

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS PROGRAMA DE PÓS -
GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM FILOSOFIA

LUIZ HENRIQUE BIRCK

**PROJETO E EXISTÊNCIA:
O *VIR-A-SER* SEGUNDO A ANALÍTICA EXISTENCIAL E A DASEINANÁLISE**

Toledo

2017

LUIZ HENRIQUE BIRCK

**PROJETO E EXISTÊNCIA:
O *VIR-A-SER* SEGUNDO A ANALÍTICA EXISTENCIAL E A DASEINSANÁLISE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de Pesquisa: Metafísica e Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens.

Toledo
2017

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

(Sistema de Bibliotecas – UNIOESTE)

Birck, Luiz Henrique.

B52p Projeto e existência: O *Vir-a-Ser* segundo a analítica existencial e a

Daseinsanálise / Luiz Henrique Birck. --- Toledo: UNIOESTE, 2017.

104 f.

Orientador: Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná,
Campus de Toledo, 2017.

Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui bibliografia

1. Fenomenologia. 2. Psicologia. 3. Existencialismo. I. Kahlmeyer-
Mertens, Roberto S. I. II. Universidade Estadual do Oeste do Paraná. III.
Título.

LUIZ HENRIQUE BIRCK

Proposta de dissertação do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação parcial da dissertação submetida à banca de qualificação em 24/08/2017.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens (Orientador).
UNIOESTE

Prof^a. Dr^a. Irene Borges Duarte
Universidade de Évora - UÉ

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
UNIOESTE

DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação a todos que fizeram parte desta experiência.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a agência de fomento CAPES pela bolsa de estudos da qual desfrutei durante o mestrado, tal estipêndio foi auxílio inestimável para a pesquisa que resultou na presente dissertação.

Agradeço ao Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva por ter me incentivado a cursar o mestrado no Programa de Pós-Graduação de Filosofia na UNIOESTE; pela condução das disciplinas que cursei e indicações válidas no estágio docente. Meu obrigado por sua contribuição, disponibilidade e atenção dispensada ao desenvolvimento desta pesquisa.

Ao Prof. Dr. Libanio Cardoso sou grato por todo o ensinamento e trocas de conhecimento adquirido ao longo da pesquisa nos grupos de estudos de *Ser e tempo* de Heidegger, por toda a generosa disponibilidade e recomendações relevantes feitas por ocasião do exame de qualificação desta dissertação.

Pela participação na qualificação dessa dissertação, agradeço a Prof^ª. Dr^ª. Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (UERJ) pelas colaborações críticas e incremento ao tema.

A Prof^ª. Dr^ª. Irene Borges-Duarte (UÉ - Portugal), registro minha gratidão por integrar, como membro externo, a banca de defesa do presente trabalho. Sua participação nesse momento avaliativo – sob o abrigo do convênio entre a Universidade de Évora e a UNIOESTE – não apenas emprestou brios a tal sessão, quanto ratificou a cooperação do trabalho em fenomenologia desempenhado entre essas instituições coirmãs.

Sou especialmente grato ao meu orientador Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens por ter acreditado em minha pesquisa e por todos os reconhecidos esforços empreendidos no sentido de viabilizar tal investigação filosófica da melhor maneira possível; pelas suas exemplares aulas e as sempre lúcidas orientações, que não apenas indicaram caminhos pelos quais a pesquisa poderia seguir, mas também ensinaram o sentido da excelência no trabalho com a fenomenologia. Registro ainda gratidão pela oportunidade de participar dos grupos de estudo sobre *Ser e tempo* e sobre os *Seminários de Zollikon* (este carinhosamente apelidado entre nós de *Seminários de Toledo*), ambos cruciais na compreensão dos pontos essenciais deste trabalho, bem como na motivação necessária ao meu crescimento intelectual e desenvolvimento profissional.

Registro um agradecimento aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE (PPG), pelo apoio e incentivo a esta dissertação. Agradeço aos meus colegas de mestrado que percorreram ao meu lado os caminhos de conhecimento previstos em uma formação em pós-graduação, entre estes companheiros de percurso: Luiz Claudio Inocêncio, Willian Carlos Kuhn, Adeilson Vilhena e Ezildo Antunes. Agradeço ainda aos meus amigos: Juliano Grapéggia, Felipe Stadiniski, Gustavo Rezende Krüger e Jackson Adami por todo auxílio oferecido neste processo.

Gratidão a minha família: aos meus pais Silvério Birck e Lourdes Dalla Vecchia Birck, por toda compreensão e carinho; ao meu irmão Silvério Birck Junior, por todo incentivo; a minha irmã Carla Regina Birck, em especial, por ter me acompanhado do início ao fim sempre contribuindo incondicionalmente e como uma das pessoas mais formidáveis no meu processo de crescimento. Por fim, um agradecimento *sui generis* a minha esposa Camila Matias, companheira de todos os momentos desta pesquisa, incentivadora de meu trabalho e minha apoiadora paciente em todos os momentos difíceis que o processo ofereceu. Também você, Camila, foi uma das pessoas importantes nesse curso de aprendizagem e crescimento.

“[...] o homem existe antes de tudo, ou seja, que o homem é, antes de tudo, aquilo que projeta vir a ser, e aquilo que tem consciência de projetar vir a ser. O homem é, inicialmente, um projeto que vive enquanto sujeito, e não como um musgo, um fungo ou uma couve-flor; nada existe de inteligível sob o céu e o homem será, antes de mais nada, o que ele tiver projetado ser. Não o que vai querer ser.”

Jean-Paul Sartre

RESUMO

BIRCK, Luiz Henrique. *PROJETO E EXISTÊNCIA: O VIR-A-SER SEGUNDO A ANALÍTICA EXISTENCIAL E A DASEINSANÁLISE*. 2017. 105 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2017.

A presente pesquisa conjuga em seu tema os elementos declarados já em seu título: “Projeto e existência: o vir-a-ser segundo a analítica existencial e a Daseinsanálise”. Com esse tema, e com o título que o expressa, nos propusemos a investigar a existência humana e como a filosofia fenomenológica de Martin Heidegger nos possibilita pensar tal “objeto de pesquisa”. Evidenciamos em uma trajetória histórica alguns conceitos na tradição filosófica afim de indicar contextos os quais a fenomenologia tende a combater, para assim contemplar o modo de investigação da fenomenologia. Apresentamos de que forma, na analítica existencial, podemos compreender os conceitos que nos possibilitam olhar para uma nova compreensão do existir em seu movimento de vir-a-ser, bem como de que forma este pensamento abriu portas para as discussões em Daseinsanálise na qual indicamos um horizonte temático com a intenção de compreender como uma psicologia da existência singular pode compreender o existir humano. A metodologia escolhida nesta pesquisa foi a fenomenológica (heideggeriana), a qual nos permitiu uma atitude hermenêutica frente aos contextos necessários para compreender os fenômenos do existir. Esta pesquisa nos levou a compreender como na analítica existencial evidenciamos um novo compreender a respeito do existir a partir da dinâmica existencial do ser-aí, e como esta proposta dá aberturas para se pensar em uma Daseinsanálise como uma psicologia.

Palavras-chave: Fenomenologia; Psicologia; Projeto; Existência; Vir-a-ser.

RÉSUMÉ

BIRCK, Luiz Henrique. PROJET ET EXISTENCE: LA VENUE D'ETRE SELON L'ANALYSE EXISTENTIELLE ET LE DASEINSANALYSE. 2017. 105 p. Dissertation (Maîtrise en philosophie) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2017.

La présente recherche combine dans son thème les éléments déjà déclarés dans son titre: «Projet et existence: la venue d'être selon l'analyse existentielle et le Daseinsanalyse». Avec ce thème, et avec le titre qui l'exprime, nous nous proposons d'étudier l'existence humaine et comment la philosophie phénoménologique de Martin Heidegger nous permet de penser un tel «objet de recherche». Nous montrons dans une trajectoire historique quelques concepts de la tradition philosophique afin d'indiquer des contextes que la phénoménologie tend à combattre, afin de contempler le mode de recherche de la phénoménologie. Nous présentons comment, dans l'analyse existentielle, nous pouvons comprendre les concepts qui nous permettent d'envisager une nouvelle compréhension de l'existant dans son futur devenir, ainsi que cette pensée a ouvert les portes aux discussions en Daseinsanalyse qui indiquait un horizon thématique avec intention de comprendre comment une psychologie de l'existence singulière peut comprendre l'existence humaine. La méthodologie choisie dans cette recherche était la phénoménologique (Heideggerian), qui nous a permis une attitude herméneutique contre les contextes nécessaires pour comprendre les phénomènes de l'existence. Cette recherche nous a conduit à comprendre comment, dans l'analyse existentielle, nous montrons une nouvelle compréhension de l'existant à partir de la dynamique existentielle de l'être-là, et comment cette proposition donne l'occasion de penser une Daseinsanalyse comme une psychologie.

