendo em vista nosso questionamento sobre a virada hermenêutica da experiência, adentrarmos a interpretação heideggeriana sobre a Hermenêutica e a compreensão. Na filosofia heideggeriana a experiência vai aparecer de um outro

modo que, mesmo que tenha em seu horizonte a questão da historicidade do ser, não se mantém na interpretação hermenêutica diltheyana, a qual possui a compreensão como a chave para a consciência histórica.

Uma obra que manifesta a possibilidade de apreender como Heidegger vai pensar na década de vinte esses dois temas, é o texto “Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles” (HEIDEGGER, 2011). Nessa obra podemos ter contato com o modo em que a filosofia heideggeriana vai assimilar a filosofia aristotélica.

De acordo com Wu (2011) a primeira parte dessa obra, que também é conhecida como “Informe Natorp”, mostra a partir da interpretação sobre Aristóteles como a situação hermenêutica oferece à investigação fenomenológica um caminho metodológico para o questionamento sobre o fenômeno do vivenciar. Há de se ressaltar que o retorno heideggeriano à filosofia aristotélica tem como base, segundo Wu (2011), três textos principais, são eles a “Ethica Nicomachea”, “Metafísica” e “Física”.

No entanto, fica aparente que não há um apontamento específico de qual obra está sendo analisada em cada ponto da exposição, o que pode possibilitar uma confusão interpretativa se pretendermos verificar qual texto está alinhado a qual ideia. Wu (2011) também destaca que Heidegger afirma a compreensão e a interpretação como bases para sua Filosofia, se distanciando assim, de outras propostas filosóficas que se afastam dos fenômenos do próprio vivenciar.

A interpretação heideggeriana sobre Aristóteles demonstra um caráter da filosofia de Heidegger que seria trazido com mais nitidez anos após essas preleções, em sua obra “Ser e tempo”. Deste modo, podemos perceber que o retorno heideggeriano à filosofia grega desvela um ponto de apoio para questão sobre o esquecimento do ser. No entanto, a retomada das ideias da Antiguidade não é feita no sentido de uma continuação baseada nos princípios que tinham sido apresentados no passado.

O caminho heideggeriano expõe uma tarefa de desconstrução que possui como objetivo retomar a problemática do ser a partir de um questionamento. O modo que Heidegger vai pensar o sentido do ser através da interpretação sobre a filosofia aristotélica está alicerçado no caráter ontológico do próprio vivenciar humano. Sendo assim, nessa trajetória desconstrutiva da filosofia grega, Heidegger vai confrontar a substancialização do ser.

No início dos anos vinte, a filosofia heideggeriana já apresentava uma confrontação com a entificação do ser. Deste modo, o *Dasein* heideggeriano não se revela uma pessoa, um sujeito ou mesmo um conjunto de explicações objetivas que demonstrem as categorias fundamentais do humano. Conforme Peraita (2002, p, 19, tradução nossa⁸) nos apresenta,

Heidegger pretendia inicialmente uma transformação hermenêutica da fenomenologia. Ou seja, a fenomenologia era para ser hermenêutica. No entanto, precisamente no Relatório Natorp Heidegger inverteu os termos de modo a encontrar a hermenêutica fenomenológica da facticidade. De acordo com esta modificação, no seu conhecido curso de 1923, ele entenderá a ontologia como hermenêutica da facticidade. Isto significa que a hermenêutica se torna a parte substantiva do que foi o seu projecto fenomenológico inicial.

Nessa interpretação da filosofia aristotélica, Heidegger a partir do problema do ser, apresenta como a interpretação sobre o *Dasein* deve considerar seu próprio movimento ontológico. Nesse sentido, Ferreira (2018) nos apresenta que, “ao indagar ‘qual o sentido do ser para Aristóteles’, Heidegger em um primeiro momento, pensará o modo com que a práxis se coloca em contato com as múltiplas maneiras com que o ser dos entes se manifesta”.

É apresentado a partir dessa retomada filosófica que o sentido de ser não pode estar amparado em uma compreensão estática, que se baseie em uma

⁸ No original: “Inicialmente Heidegger pretendía una transformación hermenéutica de la fenomenología. Esto es, la fenomenología había de ser hermenéutica. Sin embargo, precisamente en el Informe Natorp Heidegger invierte los términos para fundar la hermenéutica fenomenológica de la facticidad. De acuerdo con dicha modificación en su conocido curso de 1923 entenderá la ontología como hermenéutica de la facticidad. Lo que supone que la hermenéutica pasa a constituir lo sustantivo en lo que fue su inicial proyecto fenomenológico”.

investigação estritamente objetiva em que a condição humana seja tratada como uma realidade externa. Heidegger não vai se deter em categorias e princípios racionais para formar a base de seu pensamento, como um movimento de alcance de leis imutáveis e estáticas. Para ele, a questão do ser revela o movimento existencial a qual estamos lançados, que aparece enquanto um acontecer em movimento no tempo.

Deste modo, podemos perceber que Heidegger radicaliza a filosofia prática de Aristóteles no sentido de uma interpretação sobre o *Dasein* como um movimento ontológico no mundo, que se apresenta em situação.

A filosofia heideggeriana mostra em sua base uma confrontação direta com o pensamento moderno, pois não se detém ao mundo natural como a fonte do próprio conhecimento, como também, se afasta do historicismo ao não encontrar na consciência histórica seu alicerce.

Podemos perceber que o modo heideggeriano de questionamento do ser está na base do entendimento sobre a Filosofia. Deste modo, podemos vislumbrar que o *Dasein* enquanto movimento fáctico se revela em um o retorno aos textos antigos como abertura para a questão do ser.

Quando Heidegger pensa sobre a Filosofia e suas diferentes interrogações, ele não abandona seu modo de pensamento, que possui a experiência fáctica como um acontecer ontológico. Deste modo, a experiência revela o solo para a própria Filosofia e não como uma categoria do conhecimento, pois na filosofia heideggeriana as duas não são separadas. Em relação à Filosofia, Heidegger (2011, p. 50) nos fala que,

Filosofia, portanto, não numa concepção prévia tida como objeto de cultura, como algo que se fez notório numa literatura bem determinada e coisas do gênero, portanto, primariamente não numa experiência objetivamente histórica, dentro de categorias objetivamente históricas; não tida como instrumento de formação, mas como algo com o qual me relaciono originalmente, e quíça de tal modo que posso interpelar como “filosofar” a relação com o objeto.

Nesse sentido, em relação ao próprio conhecimento filosófico, Heidegger (2011, p. 22) pontua que, “filosofia não se pode e não se deve definir, filosofia só se pode ‘vivenciar’ “. A questão do conhecimento na filosofia heideggeriana não está nos fenômenos externos da natureza, e nem mesmo na capacidade racional humana. O ponto basilar da Filosofia está na própria facticidade da experiência, desse desvelar temporal que estamos lançados. Dessa forma, “a análise ontológica da vida fáctica partiu do trato com as coisas, com as pessoas e do ocupa-se conosco mesmo.” (DOS SANTOS, 2009, p. 183).

A experiência fáctica que Heidegger menciona na interpretação sobre Aristóteles tem como fundamento a discussão sobre práxis. Nesse sentido, aquilo que o *Dasein* é, não se define em uma substancialização do ser, no sentido do alcance de uma explicação objetiva. Podemos perceber que a leitura heideggeriana da filosofia aristotélica interpreta a práxis como um ponto basilar para a vida fáctica. De acordo com Ferreira (2018, p. 104) em relação a práxis, “Heidegger percebe aí, que o existir que conjuga o lidar com o mundo que Aristóteles fala na ética, não pode apenas ser reduzido a classificação teórica dada pela tradição da história da filosofia”.

Seguindo nossa investigação que pretende adentrar a virada hermenêutica da experiência, consideramos a interpretação heideggeriana sobre esse conceito como uma base fundamental desse movimento. A interpretação de Heidegger sobre Aristóteles nos possibilita pensar como essa experiência que se desvela no pensamento moderno enquanto uma aparição objetiva mediada pelos fenômenos da natureza é transformada em uma interpretação ontológica. Deste modo, quando Heidegger pensa a experiência é imprescindível o *Dasein* como modo relação com o mundo.

Na compreensão heideggeriana sobre a filosofia de Aristóteles, fica em evidência que a práxis é o modo em que nos relacionamos com o mundo. Deste modo, o movimento ontológico ao qual estamos lançados nos coloca em uma situação prática, na qual nos relacionamos com os outros e com os objetos. Quando

Heidegger aborda a questão da vida fáctica ele nos aponta justamente para esse caráter prático da experiência.

Nesse sentido, Heidegger (2011, p. 91) destaca em relação a essa questão que, “vida fáctica: a expressão ‘vida’ é uma categoria fenomenológica fundamental, significa um fenômeno fundamental”.

No entanto, em relação à ideia de vida é necessário termos atenção a esse conceito que é fundamental na filosofia diltheyana pois reflete o projeto vitalista das Ciências do Espírito. Diferente de Dilthey que percebia a experiência interna com a base da vida, na filosofia heideggeriana essa questão vai aparecer de um outro modo.

Podemos perceber que Heidegger em seu projeto de questionamento do ser não entende a vida como uma manifestação interpretativa interna, que pode ser apresentada a partir de categorias. Sendo assim, ele nos fala que, “a expressão ‘vida’, hoje, está tomada por uma nebulosidade digna de nota; em seu uso está implícita a opinião de que seria uma realidade abrangente, última e igualmente significativa: ‘a vida’” (HEIDEGGER, 2011, p. 92).

Heidegger é enfático ao apontar que o termo “vida” do modo que é utilizado possui uma nebulosidade que o afasta de uma compreensão autêntica sobre a questão ontológica do ser. Destarte, entre essa nebulosidade e a multiplicidade de sentidos que esse termo alcança em diferentes áreas para além da Filosofia, como na literatura e na religião, é necessário se afastar desses modos de interpretação. Entretanto, o que está sendo proposto pela interpretação heideggeriana não é a exclusão da filosofia vitalista e a impugnação de seus questionamentos.

Mais precisamente, Heidegger indica que é necessário um filosofar sobre a vida, mas que isso não se detenha nas tendências categóricas e positivistas dessa questão. Ele aponta que para um questionamento ontológico sobre a vida é necessário um afastamento, um distanciar que possibilite o retorno ao fenômeno do viver.

Sendo assim, em relação ao alcance desse questionamento Heidegger (2011, p. 94) assevera que, “no esboço da estrutura de sentido da expressão ‘vida’ partimos do verbo ‘viver’. Aqui, como em toda parte, há que se fazer presente uma experiência concreta, sendo que ali o destaque explicativo do sentido pode ser em princípio apenas e integralmente ‘sentimental’”.

Percebemos que o conceito de vida é transformado na filosofia heideggeriana quando este declara que o movimento ontológico ao qual estamos lançados não pode ser interpretado originalmente de modo substancializado. “Destarte, nos cursos sobre Aristóteles o termo vida fáctica passa a ter contornos mais amplos, e revela a necessidade do autor em compreender mais a fundo como temos a experiência do tempo e como essa experiência é o fundamento da existência humana.” (SILVA, 2021, p. 69).

Em relação a vida fáctica e seu caráter prático, torna-se presente na interpretação heideggeriana uma clara mundanização dessa ideia. Em contraponto com o modo generalista que o termo vida é empregado em diferentes áreas, a ideia do “viver” aparece em um movimento que se desvela enquanto um modo. Nesse sentido, o viver não é uma categoria externa da realidade que possa ser observada objetivamente a partir de uma referência.

O que Heidegger destaca como viver é o próprio movimento que estamos lançados, enquanto uma experiência ontológica em que estamos “sendo” a todo momento, em lugares, com outros seres e a caminho da finitude. Em relação ao viver Heidegger (2011, p. 98) nos aponta que,

O significado intransitivo do verbo “viver”, presentificado do concretamente, explicita a si mesmo, sempre, como vive “em” algo, viver “a partir de” algo, viver “para” algo, viver “com” algo, “contra” algo, viver “em função” de algo, viver “de” algo. Esse “algo”, que indica sua multiplicidade de relações para com o “viver” nessas expressões preposicionais, aparentemente arrebatadas e computadas apenas ocasionalmente, fixamos com o termo “mundo”.

Essa apresentação do mundo como base fundamental do viver nos remete ao próprio *Dasein* heideggeriano que tem como existencial o ser-no-mundo. Nesse sentido, o mundo apresenta uma categoria fundamental do próprio viver que Heidegger está discutindo enquanto experiência ontológica. Mas, não devemos confundir o mundo com natureza, no sentido de uma unidade material a qual estamos fisicamente sobre.

Devemos frisar que na filosofia heideggeriana o mundo não está separado do *Dasein*, como o sujeito está separado da natureza, pelo contrário, os dois estão ontologicamente correlacionados a partir do próprio ser. De acordo com Kirchner e Lima do Nascimento (2022, p. 36), “assim, o *Dasein* não apenas situa-se no mundo de forma justaposta como um objeto com outro, mas habita-o correlacionando-se com tudo a partir de uma compreensão de ser”.

