

Elementos introdutórios para uma reflexão sobre a atenção nas práticas psicológicas clínicas a partir de uma atitude fenomenológica

Roberto Novaes de Sá
Programa de Pós-Graduação em Psicologia - UFF

Introdução

A fenomenologia de Husserl (1986) retoma, na época moderna, um antigo termo grego, usado principalmente pelos céticos, a *epoché*, que significa a suspensão do juízo, para caracterizar a atitude propriamente fenomenológica. Que este deslocamento da compreensão não se reduz a um mero movimento do intelecto, fica mais claro no vocabulário fenomenológico de “Ser e Tempo”. Heidegger designa como “afinação” (*Stimmung*), ou “disposição” (*Befindlichkeit*), o modo como o homem, enquanto abertura de sentido, “sintoniza” os entes que lhe vêm ao encontro no mundo. Para ele, a disposição privilegiada, a partir da qual o homem pode apreender seu modo de ser próprio enquanto “existência”, é a angústia. Quando habitada sem os subterfúgios da impessoalidade mediana, a angústia “... desempenha um papel similar à *Epoche* de Husserl, despindo as coisas de sua significação habitual.” (Inwood, M. 2002, p. 95). Anos após “Ser e Tempo”, em um diálogo escrito na década de 40, Heidegger (2000) discute um outro modo de abertura às coisas, que considera essencial no contexto contemporâneo dominado pela técnica; evoca da tradição mística medieval a palavra alemã *Gelassenheit*, utilizada por Mestre Eckhart, com o sentido de impassividade, desapego, serenidade. Para Heidegger, a serenidade é a disposição própria ao pensamento meditativo, ou pensamento do sentido, que o filósofo diferencia do modo de pensar calculante, típico da ciência moderna.

Tomando como fio condutor a noção de “atitude fenomenológica”, em um sentido ampliado pelas inflexões heideggerianas da fenomenologia, propomos uma aproximação entre a atitude psicoterápica, entendida como exercício de consentimento, suspensão, e desconstrução das identificações restritivas da existência humana, e aquela atitude fenomenológica de recuo perante as objetivações do mundo e de si mesmo, para uma recuperação do mundo enquanto abertura de possibilidades de sentido.

Procederemos, após uma apresentação introdutória dos traços principais da fenomenologia e de suas relações com a psicologia, a uma análise da atitude fenomenológica, tal como proposta por Husserl, elucidando seus aspectos essenciais, suas modulações de grau e algumas dificuldades teóricas e práticas que ela suscita. Veremos, a seguir, como a atitude fenomenológica aparece no pensamento de Heidegger e os desdobramentos que ela adquire, mesmo quando o filósofo deixa de utilizar o termo fenomenologia em sua obra. Em um terceiro momento, procuraremos mostrar como, na maioria das diferentes práticas psicoterápicas, a superação da atitude natural ingênua em direção a uma atitude crítica, em que o sujeito apreende seu papel constitutivo na produção de sentido do mundo, tem sempre algum lugar, seja este mais ou menos explicitado ou enfatizado. Por fim, propomos que a atitude fenomenológica pode servir de guia para a elaboração temática da prática clínica com explicitação da experiência vivida, visando o favorecimento da atenção, do cuidado, da consciência de si e da desconstrução de identificações rígidas e restritivas do poder-ser humano. Tal compreensão pode se dar tanto nos contextos psicoterápicos propriamente ditos, quanto naqueles das supervisões clínicas e outras situações que envolvem a formação de profissionais e agentes comunitários nos diversos âmbitos acadêmicos e institucionais.

As relações entre a Fenomenologia e a Psicologia são complexas e podemos encontrar já na obra de Husserl diferentes perspectivas para a discussão do tema, desde suas críticas ao psicologismo nas *Investigações Lógicas* de 1900, até sua proposição de uma “psicologia fenomenológica” (Husserl, 2001), à qual dedica um curso no semestre de verão de 1925, em Freiburg, e que foi discutida em várias de suas obras. Propomos uma retomada dessa discussão, especificamente voltada para as contribuições que a atitude fenomenológica pode trazer para o exercício das práticas psicológicas clínicas. Para este fim, pensamos ser válida uma distinção relativa entre a fenomenologia enquanto atitude possível e o resultado de sua aplicação por parte de Husserl, isto é, a fenomenologia enquanto idealismo transcendental. Como argumento a favor da legitimidade desta distinção, lembramos que uma vertente importante da fenomenologia, iniciada a partir de Heidegger, não chega, através do exercício da atitude fenomenológica, à experiência de si como “eu transcendental”, mas sim como “existência”, “ser-no-mundo”.