Mots-clés: Phénoménologie; Psychologie; Projet; Existence; Venez-être.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 A PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL COMO INVESTIGAÇÃO DO HORIZONTE DO VIR-A-SER NA EXISTÊNCIA.....	14
1.1 ESBOÇO HISTÓRICO DA PSICOLOGIA COMO ELEMENTO DE CONTRASTE COM A <i>DASEINSANÁLISE</i>	14
1.1.1 A psicologia metafísica: surgimento e primeiras sistematizações da existência na forma de <i>psique</i>.....	14
1.1.2 A psicologia positiva: ciência da psique e a consolidação empírica das hipostasias do sujeito	24
1.1.3 A fenomenologia e nossa situação filosófica atual: duas posições fenomenológicas como críticas à fenomenologia	35
2 “EXISTÊNCIA”, “PROJETO” E “VIR-A-SER”: NO HORIZONTE DA “FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL” DE <i>SER E TEMPO</i>	43
2.1 BREVÍSSIMA DELIMITAÇÃO DO TEMA DO “VIR-A-SER” NO CONTEXTO DE <i>SER E TEMPO</i>	43
2.2 SER-ÁÍ COMO O ENTE QUE ORIGINARIAMENTE É <i>PODER-SER</i>	45
2.3 O EXISTIR ENQUANTO <i>VIR-A-SER</i>	51
2.3.1 Do caráter projetivo da ex-sistência enquanto <i>vir-a-ser</i>	55
2.3.2 O caráter de “projeto-lançado” (<i>geworfene entwurf</i>) do ser-no-mundo	61
2.3.3 O <i>vir-a-ser</i> como projeto de sentido existencial	65
2.4.2 O cuidado como <i>vir-a-ser</i> próprio.....	68
3 “DASEINSANÁLISE” COMO PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA EM BASES EXISTENCIAIS	74
3.1 A <i>DASEINSANÁLISE</i> COMO HORIZONTE DE TEMATIZAÇÃO DO PROJETO EXISTENCIAL	75
3.2 <i>DASEINSANÁLISE</i> : DE UMA <i>PSICOLOGIA DA EXISTÊNCIA SINGULAR</i>	86
CONCLUSÃO.....	95
REFERÊNCIAS	100

INTRODUÇÃO

A pesquisa que ora se apresenta tem por tema o projeto existencial e o vir-a-ser à luz da filosofia existencial de Heidegger. Ao delimitar assim nosso tema, o circunscrevemos no âmbito da obra do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976), especificamente em dois de seus trabalhos: *Ser e tempo* (1927) e *Seminários de Zollikon* (1959-1969). Temos assim, o objetivo mais primordial de investigar o modo como este pensamento entende o “projeto existencial” e “vir-a-ser” que deste decorre. Secundariamente, buscamos compreender como o pensamento de Heidegger possibilita uma *psicologia fenomenológica em bases existenciais* ou, por assim dizer, uma Daseinsanálise. Nossa preocupação com essas metas é divisar como a noção de projeto existencial de sentido e a compreensão de uma existência autêntica (ligada à noção de vir-a-ser) podem ser úteis à interpretação que também essa psicologia fenomenológica faz da experiência humana.

De modo geral, as discussões desta pesquisa se iniciam considerando a importância de compreender o modo com o qual os conceitos fundamentais da psicologia (de alma, psique, espírito, mente etc.) se lastreiam no solo da tradição filosófica e como contraem dela uma interpretação objetivante dessa experiência do humano. Assim, por meio de uma breve reconstrução da história desses conceitos, no seio da psicologia, pode-se identificar não apenas o caminho comum que a psicologia e a filosofia têm, mas como os conceitos da primeira são devedores de ideias (como a de natureza humana) consolidadas na segunda.

Ao enfocarmos novamente a experiência humana como existência, preservando a ênfase no seu vir-a-ser, (o que nos permite uma psicologia em bases fenomenológico-existenciais) julgamos poder compreender como é que tal experiência chegou a se tornar a *psique*, que por sua vez, é objeto da psicologia.

Com este encaminhamento, presumimos que o trabalho nos leve a um esclarecimento acerca de como a psicologia, enquanto ciência empírica em sua caracterização moderna, tratou o homem e as questões relacionadas à psique, sendo que neste trato, tanto filosoficamente quanto psicologicamente, ainda se observa fundamentações de natureza empírica e as nuances dentro do enredo da relação entre o sujeito e objeto. Em contrapartida, também conheceremos a proposta da Daseinsanálise como uma psicologia fenomenológica em bases existenciais, e como esta possibilita mostrar a existência humana para além da compreensão de um sujeito empiricamente constituído.

Supomos com isso que nosso trabalho, fundamentado nas investigações de Heidegger e na literatura de apoio, estará em condições de mostrar o quanto uma Daseinsanálise nos coloca diante de uma nova compreensão da experiência humana, com vista à sua existência. Para atingir tal tarefa, a presente dissertação seguirá o curso de três capítulos, cujos conteúdos e linhas diretrizes exporemos na sequência.

No *Primeiro Capítulo* elaboraremos uma breve reconstrução da história da psicologia, apontando como se engendraram seus fundamentos. Com tal exercício buscaremos indicar como a psicologia, já como ciência empírica, dialoga com o pensamento filosófico, inclusive arrolando alguns de seus postulados metafísicos. Isso, longe de ser uma herança livre de problemas, deixa transparecer o modo através do qual a psicologia herdou problemas e com esses, severos impasses que repercutem não apenas nas posições filosóficas, mas nas teorias, métodos e práticas psicológicas.

Realizaremos a tal reconstrução da trajetória da psicologia também como elemento contrastante a uma psicologia fenomenológica em bases existenciais. Com isso, a referida oferece características históricas da psicologia compreendendo o quanto esta, embora seja efetivamente considerada uma ciência empírica em sua formulação moderna, ainda retém posições fundamentais debitárias da filosofia tal como metafisicamente concebida. Com esse artifício, pretendemos também ressaltar como a referida psicologia fenomenológica não apenas contrasta como conflita com a primeira.

Em nosso *Segundo Capítulo* nos esforçaremos para compreender de que modo a existência humana constitui o movimento de vir-a-ser do homem. Para tanto, nos serviremos de parte considerável do projeto filosófico heideggeriano de uma *analítica existencial* (análise existencial do ser-aí), tal como elaborada na obra *Ser e tempo* (1927). Nessa, encontramos uma extensa discussão a respeito do ser-aí, nas quais se sustentam as possibilidades para compreender a existência, o projeto, o vir-a-ser no horizonte da fenomenologia existencial presente naquela obra. Julgamos, com isso, levantar a hipótese de que a questão da existência e do vir-a-ser na obra de Heidegger, é algo que se presta a pensar aquilo que entendemos sobre a psicologia fenomenológica em bases existenciais. Esta pesquisa, portanto, evidenciará o quanto a filosofia heideggeriana tem a contribuir para uma psicologia como a supra referida e o quanto isso nos torna possível pensar conceitos como o vir-a-ser, o projeto a existência, a singularidade, o sentido existencial, etc.

No *Terceiro Capítulo*, depois de ter tratado da existência e do vir-a-ser à luz das descrições e análises fenomenológicas de *Ser e tempo*, e de ter introduzido nos termos dessa mesma obra as noções de *projeto existencial de sentido* e a discussão acerca da *existência*,

poderemos apresentar o modo com o qual a Daseinsanálise se valeria disso em sua maneira de compreender a experiência humana. A discussão neste capítulo não terá a intenção de discorrer tematicamente sobre os conceitos apresentados pelas psicologias para que assim possamos evidenciar o modo com o qual a psicologia, sob a luz da Daseinsanálise, lida com cada temática. Desta forma, nossa intenção não é escrever um tratado de psicologia daseinsanalítica (longe disso!), mas apresentar o horizonte viabilizador quanto à compreensão de uma psicologia da existência singular à luz da Daseinsanálise. Apresentamos em nosso capítulo um horizonte de tematização da Daseinsanálise que permitiu mostrar o advento do pensamento da analítica existencial bem como as discussões em psiquiatria, tal como apresentar uma série de críticas frente à Daseinsanálise psiquiátrica de Binswanger e como o cenário das discussões entre Heidegger e Medard Boss se desenvolveu na obra *Seminários de Zollikon*. No interior destas discussões mostramos alguns contextos que nos fizeram compreender o *modo operante* desta proposta. Desta maneira, podemos apresentar uma leitura de como podemos compreender a Daseinsanálise como uma psicologia da existência singular no qual debatemos alguns conceitos que nos permitiu compreender como a psicologia, valendo-se da compreensão daseinsanalítica, lidou com o existir humano.