Por mais que a ideia de vida fáctica nos permita adentrar o modo interpretativo heideggeriano sobre o movimento ontológico a qual estamos lançados, é necessário que possamos encarar uma categoria fundamental dessa vida fáctica que se apresenta na ideia de cuidar (*Sorgen*). Para entendermos o que Heidegger quer indicar com a ideia sobre o cuidar, devemos ir além de uma compreensão cotidiana sobre o cuidado.

Em relação ao viver Heidegger nos aponta (2011, p. 103) que, “tomada em sentido verbal, vida, segundo seu sentido relacional, deve ser interpretada como cuidar; cuidar por e cuidar de algo, viver cuidando de algo”. Em outra passagem ele assevera que, “no sentido relacional mais amplo, viver é: cuidar pelo ‘pão de cada dia’”. Mas como podemos interpretar essa categoria fundamental para o viver que está sendo apontada na interpretação heideggeriana?

Um caminho que nos possibilita a interpretação do cuidar (*Sorgen*) é a constatação que o ser do *Dasein* está sempre em jogo. O que isso parece apontar é que a vida fáctica na qual nos relacionamos e nos movimentamos no mundo não se manifesta enquanto uma condição determinada, fechada em si mesma.

Enquanto abertura, a vida fáctica é em situação, o *Dasein* se revela “sendo” em relação e em movimento no mundo.

Posto isto, não se apresenta um sistema precedente, seja ele histórico ou natural, que possa revelar a estrutura da experiência. De acordo com Wu (2012, p. 565), “a formulação do sentido básico da vida fáctica em termos de cuidado está relacionada com o fato de que o *Dasein* humano é, no limite, mobilidade ou atividade, e jamais um sujeito substancial que acabaria por agregar atributos ao longo do tempo”. Deste modo, podemos perceber que o cuidar (*Sorgen*) do *Dasein* pode ser compreendido no contexto da interpretação heideggeriana que não vislumbra uma estrutura prévia à vida fáctica.

É justamente por esse caráter do ser-no-mundo, enquanto um movimento temporal que se desvela “sendo”, que Heidegger destaca que o cuidar reflete o sentido relacional da vida. Nessa perspectiva heideggeriana o cuidar manifesta uma relação ontológica com os objetos. Desse modo, os objetos não estão separados do mundo, e sendo assim, nem mesmo do *Dasein*. Na vida fáctica nós encontramos os objetos em uma experiência de relação, na qual eles se apresentam em nosso caminho.

Podemos notar que o cuidar que emana na vida fáctica possui um caráter relacional como fundamental. Deste modo, na vida fáctica o *Dasein* não se encontra externo ao mundo, nem mesmo aos objetos, pois se relaciona ontologicamente com eles. No sentido desse caráter relacional da vida fáctica Heidegger (2011, p. 104) nos apresenta que,

Toda e qualquer experiência é em si mesma um encontro, e quiçá encontro em e para um cuidar. O caráter fundamental do objeto é portanto sempre: ele está e é encontrado no caminho da cura (*Sorge*), é experimentado na significância. A ser interpretado o que significa: o mundo ‘está aí’, o caráter de realidade do mundo da vida fáctica não é tão fácil como se representa a teoria transcendental do conhecimento, nem tão evidente e sem problemas como pensa o realismo. É só a partir desse sentido objetual primário do conteúdo que se determina a cada vez o caráter de sentido do *Dasein*, realidade efetiva (*Wirklichkeit*), e realidade (*Realität*).

Na interpretação heideggeriana o cuidar que emerge da vida prática aparece a partir de um *Dasein* em situação. Nesse sentido, esse cuidar sempre emerge direcionado dentro da própria experiência mundana, mesmo que seja uma direção sem norte, perdida entre os objetos. Se apresenta assim o caráter do *Dasein* enquanto um modo de ser que não se limita a uma forma específica. De acordo com Heidegger (2011, p. 107), “o para-onde a vida fáctica se abre cuidando, a partir de onde vive, está sempre num dos mundos fundamentais a serem destacados, que caracterizam como mundo circunstante, compartilhado e próprio”.

O mundo próprio que Heidegger faz referência não representa um sujeito. A ideia de mundo próprio se alicerça na manifestação compreensiva da própria experiência que está em abertura diante o mundo da vida, mundo esse que também é compartilhado e circunstante. Devemos salientar que na interpretação heideggeriana se faz presente uma abordagem dos questionamentos sobre a vida fáctica enquanto um fenômeno e não com categorias fragmentadas.

No entanto, não devemos entender esse mundo próprio em que o *Dasein* se manifesta como um sujeito. Heidegger (2011) é categórico ao afirmar que em sua interpretação não é cabível o entendimento de um “eu”. A abertura compreensiva da vida fáctica é ontológica, o que reverbera no cuidar como um ser em relação ao mundo. Sendo assim, podemos vislumbrar que a facticidade do *Dasein* expressa o modo da experiência ontológica como um movimentar no tempo que acontece enquanto um “sendo”.

Em relação ao modo que compreendemos o mundo, Heidegger (2011) nos apresenta uma importante apuração. Diante da facticidade da experiência, nosso modo compreensivo não é um simples perceber. Heidegger aponta para um movimento compreensivo em que nos apropriamos do mundo compartilhado e do mundo circunstante. Deste modo, Heidegger (2011, p, 109) é enfático ao dizer que, “o viver e cuidar no mundo próprio não é uma autorreflexão, não repousa numa autorreflexão, segundo o significado usual da reflexão, num isolamento subjetivístico desprovido de eu”.

Podemos captar nessa parte uma vinculação direta com a filosofia diltheyana, uma vez que, Dilthey em seu projeto de fundamentação das Ciências do Espírito afirma que a experiência se desvela em uma percepção interna do mundo externo. Enquanto Dilthey destaca a Psicologia como uma das bases das Ciências do Espírito a partir da percepção interna, Heidegger interpreta o movimento compreensivo de um outro modo. Em relação ao mundo próprio Heidegger (2011, p. 109) apresenta que,

Experiência do mundo próprio, portanto, nada tem a ver com a reflexão psicológica e até com a reflexão psicológica-teórica, nada tem a ver com percepção interior de vivências, processos e atos psíquicos. Mundo próprio é o mundo onde me encontro mundanamente, no qual de algum modo também estou aí presente, sou também acolhido, no qual me “acontece” algo, no qual “eu” atuo.

A interpretação de Heidegger sobre Aristóteles nos possibilita pensar a vida fáctica como a manifestação de uma experiência concreta em seu movimento ontológico no mundo. Nesse movimento, Heidegger apresenta como a vida fáctica tem como alicerce o cuidar (*Sorgen*) como uma condição do *Dasein* que lhe impõe um modo relacional com o mundo. O modo heideggeriano de pensar sobre essa vida fáctica desvela o cuidado em uma movimentação ontológica entre possibilidades em que compartilhamos, decidimos, nos direcionamos para algo. Essa experiência concreta se revela como vida fáctica.

Podemos perceber que para Heidegger a compreensão com situação hermenêutica não está reduzida a uma categoria do pensamento humano, nem mesmo, à uma expressão psicológica em que há uma autorreflexão da consciência sobre o mundo exterior. A Hermenêutica para Heidegger se anuncia em uma interpretação prática no mundo, no qual o *Dasein* é lançado. Nesse sentido, de acordo com Wu (2012, p. 562) se faz presente um modo de pensar diferenciado sobre o compreender, pois, “a interpretação não significa aqui um método que leva

a uma compreensão final de algum tipo de objeto, como na Hermenêutica clássica, mas a explicitação da vida fáctica em sua própria mobilidade”.

Quando pensamos na virada hermenêutica da experiência podemos reconhecer na filosofia heideggeriana uma transformação radical do conceito de experiência. Heidegger rompe com o pensamento moderno que impõe uma ruptura entre sujeito e objeto em sua analítica existencial, uma vez que a Filosofia que sustenta a ciência natural encobre a questão do ser.

O pensamento heideggeriano avança também diante da proposta de Dilthey de fundamentação das Ciências do Espírito, pois o sentido histórico da experiência não se manifesta como uma autorreflexão da consciência, porém, se desvela na própria facticidade a qual o *Dasein* é lançado. Posto isto, podemos adentrar a Psicologia como um campo do conhecimento das Ciências Humanas para buscar nesta área as reverberações da virada hermenêutica da experiência.

CAPÍTULO III: ENTRE A PSICOLOGIA E A FENOMENOLOGIA

Quando pensamos em Ciências Humanas enquanto um conjunto abrangente de pesquisas e campos científicos, que se relacionam com a condição humana, percebemos uma variedade substancial de metodologias e teorias, que não necessariamente tenham como objetivo uma ruptura com as Ciências Modernas. Para tanto, podemos notar que alguns campos do conhecimento não são somente atravessados pela questão humana, mas estão radicalmente enraizados nessa base.

A Psicologia como um desses exemplos, nos convida a pensar como a temática de nossa investigação reverbera em um campo determinado do conhecimento. Deste modo, a Psicologia nos possibilita um solo epistemológico para visualizarmos como a dicotomia entre sujeito e objeto se apresenta em sua trajetória histórica, no sentido da imposição de uma base metodológica como condição de chancela científica, como também, enquanto necessidade de ruptura como esse pressuposto teórico.

Aparece em nosso horizonte investigativo a questão de como a transformação da experiência através da tradição fenomenológico-hermenêutica reverbera em uma ciência autônoma que é reconhecidamente uma área do conhecimento, qual seja, a Psicologia.

Por meio da obra de Dilthey, podemos perceber que a Psicologia passa por um processo nitidamente natural de desenvolvimento. Esse movimento implica em pensar o estudo da psique, ou mesmo da alma, a partir das leis e princípios da natureza, expõe um projeto epistemológico pautado nos fundamentos modernos. Desta forma, a Psicologia adquire um caráter objetivo, que a partir das bases filosóficas próprias a uma teoria do conhecimento obtém ainda mais solidez em um pressuposto natural da realidade.

Esse processo de transformação científica que não é exclusivo da Psicologia, conforme apresentado no pensamento diltheyano, implica em um abandono das vivências a partir da desconsideração de sua potência para o conhecimento. Em

consonância, Japiassu (1979) apresenta que a Psicologia possui historicamente um alicerce quantitativo e experimental que lhe impõe uma redução de seus horizontes.

Assim, o que se apresenta no interior da consciência em comparação com às leis imutáveis que estão externas à consciência, não oferece uma relevância substancial ao desenvolvimento científico.

Deste modo, neste capítulo adentramos a fundação moderna da Psicologia a partir da perspectiva desenvolvida por Dilthey (2011) no livro “Ideias sobre uma Psicologia analítica e descritiva”, para pensarmos como a virada hermenêutica da experiência reverbera na Psicologia enquanto a possibilidade de uma base científica.

Posteriormente, considerando a compreensão heideggeriana sobre a facticidade do *Dasein*, analisamos a manifestação da experiência na Psicologia. É necessário destacar que como um campo teórico das Ciências Humanas, a Psicologia apresenta diversas abordagens. Essas perspectivas teóricas possuem alicerces epistemológicos próprios, o que revela uma diferença substancial entre os desenvolvimentos científicos psicológicos.

Tendo em vista a multiplicidade de abordagens e de teorias, nossa análise se direciona ao pensamento heideggeriano como base da virada hermenêutica da experiência. Deste modo, investigamos como essa perspectiva ontológica se apresenta como um alicerce para a Psicologia. Nosso intuito, não é uma apresentação generalista, no sentido de analisar brevemente cada uma dessas abordagens. Pelo contrário, nosso desafio se apresenta no debate de como a experiência, enquanto um fazer científico hermenêutico, se manifesta na Psicologia.

Ao nos direcionarmos para a Psicologia como ciência, considerando a reflexão anterior sobre a problemática da experiência no conhecimento, podemos encontrar uma área de estudo consolidada. Devemos nos atentar para o fato de que, as discussões sobre a psique e a consciência humanas não estão restritas, e muito menos começam, com as Ciências Modernas.

No entanto, podemos concordar que a trajetória da Psicologia enquanto uma ciência de maneira geral, resguarda a crítica diltheyana sobre a emancipação das

ciências particulares na Modernidade. Nas obras introdutórias à Psicologia, bem como, as que versam sobre a história da Psicologia, se revela uma concordância em relação ao começo da Psicologia com ciência.

Em relação à origem da Psicologia científica, autores como Bock, Furtado e Teixeira (1999), Brožek e Guerra (2008) e Schultz e Schultz (1981), concordam que a implementação do laboratório de Psicologia de Leipzig por W. Wundt, juntamente com seus desenvolvimentos teóricos, marcam o início da Psicologia científica.

Nesse ponto se apresenta algo de extremo valor para nós. Através da exposição da problemática das Ciências Humanas, podemos perceber a experiência como ponto chave para a abertura de um conhecimento fora das bases positivas naturais. Segundo a tradição fenomenológico-hermenêutica, a experiência ao aparecer como um problema ontológico para o conhecimento, revela no fundo de sua questão, uma quebra com o alicerce epistemológico natural. Entretanto, quando retornamos à fundação da Psicologia científica, nos deparamos com uma trajetória em que a experiência permanece velada.

