

## **Psicologia Histórica - Ensino e Pesquisa**

Dr. Cláudio da Silva Ribeiro

[cldrib@dorio.com.br](mailto:cldrib@dorio.com.br)

Professor-Pesquisador da USS - Universidade Severino Sombra, Vassouras, Rio de Janeiro, Brasil.

2004

**Idioma:** Português do Brasil

**Palavras-chave:** Psicologia; história; interdisciplinariedade, hermenêutica; leitura de mundo; organização da vida humana.

### **RESUMO**

Cada vez mais é desejável unir diferentes áreas do conhecimento para observarmos a realidade dos fatos. A psicologia muito tem a aprender com os fatos históricos assim como a história tem na psicologia fundamentos através dos quais explicações plausíveis possam ser inferidas para a decorrência de fatos. Ato e fato não estão separados, mas se nos apresentam como dimensões distintas que se complementam pela ótica da cientificidade. Para tanto, uma leitura de mundo se faz necessária. Tal leitura carece, portanto, de um método rigoroso capaz de nos exigir ir além do senso comum e nos situar na sensibilidade do conhecimento das experiências da razão, mas não menos das do corpo. Daí a premissa de que a hermenêutica nos serve de bússola para orientarmos nossa leitura, fazendo desta o rigor necessário para a união de conhecimentos diversos que se complementam para contribuir ao conhecimento humano. Tal exercício torna-se, assim, uma prática para contribuir avanços à organização da vida humana em seus diversos setores.

### **ABSTRACT**

For now and then to unify different areas of knowledge is desirable in terms of observing facts in its reality. The field of psychology has a lot to learn with historical facts as well as history has many bases throughout explications from psychology by means of inferring facts. Act and fact are not apart. They show themselves as different dimensions but are part of the same phenomena by the optical science. To unify them, however, a world reading is needed. And such reading needs a rigorous method capable to push us beyond the common sense; to situate us into sensibility of the knowledge made up through reason but not less through body experience. So hermeneutics become a north to orientate our world lecture, making such method a need to unify different areas of the knowledge that complete themselves in order to contribute to human science. Finally, in this practice, human life can be sought, studied and, maybe, better organized in many different sectors.

## **PSICOLOGIA HISTÓRICA: INTERDISCIPLINARIEDADE E ASPECTOS METODOLÓGICOS.**

**Prof. Cláudio da Silva Ribeiro<sup>1</sup>**

### **A PSICOLOGIA HISTÓRICA E A EXPERIÊNCIA SOCIAL**

Enquanto o desenvolvimento da história se ateve primordialmente aos fatos de eventos que alteraram o perfil do mundo, através de registros que se verificavam importantes a destacar, a história da psicologia é marcada em seu início por opiniões sobre o homem e não a partir de observações de sua conduta. O introspeccionismo, a psicologia fisiológica de Wundt, a tese de Brentano, os primeiros estudos de Freud, entre outros, situam teorias e endereçam a psicologia para um ramo formal do conhecimento. Até o fenômeno do aparecimento da psicologia experimental a psicologia desprezou a matéria rica que a própria história do homem produz concretamente, deixando seus registros à parte da moção psicológica, usina do movimento humano. É exatamente nesse quadro de isolamento da psicologia frente às condições históricas, antropológicas e sociais a que um ser psicológico está necessariamente sujeito; e sem as quais torna-se impossível sua produção de movimento no mundo (já que está amalgamado às situações e contingências geocircunstanciais) que Ignace Meyerson, em seu livro *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, de 1948, tenta situar a psicologia “frente ao seu verdadeiro objeto, o homem tal como agiu, experimentou e construiu, tal como ele aparece por meio de sua história e da sucessão de suas obras” (VERNANT, J-P., 1996, p. 139).

A cultura tem sua maior representação nos paradigmas civilizatórios, mas estes últimos não são algo à parte do comportamento. Ao contrário, toda civilização é resultado do comportamento humano e do que esse é capaz de produzir enquanto obra. Civilização e homem são instâncias de uma mesma dimensão; “dobra e desdobra” (DELEUZE, 2000) de um mesmo fenômeno e, como sabemos, não há um homem que não seja um ser psicológico. Isto é, qualquer concepção de homem que o aparte de sua condição psicológica o faz em sua mera formalidade, afastando-o de sua característica fundamental: sua subjetividade; emoções, linguagem etc. Toda atitude e obra têm, assim, uma âncora na subjetividade, cuja dimensão é movida pelos aspectos psicológicos. Medo, raiva, inveja, sujeição, carência e vaidade, entre outros sentimentos característicos da natureza humana, são fenômenos que orientam o homem em suas atitudes e o movem para grandes obras.

Como exemplo, vejamos Júlio César, Imperador de Roma, grande conquistador de mundos - da Ásia aos confins do oeste da Europa - que concedeu à Cleópatra a tentativa de realizar o sonho de Alexandre o Grande.

Diferente dos gregos, cuja cultura era voltada para a contemplação da natureza e da vida, os romanos fundamentaram sua civilização na cultura da permanência. Muitas são as histórias que contam a respeito de sua fundação, mas a que chegou aos nossos dias, através de evidências de registros misturados a lendas e mitos, indica seu início derivar da destruição de Tróia. Dentro dessa perspectiva, os troianos remanescentes daquela guerra narrada na *Íliada*, e, através do transporte de seus deuses por Enéias<sup>2</sup>, fundaram a cidade de Roma.

---

<sup>1</sup> Mestre e Doutor em Psicologia pela UFRJ. Pedagogo pela UNI-RIO. Professor-Pesquisador da Universidade Severino Sombra.

<sup>2</sup> Sabe-se que Enéias fundou Lavínio, de onde se originaram os albanos e os romanos e que, por isso, era considerado o primeiro fundador de Roma. Sobre Enéias estabeleceu-se um certo conjunto de tradições e memórias já consignadas nos

A cidade, na origem, nada mais foi do que a reunião dos chefes de família. E no caso de Roma:

“A raça romana era estranhamente heterogênea. O seu principal componente era latino e originário de Alba; mas os próprios albanos, conforme tradições que nenhuma crítica nos autoriza a rejeitar, compunham-se de duas populações associadas e distintas; uma, a raça aborígine, verdadeiros latinos; a outra, de origem estrangeira, que diziam oriunda de Tróia, com Enéias como sacerdote fundador; pouco numerosa, segundo parece, mas importante pelo culto e instituições que trouxera consigo. Esses albanos, mescla de duas raças, fundaram Roma num lugar onde já se erguia outra cidade, Pallantio, fundada por gregos. Ora a população de Pallantio substituiu na nova cidade, e conservou os ritos do culto grego. Havia também, onde mais tarde se ergueu o Capitólio, uma cidade de nome Satúrnica, tida como fundada pelos gregos. Assim em Roma todas as raças se associam e se misturam: há latinos, troianos, gregos e, dentro em breve, também sabinos e etruscos. Vejamos as diversas colinas: o Palatino é a cidade latina, depois de haver sido a cidade de Evandro; o Capitolino, depois de haver sido a terra dos companheiros de Hércules, torna-se a morada dos sabinos, ou do deus sabino Quirino. O Célio parece ter sido habitado, desde princípio, pelos etruscos. Roma não parecia ser uma cidade única, mas uma confederação de várias cidades, cada qual se ligava, por sua origem, a outra confederação. Roma era o centro onde latinos, etruscos, sabinos e gregos se encontravam” (COULANGES, 1864/2001, p. 384-385).