Tendo apresentado preliminarmente estes elementos teóricos e conceituais, nosso enfoque e o plano de trabalho, partimos assim ao primeiro capítulo que cria condições para que possamos compreender os contextos de nosso tema e problema.

CAPÍTULO I

1 A PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL COMO INVESTIGAÇÃO DO HORIZONTE DO VIR-A-SER NA EXISTÊNCIA

1.1 ESBOÇO HISTÓRICO DA PSICOLOGIA COMO ELEMENTO DE CONTRASTE COM A *DASEINSANÁLISE*

Uma abordagem àquilo que aqui chamamos *Daseinsanálise* (esta pensada como uma *psicologia fenomenológica em bases existenciais*) exige, desde o início, subsídios para que o sentido de nossa exposição se faça claro. Assim, a fim de bem orientar o itinerário de nossas discussões, devemos advertir desde já que, ao oferecermos uma breve *reconstrução* histórico-conceitual neste início de capítulo, nossa intenção não é a de realizar uma historiografia da psicologia (pretender isso, pura e simplesmente, seria empresa de validade dubitável frente ao escopo de nosso trabalho). Pretendemos, em vez disso, apresentar propedeuticamente remarcas sobre a psicologia a fim de mostrar como esta interpretou ao longo de seus vários momentos o fenômeno humano, e como a mesma teria se apoiado em pressupostos que resultaram em posições que engendraram a maneira empírica de pensar a *psique* humana, sendo que neste trato objetivo ainda se observa fundamentações de natureza metafísica e as nuances da relação entre o sujeito e o objeto.

Os elementos oferecidos nessa reconstrução a partir daqui, portanto, visam a ambientar o leitor quanto ao que compreendemos por psicologia, bem como caracterizar previamente (por meio de um relance de olhos por sobre as etapas cruciais de seu desenvolvimento) o quanto esta, em sua formulação contemporânea, seja uma ciência empírica ainda retém posições fundamentais debitárias da filosofia tal como modernamente concebida (a saber, enquanto uma disciplina filosófica, metafísica, por assim dizer). Adicionalmente, pretendemos ressaltar com esse artifício como a referida psicologia fenomenológica não apenas contrasta como conflita com esta psicologia de ciência.

1.1.1 A psicologia metafísica: surgimento e primeiras sistematizações da existência na forma de *psique*.

É mais que consabida a afirmação de que a raiz etimológica da palavra “psicologia” (no latim culto *psychologia* e no grego *psychología*) pode tornar compreensível a relação de

psyché, com seu significado de “sopro”, espírito ou alma, e *logos* que por sua vez significa palavra, discurso e usualmente, estudo. (ROHDE, 1973). A justaposição entre os dois termos é indicativa de que psicologia seria um estudo ou discurso acerca da alma ou sobre a mente. Essas afirmações, no entanto, parecem se revestir de especial relevância quando lembramos que, para Hermann Ebbinghaus (apud MISIAK, 1964, p.19), *a psicologia possui um longo passado, mas uma breve história* (precisamente, o passado longo é associado à filosofia). A importância dessa avaliação de Ebbinghaus se deve ao fato de a história da psicologia ser marcada por dois momentos significativos, *um primeiro* no qual temos uma psicologia filosófica ou, por assim dizer, uma psicologia metafísica, e outro, no qual passamos a ter uma psicologia “emancipada” da filosofia que em seu surgimento, mesmo na chave de uma ciência, apropriou-se de traços-força da tradição filosófica moderna desenvolvendo questões relacionadas a um novo conceito de ciência.

Dito isso, será preciso ponderar que, embora a psicologia tenha se estabelecido contemporaneamente como ciência, ainda é da assim chamada *psicologia filosófica* que obtemos a *psyché* como pretense “objeto” de consideração. Isso porque, é a partir das primeiras posições demarcadas ainda no turno grego, que vemos esta ganhar seus contornos incipientes e a partir disso, também suas primeiras problematizações para a compreensão da origem e do significado daquilo que mais tarde, seria chamado de *existência humana*. As referidas problematizações trariam um enredo de formulações na psicologia metafísica ou psicologia filosófica, deixando também patente como os gregos fizeram as primeiras tentativas de compreender a psicologia quando postulam as ideias de alma e corpo.

De acordo com Misiak (1969), é nos séculos XII, VI e V A.C. que os primeiros pensadores começam a pintar o cenário para a compreensão sobre a alma humana e as noções da *psyché* a partir daquilo que podemos acenar como uma (proto) psicologia grega. É afinal neste período, que encontramos as primeiras distinções entre espírito e matéria, estas que uma vez desenvolvidas no seio do pensamento grego, fornecerão elementos importantes para a compreensão sobre a alma humana e a noção de *vida* como *psyché*.¹ As discussões dos fenômenos naturais e sua conjugação em uma lógica de causa e efeito tornam-se visíveis desde as raízes do pensamento filosófico até a era moderna da filosofia, impelindo por sua vez o desenvolvimento da alma e da psique as discussões *psicológicas* no âmbito da filosofia. (DILTHEY, 2011).

¹ Mais do que os usos recorrentes de *psyché* como “alma”, “espírito” e até mesmo “mente”, é no mínimo reveladora a proposta feita por Erwing Rohde de traduzir este termo grego por “vida”. Proposta que, em contextos específicos de nossa exposição, encampamos de bom grado. Acerca do uso peculiar dessa expressão, tal como proposta pelo referido filólogo clássico, veja-se mais em: Rohde (1973).

Não apenas em autores contemporâneos mas já nos antigos doxógrafos, se pode encontrar notícias do quão frutíferas e recorrentes eram as discussões acerca da alma na antiguidade. Como nos apresenta o historiador Diógenes Laércio (1964), vários pensadores utilizaram o título “Tratado sobre a alma” (é o caso pelo menos de Demócrito e de Aristóteles). Iniciativas como essas também são encontradas ao longo de toda a Idade Média e não seria um erro afirmar que estes seriam os primeiros ensejos a se pensar a psicologia, como novamente nos assegura Misiak (1969).

Ainda na antiguidade, embora não haja qualquer registro do pensamento de Sócrates² (469-399 A.C.), é possível saber de suas ideias por meio daqueles que dialogaram com sua filosofia e dos que foram seus discípulos³. (BRAGUE, 2007). Despertando a investigação do modo de ser do humano e compreendendo a determinação deste como sua alma (*psyché*) e não um atributo físico, um atributo accidental ou sua aparência. Sócrates no entanto, ao buscar sobre perguntas e respostas, a dúvida e a procura do verdadeiro ser de algo, utilizara seu método dialético para “parir” ideias no sentido de nascimento de saberes. Esse exercício, ainda que apenas na forma de rudimento, enseja algo como uma doutrina psicológica na antiguidade, recebe reforços mais adiante com Platão. (BERTI, 2010).

Platão (427-347 a.C) foi discípulo de Sócrates, e seu pensamento referente à distinção da alma e do corpo, contorna as discussões acerca do tema da psicologia até a modernidade. (MATTEÍ, 2010). Robinson (1995) em sua notável obra intitulada *A psicologia de Platão* busca nos diálogos platônicos elementos para explicar o que o filósofo tem a dizer sobre a natureza da psique. Ali vemos que, para Platão, a alma humana antes de sua existência em um corpo vivia no mundo inteligível, ao unir-se a um corpo no qual é constituída por uma posição dualista assumindo-se como substância incorpórea, despiu-se do conhecimento do mundo ideal e passou a ser uma mera imagem do conhecimento adquirido no mundo ideal impulsionada como estímulo pela percepção sensorial; assim sendo, o único conhecimento

² Hadot (2012) aponta que os primeiros escritos de Sócrates foram direcionados a questões sobre a natureza e as causas das coisas, como algo vem à existência, de que maneira se parece e se transforma. No entanto, Sócrates observou que quanto mais fundo seguia com as investigações físicas da causalidade, mais dúvidas surgiam, assim em determinado momento acabava resultando até no desprendimento e na insatisfação do que se acreditava.