Na raiz da Psicologia como ciência se evidencia um movimento destacado por Dilthey (2010a) em relação a subordinação das Ciências do Espírito. Através da criação do laboratório de Psicologia e dos experimentos realizados por Wundt, se deflagra uma utilização direta dos métodos e princípios naturais como base para o desenvolvimento do conhecimento psicológico. Conforme Araujo (2009, p. 212-213), através da posição empirista de Wundt pode-se afirmar que,

Ao definir a psicologia como ciência da experiência imediata, Wundt pretendia atacar uma concepção de psicologia, muito comum em sua época, que tratava a mente como se fosse uma substância ou entidade, seja espiritual (espiritualismo) ou material (materialismo). Para ele, essa forma de fazer psicologia estaria equivocada porque se baseia em hipóteses metafísicas que extrapolam toda a possibilidade de experiência. Como sua intenção era fundar uma nova psicologia – autônoma e independente de teorias metafísicas –, a única alternativa era recusar por completo essas concepções metafísicas acerca do objeto da psicologia e propor uma outra, que se atenha à experiência psicológica propriamente dita.

Podemos perceber então dois pontos relevantes para nossa investigação. O primeiro se anuncia na fundação científica da Psicologia enquanto uma ciência a partir dos princípios e metodologias naturais modernas. Deste modo, a trajetória da Psicologia científica revela justamente o que Dilthey indicou como o processo de subordinação aos fundamentos naturais como condição para emancipação de uma ciência particular. O que queremos destacar não é uma confirmação histórica do pensamento diltheyano, mas, salientar que a experiência na fundação da Psicologia, se apresenta enraizada no pensamento moderno.

A segunda questão se manifesta no papel da experiência hermenêutica para o desenvolvimento científico da Psicologia. Através da proposta de Dilthey em relação à Psicologia podemos perceber que se anuncia um limite para a utilização dos fundamentos naturais como base para o conhecimento científico sobre o homem, e sobre os fatos espirituais. A intenção de Dilthey de fundamentação das Ciências do Espírito, ao mesmo tempo que é marcada por uma intenção kantiana de fundamentação filosófica, estabelece a ruptura com os fundamentos naturais como um dos alicerces para o conhecimento sobre os fatos espirituais humanos.

Uma questão então emerge em nosso horizonte de análise em relação a problemática da Psicologia enquanto uma ciência. Se na base da Psicologia podemos perceber uma subordinação aos fundamentos epistemológicos naturais como condição principal para a chancela de uma ciência autônoma, ao nos depararmos com uma possibilidade de um conhecimento fora dessas bases, podemos indagar se o caráter científico da Psicologia é mantido. Tendo essa pergunta como um ponto de orientação para este capítulo, iremos adentrar a análise de Dilthey sobre a Psicologia e a necessidade de uma independência epistemológica.

No momento em que nos colocamos a investigar a origem da Psicologia na modalidade de uma ciência, é preciso atenção para não tornarmos a história da Psicologia uma trajetória objetiva e linear. Nosso movimento de compreensão da Psicologia tem como objetivo uma apreciação da trajetória histórica que possibilitou alcançar esse *status* científico tão valorizado no pensamento moderno. Através dessa

questão que mostra uma condição epistemológica fundamental, podemos perceber que a reverberação do conhecimento moderno desvela uma relação de poder com as diferentes áreas do conhecimento.

Na obra “Ideias sobre uma Psicologia descritiva e analítica” publicada originalmente em 1984, Dilthey (2011) oferece uma apresentação de sua proposta para o campo da Psicologia. A conexão entre esse texto e a *Introdução* (2010a) pode ser notada já na primeira parte na qual se apresenta uma exposição da necessidade de fundamentação psicológica das Ciências do Espírito.

Tal demanda se revela a partir de um deslocamento das bases naturais como alicerce para o desenvolvimento da Psicologia. De acordo com Dilthey (2011, p. 23), podemos compreender que em relação a Psicologia explicativa, “ela pretende explicar a constituição do mundo psíquico segundo seus componentes, suas forças e leis, exatamente como a física e a química explicam os componentes, as forças e as leis do mundo dos corpos”.

A proposta diltheyana para a Psicologia apresenta através de um campo específico do conhecimento, o que era reconhecido como uma necessidade geral para as Ciências do Espírito. Nesse sentido, segundo Peres (2014), a tarefa de constituição de uma Psicologia de caráter compreensivo, que estivesse baseada nas vivências, era acolhida também por Husserl, que via na obra de Dilthey uma proposta pioneira de quebra com uma Psicologia naturalista.

No entanto, é necessário destacar que por mais que Dilthey e Husserl tivessem um contato direto, e compartilhassem algumas ideias como a crítica à Psicologia natural, ambos possuíam divergências substanciais, como nos referimos no capítulo anterior. Deste modo, Muhl (2020, p. 410) nos apresenta que,

A crítica ao pensamento de Dilthey se dá pelo entendimento de Husserl de que o Historicismo era relativista e perspectivista, e que não há validade em um pensamento subjetivista como este. Cabe lembrar que o projeto de Husserl sempre foi de elaborar uma ciência de rigor, que eliminasse o subjetivismo, porque só assim uma ciência teria validade.

Quando nos referimos à ruptura com a Psicologia natural que está na base da tradição fenomenológico-hermenêutica, podemos perceber que este é um projeto assumido tanto por Dilthey, quanto por Husserl. No entanto, existem diferenças marcantes sobre o efeito dessa quebra epistemológica em cada pensamento, pois, enquanto nas Ciências do Espírito essa reverbera um alicerce da investigação sobre a realidade histórico-social, na fenomenologia husserliana essa aparece como base para o estudo da essência dos fenômenos, que não estaria condicionada a uma dimensão histórica.

Podemos perceber que para Dilthey a questão da Psicologia apresentava um ponto central. A Psicologia não poderia se basear em uma ciência explicativa, pois essa, não poderia estar reduzida a fenômenos físicos. Deste modo, ele é categórico ao afirmar que “a Psicologia explicativa, portanto, pretende subordinar os fenômenos da vida psíquica a uma conexão causal por intermédio de um número limitado de elementos inequivocamente determinados” (DILTHEY, 2011, p. 23).

E não obstante, se apresentam exemplos diretos de quais são os desenvolvimentos científicos que segundo Dilthey (2011, p. 23), retratam o que está sendo anunciado como uma investigação limitada e objetiva da vida psíquica. Podemos ver que, “representantes particularmente claros dessa Psicologia explicativa são os psicólogos associacionistas Herbert, Spencer e Taine, assim como as diversas formas de materialismo”.

No pensamento diltheyano a necessidade de fundamentação das Ciências do Espírito se anuncia como a orientação de sua filosofia. Podemos perceber que a forma que o filósofo visualiza as metodologias próprias à Psicologia explicativa é de renúncia. Ao investigar a vida psíquica enquanto um objeto de estudo a partir de uma categorização objetiva, em que se pretende resultados imutáveis, a Psicologia desconsidera justamente o material das Ciências do Espírito.

De acordo com o pensamento diltheyano o método hipotético, enquanto uma base, possibilita um progresso para as ciências positivas naturais. No entanto, essa validação de hipóteses nada tem a oferecer para a investigação da vida psíquica. Dado

o caráter compreensivo das Ciências do Espírito, se faz presente uma limitação nas metodologias naturais que se orientam por um conhecimento explicativo, nas quais se evidencia um embate de teorias que possam comprovar uma determinada hipótese. De acordo com Dilthey (2011, p. 24),

Nas ciências naturais, porém, o conceito de hipótese se formou em um determinado aspecto com base nas condições dadas ao conhecimento da natureza. Assim como nos sentidos só são dados coexistência e sucessão sem uma conexão causal disso que subsiste ao mesmo tempo ou em sucessão, uma conexão causal só surge em nossa apreensão da natureza por meio de um complemento. Com isto, a hipótese é o recurso necessário ao conhecimento progressivo da natureza. Se normalmente muitas hipóteses se apresentam como igualmente possíveis, então a tarefa é provar uma e excluir as outras por meio do desenvolvimento daquilo que se segue a partir delas e da comparação delas com os fatos. A força das ciências naturais é que elas têm na matemática e no experimento os recursos para dar a esse procedimento o grau mais elevado possível de exatidão e segurança.

O caminho epistemológico da Psicologia na qualidade de uma área do conhecimento baseada nos fundamentos naturais, bem como, sustentada em hipóteses como alicerce metodológico, é destacado por Dilthey (2011) enquanto uma enorme desvantagem para as Ciências do Espírito. Em relação às hipóteses, sua utilização é encarada como um procedimento baldado, uma vez que esse, ao ser utilizado como caminho metodológico para a investigação dos fenômenos psíquicos, não desempenha o mesmo papel como nas ciências da natureza.

Assim, podemos perceber que a Psicologia na qualidade de uma área do conhecimento, expõe como a subordinação às bases naturalistas reverberam em uma investigação infrutífera. Aos olhos de Dilthey (2011, p. 36), nem mesmo o ímpeto kantiano presente na teoria do conhecimento de descobrir qual é a estrutura universal ao fundo de toda experiência fenomênica, pode oferecer um caminho natural à Psicologia. Nesse sentido, “nenhuma magia intrínseca a um método transcendental pode tornar possível isso que é em si impossível. Não há nenhuma palavra mágica oriunda da escola de Kant que possa nos ajudar nesse ponto”.

A proposta diltheyana para a Psicologia está ancorada diretamente no projeto de fundamentação das Ciências do Espírito. Nesse sentido, se os fenômenos psíquicos aparecem como a manifestação da própria vitalidade da experiência, não é possível encontrar em outro lugar além das vivências uma dimensão imutável do conhecimento que explique a própria realidade. De acordo com Braida (2021, p. 29),

A caracterização e a delimitação do campo das ciências humanas, com base no conceito de compreensão, proposta por Dilthey, já recusava explicitamente o primado da linguagem e do psicológico, em prol de situações práticas-concretas de agentes históricos”.

Dilthey (2011) classifica nesse desenvolvimento da Psicologia explicativa desenvolvimentos teóricos como de James Mill e seu filho, John Stuart Mill, que compartilhavam da ideia de uma Psicologia enquanto um conjunto de elementos indutivos. Herbert Spencer também é indicado como um desses representantes da Psicologia explicativa. No entanto, Dilthey (2011, p. 53) ressalta a diferença entre ele e os Mills, pois,

Spencer não serve apenas como método científico natural, tal como aqueles dois tinham feito. Ao contrário, ele avança ainda, em concordância com Comte, até o ponto de subordinar os fenômenos psíquicos ao nexos real dos fenômenos físicos, e, de acordo com isto, a ponto de subordinar a psicologia à ciência natural. E, em verdade, ele fundamentou a psicologia sobre a biologia em geral.

O progresso da Psicologia explicativa a partir da teoria de Spencer é tido por Dilthey como expressão da grande influência que esse desenvolvimento teve sobre a França e a Alemanha. Deste modo, ao voltar sua análise para sua terra natal, considerando o avanço da Psicologia explicativa em solo germânico, é apresentado dois fenômenos que emergem em relação a essa temática.

O primeiro, se apresenta no fato de que, em relação a utilização dos métodos da Psicologia explicativa, “uma escola muito influente prosseguiu de maneira decidida no caminho da subordinação da Psicologia ao conhecimento da natureza por

intermédio da hipótese do paralelismo entre os processos fisiológicos e psíquicos” (DILTHEY, 2011, p. 59). É reconhecido assim, um nexos fechado de correspondência direta entre os processos fisiológicos e os fenômenos psíquicos.

Outro ponto se apresenta na trajetória de investigação experimental da Psicologia. De acordo com Dilthey (2011, p. 60), W. Wundt foi pioneiro dentre os psicólogos, a sistematizar de forma geral a Psicologia experimental. No entanto, o que fica de surpreendente é que, “Wundt viu-se impelido por meio do decurso de suas próprias vivências experimentais abrangentes a uma concepção da vida psíquica, que abandona o ponto de vista então dominante da psicologia”.

É apresentado por Dilthey (2011) que Wundt renúncia à procura de uma causa universal para os fenômenos psíquicos através do reconhecimento da presença de uma síntese criadora. Tal síntese, destaca elementos psíquicos, que não somente se estabelecem através de relações causais, como também, geraram novas propriedades qualitativas que não se apresentam previamente. Deste modo, a ideia de um conhecimento imutável é abalada em uma confrontação direta com a lei da constância da energia física.

No pensamento diltheyano há uma preocupação em tornar evidente a trajetória explicativa da Psicologia, que está enraizada nos desenvolvimentos naturais filosóficos do século XVII. A Psicologia de certa forma compartilha de problemáticas epistemológicas que emergem na separação entre Filosofia e ciência, uma vez que, a Psicologia que antes estava enquanto problemática própria a Filosofia, é impelida a se transformar em uma ciência exata.