A Atitude Fenomenológica em Husserl

Vejamos, então, como encaminhar inicialmente a discussão sobre a atitude fenomenológica de “suspensão” (*epoché*), em seus diferentes níveis de realização, e as correlativas “reduções” do objeto e do sujeito a que ela conduz. Segundo Husserl (1992, pp. 17-24), a suspensão implica um retorno da atenção do sujeito sobre si mesmo e uma conseqüente redução do “eu natural”, ou seja, uma espécie de cisão e deslocamento do sujeito.

Enquanto homem radicado na atitude natural, como eu era antes da *epoché*, vivia ingenuamente no interior do mundo; em plena experiência, vigorava para mim, sem mais, o experimentado e, nessa base, eu levava a cabo as minhas outras tomadas de posição. Mas tudo isso ocorria em mim sem que eu para aí virasse a minha atenção; o que por mim era experimentado, as coisas, os valores, os fins, constituía o meu interesse, mas não a minha vida experiencial, o meu ser-interessado, o meu tomar-posição, o meu subjetivo. (Husserl, 1992, p. 23)

Este retorno da atenção para a esfera da experiência, com a concomitante suspensão do mundo subsistente “em-si” que a transcende, realiza-se num primeiro momento como redução psicológica, como um deslocamento da atenção para o conteúdo psíquico imanente à vivência do “eu empírico”. Para Husserl, este primeiro nível de redução da experiência leva-nos apenas ao âmbito de uma psicologia fenomenológica, mas não ainda àquele da fenomenologia pura propriamente dita. O eu empírico, ou psicológico, que desse modo se atinge, não satisfaz às pretensões husserlianas de fundamentação absoluta do conhecimento. Este “eu empírico” é considerado ainda um ente que existe no interior do mundo, ou seja, sua existência transcendente à experiência da consciência não foi suspensa. Permanecemos, portanto, presos à atitude natural. A imanência da experiência psíquica é ainda transcendente com relação à imanência da consciência pura. A existência do “eu empírico”, com seus conteúdos psíquicos, deve também ser posta em suspensão. Assim como o mundo, toda a esfera psíquica deve ser tomada apenas como fenômeno, deve ser reduzida ao âmbito de conteúdo experiencial imanente à consciência pura. Deste modo, superamos realmente a atitude natural e nos colocamos na atitude propriamente fenomenológica. Essa consciência pura, transcendental com relação à imanência meramente psicológica, não pode ser pensada como uma coisa dentro do mundo, tal como o sujeito empírico, pois ela é a

própria abertura originária de sentido, a condição ontológica de possibilidade, para que qualquer coisa se dê como objeto dentro do mundo. Apesar de atingirmos aí uma situação limite para a linguagem conceitual, Husserl denomina esta dimensão de puro sentido de “consciência transcendental” e a atribui a um “sujeito transcendental”.

Por conseguinte, a atitude fenomenológica com a sua *epoché* consiste em eu obter o derradeiro ponto pensável da experiência e do conhecimento, no qual me torno espectador imparcial do meu eu mundano-natural e da vida do eu, a qual constitui aí apenas um pedaço particular ou um estrato específico da minha vida transcendental desvelada. (ibid., p. 23-4)

Neste ponto, um importante ramo da fenomenologia, influenciado principalmente pelas interpretações de Heidegger, afasta-se do idealismo transcendental de Husserl, substituindo a compreensão daquela abertura originária de sentido, a que a redução nos conduz, enquanto um sujeito transcendental, por aquela de “ser-no-mundo”, “ser-aí” (*Dasein*) ou “existência”.