³ Sócrates, em seu suposto encontro com Anaxágoras (500-428 a.C), decepcionou-se com as teorias referentes a physis onde apontara que a partir da causa se explicaria a maneira no qual cada coisa se dava, sendo assim sua melhor forma de existência; e com Parmênides (530-460 a.C) e seu discípulo Zenão de Eléia (485-430 a.C) no qual é envolvido em uma série de paradoxos que não conseguiu resolver (como a interrogação se a ideia de algo participava das coisas sensíveis, e como superar a ideia contraditória do mundo sensível e do mundo das ideias), reconhecendo-se não ser capaz de encontrar satisfatoriamente uma saída para esses problemas Sócrates se cala certo de que nada sabe e que sua teoria nada lhe valia - em seus dizeres: só sei que nada sei. O saber que nada se sabe começou a tirar Sócrates do quietismo, proporcionando ao filósofo grego um novo saber, o saber de si; ao conhecer a nós mesmos temos condições de cuidar de nós mesmos, surgindo então a célebre e fundamental indagação: conhece-te a ti mesmo.

válido e adequado não proviria dos sentidos, mas da razão. Seria também por esse motivo que a alma, mais do que determinação do vivente, seria o centro da própria atividade do pensar, e há quem sustente que esta seja o próprio centro do filosofar. (CARDOSO, 2015).

Wertheimer (1985) aponta que, para o platonismo, o mundo da experiência sensível por ser apenas cópia material imperfeita de uma realidade verdadeira, torna-se um terreno pouco confiável ao conhecimento. Por outro lado, atribui aos processos racionais tais como a reflexão, a mediação e a introspecção, a possibilidade de encontrar a verdade e chegar a conhecer-se a si mesmo. Para o historiador da psicologia e articulista da psicologia da *Gestalt*, tais contribuições de Platão referentes à alma e ao corpo incrementariam o desenvolvimento de sistemas filosóficos e psicológicos posteriores. (WERTHEIMER, 1985). Premissa que, embora não dita categoricamente, julgamos poder encontrar anuência no já referido Robinson (1995).

Posteriormente a essas ideias atribuídas a Platão, temos Aristóteles (384-322 a.C.),⁴ cujo tratado de psicologia contribuiu numa primeira estruturação do conhecimento acerca da psique. Com este, a psicologia passou a trilhar caminhos inusitados já em sua época. O resultado desse encaminhamento fez com que o filósofo de Estagira fosse considerado mais propriamente, o iniciador da psicologia. Devido à amplitude do pensamento de Aristóteles, ao referenciar suas contribuições ao pensamento psicológico moderno, faz-se necessário determo-nos no livro *De Anima - Peri Psykhês* (ARISTÓTELES, 2006), desde o qual é possível ter uma visão mais ampla sobre o tema da alma. Começamos a compreender que alma para Aristóteles designa o princípio vital,⁵ ou mesmo a vida, e é sabido que ele definiu o homem como ser vivo dotado de linguagem, o *Zōon lōgon échon*⁶.

Para Aristóteles, a alma se torna objeto de investigação, o filósofo vê na alma a possibilidade de conhecer a verdade e a natureza das coisas em um todo. É na investigação da alma que o filósofo afirma que todos os animais a têm como princípio e que ela não faz menção unicamente ao homem, mas a todos os seres vivos; assim, cada ser vivo possui distintos modos de se apresentar no mundo. Com vistas a essa temática, Brentano (1930) indica que Aristóteles elegeu três graus para a investigação da alma; em meio a esses, cada

⁴ Foi discípulo de Platão e também seu opositor, ao indicar que o conhecimento deve ter fundamento no mundo da experiência – ideia atribuída a noção de que ao nascer “a mente é uma placa de cera intacta (tábula rasa)” e sobre “essa placa a experiência se escreve” – e não no mundo das ideias como indagava seu mestre (WERTHEIMER, 1985).

⁵ Esta ideia contrapõe as indicações do termo em português, trazendo consigo um modo diferente de se ver o termo alma.

⁶ Uma ideia tardia atribuída a Aristóteles foi a tradução de *Zōon lōgon échon* para animal racional, esta menção traz em seu enredo múltiplas interpretações enviesadas da real colocação do pensador, o que por sua vez pode haver prejuízos ao gesto hermenêutico ao real sentido da palavra.

grau mais alto tem em comum a adição dos graus inferiores. Nessa categorização, o *primeiro grau* se referiria às funções vitais das plantas, estas se limitam as funções de nutrição, crescimento e reprodução; o *segundo grau* aos animais, seguindo a premissa de que o grau mais alto soma as funções do grau inferior; os animais também possuem a função vital das plantas adicionando as sensações, fantasias, memórias, apetite, prazer e desprazer sensível, ira, esperança e, entre outros, o movimento de vontade. O homem está indicado como o *terceiro grau*, superior aos animais e as plantas, apresenta as funções do intelecto, julgamento, conclusão, conhecimento intelectual às sensações, aos desejos e as necessidades. Aristóteles indica que o animal é corporal em todas as suas partes tal como a planta, e o homem é por sua vez parte corporal e parte espiritual, isso porque o homem apresenta as funções intelectivas que possibilitam que o mesmo chegue ao conhecimento de suas sensações e aos atos frente ao que o intelecto foi possibilitado chegar, ou se assim podemos dizer, as possibilidades do sujeito do conhecimento⁷. (CASSIN, 1999).

Por essas posições firmadas em seu tratado sobre a alma, inclusive o gesto de que na alma residiria o princípio do intelecto, *De Anima* tornou-se livro obrigatório na formação dos futuros psicólogos, gozando desse *status* até meados do século XIX.

Já com Santo Agostinho (354-430 d.C.), um dos maiores pensadores da Patrística, uma contribuição significativa é apresentada para a compreensão da alma humana e para o desenvolvimento do que a psicologia moderna denomina de psiquismo⁸. Niederbacher (*apud* MECONI; STUMP, 2016) nos diz que para Agostinho o ser humano é uma substância racional que consiste de alma e corpo; assim sendo, ao referir-se a uma pessoa ou a um homem individual não se pensa apenas em uma alma sozinha ou em um corpo isolado, mas

⁷ As contribuições das investigações da alma realizadas por Aristóteles em *Peri Psyches*, *De Anima* ou *Da Alma*, conjugam discussões a respeito dos sentidos, das sensações, da memória, do sono, da insônia, da geriatria, dos ciclos da vida e de funções biológicas tal como a respiração, resultando nas ciências da época e posteriores uma marcante herança nas discussões acerca da psique e dos tratados psicológicos. Como teórico da natureza, Aristóteles indicava que o comportamento por sua vez está sujeito aos mesmos princípios naturais que os restantes fenômenos naturais, afirmava que todos os objetos são compostos por forma (para os inferiores) e matéria (para os superiores), sendo que Deus era a forma suprema. Como resultado destas contribuições, surgiram movimentos tais como o Empirismo de John Locke que se pautaria na ideia de que o conhecimento provém da experiência. (WERTHEIMEIR, 1985).

⁸ Ulterior ao pensamento grego, um marcante movimento trouxe em seu enredo aspectos importantes para a investigação da alma ou psique, o pensamento cristão que tratou dos temas da alma e corpo, da essência e existência, trazendo consigo a ideia de que a alma está na noção da natureza espiritual e não somente na razão como pudemos observar nos escritos de Platão e neoplatônicos. Coutinho (2008) aponta que a história da idade média foi marcada por três fatores essenciais, “o arruinamento do mundo clássico antigo” caracterizado com o surgimento de uma nova época histórica com a passagem do mundo antigo para o medieval; a “barbarização do espaço europeu” que estimularam a ruína do império, instituíram uma nova ordem e uma nova organização política e com seu espírito bárbaro inspiraram o primitivismo; e a emergência do cristianismo trazendo consigo a ideia do humanismo cristão com características de renovação e promoção de um novo homem com a esperança de que essa força espiritual seja capaz de salvar a história do retrocesso criado pelo primitivismo.

sim na união destas duas estruturas. A alma para Agostinho é entidade imaterial que rege o corpo orgânico, pois entende que a alma por ser dotada de razão, torna-se superior ao corpo. Por assim dizer, o filósofo compreende que a alma humana representa a imagem de Deus e com isso aproxima o homem da divindade. (AGOSTINHO, 1988).