Segundo o mesmo autor, Roma foi a única cidade que soube aumentar a sua população pela política de juntar a si todos que venceu. Pouco a pouco, trazia para os seus muros cidadãos de cidades conquistadas e os fazia romanos. Por outro lado, estabeleciam colonos que mantinham as tradições religiosas do local conquistado, fazendo com isso que, do ponto de vista político, os povos se subordinassem às suas leis, obedecendo-lhes e ajudando-lhes em todas as suas guerras. Com o passar do tempo, a importância dos deuses e da religiosidade - através dos quais toda a civilização antiga fora fundamentada - cedeu lugar ao prestígio e às facilidades que deste decorriam; portanto, do medo de perder o prestígio no contexto sócio-político-econômico daquela geocircunstância. Com o crescimento da cidade, entre o período de 350 a 140 a.C., e através das guerras, fez-se o Império e com este, uma nova mentalidade no espírito da cidadania romana; explica-nos Coulanges (1864/2001):

“Já não se amava a pátria pela sua religião e seus deuses, mas somente pelas suas leis, pelas suas instituições, direitos e segurança proporcionados a seus membros. Pensemos no sentido da oração fúnebre em que Péricles, falando pela pena de Tucídides, nos enumera as razões por que ama Atenas: é que esta cidade ‘quer que todos sejam iguais perante a lei’; ‘porque dá aos homens a liberdade e a todos abre caminho das honras’; porque ‘mantém a ordem pública, garante aos magistrados a autoridade, protege os fracos, e oferece a todos espetáculos e festas que são a educação da alma’. E o orador termina dizendo: ‘Eis porque os nossos guerreiros prefeririam morrer heroicamente a deixar que lhes tirassem a pátria; eis porque os que sobrevivem estão sempre prontos a sofrer por Atenas e a ela se sacrificarem’. O homem, pois tem ainda mais deveres para com a cidade, mas esses deveres não derivam mais do mesmo princípio de outrora. O homem ainda dá seu sangue e sua vida, não mais para defender a sua divindade nacional e o lar de seus pais, mas para defender as instituições de

---

versos do velho Névio e nas histórias de Catão, o Antigo. Virgílio aproveitou-se do tema e escreveu o poema nacional da cidade romana. A chegada de Enéias, ou o transporte dos deuses de Tróia para a Itália, constitui o tema da Eneida. Mais de trinta cidades espalhadas pela Itália, Sicília, Grécia, Trácia e Ásia Menor, tinham Enéias como seu fundador ou eram colônias de cidades fundadas por ele. Todas tendo um culto comum com Roma. Note-se que, para os antigos, cidade e urbe não eram palavras sinônimas. A cidade era a associação religiosa e política das famílias e tribos, a urbe, o lugar de reunião, o domicílio e, sobretudo, o santuário desta sociedade. A urbe se erguia de uma só vez e em só dia, mas era necessário que a cidade estivesse constituída antes. Quando as famílias, as frátrias e as tribos concordassem se unir e terem o culto em comum - o que era mais difícil -, fundava-se logo a urbe para sediar o santuário desse culto em comum. Assim a fundação da urbe foi sempre um ato religioso, que dependia, entretanto, do longo processo da constituição da cidade. Ver Coulanges, 1864/2001.

que usufrui e as vantagens que a cidade lhe proporciona” (COULANGES, 1864/2001, p. 391).

Entende-se, assim e corretamente, que o exercício do poder de que determinadas camadas usufruíam, através do tempo e sob condições de lutas permanentes a esse tipo de conquista, situava o medo de perder o seu lugar e ter que passar por tudo aquilo que seus antepassados já haviam passado. Isto, claro, graças a um novo tipo de consciência cujo suporte de representações sociais atualizavam aquele contexto sócio-político-econômico. Afinal, sabemos, nenhum organismo social prefere o embate se pode fugir ou evitar uma situação desagradável. (LABORIT, 1976). A manutenção do prestígio social de líderes do governo romano e as regalias de que usufruíam graças à existência do império, os impelia a preservar, sob guarda atenta, todas as instituições de que Roma dependia para sua conservação, mantendo-se, dessa forma, no poder.

É nesse contexto de uma nova mentalidade romana, porém de constituição histórica sólida à sua organização, que Júlio César; escritor e estadista romano (101-44) a.C., famoso por ter se tornado um soldado formidável, de infinita engenhosidade, criador de artimanhas bélicas; ousado o suficiente para inventar, entre outros artifícios logísticos, método para afugentar as tropas de elefantes tão temidas antes dele descobrir como debandá-los; conhecido por ser capaz de eliminar facilmente o inimigo pela sua diligência, no auge da experiência da casa dos 40 anos, após muitas lutas e conquistas, se defronta com Cleópatra.

Essa, pelo que se tem de registro (LINDSEY, 1971), era versada em inúmeros idiomas como o grego e o latim, entre outros, conhecia os clássicos como Platão e Aristóteles, bem como a matemática e a astronomia. Mais do que bela, pois há controvérsias a respeito disso, Cleópatra, dotada de uma refinada inteligência, deixa-nos inferir pela sua história que sabia seduzir aqueles de quem dependia. Na disputa do trono dos Ptolomeus, dos quais era uma descendente direta, foi a única a sobreviver... No sentido da vida religiosa, fortemente inerente a toda organização civilizatória daquele período, Cleópatra era iniciada nos cultos de sua linhagem e na magia negra; sacerdotisa considerada a “filha de Isís”. Isís, por sua vez, era tida como princípio feminino universal: Isís<sup>3</sup> simboliza a terra e o inesgotável e fecundo reinício de toda as coisas. É através do mito de Isís que a ordem do que deveria ser e não foi, vem a se estabelecer, no esforço feminino de unir fragmentos retalhados pelo interesse egoísta e inveja humana (representado em Seth).

---

<sup>3</sup> O mito de Isis é bastante interessante. Esposa de Osíris, Isís se desespera quando o Deus – o único a ter um destino na mitologia egípcia – é assassinado, afogado e esquartejado por Seth. Este, para se precaver do retorno do irmão, espalha seus pedaços por todo o Egito. Assim, Isís percorre toda a região daquele país e reúne os pedaços de Osíris, mas como não encontra o seu pênis, coloca no seu lugar um falo de ouro e com este, concebe Horus. A criança é criada na floresta do pântano. Mais tarde luta com Seth e triunfa. Osíris, assim, é completamente reabilitado, em todos os seus direitos de soberano, “como pai morto” de Hórus, encarnado no respectivo rei (tema dos hinos de Osíris). Luker (1997) nos diz o seguinte a respeito do mito de Osíris:

“Através desse mito, a idéia e instituição do reinado faraônico vivenciam uma consolidação e orientação do Além específicas como soberania do filho, ‘que substitui o pai’; por outro lado é formulado um destino divino, que serve a cada um de modelo, esperança e indicador de rumo para além do limiar da morte. Pois a partir do III milênio é geral a crença de que todo egípcio após a morte se transforma em Osíris através da execução dos rituais fúnebres. Assim o mito do morto, e ano ressuscitado (o que precisa ser energeticamente enfatizado segundo Frazer, e.<sup>o</sup>), mas o deus salvo de forma misteriosa da morte, corrobora a crença numa suplantação da morte e na imortalidade de forma ‘transfigurada’”.

O encontro entre essas duas subjetividades, Cleópatra e Júlio César - ambas de personalidades marcantes e cheias de diligência à iniciativa de conquistas para o poder; vinculadas à inteligência e a diplomacia somente possível pela permanente convivência de troca de interesses entre diferentes realidades de cultura e ânimo -, configura o caminho inevitável para a tentativa de retomar o grandioso sonho de Alexandre o Grande; fundador de Alexandria<sup>4</sup>, então capital do Egito: existir um só governo de mundo, uma só lei a todos os povos, através do império constituído pela conquista da união do Ocidente com o Oriente.

Tal empreitada, entretanto, não dependia somente da inteligência de estratégias logísticas, força militar ou de relações diplomáticas, mas, sobretudo, da crença disso ser possível. E Cleópatra, certamente segura de que era “encarnação” de Isís, ligada à memória de Alexandre, ambiciosa e politicamente hábil, consegue convencer Júlio César de ir contra as instituições romanas para se unir ao Egito e conquistar um novo império a partir de Alexandria; claro, tendo ela própria como sua Rainha.