A Fenomenologia Hermenêutica de Heidegger

Para Heidegger (1989, p. 57), a fenomenologia, herdada de seu mestre Husserl, visa dirigir-se “às coisas elas mesmas _ por oposição às construções soltas no ar...”. Porém, diferentemente de Husserl, a fenomenologia de Heidegger não se reduz apenas à descrição das estruturas do ser-homem, ela elabora de forma radical este ser-homem como “ser-no-mundo”, abandonando qualquer determinação do homem como sujeito psicológico ou transcendental (id., 2001, p. 146). Para ele, o traço essencial da fenomenologia, “voltar-se para as coisas mesmas”, é a recuperação da atitude básica dos pensadores gregos: abrir-se para a experiência do ser dos entes em seu desvelamento e ocultação (id., 1979, p. 300). Além disso, o filósofo deixa claro que embora a expressão “fenomenologia” refira-se a um conceito de método, não se trata da noção corrente de método usualmente empregada nas ciências, aquela de um artifício técnico usado como meio para um fim (id., 1989, p. 57).

Em Heidegger, poderíamos dizer que a suspensão da atitude natural, a *epoché*, atinge um grau de radicalismo ainda maior do que na fenomenologia husserliana. A própria consciência do sujeito, suposta transcendental por Husserl, é suspensa, bem como a objetividade do objeto. A relação sujeito-objeto considerada a mais geral pela tradição, é

considerada por Heidegger como uma das possibilidades históricas de sentido da relação do homem com a coisa. O ser do homem é pura abertura de sentido, *Dasein* (ser-aí), existência, ser-no-mundo. A intencionalidade, enquanto a propriedade fundamental da consciência de estar sempre dirigida para um objeto, é entendida como “cuidado” (*Sorge*), isto é, o *Dasein* é abertura através da qual se desvela o sentido dos entes que lhe vêm ao encontro no mundo. Deslocamo-nos, assim, da imanência da consciência para o aberto da “ec-sistência” (Heidegger, 1976a, p. 322). A fenomenologia de Heidegger não é, portanto, transcendental no sentido de Husserl, mas sim hermenêutica. O sentido que se desvela através do homem, nunca se dá a partir de algum *a priori* transcendental, ele só é na medida em que se desvela historicamente.

Como compreender então a atitude fenomenológica, tal como sugerida por Heidegger, para pensar a partir daí seu exercício clínico? Em um de seus seminários de Zollikon, ele afirma que a fenomenologia lida com algo que é anterior a toda representação conceitual ou vivência emocional (id., 2001, p. 158) e, em outro seminário, refere-se ainda a este “método” como um “envolver-se de modo especial na relação com o aquilo que nos vem ao encontro”, pois “faz parte da fenomenologia o ato de vontade de não se fechar contra este envolver-se” (ibid., p. 136-7). Propomos, então, uma aproximação da atitude fenomenológica em Heidegger, utilizando uma conferência do filósofo de 1955, “Serenidade” (*Gelassenheit*), e um texto de 1945 que ele sugere como discussão da conferência, “Diálogo num caminho do campo”. Ambos os textos são indicados por Heidegger, numa carta a Boss de 1971, como leitura para os psiquiatras participantes dos seminários de Zollikon e membros da, então, recém fundada “Associação Suíça de Daseinsanalyse” (ibid., p. 301-2).

A Atitude ou Disposição de Serenidade

Na época moderna o problema do conhecimento passou a se apresentar como uma questão de método. Assim, para conhecer é necessário formar representações adequadas, claras e distintas, e operar com essas representações, estabelecendo funções relacionais segundo critérios lógicos. Em suma o conhecimento verdadeiro restringe-se, sob esta perspectiva, ao tipo de pensamento que Heidegger denominou como “calculante”. O método é o caminho, enquanto conjunto de procedimentos racionais e/ou empíricos

predeterminados, que garante: se partirmos do mesmo ponto e seguirmos estritamente a mesma trajetória, chegaremos obrigatoriamente ao mesmo lugar, assegurando, assim, a universalidade do conhecimento verdadeiro.

Heidegger (2000) propõe, em relação à técnica, um outro modo de abertura que ele denomina *Gelassenheit* e que os franceses traduzem por "sérénité". A palavra *Gelassenheit* remonta às origens do pensamento alemão. Mestre Eckhart a utilizou, no início do séc. XIV, para evocar a postura de suspender toda operação subjetiva, toda representação e vontade, permitindo uma aproximação com Deus. *Gelassenheit* deriva do verbo *lassen*, deixar, e Heidegger a explicita como uma postura em que a alma se coloca igualmente aberta e desapegada em presença de todas as coisas. Para ele, através desta disposição de "serenidade" torna-se possível dizer sim e não, simultaneamente, à técnica moderna. Dizer sim à presença e ao emprego circunstancialmente inevitável da técnica em nosso mundo cotidiano, ao mesmo tempo, dizendo não à poderosa mitificação histórica que impõe a técnica como um modo superior, mais verdadeiro e naturalmente necessário de conhecimento.