Em relação a Psicologia podemos compreender que para uma aprovação do *status* de conhecimento legítimo, seu caráter explicativo era indispensável. Nesse sentido, a proposta de Dilthey vai na contramão da Psicologia explicativa e das Ciências Modernas, pois através de uma Psicologia descritiva e analítica o conhecimento não estaria reduzido a processos fisiológicos ou leis mecânicas. De acordo com Amaral (1987, p. 15),

Como substituto desse método explicativo e de suas consequências nefastas dentro da psicologia, Dilthey propõe-nos um procedimento “descritivo e analítico”, que deverá permitir à psicologia o acesso efetivo à compreensão de nossa vida psíquica como um todo, base a partir da qual se torna possível a ligação e o conhecimento conjunto dos fenômenos históricos, tratados por suas respectivas ciências do espírito.

A partir da apreciação diltheyana sobre a Psicologia explicativa podemos perceber que as Ciências do Espírito passam por uma subordinação epistemológica, que encobre a experiência através de uma investigação fragmentada que busca por um conhecimento válido.

Na proposta de Dilthey para a Psicologia, se faz presente uma valorização da vida psíquica, que declara os fatos espirituais como a totalidade da própria realidade histórica-social. Deste modo, quando Dilthey (2011) anuncia que a Psicologia nada tem de positivo ao se desenvolver sobre as bases naturais do conhecimento, fica em evidência o movimento de independência necessário às Ciências do Espírito.

Quando pensamos na Psicologia na qualidade de uma ciência, o pensamento diltheyano nos apresenta uma via de análise de extremo valor. O que fica ao fundo de sua proposta, é que a Psicologia, assim como as Ciências do Espírito, não necessita de amparo pelo conhecimento positivo natural. O abandono dos métodos tradicionais não implica em uma rejeição da ciência.

A abertura provocada por Dilthey na discussão sobre o conhecimento revela uma possibilidade de fazer ciência para além dos métodos objetivos e explicativos, que encontra na experiência sua fonte única. Podemos ver então através da Psicologia que a ideia de ruptura com as metodologias naturais que é compartilhada por diferentes vertentes científicas, e que se apresenta na base das Ciências Humanas, manifesta um problema a ser encarado.

A trajetória da consolidação da Psicologia como uma ciência autônoma mostra como a discussão sobre as Ciências Humanas é fundamental pois, se a ciência se reduz aos fundamentos naturais podemos afirmar que as Ciências Humanas também estão limitadas a esse conhecimento. Entretanto, quando há possibilidades de um

desenvolvimento científico além das bases naturais, também há uma abertura para outros modos de conhecimento que não estejam sob a égide do pensamento moderno.

Ao abordarmos a virada hermenêutica da experiência fica em destaque que o modo de pensamento da Modernidade em relação ao conhecimento promove uma limitação da ciência. O que é considerado ciência, possui seus limites muito bem estabelecidos entre os princípios e métodos naturais. Todavia, isso não desconsidera que o desenvolvimento científico moderno possua embates e confrontos. Não podemos esquecer que a trajetória científica natural tem na base de seu progresso uma contenda histórica entre diferentes teorias que possuem o objetivo de se estabelecerem como um paradigma científico (KUHN, 2013).

Quando a Psicologia se posiciona como um conhecimento deslocado da base natural científica, ela assevera um rompimento com o pensamento moderno. É importante destacarmos que esse movimento que se expressa através do deslocamento das bases naturais é medular em nossa investigação, pois aponta o fio condutor de nossa análise em relação à Psicologia. Deste modo, iremos adentrar a Psicologia fenomenológico-existencial procurando relacionar essa possibilidade de um conhecimento científico psicológico com a virada hermenêutica da experiência.

3.1 A tradição fenomenológico-hermenêutica como possibilidade

De antemão, podemos indicar que os pensamentos Heidegger e Dilthey como base de nossa discussão sobre a virada hermenêutica na Filosofia, possuem formas distintas de recepção na Psicologia, mais detidamente na abordagem fenomenológico-existencial.

Enquanto Heidegger está na base filosófica dessa vertente psicológica, Dilthey aparece como um desenvolvimento paralelo, que possui uma significação maior para a Psicologia no que se refere a seu projeto de fundamentação das Ciências do Espírito. Assim, o pensamento diltheyano possui mais implicações para a Psicologia nas

discussões sobre as Ciências Humanas, do que sua proposta de uma Psicologia descritiva e analítica.

Um caminho para adentrarmos a abordagem psicológica que se baseia na tradição fenomenológica-hermenêutica é compreendermos quais são seus contornos epistemológicos. À vista disso, devemos considerar que a delimitação de uma abordagem promove a distinção em relação às outras, as quais não possuem os mesmos fundamentos. Em relação a Psicologia fenomenológico-existencial, essa diferenciação é viável quando a comparamos com abordagens de outras bases filosóficas, como por exemplo a análise do comportamento e a psicanálise tradicional. No entanto, o interior desse movimento psicológico que busca sua fundamentação epistemológica na tradição fenomenológico-hermenêutica revela uma problemática.

Quando abordamos a tradição fenomenológico-hermenêutica como um desenvolvimento filosófico, fica implícito nessa forma de apresentação uma trajetória de discussão filosófica que possui suas raízes no pensamento de Dilthey e Heidegger.

Quando pensamos sobre a virada hermenêutica da experiência podemos apontar para a filosofia heideggeriana como o ponto chave para essa transformação, pois é no contexto da década de vinte em que a obra magna de Heidegger (2015) foi publicada, que a experiência se apresenta na radicalidade da questão fundamental do ser.

Devemos ter em vista que essa tradição está em conexão com outros modos de pensamento. A fenomenologia husserliana por exemplo, manifesta diferentes pontes com a tradição fenomenológico-hermenêutica que são fundamentais. No entanto, assim como discutimos no capítulo anterior, vale lembrar que por mais atrelado o pensamento de Husserl esteja à essa tradição, ele não aborda o problema histórico e hermenêutico no mesmo direcionamentos que os autores da tradição.

Podemos perceber, resguardando as diferenças entre os modos de pensar, que o problema histórico juntamente com a Hermenêutica está no centro das problemáticas de Dilthey e Heidegger. No pensamento husserliano essas duas bases não aparecem

como pilares para o desenvolvimento de sua Fenomenologia, que busca a essência dos fenômenos.

É importante que possamos olhar para esses pensamentos filosóficos considerando suas intersecções e distâncias, pois a Psicologia fenomenológica-existencial manifesta um encontro fundamental com esse conhecimento. Nesse sentido, na obra “Matrizes do pensamento psicológico” Figueiredo (2008) nos oferece uma importante interpretação sobre as diferentes abordagens e correntes na Psicologia, onde podemos ter contato com uma discussão sobre a relação entre Ciências do Espírito e Fenomenologia.

De acordo com Figueiredo (2008), Husserl ao pensar a Fenomenologia como uma Filosofia não reconhece no pensamento moderno uma fonte para a investigação dos fenômenos. O filósofo alemão tinha como tarefa estabelecer um pensamento rigoroso que pudesse fornecer o caminho para a investigação dos fenômenos que se apresentam na experiência. Para Husserl, “a fenomenologia será então a ciência descritiva destes objetos, a que se chega através da intuição pura, numa apreensão imediata da ‘coisa mesma’ enquanto pura essência, ou seja, enquanto objetos ideais e isentos de qualquer pretensão à existência” (FIGUEIREDO, 2008, p. 173).

Quando a filosofia husserliana sustenta a experiência intencional da consciência como base da investigação dos fenômenos, se apresenta uma divergência com o pensamento diltheyano. De acordo com Figueiredo (2008) a Fenomenologia se distanciava de um historicismo que era reconhecido na obra de Dilthey, pois as essências dos fenômenos não estariam relativas à questão histórica. Por outro lado, a Fenomenologia se aproximava das Ciências do Espírito, pois essas duas tinham como base o rompimento com a separação moderna entre sujeito e objeto.

Entre os atravessamentos entre Fenomenologia e Ciências do Espírito podemos compreender que existia no cenário filosófico alemão na passagem do século XIX para o XX, uma recusa do pensamento moderno como limite para o conhecimento. Tanto Dilthey como Husserl possuíam projetos que inauguraram caminhos para a Filosofia. O primeiro apresentava uma crítica da razão histórica como base para a

fundamentação das Ciências do Espírito, enquanto o segundo reconhecia na Fenomenologia o verdadeiro acesso aos fenômenos da experiência. No entanto, devemos estar atentos para uma diferença substancial entre eles que Figueiredo (2008, p. 175) nos chama atenção.

Convém assinalar, todavia, uma grande diferença entre a fenomenologia filosófica e as ciências humanas fenomenológicas: enquanto as ciências compreensivas visam os sujeitos empíricos, suas vivências, atos e produções concretas num universo de valores e significados historicamente determinados, a fenomenologia filosófica visa o sujeito transcendental como condição de todas as experiências possíveis. A fenomenologia filosófica deve captar – pela contemplação imediata – as essências ideais dos fenômenos, as estruturas e os modos intencionais da consciência transcendental.

Doravante a amplitude de pensamentos que se relacionam e emergem da Fenomenologia, é importante que possamos considerar as distâncias entre eles, no sentido de não os interpretar como um conhecimento regular.

O surgimento na Psicologia dos debates sobre Fenomenologia pode ser visualizado segundo Evangelista (2015) por dois caminhos diferentes. Sendo assim, o desenvolvimento do vínculo entre Psicologia e Fenomenologia revela diferenças importantes.

Conforme Evangelista (2015) assevera, o desenvolvimento da Psicologia fenomenológica na Europa está em paralelo a própria Filosofia fenomenológica, que ampliou seus conhecimentos filosóficos para outras áreas de estudo, como por exemplo a psiquiatria que possuía interesse em investigar os fenômenos partindo da realidade da experiência humana. Nos Estados Unidos a Fenomenologia chega no contexto dos embates da Psicologia humanista, que lutava para se solidificar enquanto abordagem científica em contrapartida ao behaviorismo e a psicanálise.

É importante contextualizar, segundo Evangelista (2015), que já nas décadas iniciais do século XX a Fenomenologia aparece no cenário brasileiro. Na Psicologia essa chegada da Fenomenologia inicialmente é atribuída à abordagem centrada na pessoa como ponte para esse conhecimento. Conforme Evangelista (2015), a recepção

da Fenomenologia por parte da Psicologia é compartilhada com a chegada do existencialismo ao Brasil. Podemos perceber que esse atravessamento entre Fenomenologia e Existencialismo está na base de problemáticas epistemológicas da própria abordagem.

Devemos considerar que nestas investigações sobre a Psicologia fenomenológica-existencial, o contexto científico brasileiro aparece como nossa principal fonte, o que apresenta algumas questões. De acordo com Portugal e Holanda (2018) as aproximações entre Fenomenologia e Psicologia no Brasil revelam estudos contemporâneos de diferentes orientações. Deste modo, é apontado que uma abordagem se refere a propostas husserlianas como base principal, em que a redução fenomenológica apresenta o cerne metodológico.

Todavia, existe um outro grupo de pesquisadores e psicólogos que defendem uma abordagem mais ampla em seu arcabouço teórico. Sendo assim, diferentes pensamentos advindos direto ou indiretamente da Fenomenologia, são considerados valiosos para esse desenvolvimento filosófico, como o existencialismo e a filosofia heideggeriana. Uma terceira via ainda é destacada por Portugal e Holanda (2018) enquanto o estudo psicológico da percepção a partir de métodos experimentais que tenham na fenomenologia husserliana uma base filosófica para as ciências cognitivas.

Em relação a fenomenologia de Husserl podemos destacar que essa, na qualidade de uma Filosofia, se opunha aos métodos naturais do conhecimento, como também, criticava a posição psicologista que se baseia nos fenômenos naturais como única fonte para o conhecimento. Através do conceito de intencionalidade a Fenomenologia rompe com a separação entre sujeito e objeto que manifesta o alicerce epistemológico moderno.

A fenomenologia husserliana inaugura uma Filosofia que se estende para outros modos de pensamento que se fundamentam, ou que reconhecem, o retorno "às coisas mesmas" como caminho de suas investigações. De acordo com Figueiredo (2008) esses pensamentos que estão vinculados com a Fenomenologia foram recebidos pela Psicologia de modo ampliado. Até mesmo a chegada do pensamento nietzschiano

na Psicologia pode ser elencada como uma influência marcante no sentido da formação de uma abordagem existencialista. Deste modo, se destaca um grande interesse da Psicologia nas obras de autores como Kierkegaard, Sartre e Heidegger.

Quando buscamos compreender essa relação entre Psicologia e Filosofia através da Fenomenologia e de outros pensamentos que estejam relacionados a ela, Feijoo e Mattar (2016, p. 265) nos apresentam que,

A denominação de Psicologia fenomenológico-existencial acontece pela influência da fenomenologia de Husserl, principalmente sobre o trabalho de seu discípulo, Heidegger, que lhe acrescenta a hermenêutica e a utiliza como método em seu projeto de investigação sobre o sentido do Ser e em sua analítica existencial; da Filosofia da existência de Kierkegaard, que se opõe à Filosofia como sistema na primeira metade do século XIX e pressupõe a indeterminação existencial como situação mais originária; do existencialismo de Sartre, que emerge no Pós-Guerra europeu, na década de 1940, com sua ênfase sobre liberdade, angústia, desamparo e responsabilidade.