Acrescentando ao que foi dito acima, Strefling (2014) indica que Agostinho vem afirmar que todo ser vivo corpóreo tem uma alma, e esta por sua vez manifesta em cada ser vivo uma importância para o movimento de sua atividade. Nesse contexto, ao referir-se a alma Agostinho parte da ideia platônica da alma humana como uma substância que através da razão participa da regência de um corpo, esta noção traz consigo o fato de que a alma experimenta sensações através do corpo, ou seja, o ser humano é uma alma racional que tem um corpo, esta razão é definida por Agostinho como o olhar da mente e o raciocínio como a investigação da mente. Agostinho resume as atividades da alma em sete graus: animação (*animatio*); sensação (*sensus*); arte (*ars*); virtude (*virtus*); tranquilidade (*tranquillitas*); ingresso (*ingressio*) e contemplação (*contemplatio*). Por mais que Agostinho indique as atividades da alma em sete graus, o mesmo entende que a alma assume seu caráter uno, assim esta apresentação indica a verdade existencial do espírito humano, pois a alma humana, além de desempenhar todas as atividades da vida, ainda tem a possibilidade de evoluir-se para buscar a contemplação da verdade. (STREFLING, 2014).⁹ Estas noções apresentadas por Agostinho, no entanto, ainda não apresentam a menção de algo que podemos chamar de subjetividade, contudo há possibilidades de pensar em um modelo de subjetividade ainda crua, que pode trazer discussões acerca da existência do espírito humano.

Esses temas encontrados no pensamento antigo, e em sua transição para o medievo, propuseram consideráveis debates para o desenvolvimento das concepções epistemológicas que trarão em seu enredo as nuances para os debates dos sistemas psicológicos daqui para frente, tanto para uma psicologia metafísica, quanto para uma psicologia científica. As características destes momentos citados apontam para os *modi* da alma ou psique, além de para traços epistemológicos (e desde a relação com o cosmos, a razão e o divino). No entanto, o que temos como resultado destas teorias filosóficas não são atributos para citarmos o tema

⁹ De alguma forma, a referência que Agostinho realiza acerca da alma leva a uma certa compreensão de que a alma assume uma espécie de continuidade causal. O filósofo menciona a condição da imortalidade da alma que, por sua vez, ocorre na separação da alma e do corpo resultada pela morte. Agostinho indica assim que nesta separação a alma em sua condição eterna experimenta as qualidades divinas do céu e as tormentas do inferno. Esta discussão leva o pensador medieval acreditar que a alma expressa um desejo natural em administrar um corpo, evidencia esta que aponta para uma certa necessidade de ressurreição no qual a alma tenta alinhar-se com o corpo idênticamente como era antes da separação, independente da condição material que o corpo se apresenta (NIEDERBACHER apud MECONI & STUMP, 2016).

subjetividade tão importante para a psicologia; até o momento encontramos um indício de como pode ser iniciado as discussões acerca desta temática.

Um considerável avanço da ciência pode ser identificado no século XVII, no qual é mais propriamente marcado o “começo da psicologia moderna” (MISIAK, 1969) e a este movimento nota-se um trato diferenciado aos problemas psicológicos. É a partir desse momento que passa a haver condições para a substituição daquilo que foi apresentado como ciência da alma pelos projetos que se ocupam da mente e de suas funções; com isso, as já estudadas formas de compreensão da alma e da razão através da observação e a indução passam a dar lugar à dedução e à análise metafísica. As discussões daí decorrentes resultaram em considerar que a psicologia assumiria um papel importante como disciplina da filosofia, tanto que afirma Misiak (1969, p. 43): “[...] esta tendência se valorizou tanto que se diz, em especial, que a partir do século XVIII adiante, a filosofia se tornou psicológica”. No entanto, é com o filósofo francês René Descartes (1596-1650) que um novo sistema filosófico é elaborado, sendo vital adotar uma nova visão perante o pensamento tradicional já mencionado para assim conduzir as descobertas para o que a filosofia chamou de pensamento moderno. (LOPARIC, 1997).

Em sua principal obra *Discurso do Método*, Descartes deixa evidente seu interesse no estudo em filosofia, lógica, matemática, geometria e álgebra, buscava encontrar nestas ciências algo para contribuir para seu propósito; no entanto, ao analisá-las veio a compreender que as lições destas ciências mais serviam para explicar aos outros as coisas já conhecidas do que para aprendê-las¹⁰. Assim, Descartes buscou outro método que não tivesse o embaraço que encontrara nestas ciências, apresentados em quatro passos para chegar ao conhecimento.

Em linhas gerais, Descartes buscou aperfeiçoar o juízo perante as coisas encontrando um solo firme para chegar ao conhecimento da verdade, assim como compreender que podemos construir opiniões tanto através de caráter falso quanto verdadeiro, sendo possível realizar o método para buscar tornar o juízo cada vez mais verdadeiro. Em *Meditações de filosofia primeira*, Descartes demonstra que ao encontrar algo de cunho falso, deve-se assumir a postura de questionar sobre o fundamento que edificou tal opinião, o quão insustentável está o pilar desta estrutura, tornando-a confiável ou não confiável. Ao analisar, contudo, o fundamento que cada opinião sustenta para que cheguemos aos princípios do credo da formação da opinião, que por sua vez Descartes indica que a maneira na qual formamos nossas opiniões se dá através dos sentidos, o pensar nota que os sentidos por um lado podem

¹⁰ No *Discurso do método*, Descartes compreendia que as ciências possuíam uma porção de preceitos verdadeiros, contudo existem muitos que para a ciência são danosos ou supérfluos.

assumir o caráter de falso e por isso não podemos confiar completamente neles por não serem confiáveis. Contudo, os sentidos não são sempre duvidáveis, uma vez que através deles apreendo ou percebo as coisas que estão diante de mim. (DESCARTES, 2004).

As *Meditações* mostram como podemos formar as opiniões ou caráter sobre as coisas, de forma satisfatória ou insatisfatória no que diz respeito ao núcleo real daquilo que se formou verdade para mim, e de forma clássica como a arte de poder duvidar de todas as coisas, faz-se necessária para buscar concretizar a base do edifício do conhecimento. Com isso, Descartes nos mostra o surgimento de um novo momento em sua meditação:

[...] percebi que, ao mesmo tempo em que eu queria pensar que tudo era falso, fazia-se necessário que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, ao notar que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de lhe causar abalo, julguei que podia considerá-la, sem escrúpulo algum, o primeiro princípio da filosofia que eu procurava. (DESCARTES, 2004, p. 22).

O mais crucial do que foi dito, para o interesse pontual de nosso trabalho, é indiciar que os escritos de Descartes apresentam vasto material “psicológico”, uma vez que compreende o homem em um dualismo entre alma e corpo, a partir dos quais sustentou a ideia que o homem é dotado de uma substância material e uma substância pensante, sendo o corpo desprovido de um espírito atuante como uma máquina, ou seja, a alma se apresenta como espiritual e o corpo como material. (BAAS; ZALOSZYC, 1996). Os mesmos autores apresentam que, para Descartes, o objeto da psicologia não seria o homem, mas a mente espiritual do homem e o conteúdo que há nela. A mente apresenta três funções: o conhecimento intelectual, a intenção e a sensação; ao ocupar-se dos temas referentes às sensações, as emoções e as operações da mente, o conhecimento que Descartes tinha em física, anatomia e fisiologia abriu portas para as ciências *Psi*.¹¹

As discussões referentes ao pensamento de Descartes resultaram em um impacto significativo no pensamento moderno. Baas; Zaloszyc (1996) indicam que os pensamentos referentes ao racionalismo, intelectualismo subjetivismo, nativismo, introspeccionismo contemplam de alguma forma características específicas da noção dualista cartesiana. A importância do pensamento cartesiano consiste em mostrar uma determinada transição ao pensamento medieval ao moderno, uma vez que a alma retira-se do mundo material e passa a

¹¹ Cabe ressaltar, no entanto, que, se as discussões em prol da psicologia sofreram impactos com a filosofia de Descartes, esses impactos são características do sistema dualista no qual a compreensão espiritualista e a materialista servem de fontes para o pensamento do idealismo e do mecanicismo. (BAAS; ZALOSZYC, 1996).

atuar no homem. Sendo assim, é mister refletir a partir das ideias acima citadas, que a compreensão de que os elementos e o ser divino vão dar significado ao homem, passa a dar espaço para a vontade do *sujeito* no movimento de significar sua existência. Destarte, a noção de sujeito (que antes do pensamento moderno era de certa forma um protótipo) passa a aparecer e a ser mencionada como emergente nesse pensamento.