A "serenidade" (*Gelassenheit*) é solidária do pensamento compreendido por Heidegger como uma via de meditação. Ao contrário do pensamento calculante, que tudo reduz à dimensão de objeto de representação, o pensamento meditante nos solicita a uma atenção livre de qualquer violência subjetiva, de qualquer identificação a um aspecto exclusivo das coisas. Esse exercício de "atenção paciente", denominado por Heidegger como "pensar" no sentido mais próprio, busca preservar em sua abertura compreensiva a diferença irreduzível entre "as coisas que são" e "a dinâmica de realização de tudo o que é".

Num texto intitulado "Diálogo num caminho do campo", escrito em 1944/45, e proposto por Heidegger (ibid., p., 31-69) como discussão complementar à "Serenidade", ele desenvolve de forma mais elaborada o sentido em que emprega o termo. O diálogo parte de um questionamento sobre a essência do homem e, logo de início, imprime sobre a questão uma "reviravolta" (*Kehre*), propondo desviar o olhar da direção em que essa essência é tradicionalmente tomada como o pensamento enquanto representação e vontade. Se o pensamento é o elemento fundamental da essência do homem, refletir sobre essa essência, numa direção distinta da tradição, implica numa meditação sobre o pensamento enquanto algo diferente da vontade. O pensar procurado aqui não é, portanto, um querer. O modo de

disposição através do qual somos colocados diante das coisas sem a intervenção do querer é a serenidade. Mas, não se trata de alguma forma de passividade, pois, se a serenidade está fora do âmbito da vontade, não diz respeito também à distinção entre atividade e passividade. Para uma aproximação à essência do pensamento, Heidegger sugere que, ao invés de qualquer tentativa de objetivação, “aguardemos” (*wartem*) pela sua essência. Este “aguardar”, no entanto, não se pode confundir com “ter expectativas” (*erwarten*), pois a expectativa já tem a priori um objeto pelo qual espera. O aguardar, tal como proposto, não tem qualquer objeto, simplesmente “aventura-se no próprio aberto...” (ibid., p.43). O aguardar sem nada representar conduz à própria abertura de sentido do ser. A serenidade vem da própria abertura, consiste no aguardar sereno através do qual experienciamos o pertencimento de nossa essência à abertura. Nesse mesmo texto, Heidegger (ibid., p.58) diz ser este o sentido do termo “decisão” (*Entschlossenheit*), empregado em “*Ser e Tempo*”, o corresponder num modo próprio do Dasein à abertura de sentido do ser, nada tendo a ver, portanto, com alguma espécie de voluntarismo subjetivista.

Esta rápida passagem por alguns textos de Heidegger pretende apenas reafirmar aquilo que o próprio pensador já disse (id., 1976b, p. 184): se por fenomenologia entendermos não uma corrente filosófica específica (aquela de Husserl), mas a própria disposição essencial do pensamento de corresponder “às coisas mesmas” (*Zur Sache selbst*), então o termo fenomenologia pode ser considerado uma designação apropriada para o caminho de pensamento de Heidegger, mesmo quando ele deixa de mencioná-lo de forma explícita.

Atitude Fenomenológica e Atenção Psicoterápica

Se pensarmos a atenção psicoterápica como compreensão da existência humana a partir do âmbito de suas relações de sentido, o recurso à atitude fenomenológica fornece uma base de referência extraordinariamente fértil, tanto para uma melhor elaboração do horizonte comum dessa atividade tão diversificada, quanto para a investigação e a proposição de atitudes ou modos de disposição propícios ao seu exercício. (cf. Depraz, N. et al., 2003, cap. 5)

As práticas psicológicas clínicas diferenciam-se da mera transmissão de informações conceituais por envolver sempre uma certa mudança de atitude na relação de

sentido consigo mesmo e com o mundo, tanto da parte dos terapeutas quanto dos clientes. Seja nas práticas de inspiração cognitivo-comportamentais, psicanalíticas ou naquelas derivadas das influências existencialistas, está sempre em jogo algum nível de apropriação, por parte dos sujeitos envolvidos, do seu papel na constituição de sentido daquilo que era apreendido, numa atitude ingênua, como lhes sendo simplesmente dado. Este “deslocamento de si” nunca se reduz à simples mudança de ponto de vista teórico, trata-se de uma verdadeira transformação existencial, pois implica uma desestabilização e “desidentificação” dos nossos modos cotidianos de ser. Numa linguagem fenomenológica, diríamos que se trata de suspender os preconceitos intelectuais e afetivos da atitude cotidiana de ocupação utilitária de si e do mundo, para deixar vir ao encontro aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si, em suas múltiplas possibilidades de sentido.