A possibilidade de um conhecimento além das bases naturais é medular para a Psicologia, que possui sua trajetória científica fundada nas Ciências Naturais. Podemos vislumbrar que talvez seja esse um ponto de relevância para nossa análise, pois o rompimento com o pensamento moderno está presente não somente na filosofia husserliana, como também, nos pensamentos relacionados a ela. Deste modo, a quebra com a dicotomia entre sujeito e objeto que é tão valiosa para a Psicologia, pode ser possibilitada por outros pensamentos além de Husserl.

Esse outro caminho para a Psicologia significa uma possibilidade de compreender o humano por uma outra perspectiva. Feijoo e Mattar (2016) nos apontam que essa base filosófica é um confronto com as teorias comportamentalistas que se alicerçaram em uma visão mecanicista dos fenômenos psíquicos.

Destarte, através de uma compreensão ontológica sobre a condição humana por via da Fenomenologia que não se limita em um conhecimento objetivo e reducionista, é possível se aproximar de uma experiência humana de forma mais autêntica.

Em relação ao vínculo entre Fenomenologia e Psicologia podemos perceber que há diferentes formas de manifestação dos desenvolvimentos possibilitados por essa

relação. Fica em evidência considerando o contexto brasileiro que a aparição da Fenomenologia na Psicologia se apresenta de diferentes modos. Deste modo, se faz presente uma orientação voltada para a obra e pensamento de Husserl como a base para uma Psicologia fenomenológica.

Por outro lado, se manifesta um modo mais ampliado de pensar a Psicologia que parte de pensamentos vinculados a Fenomenologia. No entanto, quando retornamos ao nosso problema central de pesquisa que se evidencia na virada hermenêutica da experiência, podemos perceber que a ponte que possibilita a chegada dessa questão se expressa no pensamento de Heidegger.

Podemos afirmar que a base para essa afirmação possui dois pontos, que se baseiam na diferença entre a influência do pensamento heideggeriano e diltheyano na Psicologia, e no modo hermenêutico da experiência prática do *Dasein*. Antes mesmo de abordar mais detidamente os dois pontos fundamentais que nos permite essa afirmação, é necessário relembrar que a fenomenologia husserliana não está compartilhando esta posição.

Como mencionamos anteriormente, a fenomenologia de Husserl está diretamente vinculada ao desenvolvimento da Psicologia de base fenomenológica, no entanto, o que temos como objetivo resgatar é a como a virada hermenêutica da experiência reverbera na Psicologia enquanto uma área das Ciências Humanas.

Sendo assim, nos referimos às discussões anteriores apresentadas no capítulo três como a base para pensarmos como a filosofia de Husserl aparece na virada hermenêutica da experiência. Mesmo que o retorno às "coisas mesmas" possibilite o caminho para Heidegger abordar a questão do sentido histórico do *Dasein*, podemos afirmar que o caráter hermenêutico e histórico pelo qual a questão da experiência é discutida entre a crítica da razão histórica e a analítica existencial heideggeriana, manifesta uma distância do projeto fenomenológico de Husserl.

Em relação a influência de Dilthey na Psicologia podemos vislumbrar que suas ideias são recebidas pelos psicólogos de modo ampliado, desde a Psicologia humanista até os filósofos da Psicologia através de um ponto principal. Deste modo, percebemos

que a filosofia diltheyana adentra a Psicologia pela via de uma discussão epistemológica. Assim, a proposta de Dilthey em relação à fundamentação das Ciências do Espírito possibilita à Psicologia se colocar em questão.

Quando a Psicologia é confrontada em seus status de ciência, suas raízes históricas mostram através do pensamento moderno uma base estável para assumir a posição que a Psicologia é tangível de uma investigação objetiva que possa alcançar leis imutáveis. O entendimento mecanicista da Psicologia expõe essa orientação científica, que reconhece que a experiência humana é regida por sistemas de funcionamento universais.

No entanto, a filosofia diltheyana possibilita uma outra saída para esse questionamento. Por meio da fundamentação das Ciências do Espírito, a filosofia diltheyana oferece à Psicologia uma base filosófica para o desenvolvimento de um conhecimento insubordinado às Ciências Naturais, que possibilita também repensar suas questões metodológicas.

De acordo com Muhl (2020) tendo a experiência (*erlebnis*) como o centro das investigações, a filosofia diltheyana reconhece uma amplitude no método compreensivo do conhecimento. Nesse sentido, não haveria um caminho restrito, como nas Ciências Naturais, que pudesse oferecer os procedimentos e as etapas corretas para se atingir o que estaria sendo investigado.

Dado o caráter originário das próprias vivências, elas não poderiam ser reduzidas a um mero objeto de estudo, o que implica que o conhecimento não seria explicativo, porém, manifesto na conexão entre vivência, expressão e compreensão. Podemos reconhecer na fundamentação das Ciências do Espírito uma questão relevante para a Psicologia, que declara o ponto principal da influência da filosofia diltheyana na Psicologia.

Outra questão que é recebida da filosofia diltheyana na Psicologia, aparece através da questão da compreensão. Quando Dilthey pensa a compreensão como a base da experiência (*erlebnis*) fica em evidência que o modo de investigação sobre a própria realidade histórica-social deve se orientar em um caminho compreensivo.

Deste modo, a Hermenêutica para Dilthey está além da interpretação textual e da exegese, pois o próprio movimento da experiência se expressa através de uma percepção interna originária. As Ciências do Espírito deveriam adentrar o seu material, qual seja, a realidade histórico-social partindo da compreensão hermenêutica da vida psíquica.

Quando Dilthey pensa a compreensão como a base da experiência se faz presente um direcionamento para as Ciências do Espírito, que não poderiam ter a explicação como alicerce de seu conhecimento. Em relação à Psicologia, o modo em que a compreensão é apresentada na filosofia diltheyana oferece uma via para a discussão sobre práticas clínicas e terapêuticas. Podemos considerar Franco (2012) como um explorador dessas possibilidades através de seus apontamentos sobre as contribuições de Dilthey ao método clínico. No entanto, podemos afirmar que a influência de Dilthey na Psicologia é tímida diante o peso de seu pensamento.

Quando a separação entre Ciências do Espírito e ciências da natureza está sendo colocada, observa-se uma construção dessa proposta a partir de um modo que interpreta a experiência como um movimento compreensivo interno, em que uma unidade psíquica se percebe no mundo histórico.

No entanto, a diferenciação epistemológica entre Ciências do Espírito e Ciências Naturais não é o único ponto de relevância para a Psicologia. Quando pensamos na *crítica da razão histórica* enquanto um projeto filosófico, podemos elencar diferentes discussões e ideias que emergem do pensamento diltheyano que são importantes para as investigações psicológicas.

Em outras discussões e temáticas que são abordadas na obra diltheyana, podemos perceber questões valorativas da Psicologia no que se refere à questão histórica da experiência, bem como, a proposta de Dilthey em relação a uma Psicologia descritiva e analítica. Temos de reconhecer que a recepção da filosofia diltheyana por parte da Psicologia está direcionada para a proposta de fundamentação das Ciências do Espírito, que possui como uma de suas bases a independência em relação aos

fundamentos naturais. Deste modo, concordamos com Ribeiro (2018, p. 206) quando esse afirma que,

Embora Dilthey e o historicismo geralmente apareçam e sejam recapitulados nos livros de história (ou de fundamentos epistemológicos) da psicologia, jamais tomaram corpo em movimentos ou escolas que reivindicassem para si um lugar bem delimitado no conjunto heterogêneo, disperso e quase sem unidade que acabou se tornando essa ciência.

A filosofia diltheyana aparece para a Psicologia como um apoio científico fora das bases naturais. No entanto, essa questão aparece mais detidamente na epistemologia da Psicologia e em abordagens que possuem essa questão em seus horizontes, como a Psicologia humanista e a Psicologia existencial-fenomenológica. Sendo assim, não se faz presente uma consolidação de um campo psicológico de estudo e atuação que esteja amparado e se desenvolvendo através da filosofia diltheyana.

Devemos considerar que, em nossa pesquisa o termo “existencial” que aparece advindo da abordagem da Psicologia fenomenológica-existencial, possui uma importância na discussão sobre a virada hermenêutica da experiência. Podemos compreender que essa abordagem da Psicologia que se abre a diferentes pensamentos relacionados a Fenomenologia, possui também um alicerce no pensamento existencialista advindo do contexto francês do século XX.

Nesse sentido, é necessário pontuarmos que o termo “existencial” para essa abordagem da Psicologia possui uma orientação no Existencialismo. Tal consideração se faz importante pois no pensamento heideggeriano este termo não possui um sentido análogo ao Existencialismo.

De forma sucinta podemos apontar que o termo “existencial” no Existencialismo se refere ao movimento da existência humana. De acordo com Fanton (2009), no pensamento sartreano por exemplo, o sentido de existência se manifesta em uma consciência situacional e pré-reflexiva em que o conceito de “para-si” refle a diferenciação do ser da consciência para o ser do fenômeno puro, o “em-si”. Nesse

sentido, a existência no pensamento sartreano se desvele em um movimento nadificador que não possui uma essência determinante e que exige a decisão factual de escolhas.

Na filosofia heideggeriana percebemos que a questão sobre a existência se desvela na própria vida fáctica. Pensando a questão do ser, Heidegger (2015) nos aponta uma diferenciação fundamental entre existencial (*existenzial*) e existenciário (*existenziell*) que é fundamental para essa questão.

Para o filósofo, o termo existencial pode ser compreendido como estruturas ontológicas do *Dasein*, enquanto o existenciário se refere ao como o ente se desvela em seu modo de ser entre as possibilidades. Percebemos que Heidegger desenvolve a questão da existência orientada em seu pensamento para a questão do ser, o que revela a experiência compreensiva do *Dasein* como a base prática de sua filosofia, e não a existência.

Tendo isto em vista, existem diferenças entre o modo que a questão da existência aparece na filosofia de Heidegger e Sartre que nos permitem pontuar que, mesmo tendo a fenomenologia husserliana como interlocutora de ambos os pensamentos, é imprescindível considerarmos as diferenças entre o modo que o conceito de existência é interpretado. Sendo assim, por mais que nossa investigação se concentre mais no “fenomenológico” no que se refere as questões sobre a Psicologia fenomenológica-existencial, não podemos desconsiderar que o termo “existencial” possui um vínculo direto com o Existencialismo.

Quando retomamos nossa ideia que a virada hermenêutica da experiência aparece para a Psicologia via filosofia heideggeriana, devemos considerar como o pensamento de Dilthey é recebido pela Psicologia, o que apresenta um enfoque na problemática da diferenciação das ciências.

Sendo assim, para retomar esse ponto de nossa investigação que busca compreender como a filosofia heideggeriana vai possibilitar uma ponte da virada hermenêutica da experiência, é necessário investigarmos como o pensamento de Heidegger se manifesta na Psicologia.

Conforme Roehe (2012, p. 14), devemos considerar que, “a expressão Psicologia heideggeriana não é corrente e, talvez, nunca venha a ser, entretanto é perfeitamente identificável o desenvolvimento de um pensamento psicológico com base no trabalho do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976)”.

Uma conexão entre a Psicologia e a filosofia heideggeriana é apresentada por Evangelista (2015) no que se refere historicamente a chegada do pensamento de Heidegger à prática psicológica através dos estudos de Binswanger e Medard Boss que eram profissionais da psiquiatria. Os dois psiquiatras tiveram uma forte relação com o pensamento heideggeriano, e possuíam a psicanálise como um ponto de interlocução.

No caso de Binswanger, Evangelista (2015) nos apresenta que ele utilizava a obra “Ser e tempo” como a base para uma antropologia filosófica através da analítica existencial. Desta forma, o modo em que o *Dasein* aparece na questão do ser heideggeriano, possibilitou que Binswanger pensasse a questão da psiquiatria a partir da experiência fáctica, direcionado para casos de transtornos de personalidade e depressivos.

No entanto, não podemos desconsiderar outras bases para a prática além da filosofia heideggeriana que ofereciam à Binswanger em sua *Daseinsanalyse*, um modo de interpretação sobre a experiência. De acordo com Evangelista (2015, p. 106), “a *Daseinsanalyse* é para Binswanger mais um modo de compreender a experiência do paciente do que um método interventivo, isto é, do ponto de vista da prática, ele lança mão de métodos diversos, da psicanálise tradicional aos medicamentos”.

O outro representante da *Daseinsanalyse* é M. Boss, autor que difundiu essa abordagem clínica e que possui suas raízes na prática da psiquiatria. Assim como Binswanger, Boss possuía sua inserção no conhecimento psiquiátrico através da psicanálise freudiana. Conforme Evangelista (2015, p. 107),

Suas publicações delineiam a terapia *Daseinsanalítica* com relação médico paciente voltada para o amadurecimento existencial deste. Amadurecer significa apropriar-se das possibilidades existenciais (ônticas) dadas no

mundo fático do paciente mas que ele não está podendo assumir como suas. Seu existir fica enredado na impropriedade. O processo terapêutico é um processo analítico dirigido para a apropriação da existência.