O repertório de temas e problemas filosóficos referentes ao problema das ciências (discussões ontognoseológicas e epistemológicas) e, no que diz respeito ao sujeito e ao objeto, formam um denso caudal de conhecimento que certamente toma parte nas concepções basilares das psicologias modernas. Uma indicação de algumas das premissas na base da assim chamada dicotomia sujeito-objeto acaba por se fazer necessária para que compreendamos em que termos a filosofia exerce seus influxos sobre as ciências empíricas. Desse modo, não há como se furtar de uma apresentação de como a filosofia de Immanuel Kant (1724-1804) toma parte aí. Tal apresentação, obedecendo ao princípio que adotamos desde o início do presente tópico, resume-se apenas a uma nota acerca dos traços-força da filosofia kantiana, mais especificamente sobre o modo com que a *subjetividade transcendental* se confronta ao objeto (= polo empírico positivo).

Após delimitarmos nosso escopo com Kant, indicamos que, no âmbito do que se usa chamar de a “teoria do conhecimento kantiana”, se observa significativa transformação que consiste na mudança de foco da coisa-em-si, em prol da aparição do objeto (= fenômeno) mediada pela subjetividade. Desta forma, passamos a ter, na pauta de Kant, uma subjetividade com estruturas transcendentais na chave de um sujeito estatuído e o que a este se contrapõe objetivamente, objeto empiricamente constituído na síntese cognitiva própria a essa subjetividade.

Nessa relação, o que se concebe como o mundo é uma coleção de objetos com certas propriedades relacionados uns com os outros independentes do sujeito cognoscente, sendo assim, o entendimento irá designar a natureza. Sem deixar de considerar a figura da “coisa-em-si”, Kant assume posição “fenomenalista” (não fenomenológica!), na medida em que considera não a coisa como um dado natural, mas como sua manifestação no fenômeno. Compreendemos que, para Kant, fenômeno é o que aparece já sempre na inexorável dependência da subjetividade transcendental; fenômeno é ele mesmo, a *coisa* possibilitada pela estrutura transcendental dessa subjetividade. (BORGES-DUARTE, 2006). Por sua vez, compreendemos a “coisa-em-si” o empírico positivo, independente do sujeito cognoscente e por isso mesmo, algo incognoscível em sua íntegra, o *nômenon*. Com este movimento, Kant opera aquilo que ficou conhecido como *giro copernicano na filosofia*, movimento que tira do

centro a coisa como presumidamente dada para colocar em primeira posição o sujeito que representa a coisa, ou dizendo com Höffe (2013, p. 52): “[...] desde Copérnico, o ser humano rola do centro para x (KSA XII 127). Kant, em contrapartida, desloca o humano para o centro”.

A posição assumida por Kant, constituinte de seu idealismo transcendental, nos permite novo acesso à dicotomia entre sujeito e objeto. Entretanto, diante dessa, observa-se que Kant visa *de um lado*, a subjetividade transcendental estruturada num conjunto de faculdades, tais como: a sensibilidade, o entendimento, o raciocínio, o julgamento, a imaginação entre outras que serão responsáveis pela apreensão daquilo que se configurará como “fenômeno”, ou seja, a realidade será apreendida a partir do próprio sujeito. *De outro lado*, temos o objeto, constituído na síntese com a subjetividade, compreendido como a aparência sensível das coisas; este, por sua vez, é fundamentado por traços empírico-positivos oriundos de uma realidade natural e incondicionada a qual o filósofo nomeia “*coisa-em-si*” (= *noumenon*).

Como se nota acima, a representação do objeto tal como pensada por Kant, ainda não deixa de transigir com um registro dicotômico. É assim que o veremos representar como uma espécie de termo médio entre a coisa-em-si e a subjetividade transcendental. Tal subjetividade, que possui a capacidade de conhecer de modo *a priori*, não possui acesso à coisa-em-si, uma vez que na apreensão das coisas ou do objeto captamos a coisa nos traços com os quais ela já comparece na síntese representacional entre a subjetividade e a coisa em si, é isso que chamamos de conhecer objetivamente, de conhecer pelo fenômeno.

No tocante ao termo fenômeno e ao reconhecido fenomenalismo de Kant, Galeffi (1986) ressalta que fenômeno, segundo Kant, é onde se contempla toda aparência sensível que é em sua particularidade, qualquer aparência, experiência ou conhecimento, e cujas formas e ordens são decorrentes *a priori* da sensibilidade e do intelecto. Em contraponto a “coisa-em-si”, compreendida como representa a realidade em si, temos o fenômeno.¹²

Se enfocarmos como nos interessa, aspectos através dos quais podemos identificar uma “psicologia” nos contextos da *Crítica da Razão Pura*, de Kant, seria possível divisar ali uma investigação crítica que nos dá, a saber, sobre as condições subjetivas para o conhecimento (seus limites e extensão). Em uma leitura associativa, será possível encontrar elementos do que futuramente se chamaria de psicologia empírica. Estas noções da filosofia transcendental

¹² É certo que apresentar apenas uma noção da compreensão de sujeito e pela dinâmica do entendimento do *noumenon* e *phenoumenon* é não fazer jus a um conjunto de nuances da filosofia crítica de Kant. Contudo, com vistas aos interesses prioritários dessa dissertação, mais interessa identificar as maneiras com as quais a clássica dicotomia sujeito e objeto se dá e como a filosofia de Kant torna possível evidenciá-la. Aos interessados em uma instrução mais aprofundada nos referidos aspectos da filosofia de Kant, recomendamos os seguintes títulos em nossa bibliografia: Borges-Duarte (2006); Höffe (2005) e Höffe (2013).

kantiana se tornarão úteis e muito importantes para o entendimento de certas teorias do conhecimento, assim como seu sistema ser supostamente aparente em certas teorias psicológicas modernas. Desta maneira, não seria tão arriscado indiciar que alguns traços dessa filosofia transcendental podem ser formalmente observados na psicanálise freudiana. (HÖFFE, 2013).

A exposição dos elementos da filosofia transcendental de Kant, aqui efetuada, teve como fim exclusivo ilustrar como este nos favorece pensar a constituição do sujeito tal como modernamente formulado, por isso seu caráter sumário e seu recorte específico. Entendendo ter atingido o objetivo de uma apresentação sobre como o pensamento kantiano oferece bases para o que a filosofia tradicional e a psicologia empírica compreendem o sujeito, passemos ao próximo tópico.

1.1.2 A psicologia positiva: ciência da psique e a consolidação empírica das hipostasias do sujeito

A partir da segunda metade do século XIX, com o ganho de sua feição experimental, a psicologia alçou o *status* de ciência independente, de tal modo que este movimento evidenciou a emancipação da psicologia frente à filosofia. Além das investigações de Fechner e Weber, um dos grandes responsáveis por esse incremento foi Wilhelm Wundt (1832-1920), que criou o primeiro laboratório de psicologia experimental no ano de 1879 em Leipzig na Alemanha¹³; a contribuição de Hermann Lotze (1817-1881) também foi significativa para o estabelecimento dessa psicologia de ciência, como filósofo e psicólogo Lotze contribuiu também a uma nova psicologia, sendo professor do psicólogo dos atos Franz Brentano (1838-

¹³ No entanto, Wertheimer (1985) indica um movimento antecessor a Wundt no qual traz em seu enredo uma série de contribuições que trouxeram a manifestação desta nova ciência: Christian von Wolff (1713-1754) autor das obras *Psicologia Empírica* e *Psicologia Racional*, buscou na compreensão do paralelismo psicofísico a relação entre mente e corpo, estabelece uma extensa e minuciosa explicação dos episódios mentais através de um conjunto de faculdades, tais como: o conhecer, o lembrar, o imaginar e assim sucessivamente dentro destes processos mentais. O filósofo e psicólogo Johann Friedrich Herbart (1776-1841) trouxe a posição matemática em suas discussões acerca da psicologia sustentando que a base da psicologia deveria ser na experiência, assumir o caráter empírico e por fim ser de ordem matemática. Levanta a noção de que a psicologia não poderia ser fisiológica nem experimental devido a tendência que estas posições tem ao fracionar a mente e não trata-la como um todo; traz em seu enredo de discussão a noção de inconsciente e repressão que por sua vez terá importância na obra de Freud e Kurt Lewin. Johannes Müller e Ernst Heinrich Weber, fisiólogos que contribuíram a psicologia experimental, suas ideias contornavam as discussões acerca das sensações, percepções e das energias nervosas específicas.