Todos esses aspectos exigiam transformações profundas na cultura e na organização política daquele tempo. Por exemplo, em Roma, a família ainda era, nesse período já de grandes transformações na sociedade romana, uma instituição sagrada, mantida pela deusa Vesta, apesar de toda hipocrisia existente neste e em muitos outros assuntos (LEWINSHON, 1961). Toda mulher vista como um *affair* à parte de um homem romano casado era vista como sua prostituta. Mesmo sabendo disso, pois Cleópatra conhecia bem as leis romanas, para persuadir Júlio César de a apoiar, usou do estratagema de lhe dar um filho e com isto, o incitou à conquista do sonho alexandrino: pela lógica do mito em Osíris; na encarnação do espírito do pai em seu filho, Júlio César permaneceria no poder do mundo mesmo após a sua morte, através do filho.

Tal plano jamais seria concebível ao “eu” de Cleópatra se esta, movida pelo desejo de tentar realizar o sonho megalomaniaco de estar à frente do poder de uma oligarquia mundial, não cresse ser, ela própria, o elemento de união daquilo que se perdeu com a morte precoce de Alexandre. Pois, em seu universo subjetivo, ela como Isís, reuniria o poder e o prestígio do Egito diante do mundo constituído pelo Império Romano do qual o seu reino não passava de uma província; apesar da aparente autonomia soberana de que o Egito desfrutava como aliado de Roma, enviando-lhe permanentemente trigo e outros suplementos para dar suporte à subsistência do império. Diante da incerteza do apoio de Júlio César às suas convicções e após ter conseguido executar todos os seus parentes de maneira a não ter mais nenhum rival por direito consangüíneo, foi provavelmente baseada no mito que Cleópatra convence Júlio César a ajuda-la a marchar contra Roma.

A questão enfim é: Como um homem experiente, respeitado e poderoso, soberano de um império como era o de Roma, deixa-se levar pela ambição, desejo e lábia de uma mulher, a ponto de colocar tudo o que conquistou ao longo de sua vida a perder? É correto pensar, de imediato, que a maior beleza do mundo ou as maiores delícias de que o prazer de uma mulher é capaz de proporcionar a um homem não bastam para persuadi-lo a tanto. Ninguém age tão somente pelo outro. Tudo o que fazemos socialmente vem a partir do desejo de organizar melhor o que nos traz infelicidade (FREUD, 1999), registrada no corpo e no espírito (BERGSON, 1939/1999) como imagens. E, através da transposição de imagens de e pelo ser biológico para o ser sociológico (LABORIT, 1976), desenvolve-se o ser psicológico capaz de organizar tais imagens para satisfazer o “eu” que seu corpo

---

<sup>4</sup> Alexandria foi fundada no Egito, em lugar estratégico. Dali, o jovem conquistador macedônio cria poder controlar o Império que tinha em mente por conta de ser um local central no mar mais importante do Velho Mundo: o Mediterrâneo.

abriga, dando-lhes significados; na tentativa de antecipar e evitar o maior conjunto possível de experiências desagradáveis.

Ao considerar o que se sabe hoje da natureza humana, indubitável e simplesmente, Júlio César não se convenceu pelos encantos de Cleópatra. Tudo nos leva a crer, porém, através da psicologia histórica, que se deixou persuadir pela necessidade de se afirmar em sua potência enquanto homem, no auge de seu poder e início de seu inevitável declínio, com vistas à imortalidade. Com um pouco mais de quarenta anos de idade, após várias disputas, combates e inúmeras viagens de campanhas, o corpo castigado de Júlio César certamente não tinha o mesmo vigor de quando jovem. O encontro excitante com Cleópatra; que se faz apresentar, na *beleza da juventude*, em um tapete de tecidos finos, e através de lisonjas infalíveis e eloquência perspicaz; situa César à atualização do referencial de sua condição finita. A sedução de Cleópatra não consiste tão somente em leva-lo a crer ser ele um homem desejável como um outro homem qualquer, mas como um homem no auge de sua potência e à altura digna de uma “filha de Isis”, cujas qualidades e poder seriam capazes de fazer seu nome e espírito perdurarem no tempo, através de um herdeiro legítimo do mundo que ele viesse a unir pela conquista de sua diligência bélica. A vaidade e o desejo de potência, portanto, inerentes à natureza psicológica humana, mas não menos o desejo histórico de se tornar imortal foram evocados em César. Do contrário, este jamais arriscaria a se insurgir contra Roma; seu próprio povo. Caso tivesse conseguido o intento, Júlio César teria coroado todas as conquistas anteriores com a representação máxima de um poder que a própria democracia do senado romano não reconheceria jamais: o absolutismo de um monarca que governaria a grandiosa Roma de um outro centro político: Alexandria, deixando seu trono a um herdeiro consanguíneo. Portanto, uma representação que exigira o estabelecimento de uma nova ordem. Um outro império, que não seria mais o romano. A par de todos esses aspectos significativos, dos quais era ciente, Júlio César não se sentiu logrado com o que já havia conquistado entre seus pares e desejou mais. Ser imortal, através de seu descendente, na necessidade psicológica de negar a inevitável decadência condicionada à finitude humana, pela potência de conquista inigualável, reescrevendo sua história.

## RELEVÂNCIA DA PSICOLOGIA HISTÓRICA

Como vimos, a história isoladamente não teria como compreender razões plausíveis pelas quais um líder astuto e poderoso como Júlio César se deixaria levar por Cleópatra. À parte da psicologia, a história não haveria de como dispor de uma explicação satisfatória para a moção de Cleópatra rumo à realização de suas ambições. Exige-se da história, pois, a utilização de outros recursos do conhecimento, através dos quais possa entender melhor o universo subjetivo de admiráveis figuras históricas, por exemplo. Portanto, as ações humanas, ações estas que marcam a história de todas as civilizações, estão imbricadas pelo universo psicológico e vice-versa. Na verdade, todos os fatos não são realidades exteriores ao homem e dele podem ser isolados. O homem permanentemente está em todo fato do mundo.

“A psicologia animal pode falar de comportamentos num ambiente natural e num ambiente artificial. Mas a ação do homem sempre se situa num contexto humano. Seu ambiente não é estranho; é constituído por ele; é interior e ao mesmo tempo exterior; reflete a estrutura própria de sua mente; revela características do nível humano. Isso porque os atos dos homens sempre são mais do que simples movimentos. Estão integrados em séries, reunidos, sistematizados. Acima de tudo, são significativos. Até mesmo nos atos mais elementares, já existe o desejo de expressar a preocupação com a forma, com a significação. Nossos atos são uma linguagem.

Eles manifestam uma atividade mental. Por fim, terminam em rastros materiais, conservados e desejados como duradouros para serem transmitidos aos outros. O ato leva à obra. E a obra, criação humana e fato de civilização, é o que expressa no nível mais elevado as características específicas da atividade do homem” (VERNANT, 2001, p.140).

Uma vez isto entendido, comportamento, fatos de civilização e “conteúdos do espírito humano são três aspectos de uma mesma realidade concreta” (id.). A única diferença é do ponto de vista científico e não em relação ao objeto a estudar; mas da perspectiva de como percebe-lo. Se a história, o direito, a arte e o lingüista se atêm ao fato pela sua compreensão num âmbito em que os concerne como um registro a ser estabelecido enquanto o que nele há de visivelmente aparente, o conhecimento da psicologia esforça em compreender os mecanismos através dos quais o espírito humano foi capaz de agir para produzir este ou aquele fato. Nesse sentido tanto o conhecimento histórico como o próprio estudo da psicologia, se beneficiam no amálgama de tal interdisciplinaridade.