O modo que a analítica existencial heideggeriana adentra a psiquiatria possibilita uma forma de relação como o paciente que se diferenciava substancialmente da prática médica tradicional. Nesta perspectiva, tanto Binswanger quanto Boss que possuíam uma formação psicanalítica, perceberam na filosofia heideggeriana um apoio fundamental para pensar uma reestruturação da prática clínica da psiquiatria. A concepção heideggeriana permitia compreender o paciente em sua situação existencial no mundo, e não reduzido a uma interpretação da condição de enfermo que era causada por uma desordem fisiológica específica.

A Daseinsanalyse como uma psicoterapia, tem como pressuposto que todo processo de adoecimento se manifesta como um modo de restrição do *Dasein*, no sentido que suas possibilidades ficam abreviadas.

Conforme exposto por Evangelista (2015), ao pensar o sofrimento e adoecimento partindo das possibilidades existenciais, os fenômenos não são mais vistos como patológicos, porém como um modo de “estar-doente” que anuncia uma mudança do “ser-saudável”.

Não podemos deixar de mencionar os “Seminários de Zollikon” (HEIDEGGER, 2017) como uma obra que corresponde aos seminários ministrados por Heidegger na Suíça e aos diálogos e cartas trocadas com M. Boss. Sendo assim, esses acontecimentos têm como início a primeira carta de M. Boss endereçada à Heidegger requisitando ajuda para pensar a Filosofia. Entre 1959 e 1969 foram realizados encontros na casa de Boss para amigos e estudantes, em que Heidegger ministrava o seminário e abria para discussões. No prefácio à primeira edição da obra, M. Boss (HEIDEGGER, 2017, p. 13) descreve como eram os encontros:

Assim, a partir de 1959, a cada vez convidava de 50 a 70 colegas e estudantes de psiquiatria por ocasião das visitas de Heidegger, geralmente de 14 dias,

para seminários em minha casa em Zollikon. As visitas de Martin Heidegger ocorriam duas a três vezes por semestre.

Podemos perceber nos “Seminários de Zollikon” uma tentativa manifesta de aproximar as discussões próprias da prática clínica à filosofia heideggeriana. As aproximações feitas entre os problemas que emergem na psiquiatria e analítica existencial de Heidegger possibilitaram um encontro que foi muito além de uma relação teórica aparente, reverberando em uma prática clínica reconhecidamente de base heideggeriana.

Essa forma de abordagem da prática clínica em que se considera o paciente em suas possibilidades ontológicas, chega ao Brasil na década de 70 como nos apresenta Augusto da Costa (2017), que reconhece na abertura de uma associação própria à Daseinsanalyse em 1973 um marco dessa chegada. Nesse sentido, a Daseinsanalyse é reconhecidamente uma abordagem de psicoterapia que se estende a psiquiatria e a Psicologia, tendo uma área de estudo com produções científicas próprias, como também, fundamenta diversos cursos de formação terapêutica.

Além da Daseinsanalyse que demonstra em seu percurso histórico uma relação direta com o pensamento heideggeriano, podemos perceber que a filosofia de Heidegger chega na Psicologia através de outros caminhos. De acordo com Roehe (2012, p. 17), por “via de regra, o trabalho de Heidegger é utilizado na Psicologia sob os nomes de psicologia fenomenológica, psicologia existencial e, em menor escala, hermenêutica e psicologia humanista”.

Esse interesse ampliado em pensamentos vinculados a Fenomenologia possibilita um atravessamento entre a Psicologia humanista e a Fenomenologia. De acordo com Evangelista (2015) quando pensamos nessa relação, podemos reconhecer na obra de Mauro AmatuZZi um projeto de construção de uma Psicologia humanista fenomenológica. No pensamento de AmatuZZi é possível perceber uma tarefa de reunir a atitude fenomenológica de retorno às “coisas mesmas”, com uma compreensão humanista sobre a existência advinda de diferentes filósofos, como Heidegger e Merleau-Ponty, e psicólogos, como Rogers e Maslow.

No entanto, Evangelista (2020) nos faz um apontamento sobre a relação entre Psicologia humanista e Fenomenologia que devemos estar atentos. As bases da Psicologia humanista de raiz norte-americana e a Fenomenologia podem apresentar algumas diferenças substanciais. Quando pensamos nessa vertente psicológica, o contexto da década de 60 nos Estados Unidos possui um vínculo importante com a Psicologia humanista, como nos apresenta Evangelista (2020).

O período pós Segunda Guerra Mundial estava animado pelo desenvolvimento tecnológico que tinha exercido uma influência nos rumos dos combates bélicos, que mostravam os Estados Unidos como uma grande potência. No entanto, conforme nos orienta Evangelista (2020, p. 209), o principal embate bélico americano pós Segunda guerra mundial possibilitou em conjunto com outros movimentos, uma crítica em relação à cultura e aos princípios norte-americanos.

A Guerra do Vietnã (1955-1973) é a última gota no copo da insatisfação com os valores vigentes na sociedade, transbordando com as tensões e disputas raciais e ganhando força na década seguinte com o movimento de contracultura, o pacifismo, os hippies, a experimentação com drogas e a libertação sexual a partir da invenção da pílula anticoncepcional.

A Psicologia humanista possui na obra de Carl Rogers uma importante base de seu desenvolvimento. Entretanto, a Psicologia humanista possui desde suas raízes norte-americanas uma abertura para conexões com outros pensamentos. Nesse sentido, Evangelista (2020) ressalta que a gestalt-terapia representada por Fritz Perls influenciou marcadamente a Psicologia humanista no que se refere à perspectiva do humano como um ser de potencialidades.

Além de Carl Rogers, a Psicologia humanista tem Abraham Maslow como um de seus fundadores. Segundo Castañon (2007, p. 109) na obra de Maslow podemos ter contato com os pressupostos desse movimento humanista na Psicologia que possuía claramente a pretensão de estabelecer um conhecimento válido cientificamente. Portanto, base epistemológica da Psicologia humanista estava sobre os mesmos fundamentos da ciência da natureza.

Por mais que seja nítida a pretensão de um conhecimento validado, Castañon (2007) reconhece um movimento revolucionário no interior da Psicologia humanista, que considerando a experiência humana como um todo em movimento, propõe um rompimento com essa base natural.

Em consonância a Evangelista (2020), Castañon (2007) reconhece na obra de Mauro AmatuZZi uma manifestação dessa mudança de orientação epistemológica. Deste modo, em razão de um conhecimento sobre a experiência humana, a investigação psicológica não teria como pretensão um conhecimento validado que pudesse alcançar leis universais, se deslocando assim de uma base explicativa.

Em relação à Psicologia humanista podemos perceber que ela se desenvolve orientada para o humano procurando investigar sua própria experiência, em relação com os outros e com o próprio “eu”. De acordo com Evangelista (2020, p. 210), “em suma, a Psicologia Humanista tal como se desenvolveu nos EUA a partir da década de 1950 se interessa pelos valores e ressalta a experiência humana.”

O ponto central da Psicologia humanista se revela na experiência humana como as vivências do “eu”. Podemos perceber que a subjetividade é fundamental para essa abordagem, pois revela a base de suas investigações. O que acontece internamente para o “eu” é o que nos possibilita investigar o outro em seus significados e interpretações.

Através da relação entre Fenomenologia e Psicologia humanista podemos perceber uma questão epistemológica que aparece quando a experiência é colocada como centro das investigações. A fenomenologia husserliana e os pensamentos vinculados a ela possuem uma orientação filosófica muito bem delimitada na investigação da experiência, que manifesta o rompimento com as Ciências Naturais como caminho único para o conhecimento. Quando a Psicologia humanista adota um posicionamento fenomenológico em relação ao conhecimento, ela se envolve em uma trama que expõe a radicalidade da experiência ontológica diante o mundo.

Enquanto um dilema da Psicologia humanista, o princípio de regularidade do objeto que o possibilita expressar fisicamente leis imutáveis é reconhecido por

Castañon (2007) como uma questão central dessa problemática. Se a atitude fenomenológica é adotada como base, a Psicologia humanista não pode se orientar por uma validação objetiva de seu conhecimento, pois a experiência está além da interpretação natural da ciência, se manifestando ontologicamente através dos fenômenos.

A Psicologia humanista ao adotar o pensamento fenomenológico como uma de suas bases se insere em um problema filosófico. A potencialidade do humano, bem como, a capacidade de autonomia que são interpretadas como essência, são reconhecidas pela Psicologia humanista como bases da natureza humana.

No entanto, a radicalidade da experiência fenomenológica manifesta através de diferentes pensamentos que não é possível estabelecer ontologicamente uma essência em relação a experiência. É justamente por seu caráter de fenômeno, que a base da experiência está em seu próprio “sendo” e não em leis naturais que estão externas à experiência.

Deslocando nossa discussão da Psicologia humanista para a abordagem fenomenológica existencial, percebemos que a filosofia heideggeriana emerge nessa abordagem juntamente com outros pensamentos. Conforme Roehle (2012) nos aponta que, na Psicologia fenomenológica existencial o pensamento de Heidegger aparece associado a outros pensamentos ligados a Fenomenologia, que compõem a base filosófica dessa abordagem.

A influência de Heidegger na Psicologia possibilita um questionamento em relação à experiência que vai além do modo fragmentado das Ciências Naturais que pressupõem a presença de um intelecto ou consciência. Para a discussão desse ponto temos a obra “Atenção psicológica e cenários sociais” de T. Benevides (2014) como uma importante base. Através da obra mencionada, podemos verificar uma análise de como a interpretação heideggeriana da questão do ser vai possibilitar um modo ontológico de pensar a questão da experiência.

De acordo com Benevides (2014), Heidegger ao ir além da Fenomenologia de seu mestre Husserl, articulando o problema do sentido histórico de raízes diltheyana

com a questão do ser, possibilita em termos ontológicos uma compreensão radicalmente fáctica da experiência humana. Deste modo, a separação entre sujeito e objeto é totalmente abandonada para pensar o modo em que o *Dasein* se desvela.

Conforme Benevides (2014, p. 45) nos apresenta em relação a analítica existencial heideggeriana, “[...], só há mundo para uma consciência, pois o mundo tal como o conhecemos só existe para uma consciência que o percebe, e só é possível pensar a consciência constituída num mundo pelo qual ela está impregnada, pois não podemos viver além do mundo”.

Esse modo de pensar sobre a experiência possibilita uma forma de compreensão sobre os fenômenos, partindo do *Dasein* em sua situação mundana. A radicalidade do pensamento de Heidegger manifesta uma experiência fáctica em que o *Dasein* está “sendo” no tempo, desta forma não há nenhum alicerce objetivo que possa apresentar a essência deste movimento.

Justamente por seu caráter fáctico, de um “sendo” em que o *Dasein* se manifesta, que não há uma substância, estrutura ou categoria que possa indicar sua essência. Nesse sentido, a filosofia heideggeriana não somente rompe com o pensamento moderno, como também, coloca através da questão do ser um norte para adentrar as questões que estão em seu horizonte.

Como um modo de compreensão marcadamente separado da concepção moderna de conhecimento, Benevides (2014) destaca que a concepção fenomenológica sobre os fenômenos não aparece como primordial para a Psicologia. É justamente o conhecimento científico natural que se revela como a base mais difundida na área da Psicologia.

Isso tem como referência o enraizamento de diferentes abordagens em modelos teóricos que tenham como referência um conhecimento universal, que pode ser alcançado objetivamente a partir de experimentos e verificações que estejam possibilitadas por leis imutáveis. Deste modo, podemos compreender que a Psicologia de forma geral ainda tem como base principal de suas áreas e abordagens um conhecimento que pensa a realidade enquanto fenômenos naturais.

Pensando sobre a reverberação da filosofia heideggeriana na Psicologia, Benevides (2014, p. 60) aponta para a Psicologia com uma possibilidade de investigar onticamente a demanda que emerge em sua prática. De acordo com a autora,

Se a Filosofia se encarregou das condições da existência, a Psicologia se volta para sua dimensão ôntica: a experiência humana viva e concreta que se manifesta na narrativa daqueles que lhe buscam auxílio e na expressão da subjetividade que se manifesta em toda investigação psicológica.

Ao pensar a Psicologia como prática, Benevides (2014, p. 61) aponta para a filosofia heideggeriana como uma possibilidade da transformação de atitude, que destaca uma compreensão da experiência humana que vai além de uma teorização. Deste modo, “o trabalho do psicólogo é construir uma perspectiva de significação da experiência humana a partir da compreensão, essa abertura para o mundo por meio da qual o sentido é possível”.

Uma outra forma de olharmos para as possibilidades advindas da filosofia heideggeriana é apresentada por Lima Nascimento (2019). Por mais que esse texto tenha como temática a reflexão sobre o cuidado heideggeriano para práticas educacionais, podemos retirar dessa discussão questões valiosas para nosso questionamento.