A dificuldade de tal “disposição compreensiva” reside no fato de que esse “deixar o ente ser assim como se mostra” só é possível quando o próprio terapeuta realiza aquele deslocamento de si, experienciando a si mesmo como abertura de sentido, como existente (*Dasein*), e, a partir daí, ilumina toda a realidade humana, não se identificando com nenhuma objetivação inadequada sobre o modo de ser do homem (Heidegger, 2001, p. 236). O quanto isto se constitui como uma dificuldade, já foi mostrado na análise da cotidianidade mediana do *Dasein*, feita em “*Ser e Tempo*”. O *Dasein* tende, de início e na maior parte das vezes, a ser absorvido por seu mundo, tomando a si mesmo por aquilo que ele não é, um ente cujo modo de ser fosse simplesmente-dado. Se a atitude fenomenológica é intuitiva, no sentido de se ater ao imediato dar-se das coisas a partir de si mesmas, tal possibilidade é sempre mediada por um esforço paciente e um treinamento persistente na experiência da serenidade, do aguardar na abertura ao sentido, do pensamento meditativo; que dizem o mesmo que a realização das possibilidades de ser em um modo próprio e pessoal do *Dasein*. Por outro lado, devemos sublinhar as seguintes palavras de Heidegger (2000, p. 14):

[...] qualquer pessoa pode seguir os caminhos da reflexão à sua maneira e dentro dos seus limites. Porquê? Porque o homem é o ser (Wesen) que pensa, ou seja, que medita (sinnende). Não precisamos, portanto, de modo algum, de nos elevarmos às ‘regiões superiores’ quando refletimos. Basta demorarmos-nos (verweilen) junto do que está perto e meditarmos sobre o que está mais próximo: aquilo que diz respeito a cada um de nós, aqui e agora [...].

A relação da fenomenologia hermenêutica com a clínica não pode ser aquela de um novo método que venha substituir os antigos. O “deixar-ser” fenomenológico deriva do traço mais essencial da existência humana, é ontológico, não diz respeito aos aspectos ônticos deste ente, que perfazem o âmbito das ciências e das metodologias da pesquisa científica. Por outro lado, cada fenômeno que vem à luz no diálogo clínico deve ser discutido a partir do contexto concreto no qual surge e nunca reduzido, genericamente, a uma estrutura existencial. O exercício clínico da atitude fenomenológica não se caracteriza, portanto, pelo método ou pela técnica empregada, mas pelo fato de que seja qual for a técnica utilizada, caso alguma o seja, ela deve estar sempre subordinado a uma compreensão fenomenológica hermenêutica da existência. Não se deve pensar este tipo de “caminho” como um método ou técnica no sentido usual, antes como uma postura de desapego para a qual nada se encontra a priori supervalorizado nem excluído a partir de uma postulação teórica de fundamentos, a atenção serena seria uma disposição de abertura que não exclui por princípio possibilidade alguma, nem mesmo aquela da intervenção técnico-científica, embora aqui já descaracterizada em sua pretensão de hegemonia e superioridade.

Práticas de Atenção e Cuidado: “estranhamento” e “consentimento” na experiência clínica

Um elemento central na grande maioria das modalidades de práticas clínicas psicoterápicas é a explicitação verbal de idéias e sentimentos. Entendemos que, para além de uma função meramente catártica, o sentido terapêutico fundamental da explicitação implica sempre algum grau de apropriação temática do conteúdo explicitado por parte de quem a realiza. O “falar de si”, embora possa ser na maior parte das vezes apenas um “falatório impessoal” (Heidegger, 1989, § 35) sobre como achamos que se deve ser, pensar e sentir, pode também, em certas circunstâncias, convocar a uma atitude de suspensão (*epoché*), ou seja, a uma diferenciação entre as coisas e fatos da experiência e a experiência mesma que temos deles.