Comparar os comportamentos humanos do passado pelos registros de que dispomos aos comportamentos atuais pode nos levar a uma compreensão do movimento humano e a direção certa para que determinadas representatividades se voltam. Registrados em documentos, os comportamentos se tornam imagens fáceis de serem comparadas com aquelas que vivenciamos com os nossos dias, ou com outras de outros tempos. Apesar de estarem sob a luz de nossos olhos, todos os fatos que vivenciamos, comportamentos materialmente representados pelas ações humanas, se tornam passíveis de serem decodificados na sua significação simbólica. Mas tal evento não é produto fácil de ser assimilado à razão, pois carece de ser interpretado em seu invisível, pelo que há no visível das atitudes para as quais os homens são impelidos a realizar.

“Ao afastar os testemunhos que a história do homem e de suas obras poderia lhe fornecer, a psicologia limitou-se duplamente. De um lado, sua pesquisa eliminou tudo o que não era o presente; de outro, sua interpretação dos fatos presentes, não iluminada pela história, ficou freqüentemente incompleta. Por fim e acima de tudo, abordou o estudo com conceitos prévios: a idéia de uma natureza humana dada desde sempre, de um espírito estável e permanente. Seu método implicava a crença num quadro definitivamente constituído das funções psicológicas” (Id.).

Ora, é inevitável hoje admitir que os atos humanos transformam-se com a vida material e social. A geocircunstância a que um homem está sujeito o impele a determinadas ações. E isto, não o limita a um mero determinismo capaz de situa-lo em seu inelutável esforço de constituir novas realidades, mas o situa exatamente na capacidade humana de criar, sob condições determinadas por sujeição psicossocial para o homem poder advir como sujeito de sua própria ação. Fora dos fatos não existe realidade humana, as categorias da psicologia, assim, nos auxiliam a desvelar as operações do homem sobre a natureza e sobre os outros homens. Meyerson defendeu sua psicologia como sendo aquela em que se não poderia mais aceitar sem discussão a fixidez do espírito, da permanência de funções e necessidades psicológicas como imutáveis diante do processo contínuo de alteração de valores da intermitente dinâmica social.

Na prática, o ramo da psicologia não pode deixar de partir das noções psicológicas correntes e do quadro atual das funções: mas ele não deve esquecer jamais o caráter relativo do seu ponto de partida. A própria função psicológica gera e engendra reações a partir dos fatos da vida, portanto, da continuidade de fenômenos em sua historicidade. O próprio fato de um comportamento humano dado e, do ponto de vista de Meyerson, um “documento”, como sendo um registro a ser interpretado. Para

tanto, é necessário submetê-lo à visão crítica, que reflete o agir sobre condições do próprio modo de pensar de determinadas representatividades, e isto, dentro de certas condições específicas.

“...é preciso empreender, para o conjunto das funções, as pesquisas que Meyerson conduziu muito bem em torno do indivíduo. O estudo deve definir a data – ou as datas – de aparecimento das funções; trazer os elementos essenciais de sua história; marcar nas transformações os pontos de crise, de inflexão e de parada” (Ibid. p.143).

A condição da contínua mutabilidade do universo psicológico diante das sensações e experiências a que o homem se encontra sujeito evoca nele um inacabamento relacionado à suas necessidades de sobrevivência. Cada fato que o marca atua como um registro a ser processado de maneira que o leva a uma atualização de sua ação para lhe continuar sendo possível permanecer em posição contínua de ator social capaz de integrar à sistematização do mundo que o abriga e do qual depende para viver.

Todas as propriedades e instituições mundanas são organismos criados pelo homem nas suas relações e estas não se fazem sem a intervenção de uma contínua educação da sua capacidade cognitiva imprescindível para lidar, de uma forma ou de outra, com problemas. Tais aspectos cognitivos são resultados de lógicas que não se encontram apartadas da sua possibilidade de pensamento; ao contrário, se inserem num conjunto de aspectos que se revelam eficazes a partir de conflitos de interesses que se manifestam no plano sócio-histórico (des)velado tanto na memória dos indivíduos quanto na memória social.

Deste modo, desvendar o invisível na interpretação dos dados exige limitar o voluntário ao intencional, fazendo com que a história estritamente ligada à pessoa possa ser compreendida em seu movimento realizador. A função interpretativa percorre, portanto, a memória individual em seu fundamento na memória social. “Mas o que a lembrança ganha em termos de sistematização, perde em termos de precisão concreta. Além disso, o pertencimento da lembrança ao eu encontra-se, em conseqüência, questionado” (Ibid., p.144). O acabamento das obras se contrapõe ao inacabamento do espírito e nos trás recursos à especulação pelo seu contraste, na história do universo humano. Assim, a própria essencialidade inacabada da ciência traduz o contínuo processo de tomar a fundo o aspecto humano de ter consciência de agir no mundo diante de sua inevitabilidade incontestável.

“A obra, enfim, é formadora do espírito. Criação do homem, ela tem influência sobre ele e o transforma por sua vez. Na história do espírito, nada é dado antecipadamente, nada é definitivo: cada um de nós é responsável pelo esforço, por sua continuação e por sua renovação. Mas a história do espírito não é uma história puramente individual, nem uma história “no ar”. Ela tem raízes na vida material e social dos homens. Exclui tanto o acaso como a predestinação” (ibid., 145).

Nesse sentido, não há como separar o fazer do fato. A criação pode ser individual, mas como produto, ou criatura, é social. “Dobras e desdobras” (DELEUZE, 1980) de um mesmo fenômeno: o homem em seu movimento espaço-temporal.

“Toda a operação do espírito se objetiva e se encarna em uma matéria que garante sua perenidade e transmissão. Esses dois aspectos são indissociáveis. Não existe primeiro um trabalho criador, uma produção psicológica individual; depois uma realização, um produto que receberia como que de fora sua qualidade social. A produção sempre se faz dentro e pelos produtos: desde o esboço, o rascunho, até a obra definitiva” (VERNANT, 2001, p.145-146).

Tudo o que o homem faz o faz para o *outro* que há nele e para ele (RIBEIRO, 2004). Nada há de seu no movimento que parte de sua ação que não esteja ancorado na cultura; e esta não lhe é “natural”, no sentido do inato. Tudo o que o homem apreende, até mesmo o seu nome, não é algo que lhe venha do corpo à mente, ao contrário, são registros impressos no seu corpo e, à medida que processados, na mente como uma continuidade de sensações apreendidas e organizadas pela e na dimensão psicológica, o permitem tomar decisões para agir no mundo de forma a nele atuar. Todos os registros se mantêm na mente, através da memória, como signos impressos e significados em imagens organizadas pela e na mente (Id.). Essas imagens podem ser auditivas, tácteis, sonoras, palatais ou visuais; e só podem ser impressas no corpo pelas sensações que um corpo é capaz de apreender (e processar sinapticamente) através de estímulos distribuídos pelo sistema nervoso central. Processado, todo signo obtém um significado que expressa o sentimento a que lhe atribui o sujeito que o apreende, dando-lhe um sentido (Id.)

“Nos fatos de civilização, o sociólogo concentra-se nas estruturas sociais, nas formas, nas grandes classes de formas. O psicólogo busca as significações, os conteúdos espirituais. Mas não existe conteúdo sem forma, nem significação sem signo e vice-versa.... É preciso considerar da mesma forma as relações entre o campo psicológico e o social. Assim, como não existe campo psicológico puro, não existe campo social puro. Todos os fatos humanos – atos, obras instituições, civilizações – são ao mesmo tempo psicológicos e sociais. Nesse sentido, o social em geral nunca pode ser um princípio de explicação psicológica; nem o psicológico em geral um princípio de explicação social. Para ser válida, a análise deve ser limitada, precisa, histórica: deve seguir pelas obras o elo que une tal forma mental a tal estrutura social” (VERNANT, 2001, p. 147-148)

Por fim, pode-se dizer que, segundo Vernant (2001), Meyerson nos demonstrou com sua psicologia que o homem constrói simultaneamente seu destino espiritual e social e disso se nos apresenta a história, como produto de sua ação.