Deste modo, Lima Nascimento (2019) destaca a analítica existencial de “Ser e Tempo” como a apresentação da fenomenologia de Heidegger, que através da questão do ser, apontou o *Dasein* como modo em que nossa própria experiência se manifesta no mundo. Essa perspectiva heideggeriana que rompe com o pensamento moderno revela, também, como a tradição metafísica da ciência encobre a partir de seus princípios e métodos a questão do ser, em meio a princípios e métodos naturais que se são tidos como a via para o alcance do conhecimento verdadeiro.

Em relação ao modo que a compreensão aparece na filosofia heideggeriana, Lima Nascimento (2019) nos apresenta o existencial ser-em como um caráter hermenêutico. Deste modo, essa expressão que indica um lugar não possui uma

extensividade como fundamento. Esse “em” que o *Dasein* se manifesta não é um espaço físico determinado por leis gerais, pelo contrário, é justamente o modo correlato com o mundo que ele se desvela.

Essa mundanidade do *Dasein* que o expõe como uma experiência fáctica em que seu próprio ser está em questão, revela a compreensão na base de seu próprio movimento ontológico. De acordo com Lima Nascimento (2019, p. 59) o modo em que o *Dasein* se revela como ser-no-mundo apresenta uma abertura compreensiva. Com efeito, a compreensão não se anuncia como uma categoria intelectual que possibilita perceber objetivamente o mundo externo, porém como modo em que o *Dasein* se manifesta.

O *Dasein* é poder ser. Poder ser são possibilidades de ser. A compreensão é a articulação do poder ser, isto é, a articulação das possibilidades que se abrem no mundo. A existencialidade, traço ontológico do *Dasein*, se funda na compreensão. O *Dasein* só é poder ser porque compreende a si mesmo como possibilidade. Por esse motivo, Heidegger diz que a compreensão abre o mundo como possibilidade.

Nesse horizonte, Lima Nascimento (2019) destaca o conceito de cuidado (*Sorge*) que aparece na analítica heideggeriana com a unidade estrutural ontológica do *Dasein* em que os existenciais são sintetizados. Deste modo, o cuidado mostra os modos de ser do *Dasein* de forma conjunta, em que se busca elucidar a totalidade estrutural da própria vida fáctica.

Lima Nascimento (2019, p. 60) assevera que, “cuidado é, assim, o termo escolhido pelo filósofo para designar a apreensão formal da totalidade estrutural do ser-aí enquanto ser-no-mundo que existe facticamente”.

Ao pensarmos acerca da analítica existencial heideggeriana, podemos perceber que o termo cuidado (*Sorge*) aparece como uma indicação integral da estrutura ontológica do *Dasein*. Nesse sentido, o *Dasein* heideggeriano que se desvela em um horizonte ontológico compreensivo, não se confunde com uma substancialização da condição humana através da ideia de sujeito, indivíduo ou pessoa.

Assim, o desvelamento do *Dasein* não é determinado por um sistema natural em que a realidade aparece mediada por categorias e leis universais. De acordo com Santos e Novaes de Sá (2013, p. 55), “esta designação do ser do homem como ‘cuidado’ é um desenvolvimento integrador da multiplicidade estrutural que a análise fenomenológica do ‘ser-no-mundo’ elabora na analítica existencial”.

O modo que a experiência aparece através da filosofia heideggeriana revela uma mudança abrupta da compreensão sobre a condição humana. Sendo assim, a recepção do pensamento heideggeriano na Psicologia marca a reverberação da virada hermenêutica da experiência.

Podemos perceber que é Heidegger que possibilita a ponte entre esta área das Ciências Humanas e a transformação do conceito de experiência. A experiência que aparece no pensamento moderno alicerçada pela ideia de um sujeito cognoscente, adquire uma nova posição na Filosofia quando é colocada no centro da questão do conhecimento.

No entanto, quando apontamos para esse movimento através da Fenomenologia, podemos perceber que a dicotomia entre sujeito e objeto é rompida, o que implica em uma experiência fáctica do *Dasein* em situação. Deste modo, se manifesta algumas questões através do modo em que a radicalidade da analítica heideggeriana é levada até a Psicologia.

Ao romper com a dicotomia moderna, a radicalidade do questionamento ontológico apresenta um *Dasein* em situação que se manifesta juntamente com o mundo. Diante disso, podemos refletir que não existe um dentro e fora na perspectiva heideggeriana, uma vez que, a compreensão é na experiência fáctica do *Dasein* em que se revela em correlação com os outros entes.

Na virada hermenêutica da experiência percebemos que a questão do sentido histórico e da Hermenêutica chegam na Psicologia através do pensamento heideggeriano. Deste modo, a questão do ser apresenta uma radicalidade através da destruição da metafísica, como proposto por Heidegger (2015) em “Ser e Tempo”, que confronta a Psicologia em relação a suas próprias bases naturais.

O movimento destacado por Dilthey como a submissão das Ciências do Espírito aos fundamentos naturais como condição para uma ciência se tornar autônoma é visível na história da Psicologia. Nesse sentido, quando uma abordagem da Psicologia se apoia na filosofia heideggeriana como um alicerce, as bases tradicionais que possibilitam de modo geral as interpretações da Psicologia como estudo da mente ou da consciência humana, se manifestam justamente como o que a analítica existencial do *Dasein* se afasta.

Enquanto uma terapia, a *daseinsanalyse* considera a filosofia heideggeriana como seu principal apoio, o que não apresenta essa questão da radicalidade do *Dasein* de um modo tão abrupto. Na Psicologia humanista podemos perceber que essa é uma questão substancial. Ao admitirem a filosofia heideggeriana como uma base de apoio, os pressupostos apriorísticos da natureza humana que são reconhecidos pelos psicólogos humanistas, como a potencialidade e capacidade de emancipação, se confrontam diretamente com a ruptura heideggeriana como uma concepção de natureza humana que possa anteceder a própria facticidade da experiência.

Outra questão relevante é a perspectiva humanista sobre a experiência enquanto um “eu”. Essa interpretação, que tem sua base na ideia de uma unidade subjetiva humana, apresenta um forte embate com a compreensão que o *Dasein* não se determina em uma substancialização, como um sujeito ou indivíduo. Nesse sentido, a Psicologia humanista ao admitir a fenomenologia heideggeriana como uma base, se coloca em uma questão filosófica.

Na Psicologia fenomenológica-existencial a filosofia de Heidegger aparece em conjunto com outros pensamentos relacionados a Fenomenologia. O pensamento de Heidegger é recebido como uma possibilidade de repensar a Psicologia. Podemos perceber que através da analítica existencial heideggeriana, a questão que emerge para a Psicologia vai além de um embate teórico. Através da Psicologia não se manifesta como uma ciência que estuda a ciência, porém como um fazer científico em situação que apresenta diferentes modos.

Nesse sentido, a atuação do psicólogo e o pensamento que o permite refletir sobre sua prática não se expressa de forma separada, como teoria e prática. É justamente na facticidade da experiência que se revela a Psicologia, seja em um modo voltado para suas questões filosóficas, ou na atuação clínica e terapêutica. A questão é que esses diferentes modos possuem um caráter prático, ou seja, da facticidade da experiência que revela o *Dasein* em situação.

Quando pensamos na virada hermenêutica da experiência, percebemos que o pensamento de Heidegger aparece na Psicologia como essa possibilidade de pensar uma experiência hermenêutica. Não podemos deixar de reconhecer que Dilthey também aparece na Psicologia como um apoio filosófico para a discussão sobre o status de ciência. No entanto, a questão da experiência aparece na Psicologia como uma discussão que envolve a compreensão e a facticidade, através da filosofia heideggeriana.

Portanto, quando buscamos a virada hermenêutica da experiência na Psicologia como um campo das Ciências Humanas, notamos que ela aparece como uma possibilidade fundamental para o desenvolvimento de um conhecimento deslocado dos fundamentos naturais.

No entanto, ao mesmo tempo que oferece um alicerce filosófico para um pensamento que não se reduz a uma perspectiva natural, não oferece uma saída subjetivista que alcance um indivíduo, sujeito ou "eu". A experiência hermenêutica é um desafio para a Psicologia, pois retira as fronteiras da prática e da teoria na manifestação do *Dasein* em sua facticidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao pensarmos no conhecimento moderno, podemos perceber claramente que se faz presente um modo de ciência que possui a natureza como base. É necessário destacar que esse alicerce se revela como um limite à ciência, que nos moldes modernos deveria estar limitada às leis universais presentes nos fenômenos naturais.

Quando analisamos a experiência nas Ciências Modernas podemos notar que essa aparece determinada objetivamente pelas leis naturais, seja de um modo direcionado aos sentidos corpóreos ou mesmo como uma racionalização do mundo externo. De qualquer forma, a experiência nas Ciências Modernas é definida pelas leis imutáveis, o que inviabiliza o desvelamento do que acontece para além dos aspectos objetivos.

Historicamente se faz presente nesse ocultamento da experiência em razão do alcance de leis pretendidas pelas ciências, que acontecimentos relevantes sejam escondidos. Um desses desaparecimentos em meio à ascensão do sujeito moderno, revela os processos da colonização europeia em relação aos demais continentes. O homem racional que é visualizado na imagem do europeu como possuidor da razão, ao encontrar o “outro” em suas descobertas de terras ulteriores, revela sua dominação violenta e destruidora dos corpos e conhecimentos daqueles que não são considerados sujeitos racionais.

Por meio da tradição fenomenológico-hermenêutica se desdobra uma possibilidade para o desenvolvimento do conhecimento além da dicotomia entre sujeito e objeto que marca as Ciências Modernas. Entre os pensamentos dos autores dessa tradição, como Dilthey e Heidegger, podemos perceber que apesar de diferenças marcantes entre os pensamentos, há uma valorização da experiência como o principal alicerce para o conhecimento. Por essa via, podemos compreender a virada hermenêutica da experiência como uma transformação que rompe com as bases naturais da ciência, se orientando na compreensão dos fenômenos como caminho.

A chegada desse conhecimento na Psicologia possibilita uma outra via além da rota reducionista das Ciências Modernas, o que é muito valioso para uma área do conhecimento que possui seu enfoque no humano. No entanto, as possibilidades que se abrem através dessa transformação não deixam de cobrar seus desfechos, uma vez que, a experiência através dessa perspectiva rompe radicalmente com a dicotomia entre sujeito e objeto. Neste ponto notamos o grande desafio posto à Psicologia quando essa resolve abandonar suas bases naturais, a fim de se pautar por uma experiência fenomenológica e hermenêutica.

Assim, diferentemente da tradicional ciência que oferece explicações, a Psicologia fundamentada na experiência prática tem em seu horizonte um grande desafio que confronta essa própria área do conhecimento em seus fundamentos e princípios. Se pensarmos que a Psicologia enquanto uma área de estudo científica manifesta a possibilidade de uma fundamentação fenomenológico-hermenêutica como alicerce para seu desenvolvimento, devemos nos atentar às implicações dessa orientação no próprio conhecimento psicológico.

Diferente de uma base validativa, a tradição fenomenológico-hermenêutica não possui o objetivo de se tornar hegemônica. Nesse sentido, ao contrário de um caminho explicativo da Psicologia que a revela como uma ciência marcada pelos fundamentos naturais, a tradição fenomenológico-hermenêutica oferece uma via para um conhecimento que possua o seu principal alicerce na experiência.

Talvez seja esse o maior desafio para a Psicologia ao construir novos caminhos para o desenvolvimento de seu conhecimento, através do rompimento com suas bases epistemológicas tradicionais. No entanto, para seguir essa orientação é necessária uma transformação do conhecimento psicológico, pois a tradição fenomenológico-hermenêutica confronta, por meio de uma compreensão fáctica sobre a experiência, justamente um dos alicerces da própria Psicologia, qual seja, a interpretação sobre a subjetividade do sujeito.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, J.F. Velhos e novos aspectos da epistemologia das Ciências Sociais. **Sociologia, Problemas e Práticas**. Oeiras, n. 55, p. 11-24. 2007.
- ALMEIDA, M. A; LATENSKI, I. A crise dos fundamentos das ciências modernas: uma leitura a partir de Edmund Husserl. **Pensando – Revista de Filosofia**. v, 7, n, 14, 2016.
- AMARAL, M. N. de C. P. Dilthey: conceito de vivência e os limites da compreensão nas ciências do espírito. **TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 27, n. 2, p. 51–73, 2004.
- AMARAL, M. N. de C. P. **Dilthey: Um conceito de vida e uma pedagogia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.
- ARAÚJO, S. de F. Wilhelm Wundt e a fundação do primeiro centro internacional de formação de psicólogos. **Temas psicol.**, Ribeirão Preto, v. 17, n. 1, p. 09-14, 2009.
- ARRUDA, J. J.de A. **História moderna e contemporânea**. 9. ed. São Paulo: Ática, 1978.
- BAUR, M. Preface to and translation of Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle by Martin Heidegger. **Man and World**, v. 25, n. 3-4, 355-393. 1992.
- BENEVIDES, T. M. **Atenção Psicológica e Cenários Sociais - Ação Clínica, Instituições e Políticas Públicas na Promoção da Cidadania**. Curitiba: Juruá. 2014.
- BICUDO, M. A. V. Sobre história e historicidade em Edmund Husserl. **Cadernos da EMARF**, Fenomenologia e Direito, Rio de Janeiro, v.9, n.1, p.21-48, 2016.
- BOCK, A. M.; FURTADO, O.; TEIXEIRA, M. de L. **Psicologias: uma introdução ao estudo de psicologia**. São Paulo: Saraiva, 1999.
- BRAIDA, C. **Sentido e Significatividade: ensaios hermenêuticos**. Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, 2021.
- BROŽEK, J.; GUERRA, E. Josef Brožek: relato de um historiador da psicologia. In: CAMPOS, R. H. F. **História da Psicologia: Pesquisa, formação, ensino**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.
- CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. Tradução de Mana Thereza Redig de Carvalho Barrocas. 6.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CASTAÑÓN, G. A. Psicologia Humanista: a história de um dilema epistemológico. Memorandum. **Memória e História em Psicologia**, [S. l.], v. 12, p. 105–124, 2007.