Quando volto a atenção para a própria experiência, me incluo no campo de atenção da consciência, fazendo assim um deslocamento de minha posição subjetiva. O discurso de explicitação de idéias e sentimentos, feito neste modo de atenção, aproxima-se, mesmo sem

preocupações metodológicas de rigor, de uma descrição fenomenológica dos conteúdos imanentes da consciência, numa dimensão psicológica. Ao suspender deste modo os objetos transcendentais da experiência, concedo-lhes simultaneamente uma alteridade própria e reconheço algum nível de participação pessoal na constituição de seus significados. Ao contrário do que poderia pensar uma crítica apressada, essa atitude de suspensão não resulta em um culto intimista da subjetividade, promove, antes, um resgate mais atento da polissemia do mundo. A consequência desses movimentos experienciais é uma flexibilização das significações enrijecidas, antes tomadas como naturais e simplesmente dadas, promovendo uma ampliação no horizonte de possibilidades de sentido do que nos vem ao encontro no mundo, um aumento da liberdade de correspondência à vida.

Evidentemente, não estamos propondo uma simples aplicação da atitude fenomenológica “*stricto sensu*”, em sua formulação filosófica rigorosa, à situação clínica. Trata-se de perceber que a atitude clínica tem por fundamento a mesma possibilidade humana pré-filosófica que a fenomenologia desenvolveu de forma sistemática enquanto metodologia de investigação da experiência. Segundo Gerd Bornheim (1973, p.89), a atitude filosófica encontra seu fundamento originário na “admiração ingênua”, mas desdobra-se através de um momento crítico de estranhamento, dúvida ou negação, para realizar-se num retorno à “admiração”, despida da ingenuidade inicial. Se a epoché husserliana representa o momento crítico do estranhamento em sua forma talvez mais radical, pode preparar seus seguidores para o resgate da admiração, agora “consentida”, que pensamos ver realizada na disposição da “serenidade” proposta por Heidegger. Na verdade, “estranhamento” e “consentimento” podem ser compreendidos como momentos estruturais na unidade dinâmica da atitude fenomenológica.

Essa dinâmica de “des-dobramento” do ser, inerente à existência, pode realizar-se numa infinidade de modos e graus de intensidade, ou apropriação, na prática clínica. A referência à atitude fenomenológica, em seus diferentes níveis, tanto pode servir para um desprendimento com relação a uma identidade clínica meramente técnica, a partir da compreensão daquela dinâmica pré-filosófica que a possibilita, quanto para permitir uma certa sistematização da experiência clínica, quando esta for a demanda do seu exercício.

A partir da diferenciação entre atitude natural e atitude fenomenológica e da discriminação dos momentos constitutivos desta, é possível explicitar e elaborar tematicamente a experiência clínica enquanto tal. Se a sessão clínica, nas suas mais diversas modalidades grupais e institucionais, se caracteriza como espaço de explicitação da experiência existencial, a sessão de supervisão pode ser caracterizada como espaço de explicitação da própria experiência de escuta e/ou intervenção clínicas.

Referências Bibliográficas

- BORNHEIM, G. A. (1973) *Introdução ao Filosofar: o Pensamento Filosófico em Bases Existenciais*. Porto Alegre: Editora Globo, 1973.
- DEPRAZ, N. et al. (2003) *On Becoming Aware: a pragmatics of experiencing*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2003.
- HEIDEGGER, M. (1976a) "Les séminaires de Zähringen". In: *Questions IV*. Paris: Gallimard, p. 307-339.
- _____. (1976b) "Le tournant". In: *Questions IV*. Paris: Gallimard, p. 140-157.
- _____. (1979) Meu Caminho para a Fenomenologia. In: *Os Pensadores / Martin Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. (2001) *Seminários de Zollikon*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____. (1989) *Ser e Tempo*. Parte I. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.
- _____. (1990) *Ser e Tempo*. Parte II. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.
- _____. (2000) *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- HUSSERL, E. (1986) *A Idéia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. (1992) *Conferências de Paris*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. (1985) *Investigaciones Lógicas*. Vols. I e II. Madrid: Alianza Universidad, 1985.
- _____. (2001) *Psychologie Phénoménologique*. Paris: J. Vrin, 2001.
- INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.