Resta-nos, então, explicar como essa história é capaz de ser interpretada à luz de uma metodologia eficiente para ir além da subjetividade que a apreende como um registro a ser processado aos olhos do pesquisador, no afã de chegar ao seu significado psicológico subjacente ao fato; ou ainda, ao seu significado histórico subjacente à moção subjetiva.

## **A HERMENÊUTICA COMO METODOLOGIA PARA A INTERPRETAÇÃO DA CULTURANÁLISE DOS FATOS E DOS ASPECTOS SUBJETIVOS – QUADRO TEÓRICO-METODOLÓGICO**

A hermenêutica é uma prática interpretativa de leitura. Das leituras sagradas à proposta de Dhillthey, chega-se a uma hermenêutica emergente da filosofia de Heidegger: o Dasein. Fenomenologicamente, como decorreria esse processo? A inquirição hermenêutica é essencialmente interativa e implica a autocompreensão do intérprete no processo de compreensão do outro<sup>5</sup>.

*Litera gesta docet, quid credas allegoria. Moralis quid agas, quo tendas anagogia.* Este verso menmônico medieval nos esclarece que “A letra ensina o que aconteceu; a alegoria, o que se deve crer; a moral o que se deve fazer; e a anagogia (literalmente a elevação, o enlevo), pelo que se deve lutar”. Tal verso nos orienta à metodologia do que se denomina de Hermenêutica Bíblica, cujas regras

<sup>5</sup> É necessário frisar que o *outro* para a psicologia é tudo aquilo que não sou eu.

dividem-se nos propósitos da noemática, da heurística e da proforística; isto é, de constatar, pesquisar e apresentar o sentido das Sagradas Escrituras. Nosso problema aqui, no entanto, não trata de uma hermenêutica específica voltada para as dimensões essenciais dos mistérios das Escrituras. Nosso problema se volta, porém, para um conhecimento laico: a hermenêutica enquanto metodologia científica. Situa-se, portanto, um problema que tem pretensões de colaborar com a cientificidade e, diga-se de passagem, num momento muito especial, em que “avanços” colocaram a maieutica socrática por terra, posicionando epistemologias para a mutabilidade do conhecimento e considerando suas bases sujeitas à temporalidade do ser cognoscente. Logo, nosso intento, neste capítulo intitulado metodologia, é propugnar que todo método científico não é senão uma interpretação possível de mundo, sujeito a ser reinterpretado conforme os saltos que o intelecto humano é capaz de dar ao produzir impressões sobre a realidade.

Assim, num primeiro momento, introduzimos uma concepção de teoria do conhecimento proposta por Hessen (1926/1987), desdobrando conteúdos para fundamentar o perfil teórico de cunho fenomenológico, sem o qual Heidegger não teria como desdobrar suas inferências. Num segundo momento, apresentamos as principais idéias de Heidegger quanto a essa concepção de Fenomenologia Hermenêutica e, por fim, ilustramos em linhas gerais o desenvolvimento da relação que se estabelece entre nossas reflexões e a marginalidade, na tentativa de alcançar uma maior compreensão sobre como este método poderá nos orientar ao trabalho de pesquisa em psicologia histórica.

## **A teoria do Conhecimento**

A teoria do conhecimento é uma disciplina filosófica. Para definir sua posição no todo que é a filosofia, deveríamos partir de uma definição geral do que é filosofia. Mas não há uma definição exata do que categorizaria o que é filosofia. O seu sentido originariamente grego, de ser amor ao saber, amor à sabedoria ou ao conhecimento, ilumina, mas não aponta uma definição exata. Entretanto, a própria história da filosofia nos indica que dois fatores parecem ser essenciais em toda filosofia: 1º) a orientação para a totalidade dos objetos, procurando neles uma universalidade; 2º) o caráter racional, cognitivo, desta orientação para o universal (RIBEIRO, 2002).

A Sócrates atribui-se a criação da filosofia ocidental, uma vez que é nele que se encontra por excelência esse espírito de curiosidade para o saber em toda a sua universalidade, através do pensamento. Para Sócrates a vida humana se dirige apoiada na reflexão. Assim, toda a ação humana se torna uma ação consciente, um saber agir no mundo. Seu maior discípulo, Platão, estende, a partir desse conceito da reflexão para a os objetos práticos, valores e atitudes, o pensamento para a construção do conhecimento científico. Nesses autores, portanto: “a atividade do estadista, do poeta, do homem de ciência, apresenta-se igualmente como objeto da reflexão filosófica. A filosofia aparece-nos assim, como uma auto-reflexão do espírito sobre os valores do verdadeiro, do bom e do belo” (HESSEN, 1926/1987, p.10).

Ao contrário do conhecimento socrático-platônico que se baseia numa *concepção do espírito*, a filosofia aristotélica se dirige para uma *concepção do universo*. Aristóteles aspira o conhecimento científico e seu objeto: o ser. O fundamento de sua filosofia situa uma ciência universal do ser, a que chamou de “filosofia primeira”, ou metafísica, como se intitulou mais tarde. Esta “ciência” diz respeito à “essência das coisas, as conexões e princípio último da realidade” (HESSEN, 1926/1987, p.11).

No período pós-aristotélico, o desejo socrático-platônico de pensar a universalidade sobre todos os objetos do mundo se restringe às questões práticas da vida em comum, do bem viver, com os estoicos e os epicuristas. A filosofia torna-se, assim, uma bússola para a melhor forma de conduzir a vida no caminho das virtudes; uma filosofia de vida.

No início da Idade Moderna, a concepção aristotélica do mundo retorna, se evidenciando em sistemas como os de Descartes, Espinosa e Leibnitz. Isto é, uma filosofia voltada para a *concepção do universo*. Posteriormente, em Kant, a filosofia se caracteriza, ao contrário, como no pensamento platônico; ou seja, para uma *concepção do espírito*, uma vez que se volta para a auto-reflexão, ao se debruçar sobre as características do espírito. Este sistema se mostra primordialmente “como teoria do conhecimento ou como fundamento crítico do conhecimento científico”(Id.). Mas Kant não se limita ao conhecimento teórico, ao lado da *crítica da razão pura* apresenta-nos a *crítica da razão prática* e *crítica do juízo*, pelo que trata da moral e dos valores estéticos respectivamente. Assim, em Kant, a filosofia se nos demonstra “como uma reflexão do homem culto sobre a sua total conduta de valores” (HESSEN, 1926/1987, p.12).

No século XIX, o idealismo alemão, através de Schelling e Hegel, faz renascer o sistema aristotélico, pois sua dinâmica aponta para um movimento exclusivista que faz desvalorizar a própria filosofia, tal qual sustenta os princípios do materialismo e do positivismo; mas, por outro lado, funda uma renovação do pensamento filosófico dentro dos moldes kantianos, abrindo espaço para o que fora chamado de *neokantismo*. “O exclusivismo desta renovação consiste na eliminação de todos os elementos materiais e objetivos, que existem de modo flagrante em Kant, adquirindo assim a filosofia um caráter puramente formal e metodológico” (HESSEN, 1926/1987, p.11). Este modo de olhar acaba por valorizar o conhecimento baseado no materialismo e no objetivismo, em oposição ao formalismo e metodismo dos neokantianos; ressurgem, portanto, um sistema do tipo aristotélico, em que a experiência do homem e que lhe traz o conhecimento - ao contrário de ser meramente o pensamento contemplativo e teórico. Dentro desse sistema objetivista e materialista, encontramos ensaios metafísicos como os de Wundt (considerado o pai da Psicologia) e Drieck, bem como uma filosofia da intuição em Bergson e, de uma certa forma, na fenomenologia desenvolvida em Husserl e Scheler.