CARNEIRO LEÃO, E. A fenomenologia de Edmund Husserl e a fenomenologia de Martin Heidegger. **Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies**, v. 12, n. 1, p. 11-22, 2006.

COSTA, B. A. da. Daseinsanalyse e psicoterapia no Brasil: uma revisão integrativa da literatura. **Rev. abordagem gestalt.**, Goiânia, v. 23, n. 2, p. 175-188. 2017.

DAMIÃO, A. P. O Renascimento e as origens da ciência moderna: Interfaces históricas e epistemológicas. **História da Ciência e Ensino**, v. 17, p. 22-49, 2018.

DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes. 2016.

DILTHEY, W. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Editora da UNESP. 2010c.

DILTHEY, W. **Filosofia e educação**: textos selecionados. Tradução de Alfred Josef Keller e Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

DILTHEY, W. **História da Filosofia**. São Paulo: Livraria Exposição do Livro, 1950.

DILTHEY, W. **Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Viaverita, 2011.

DILTHEY, W. **Introdução às ciências humanas**: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

DILTHEY, W. O Surgimento da Hermenêutica (1900). **Numen**, v. 2, n. 1, p. 11-32, 2015.

DOS SANTOS, J. F. A confrontação de Heidegger com a filosofia prática de Aristóteles. **Intuitio**, [S. l.], v. 2, n. 3, p. 180–190, 2009.

DUSSEL, E. D. **1492**: o encobrimento do outro. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

EVANGELISTA, P. E. R. A. O que pode um psicólogo fenomenológico-existencial: Questionamentos e reflexões acerca de possibilidades da prática do psicólogo

fundamentadas na ontologia heideggeriana. 2015. **Tese** (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

EVANGELISTA, P. E. R. A. A fundamentação metafísica da psicologia humanista à luz da fenomenologia existencial. **Rev. abordagem gestalt.**, Goiânia, v. 26, n. 2, p. 208-219, ago. 2020.

FANTON, M. O conceito de existência em Martin Heidegger e Ernst Tugendhat. **Dissertação** (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

FERREIRA, A. de O. Técnica, liberdade e vontade em Heidegger e Cassirer. **Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia.** v. 9, n. 2. 2020.

FERREIRA, A. M. C. Heidegger e o projeto de superação da subjetividade. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, [S. l.], v. 24, n. 43, p. 107-130, 2017.

FERREIRA, F. N. A Interpretação Fenomenológica de Aristóteles Segundo o Jovem Heidegger (1919-1923). **Kinesis.** v. 10, n. 2, p. 97-109. 2018.

FEIJOO, A.; MATTAR, C. Encontros e desencontros nas perspectivas existenciais em psicologia. **Psicologia em Revista**, v. 22, n. 2, p. 256-272. 2016.

FLORENZANO, M. Notas sobre tradição e ruptura no renascimento e na primeira modernidade. **Revista de História**, [S. l.], n. 135, p. 18-29, 1996.

FLORENZANO, M. Sobre as origens e o desenvolvimento do estado moderno no ocidente. Lua Nova: **Revista de Cultura e Política**, n. 71, p. 11-39. 2007.

FIGUEIREDO, L. C. **Matrizes do Pensamento Psicológico.** 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas.** Tradução de Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRANCO, S. de G. "Dilthey: compreensão e explicação" e possíveis implicações para o método clínico. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 15, n. 1, pp. 14-26. 2012.

GADAMER, H-G. **A razão na época da ciência**. Tradução de Angela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

GADAMER, H-G. **O Problema da Consciência Histórica**. Tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

GADAMER, H-G. **Truth and method**. Translation by J. Weinsheimer and D. Marshall. London/New York: Continuum. 1975.

GALEFFI, D. A. O que é isto — a fenomenologia de Husserl? **Ideação**, Feira de Santana, n.5, p.13-36. 2000.

GAUER, Gustavo. Debates epistemológicos entre empiristas e racionalistas-II. In: GOMES, W.B; GAUBER, Gustavo & SOUZA, M.L. **História da Psicologia**, 2007.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo : UNESP, 1991.

GIDDENS, A. **Modernidade e identidade**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2002.

GUMBRECHT, H. U. **Produção de Presença**: o que o sentido não consegue transmitir. Tradução de Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Ed. PUC- Rio, 2010.

HEIDEGGER, M. **Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

HEIDEGGER, M. **Seminários de Zollikon**: Protocolos, Diálogos e Cartas. Tradução de Gabriella Arnhold. 3. Ed. São Paulo: Escuta, 2017.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis: Vozes. 2015.

HEIDEGGER, M. **História da Filosofia**: de Tomás de Aquino a Kant. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2009a.

HEIDEGGER, M. **Tiempo e historia**. Tradução de Jesús Adrián Escudero. Madri: Trotta, 2009b.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

HESSEN, J. **Teoria do conhecimento**. Tradução de João Vergílio Gallerani Cuter. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HERCULANO, S. **Em busca da boa sociedade**. Niterói: EdUFF, 2006.

HUSSERL, E. **Investigações lógicas** - sexta investigação. Tradução de Zeljko Loparic e Andréa Loparic. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000.

HUSSERL, E. **Meditações Cartesianas**: Introdução à Fenomenologia. Tradução de Fábio Nolasco. São Paulo: EdiPro, 2020.

JAPIASSU, H. **A psicologia dos psicólogos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1979.

JAPIASSU, H. **Interdisciplinaridade e patologia do saber**. Rio de Janeiro: IMAGO, 1976.

JAPIASSU, H. **Introdução à epistemologia da psicologia**. Rio de Janeiro: Imago. 1977.

JAPIASSU, H. **Introdução ao Pensamento Epistemológico**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1975.

JAPIASSU, H. **Psicanálise**: Ciência ou Contra-ciência?. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

JAPIASSU, H. **Nascimento e morte das ciências humanas**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto e Alexandre Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KIRCHNER, R.; LIMA DO NASCIMENTO, C. A gênese histórica da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger. *Sofia*, Espírito Santo, Brasil, v. 10, n. 1, p. 34–73, 2022.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 12. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

LEITE, F. T. Kant e o Idealismo Alemão. *Revista Ágora Filosófica*, [S. l.], v. 16, n. 2, p. 16–27, 2016.

LESSING, H.-U. Wilhelm Dilthey – O Filósofo das Ciências Humanas. **Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics**, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 14–31, 2019.

LIMA NASCIMENTO, C. Fenomenologia e educação: reflexões hermenêuticas sobre o cuidado nas práticas educacionais. **Revista de Psicologia**, v. 10, n. 1, p. 68 - 84, 1 jan. 2019.

MARANDOLA JR., E. Ainda é possível falar em experiência urbana? Habitar como situação corpo-mundo. **Caderno Prudentino de Geografia**, [S. l.], v. 2, n. 42, p. 10–43, 2020.

MARQUES, J. O método fenomenológico em Husserl e Heidegger - Diferenças e aproximações. **Philosophos - Revista de Filosofia, Goiânia**, v. 2, n. 1, p. 41–54, 1997.

MAYOS. G. El problema sujeto-objeto en Descartes. Prisma de la modernidade. Tradução de Mariá Brochado e Natália Freitas Mirandada. **Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica**. Madrid. v. 49, n. 195, pp. 371-390. 1993.

MUHL, C. Revisitando Dilthey: diálogos teóricos e metodológicos com a fenomenologia e a psicologia. **Rev. abordagem gestalt.**, Goiânia, v. 26, n. spe, p. 408-415, dez. 2020.

NELSON. E. Empiricism, Facticity, and the Immanence of Life in Dilthey. **Pli**, p. 108-128. 2007.

NOGARE, P. D. **Humanismo e anti-humanismo**: introdução à antropologia filosófica. Petrópolis: Vozes; 1977.

NOVAES DE SÁ, R. As contribuições de Dilthey para uma fundamentação hermenêutica das ciências humanas. **Boletim Interfaces da Psicologia da UFRuralRJ**, [s. l.], 2009.

ORTEGA Y GASSET, J. **Kant, Hegel, Dilthey**. Madrid: Revista de Occidente, 1958.

PERAITA, C. S. **Hermeneutica de la vida humana**: en torno al informe Nartop de Martin Heidegger. Madrid: Trotta. 2002.

PERES, S. P. Husserl e o projeto de psicologia descritiva e analítica em Dilthey. **Memorandum: Memória e História em Psicologia**, [S. l.], v. 27, p. 12–28, 2014.

PORTUGAL, V. L. C.; HOLANDA, A. F. A Psicologia Fenomenológica no Brasil: Concepções e Pluralidade. **Ecos: estudos contemporâneos de subjetividade**. v. 8, n. 2. 2018.

REIS, J. C. A “crítica histórica da razão”: Dilthey versus Kant. T.E.X.T.O.S DE H.I.S.T.Ó.R.I.A. **Revista Do Programa De Pós-graduação Em História Da UnB**. v.10 , n.1-2, p. 159–180. 2002.

RIBEIRO, F. F. de C. Por que Dilthey não fez escola, como wundt, james, freud e outros?: Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica à luz da história da psicologia. **Mnemosine**.v. 14, n. 1. 2018.

ROEHE, M. V. A psicologia Heideggeriana. **Psico**, [S. l.], v. 43, n. 1, 2012.

SANTOS, D.; NOVAES DE SÁ, R. A existência como "cuidado": elaborações fenomenológicas sobre a psicoterapia na contemporaneidade. **Rev. abordagem gestalt.**, Goiânia , v. 19, n. 1, p. 53-59, jul. 2013.

SENEDA, M. C. A fundamentação das ciências compreensivas: a posição de Dilthey reconstruída a partir de Leibniz, Wolff e Kant. **Princípios** v. 14, n. 22, p. 123-144. 2007.

SCHULTZ, D. P.; SHULTZ, S. E. **História da Psicologia Moderna**. Tradução de A. U. Sobral e M. S. Gonçalves. São Paulo: Editora Cultrix, 1981.

SCOCUGLIA, J. B. C. A hermenêutica de Wilhelm Dilthey e a reflexão epistemológica nas ciências humanas contemporâneas. **Sociedade e Estado** [online]. v. 17, n. 2, pp. 249-281. 2002.

SILVA, A. de S. Estudo fenomenológico sobre o tempo: a leitura de Heidegger sobre Aristóteles e Agostinho. **Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia**. v. 10. n. 1, 2021.

SILVEIRA, F. L. A Teoria do Conhecimento de Kant: o idealismo transcendental. **Cadernos Catarinenses de Ensino de Física**, v. 19, 28-51. 2002.

TEIXEIRA, D. “Prolegômenos” à crítica husserliana ao historicismo. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. v. 8, n. 1, p. 119-129, 2006.

TOURINHO, C. D. C. O Problema da Autoconstituição do Eu Transcendental na Fenomenologia de Husserl: de Ideias I a Meditações Cartesianas. **Trans/Form/Ação** [online]. v. 39, n. 3, pp. 87-100. 2016

WAIZBORT, L. Wilhelm Dilthey em novas traduções. **Sociologia & Antropologia**, v. 1, n. 1(2), p. 237–247, 2011.

WU, R. Hermenêutica enquanto fenomenologia do "como": O "Natorp Bericht" de Heidegger. Comunicação apresentada na II Jornadas Internacionales de Hermenéutica: La hermenéutica en diálogo con las ciencias humanas y sociales: Convergencias, contraposiciones y tensiones. Buenos Aires, Argentina: Proyecto. 2012.

WU, R. O nous e a indicação da vida fáctica. **Nat. hum.**, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 102-116, 2011 .

ZILLES, Urbano. Fenomenologia e teoria do conhecimento em Husserl. **Rev. abordagem gestalt.**, Goiânia , v. 13, n. 2, p. 216-221, dez. 2007.

ŽIŽEK, S. **O sujeito incômodo**: o centro ausente da ontologia política. Tradução de Luigi Barichello. São Paulo: Boitempo, 2017.