1917) e do fenomenologista Carl Stumpf (1848 – 1936), ambos percursores daquilo que com Husserl, ficaria conhecido como *fenomenologia*¹⁴. (WERTHEIMER, 1985).

Demorando-nos um pouco na figura de Wilhelm Wundt, afirmamos que foi ele quem levou a psicologia experimental ao reconhecimento como ciência autônoma na cena contemporânea, o sistema de seu pensamento assumiu uma postura rígida e lógica. Em sua vasta obra, Wundt abandona as definições tradicionais de psicologia (ciência da mente e ciência da alma) acusando-as de assumir um caráter “excessivamente metafísico”; contudo, a psicologia para Wundt passa a ser assinalada como “ciência da consciência”. (WERTHEIMER, 1985).

Araújo (2009) indica que o leitor moderno encontra dificuldades para familiarizar-se com o pensamento de Wundt, uma vez que existem muitos obstáculos que acabam por dificultar a aproximação ao seu pensamento, desde a extensão de suas obras muitas vezes não traduzidas até a dimensão intelectual que ela apresenta; por outro lado, há a íntima relação entre filosofia e psicologia. Foi a filosofia que por sua vez ocupou o projeto intelectual de Wundt, sendo a psicologia uma parte integrante do projeto de um sistema metafísico. Assim, cabe ao leitor compreender que o projeto de uma psicologia foi parte de toda uma teoria do conhecimento criada pelo filósofo. Logo, o termo *emancipar* traz consigo mais a conotação de uma maior aproximação aos sistemas filosóficos do que certa libertação ou separação da filosofia. Cabe salientar que a grande maioria das investigações psicológicas realiza o retorno aos princípios e sistemas filosóficos para assim assegurar-se dos fundamentos das investigações a ser estudada.

Araújo (2009) ainda evidencia que na obra intitulada *Sobre os métodos na psicologia* (1862)¹⁵, Wundt afirma existir a necessidade de trazer uma reforma radical para a psicologia, uma vez que encontrou uma determinada confusão entre problemas metafísicos e psicológicos. Deve-se compreender que as questões referentes à origem e a natureza da alma

¹⁴ Tendo dito isso sobre Lotze, não se pode deixar de dizer palavra sobre Hermann von Helmholtz (1821-1894), físico, fisiólogo e psicólogo cujos frutíferos trabalhos estiveram nas mãos de grandes nomes deste movimento aqui demonstrado entre outros nomes do movimento científicos; um fato a noticiar é que Wundt foi seu assistente de laboratório de fisiologia. A competência de Helmholtz influenciou espantosamente a ciência de sua época no que diz respeito às questões físicas, fisiológicas e psicológicas. Gustav Theodor Fechner (1801-1887) considerado genuinamente o primeiro psicólogo experimental, foi físico e graduado em medicina, lutou contra as teorias materialistas em prol do espiritualismo, tendendo seu pensamento a uma filosofia e a um misticismo. No desenvolvimento de seus trabalhos, influenciado pela condição matemática, Fechner criou a psicofísica, uma lei denominada de “lei de Weber”, na qual escreveu para demonstrar a identidade da mente e do corpo. O desenvolvimento das teorias de Fechner contribuíram aos métodos psicofísicos utilizados como unidade de medida em testes psicológicos, medida de atitudes sociais entre outros campos da psicologia.

¹⁵ Araújo (2009) nos indica que o texto *Sobre os métodos na psicologia* contempla um texto introdutório presente no primeiro livro estritamente psicológico de Wundt, intitulado: *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung* (*Contribuições à teoria da percepção sensorial*).

não é tarefa da psicologia científica, muito menos a natureza última de a matéria ser tarefa da física. Contudo, estas proposições são referências ao modelo de ciência natural. Para evitar que estas proposições nos levem a discussões inconstantes, ou estagnação, estes temas não podem ser analisados a partir do modelo científico.

Wundt tece críticas ao modelo metafísico da psicologia (= psicologia metafísica), no qual compreende que devido ao caráter dedutivo dos eventos psíquicos as experiências seriam derivadas das distorções de cada sistema filosófico; desta forma, ao pensarmos nos sistemas idealistas, por exemplo, devido as suas características todos se encaixariam nesta proposição. Complementa a crítica à psicologia racionalista apontando que o problema da metafísica está no método utilizado na sua elaboração, desta maneira, as hipóteses não podem anteceder os fatos, assim a metafísica deve ser fundamento à psicologia empírica e não deve assumir a fundamentação da mesma. Em sequência, as críticas de Wundt atingem a psicologia empírica que adota o método introspectivo de investigação aos fenômenos psíquicos, este modo de apreensão de experiência psíquica levanta insatisfação ao filósofo uma vez que só podemos alcançar os fenômenos que se manifestam a consciência, portanto não atingimos as causas destes fenômenos que se evidenciam fora da consciência. Deste modo, nos vemos diante de uma sequencial crítica já vinda da psicologia racional ou metafísica, que fecha a experiência psíquica em uma série de distorções e “classificações artificiais”. (ARAÚJO, 2009, p.45).

Wundt define a psicologia como ciência empírica tendo como objeto a experiência imediata (interna). No entanto, o que podemos compreender como experiência imediata? A experiência imediata é compreendida pelo filósofo como um todo unitário e coerente, concebida cientificamente por dois momentos: Os conteúdos objetivos (referentes à experiência mediata), e os conteúdos subjetivos (as experiências imediatas). Esta primeira em sua máxima irá abstrair o sujeito da experiência dando ênfase total a seus objetos, ou seja, o mundo externo, acessada sempre de forma mediata frente às características do sujeito da experiência, tais como suas estruturas fisiológicas e cognitivas; o segundo momento referente aos conteúdos subjetivos, assumindo o papel onde não há mediação aos conteúdos. Esta por sua vez, a partir dos conteúdos do mundo interno, irá assumir a postura de investigar os tópicos subjetivos da experiência. (ARAÚJO, 2009).

As discussões de Wundt acerca da experiência imediata resultam no surgimento da possibilidade de fazer ciência empírica. No entanto, é em dois momentos que esta discussão se desenvolve; o primeiro momento é a partir da ciência natural, onde sua investigação assume os conteúdos da experiência mediata (objetos do mundo exterior), tal como a investigação na física ou na biologia, assumindo assim as características de mediato e

conceitual. Em segundo, temos a psicologia que assume sua investigação e tem como objeto as experiências imediatas (aspectos subjetivos da experiência) em sua totalidade, a relação das causas subjetivas e objetivas neste modo de experiência imediata traz consigo as características de uma investigação imediata e intuitiva. Estas duas possibilidades assumem uma relação complementar para que atinja o conteúdo da experiência como um todo, surgindo à proposta de Wundt para uma psicologia enquanto ciência da experiência imediata. (ARAÚJO, 2009).

Na proposta de um novo modelo¹⁶ de psicologia, Wundt propõe a investigação da experiência psicológica propriamente dita, compreendendo que ele só contempla a investigação no conjunto de processos interligados em que se dá a experiência. Ao conceber a experiência como um todo unitário que abrange os conteúdos objetivos (experiência mediata) e subjetivo (experiência imediata) o filósofo irá compreender que não existirá uma distinção essencial do mundo interno do externo, a experiência contempla a totalidade dos dois modos, o que cabe ressaltar é certa diferença no modo de abordar esses modos. Como resultado do que até agora foi apresentado, pode-se ver o ato de Wundt declinar da noção de objeto vindo das concepções metafísicas. (ARAÚJO, 2009).

Uma dualidade metodológica é encontrada no que tange o método de investigação psicológica quando Wundt parte da já então discutida complementação entre as ciências naturais e a psicologia. Araújo (2009) aponta que a complementação entre as ciências deve avançar junta metodologicamente, assim Wundt aponta dois modos de inferência; a primeira é caracterizada pelo experimento que em sua investigação contempla a manipulação dos fenômenos investigados, tal como a fisiologia ao direcionar sua análise de seus elementos constituintes. Um exemplo disto pode ser compreendido como a lida aos processos da sensação e da percepção. O segundo modo apresentado pelo filósofo contempla a investigação por vias da observação, onde não irá existir como na primeira uma manipulação dos fenômenos, mas sim ocorrerá a apreensão destes fenômenos e dos objetos.