Essa ótica histórica desenvolvida no campo da filosofia leva-nos à categorização de dois conceitos como sendo essenciais a este campo: a) uma concepção do eu e b) uma concepção do universo. Entre eles, uma singular posição antagônica em que um e outro, alternadamente, se salientam num movimento pendular. “Não se trata de uma alternativa (ou um ou outro), mas sim de uma acumulação (tanto um quanto outro). A filosofia é simultaneamente as duas coisas: uma concepção do eu e uma concepção do universo” (HESSEN, 1926/1987, p.14).

Observamos anteriormente que a totalidade dos objetos caracterizava o aspecto cognoscivo da filosofia tanto pela concepção do eu quanto pela concepção do universo. Entende-se por totalidade o micro e o macrocosmos, mundo interior e exterior. A *concepção do universo* se ocuparia, desse modo, com o macrocosmos, enquanto que, ao contrário, pela *concepção do eu*, teríamos uma filosofia ocupada com o microcosmos. Esses dois últimos elementos essenciais completam e corrigem o conceito formal primeiramente estabelecido (concepção do eu e concepção do universo). Assim, chega-se a uma definição do que seria a filosofia. Diríamos: “a filosofia é uma *auto-reflexão do espírito* sobre o seu comportamento de valor teórico e prático e, ao mesmo tempo, uma aspiração ao

conhecimento das últimas conexões entre as coisas, uma *concepção racional do universo*” (HESSEN, 1926/1987, p.15).

Mas, considerando a relação entre a finalidade e a mediação da filosofia, bem defendida tanto em Platão quanto em Kant, situa-se uma reflexão do espírito sobre si mesmo como sendo um meio e o caminho para chegar uma idéia de mundo, “a uma visão metafísica do universo. Podemos dizer, pois, em conclusão: “...a filosofia é uma tentativa do espírito humano para chegar a uma concepção do universo por meio da auto-reflexão sobre as suas funções de valor teóricas e práticas” (Id.).

Tal definição de filosofia assim concebida se faz pela indução, através do experimento encontrado nas relações do advento histórico dos sistemas desenvolvidos no âmbito da filosofia. Por outro lado, é possível uma definição dedutiva, situando a filosofia num conjunto de uma expressão maior do espírito humano; ao considerar a cultura e sua inter-relação, através do que se vê uma função indissociável entre o filosofar e o avanço humano, em sua base cultural.

“Entre as funções superiores do espírito e da cultura contamos a ciência, a arte, a religião e a moral. Se colocamos em relação com elas a filosofia, esta parece distanciar-se da esfera da cultura ultimamente referida, da moral. Se a moral se refere ao lado prático do ser humano, pois tem por sujeito a vontade, a filosofia pertence completamente ao lado teórico do espírito humano” (HESSEN, 1926/1987, p.15).

A filosofia, assim, se aproxima do campo da ciência, uma vez que ambas se conduzem pela expressão do pensamento. Até recentemente ambas diferenciavam-se, entretanto, por conta de seu objeto. Enquanto a ciência se ocupou de fragmentar e pesquisar parcelas da realidade, apoiando-se numa subjetividade exclusivista do todo, a filosofia sempre objetivou o todo da realidade dentro de uma característica subjetiva muito diversa em sua prática do olhar a totalidade das coisas. Hoje, porém, cada vez mais a ciência se volta para uma visão mais global, concebendo uma razão que admite uma interface entre o todo e o fractal.

Mas mesmo ao olhar para a totalidade, a filosofia se desdobra em disciplinas fundamentais: “A concepção do universo divide-se em metafísica (que se subdivide em metafísica da natureza e metafísica do espírito) e em *concepção ou teoria do universo* em sentido restrito, que investiga os problemas de Deus, a liberdade e a imortalidade” (HESSEN, 1926/1987, p.19). A filosofia dos valores se estende ao caráter de estudos éticos, valores religiosos e estética, pelo que se obtém três distintas disciplinas denominadas: *ética, filosofia da religião e estética*. A teoria da ciência, por fim, segmenta-se em dois distintos fundamentos: um formal e outro material. Chama-se a teoria da ciência de fundamento formal de *lógica*, e aquela última, de fundamento material, de *teoria do conhecimento*. Também denominada de *Epistemologia*. Episteme = ciência e Logos = teoria), daí a epistemologia ser compreendida como uma gnoseologia (apesar desta última ser mais ampla pois abrange todo e qualquer tipo de conhecimento; Gnose = conhecimento; Logos = teoria).

“Enquanto que lógica pergunta pela correção formal do pensamento, isto é, pela sua concordância consigo mesmo, pelas suas próprias formas e leis, a teoria do conhecimento pergunta sobre a verdade do pensamento, isto é, pela sua concordância com o objeto. Portanto, pode definir-se também a teoria do conhecimento como a teoria do pensamento verdadeiro, em oposição à lógica, que seria a teoria do pensamento correto” (HESSEN, 1926/1987, p.20)

## A legitimidade metodológica da Hermenêutica

Tendo em vista toda essa compreensão a respeito da filosofia, podemos esboçar os caminhos para entender a Hermenêutica ser um problema do âmbito da teoria do conhecimento para sua legitimidade metodológica para uma leitura de mundo.

Lembremos que, na Modernidade, fora Dilthey o primeiro a propor uma metodologia através da qual a literatura pudesse ser interpretada com segurança e rigor; de modo tal que sua essência, por assim dizer, pudesse ser extraída. Essa metodologia situada no campo da literatura seria denominada por Dilthey de Hermenêutica. O próprio Dilthey (1947), em seu livro traduzido para o francês como “Le monde de l’esprit”, em “Idées”, chegou a influenciar Husserl, em sua fenomenologia, no que respeita a uma epistemologia apoiada na capacidade humana e sua “intencionalidade”; tal qual haverá Husserl de chamar a predisposição do sujeito cognoscente frente ao seu objeto a conhecer:

“Não existe um conjunto coerente da natureza nas ciências físicas e naturais senão graças a raciocínios que completam os dados da experiência graças a uma combinação de hipóteses; nas ciências morais, ao contrário, o conjunto da vida psíquica constitui por toda parte um dado primitivo e fundamental. Nos explicamos a natureza, compreendemos a vida psíquica” (Dilthey, 1947, p.150 apud DARTIGUES, 1973, p.128)

Desta forma, podemos facilmente concluir que Dilthey sempre fora preocupado com a compreensão dos sujeitos face ao sujeito-objeto. Sua fórmula hermenêutica não propõe outra coisa senão uma compreensão do hermenauta para o texto a que se volta. Dilthey cria o sujeito ter grandes dificuldades para entender o mundo objetivo uma vez que o processo psíquico nos é uma experiência muito singular (Dilthey, 1944, Orígenes de La Hermeneutica, p.321). Sua metodologia consiste na compreensão técnica de manifestações de vida permanentemente fixadas, o que chama de *interpretação* (id.323).

Eis a hermenêutica de Dilthey, fundamentada na arte de compreender nos vestígios dos escritos (ibid.), pelo que se alcançaria uma interpretação de validade universal. Dilthey recorre à explicação filosófica de Schleiermacher quanto à técnica de resoluções gerais do problema hermenêutico - isto é, de toda subjetivação sujeita aos indivíduos no processo da construção da compreensão.

Esse último, Schleiermacher, fundamenta o encontro da individualidade do hermenauta frente à individualidade do autor como um encontro que suscita uma compreensão universal, visto que, na experiência de cada um, ou seja, através do encontro de ambos, hermenauta e autor, em cada individualidade, uma compreensão das bases da natureza humana emergiria se projetando para além de simples processos psíquicos.

Tal processo interpretativo seria distinto, pois, segundo Schleiermacher e elogiado por Dilthey (id.335), de interpretações históricas, gramatical, estética ou psicológica. Esta última partiria da subjetividade do autor, de sua realidade interna e pessoal. Naquele encontro proposto por Dilthey, ao contrário, haveria uma faculdade unitária e criadora, situando o que há de interno e externo, e, portanto, uma faculdade apresentada não somente do autor, mas advinda do autor frente ao seu leitor, logo, de algo que lhes é comum, próprio da natureza humana e, assim, eficazmente evidente em sua imutabilidade cognoscível.

## **Teoria do conhecimento, Fenomenologia e Fenomenologia Hermenêutica.**

A teoria do conhecimento, tal qual se nos indica a denominação, é uma teoria, portanto, uma explicação ou interpretação filosófica do conhecimento humano. Entendemos que a Hermenêutica se situa na problemática da Teoria do Conhecimento. Se para conhecer é necessário saber que objeto que é; observá-lo e descrevê-lo, antes de qualquer interpretação e explicação, o que seria, então, o conhecimento?

Ao tentar “apreender os traços gerais essências deste fenômeno, por meio da auto-reflexão sobre aquilo que vivemos quando falamos do conhecimento” (HESSEN, 1926/1987, p.25), utilizamos um método chamado de fenomenológico. Este se diferencia do psicológico, pois ao invés de especular “os processos psíquicos concretos no seu curso regular e a sua conexão com outros processos, o primeiro [o fenomenológico] aspira a apreender a essência geral no fenômeno concreto” (HESSEN, 1926/1987, p.26).

Sujeito e objeto são mediados na interdependência relacional entre o pesquisador e o seu tema para um conhecimento possível. Pois, o sujeito só é sujeito para um objeto e o objeto só é objeto frente a um sujeito cognoscente. A reversibilidade dessa relação, porém, não é possível. “Ser sujeito é algo completamente distinto de ser objeto. A função do sujeito consiste em apreender o objeto, a do objeto em ser apreendido pelo sujeito” (HESSEN, 1926/1987, p.26).

Assim sendo, do ponto de vista do sujeito, este apreende o objeto, projetando-se para fora de si mesmo, na apreensão daquilo que lhe é “estranho”, amalhando do objeto dados de suas propriedades. Imagens que não lhe são próprias, mas que advêm do objeto, lhe surgem em sua vivência interior. Por outro lado, do ponto de vista do objeto, o conhecimento se dá por uma transferência de suas propriedades essenciais para o sujeito.

“O objeto é o determinante, o sujeito é determinado. O conhecimento pode definir-se, por último, como uma determinação do sujeito pelo objeto. Mas o determinado não é o sujeito pura e simplesmente; mas apenas a imagem do objeto nele. Esta imagem é objetiva, na medida em que leva em si os traços do objeto. Sendo distinta do objeto, encontra-se de certo modo entre o sujeito e o objeto. Constitui o instrumento pelo qual a consciência cognoscente apreende o seu objeto” (HESSEN, 1926/1987, p.27).

Nesse sentido, há uma atividade da consciência durante a apreensão do conhecimento, pelo que se torna possível a elaboração da imagem que no sujeito se constitui ao se voltar para um determinado objeto. A receptividade do sujeito de conhecer um objeto é compatível com sua espontaneidade mediante a imagem do objeto nele constituída. “Ao determinar o sujeito, o objeto mostra-se independente dele, *transcendente* a ele” (HESSEN, 1926/1987, p.28).

Chama-se, assim, ao dividir os objetos do conhecimento, de objetos reais e ideais. Os primeiros são todos aqueles que nos são dados pela experiência externa ou interna, ou dela se infere. Os objetos ideais apresentam-se, pelo contrário, como irrealis, como meramente pensados: a matemática, os números e as figuras geométricas (HESSEN, 1926/1987, p.28).

Note-se, porém, que na relação entre sujeito e objeto só o objeto deixa de ser quando o sujeito não lhe é mais correlacionado. Assim, se dentro do conhecimento a correlação entre sujeito e objeto é inseparável, o fenômeno objeto não determina o sujeito, mas o sujeito que se volta para o objeto. O sujeito é independente do objeto, uma vez que ele sente e quer. Nessa relação, não é o sujeito que se altera, mas o objeto.

Podemos observar que há uma aproximação entre a hermenêutica proposta por Dilthey e a fenomenologia. Mas enquanto aquela se situa num encontro entre leitor e obra escrita, tentando alcançar uma compreensão universal da “essência da natureza humana”, a fenomenologia, conforme explicamos acima, propõe um encontro intencional direto, situado numa apresentação da experiência imagética elaborada pelo ser cognoscente, num tempo derivado da experiência entre o sujeito cognoscente e objeto cognoscível (o qual, no caso de ser um sujeito-objeto, se tornará sujeito cognoscente também, segundo o próprio Husserl, ao tratar, num segundo momento de sua obra filosófica, da intersubjetividade), tentando alcançar um estado que Husserl denomina de “coisas mesmas”; a essência de todo e qualquer fenômeno, a partir da *redução eidética*, o que também situa um conhecimento *universal*.

Parece ser Heidegger o autor que vai mais longe nessas fórmulas acabadas de encontros baseados na experiência entre os sujeitos e seus objetos. Partindo da idéia de Husserl de Sujeito Transcendental: capaz de compreender os objetos do mundo em sua essência a partir do *dado*, ou do fenômeno ocorrido, Heidegger propõe, pela existência em sua facticidade, o Dasein. Este termo designa o homem, uma vez que o homem é um ente individual para si mesmo:

“O homem está postado de tal modo, no interior da abordagem pela presença, que recebe como dom o apresentar que ‘dá-Se’ [Dasein], enquanto percebe aquilo que aparece no presenti-ficar. Não fosse o homem o constante destinatário do dom que brota do “dá-se-presença”, não alcançaria ao homem aquilo que é alcançado no dom, nesse caso o ser não apenas ficaria oculto na ausência deste dom, nem apenas também fechado, mas o homem permaneceria excluído do âmbito e do alcance do: Dá-Se ser. O homem não seria homem” (HEIDEGGER, 1973, p.461).

Não se trata, porém, de uma análise do homem voltada para si mesmo. Trata-se da análise para o ser em geral que habita o homem: “o homem é o aí (Da) onde o ser (Sein) se coloca como questão, de modo que se trata no homem de muito mais do que o homem” (DARTIGUES, 1973, p.124). Deste modo, Dasein consiste na existência e sem esta não seria possível o ser, logo, o tempo é condição do ser para poder ser. Um espaço de tempo no qual “no destinar do destino do ser, no alcançar do tempo, mostra-se um apropriar-se trans-propriar-se, do ser como presença e do tempo como âmbito do aberto, no interior daquilo que lhes é próprio” (HEIDEGGER, 1973, p.461).

Por existência, entendamos o Ser que emerge do homem e cuja descoberta nele antecede toda e qualquer experiência, inclusive da experiência da linguagem e do pensamento, pois para Heidegger o homem é uma interrogação para si mesmo, no sentido de que ele é a própria interrogação; ele é, segundo Heidegger, a Ek-sistência, no sentido mais primitivo do termo, uma vez que o homem é o único ente entre tantos que além de “ser” “existe” ao questionar o seu próprio ser.

Ora, toda vez que o homem pensa e se questiona a partir da sua condição de ser no tempo, o faz pelo cogito. Nesse sentido Heidegger afirma que o problema último de Descartes não era o “eu penso”, mas o “eu sou”. O homem, assim, ao se questionar em sua condição existencial, implica numa

investigação, numa compreensão do ser. Um ser que questiona sobre o seu próprio ser. O problema situa a existência em si mesma em sua própria compreensão e é nesse sentido que a fenomenologia, segundo Heidegger, “deve mudar de orientação, não se contentar em ser descrição do que se dá ao olhar, mas interrogação ao dado que aparece, não mais como um espetáculo a ver, mas como um texto a compreender” (DARTIGUES, 1973, p.126).

Retornamos, assim, à hermenêutica. Se os textos sagrados, conforme Dilthey, após Scheiermacher, deveriam ser compreendidos pela interpretação, a fenomenologia hermenêutica de Heidegger, em tese, deveria decifrar o sentido da existência (DARTIGUES, 1973, p.126). Em Heidegger, somente baseados na existência somos capazes de compreensão de “ser-no mundo”. Para tal a existência deve alcançar sua autenticidade, arrancando-se do cotidiano. Assim:

“A existência autêntica será, pois, ao contrário, um arrancar-se aos cuidados cotidianos, a esse universo tranqüilizante que dissimula ao Dasein o seu mistério. Os pequenos cuidados que o desviavam esbatem-se então e aparece o Cuidado (Sorge), caráter de existência no qual se articula as outras três dimensões [ver em Heidegger os sentidos de Verstehen (compreensão), befindlichkeit (sentimento de situação) e Verfallen (decaimento)]. O cuidado é sempre ser-no-mundo, mas captado agora na unidade de seus três momentos – sentimento de situação, compreensão, decaimento – que constituem o sentido do Dasein. Ora, essa captação não se efetua de início num ato de pensamento, mas numa experiência vivida, a da angústia. A angústia é o recurso pelo qual a existência pode se compreender a si própria, o revelador de seu sentido e, com isso, também o do sentido do Ser” (DARTIGUES, 1973, p.128).

Deste modo, a hermenêutica nos permite uma leitura do que nos cerca. Através dos sentidos, ver o que se questiona sobre os fatos da vida. É perfeitamente possível, assim, uma leitura da história do mundo: pela compreensão do ato humano e o sentido que dele pode se depreender não somente pela mera descrição de sucessivos atos e fatos, mas pela integração da moção humana à sua obra. Uma tentativa de organizar a realidade, formando um texto a compreender pelo entrelace subjetivo-objetivo e vice-versa.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999/1958.

BERGSON, H. **Matéria e memória**. São Paulo: Martins Fontes, 1999/1939.

COULANGES, F. **A cidade antiga**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

DARTIGUES, A. **O que é a fenomenologia?** Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **Mil platôs capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: 34, 1980.

DILTHEY, W. **Orígenes de la Hermenêutica, in El mundo histórico**. México: Fondo de Cultura Económica., 1944.

HEIDEGGER, M. **Tempo e ser. In: Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HESSEN, J. **Teoria do conhecimento**. Coimbra: Armênio Amado (8º ed.), 1987.

LABORIT, H. **Éloge de la fuite**. Paris: Galimard, 1976.

LEWINSHON, R. **A history of sexual customs**. New York: Fawcett Publications, 1961.

LINDSEY, J. **Cleópatra**. London: Constable Publishers, 1971.

LUCKER, M. **Dicionário de simbologia**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RIBEIRO, C. S. & BORGES, C. **A possibilidade de uma hermenêutica na relação entre o psicoterapeuta e o seu confidente**. In **Arquivos brasileiros de psicologia**. Rio de Janeiro: Imago, Vol.54, n.4, p.427-428, 2002

VERNANT, J-P, **Entre mito e política**. São Paulo: Edusp, 2001/1996.

### BIBLIOGRAFIA DE APOIO

ALDRICH, V.C. **Filosofia da Arte**. Rio de Janeiro: Zahar, 1969/1963.

ALLIEZ, E. **Da impossibilidade da fenomenologia**. São Paulo: 34, 1996.

ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2001/1956.

ARENDT, H. **O que é política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993/1997.

AULIGNIER, P. **O aprendiz de historiador e o mestre feiticeiro – do discurso identificante ao discurso delirante**. São Paulo: Escuta, 1997.

BADIOU, A. **Deleuze, o clamor do ser**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BAKTHINE, M. **Lê marxisme et la philosophie du langage**. Paris: de Minuit, 1997/1929.

BAUDRILLARD, J. **A ilusão vital**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

\_\_\_\_\_. **A troca impossível**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1999.

BAUMAN, Z. **O Mal-estar na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998/1997.

\_\_\_\_\_. **Globalização – as conseqüências humanas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BENEDICT, R. **Patterns of culture**. New York: Peguin books, 1946.

BENJAMIN, W. **O narrador**. In: **Obras Escolhidas**. V.I. São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. **Sobre o conceito da história**. In: **Obras Escolhidas**. V.I. São Paulo, Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. **Paris, capital do século XX**. In: KOTHE, Flávio. São Paulo, Ática.

\_\_\_\_\_. **A obra de arte na reprodutibilidade técnica**. In **Obras escolhidas**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

- BOLLE, W. **Fisiognomia da Metrópole Moderna**. São Paulo: EDUSP, 1994.
- CHAUÍ, M. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Schwarcz, 2002/1994.
- CHOMSKY, N. **11 de setembro**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002
- COSTA, J. F. **Bernardete e o declínio do homem privado**. In **psicanálise e tempo**. Rio de Janeiro: C.P.R.J., 1994.
- DESCARTES, R. **Le discours de la méthode**. Paris: Larousse, 1972/1641.
- DIAS, R. M. **Nietzsche e a música**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- Dicionário de Mitologia Greco-romana**. São Paulo: Abril Cultura, 1973.
- GONZALEZ, H. **Camus**. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- FROMM, E. **Man for himself**. New York: rinehart and Co. , 1947.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GUARESCHI, P. A.; JOVCHELOVITCH, S. (Orgs.). **Textos em representações sociais**. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GUATARRI, F. & ROLNIK, S. **Cartografias do Desejo**. Petrópolis: Vozes, 2000/1986.
- HALL, S. **A Identidade cultural na pos-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- HORROCKS, C. **Baudrillard and the millennium**. Cambridge: Icon Books, 1999.
- IBRI, I. A. **Kosmos Noetós**. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- IDENTIDADE CULTURAL: desenvolvimento e durabilidade**.  
<[http://www.eicos.psych.ufrj.br/portugues/identidade\\_cultural/identidadecultural.htm](http://www.eicos.psych.ufrj.br/portugues/identidade_cultural/identidadecultural.htm)> Acesso em 17 maio 2003.
- JAPIUSSU, H. & MARCONDES, D. **Dicionário Básico de Filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1996/1989.
- JAEGER, W. **Paidéia – a formação do homem grego**. São Paulo, Martins Fontes, 1995/1936.
- MACHADO, R. **Nietzsche e a verdade**. Petrópolis: Vozes, 1984.
- MARX, K. **Textos**. São Paulo: Alfa-ômega, 1977/1988.
- NIETZSCHE, F. **A origem da tragédia**. São Paulo: Moraes, 1984
- OLIVEIRA, R. J. **Adorno e Benjamin de frente à Arte e à Cultura no mundo contemporâneo**. Revista de Educación en América Latina y el Caribe. n.49, UNIJUÍ, jan-mar, 1998.
- ORTIZ, R. **Mundialização e cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

PROGOGINE & STENGERS. **A nova aliança**. Paris: Gallimard, 1987/1979.

RIBEIRO, C.S., **O marginal necessário**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Biblioteca da UFRJ, 2004.

RICHARDS, J. **Sexo, desvio e danação**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993/1990.

RORTY, R. **Objetividade, relativismo e verdade**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997/1995.

SASS, Louis A. Humanism, hermeneutics, and the concept of the human subject. In

MESSER, Stanley B.; SASS, Louis A.; WOOLFOLK, Robert L. (Eds.) **Hermeneutics, and psychological theory: interpretive perspectives on personality, psychotherapy and psychopathology**. London: Rutgers University Press, 1988. c.8. p.222-271.

SPINK, M. J. P. (Org.). **O conhecimento no cotidiano: as representações sociais na perspectiva da psicologia social**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

SNELL, B. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. São Paulo, perspectiva, 2001/1955.

STREY, M. N. et al. **Psicologia social contemporânea**. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

SUNG & SILVA. **Conversando sobre ética e sociedade**. Petrópolis: Vozes, 1996.

SUNG, J. **Economia como religião**. Petrópolis: Vozes, 1995.