Wertheimer (1985) indica que as repercussões do cenário da psicologia experimental, ou, da psicologia científica foram significativas para a história da psicologia. O filósofo Franz Brentano (1838-1917) foi um memorável contribuinte para as discussões no campo das psicologias, fundou a escola da psicologia do ato, a qual foi substancial a outras escolas psicológicas. O filósofo em sua obra "*Psicologia do ponto de vista empírico*" vai indicar que

¹⁶ Alguns pontos desta proposta serão considerados para podermos compreender as características deste novo modelo de psicologia científica que, enquanto tal, não é intenção deste trabalho publicar uma exaustiva discussão do modelo de Wundt.

a psicologia não deve ter como fundamento único e exclusivo a fisiologia como vemos em Wundt. Assim, Brentano compreende que a psicologia deveria ser empírica e não experimental¹⁷.

É na Europa, mais precisamente na Alemanha, que encontramos o berço no qual a psicologia experimental nasceu e se desenvolveu influenciada pelo pensamento filosófico pré-científico, pelo surgimento da psicologia experimental (o que podemos dizer a psicologia enquanto ciência), e o pensamento psicológico posterior. É no final do século XIX e início do século XX que esta psicologia experimental foi levada para a América, e como resultado deste movimento podemos observar tanto na Europa quanto na América o surgimento de escolas psicológicas que levam em seu movimento esta nova psicologia.

É na psicologia de Edward Titchener (1867-1927), também conhecida como estruturalismo, introspeccionismo, existencialismo e até titchenerismo que nos deparamos com as influências de Wundt e a fundamentação de novas vertentes de pensamento psicológico. Heidebreder (1969) indica que sua psicologia tinha como tarefa inicial considerar o objeto da psicologia como merecedor de estudos científicos, por sua vez encarava que a psicologia designava-se como a ciência da consciência ou da mente. Contudo, ao tratar destes últimos dois pontos, o filósofo aponta que há de se realizar a compreensão de que consciência e mente não referente aos tópicos resultantes das discussões físicas. Sobre este aspecto:

A mente refere-se a uma soma total dos processos mentais que ocorrem durante a vida de um indivíduo; a consciência, a soma total dos processos mentais que ocorrem agora, em algum dado momento. Porém a mente e a consciência devem ambas a ser consideradas como experiência humana, dependentes de um sistema nervoso e podendo ser descritas em funções dos fatos observados. (HEIDBREDER, 1969, p. 115).

Esta indicação que Titchener realiza entre a mente e a consciência, referidamente distintas dos processos físicos e considerada como experiência humana pode ser observada em Wundt, o qual também fez uma distinção do objeto da psicologia e do objeto da física, e nos leva a ver que Titchener define o objeto de sua psicologia como “uma experiência que depende de um sujeito experienciante”. (HEIDBREDER, 1969). Esta psicologia tinha como fundamento o estudo da mente, que era entendida por Titchener como a “soma total da experiência humana” a partir do experimentador; esta por sua vez buscava responder ao “o

¹⁷ Para Brentano, observa Werheimer (1985, p. 92): “Os experimentos são basicamente de duas espécies: cruciais e sistemáticos. Os experimentos cruciais servem para decidir entre duas concepções opostas [...]. Os experimentos cruciais ajudam a decidir a respeito de temas importantes, coisa que os experimentos sistemáticos não fazem”.

que” – entendia como a tarefa da análise, ao “por que” – entendida como a síntese do complexo elementar, ao “como” – a que se chega pela análise. Wertheimer (1985) indica que Titchener fundamentava a explicação dos processos psicológicos a partir dos processos fisiológicos, ou mais precisamente do sistema nervoso. Compreende-se neste momento a determinação do paralelismo psicofísico.

Outra vertente que floresceu na América, o “funcionalismo” teve dois momentos: o primeiro foi um sistema explícito e autoconsciente que surgiu na universidade de Chicago; o segundo surgindo na universidade de Columbia teve as características de uma atitude inconsciente. Como resultado do aparecimento destas ideias, ambos portavam em seu enredo a preocupação de buscar a pergunta do “por que” da experiência e do comportamento. Essa busca, contudo, indicava o “o exame das funções adaptativas da mente para com o organismo”. Uma fundamental diferença adotada para anunciar o distinto modo de empreendimento da análise veio a demonstrar que o estruturalismo se preocupa em buscar saber a condição do “é”, procura na análise questões referentes aos elementos, enquanto o funcionalismo busca a condição do “é para” intencionando a leitura da condição humana a natureza e as funções dos processos mentais. Podemos ver com o funcionalista Edward L. Thorndike (1874-1949) o qual estudou a respeito da inteligência animal, que as evidências da relação estímulo-resposta vem à tona em suas discussões em relação ao comportamento, indicando que o comportamento inicialmente é casual, que por sua vez conduzirá para a relação entre estímulo-resposta. A psicologia de Thorndike teve significativa atuação no ramo da psicologia da aprendizagem. (WERTHEIMER, 1985).

A escola do behaviorismo com John Broadus Watson (1878 - 1958) é contrária a qualquer psicologia que traga em seu fundamento, o conceito de consciência, processos mentais e alma. Considerando estes conceitos sem utilidade e incorretos, esta psicologia rompe com as discussões que se muniram do conceito de consciência e passa a começar uma nova proposta. Esta psicologia deve tornar-se uma ciência natural, que se assume como materialista, mecanicista, determinista e objetiva. (HEIDBREder, 1969).

Os processos mentais, a consciência, a alma, e os fantasmas são todos do mesmo estofa e inteiramente impróprios para uso científico. A existência da consciência é uma “hipótese evidente”. Não pode ser provada por nenhuma experiência científica, porque a consciência não pode ser vista, nem mostrada em um tubo de ensaio. (HEIDBREder, 1969, p. 208).

Fica clara a posição rígida de Watson frente a grande parte das teorias que discutiram a questão da psicologia até o momento. Desconsiderar as tradições filosófico-psicológicas que

tiveram como resultado a discussão daquilo que podemos considerar a psique humana, fez com que surgisse a necessidade de ir ao encontro dos novos dados para se fazer esta ciência proposta por Watson; assim sendo o objeto desta psicologia deixa de ser a alma humana e passa a considerar as atividades e a conduta humana e animal. Esta por sua vez, através da metodologia do condicionamento, busca estabelecer uma prévia do comportamento, estudá-lo ao ponto de formular leis ao seu respeito e por fim buscar controlá-los. (WERTHEIMER, 1985).

Todas essas considerações que se desfiaram sobre as ideias psicológicas até o presente momento apresentam em seu enredo o caráter científico como fundamento para uma teoria do conhecimento (= ontognoseologia) e para as psicologias (com ênfase em seus fundamentos filosóficos). Por outro lado, a psicanálise (pensada como teoria psicológica, bem como também método e práxis) apresenta um movimento diverso do até aqui apresentado. A criação da psicanálise foi criada por Sigmund Freud (1856-1939) chegando a ser considerada uma das maiores forças em psicologia. Diz-se isso, pois, a psicanálise freudiana foi se desenvolvendo conforme o amadurecimento das ideias de seu fundador; desta maneira, cabe lembrar que alguns conceitos foram requintados de acordo com as descobertas e o desenvolvimento da teoria psicanalítica. Em sequência, cabe evidenciar que a teoria psicanalítica de Freud influenciou o surgimento de outras teorias dentro do sistema psicanalítico. Nomes importantes marcaram estes movimentos, tais como: Alfred Adler (1870-1937), Carl Gustav Jung (1875-1961), Melanie Klein (1882-1960) e Jacques-Marie Émile Lacan (1901-1981) entre outros. Contudo, para este trabalho, lançaremos mão da psicanálise freudiana em uma ampla síntese. (HENRY, 2009).

Dito isso, ressaltamos que é de fundamental importância compreender que a psicanálise freudiana não é um sistema filosófico tampouco uma ontologia. Por outro lado – assim pretendia seu criador – também não se limitaria tão somente a uma corrente psicológica; antes ela seria uma “metapsicologia”. Artiaga (2009) nos indica que a metapsicologia é a parte especulativa que tem como utilizado para a construção do conhecimento, na psicanálise de Freud encontramos a metapsicologia como recurso para lançar luz ao abismo presente na divisão do aparelho psíquico. Levando isso em conta, é acertada a avaliação de Thompson (1969, p. 11) segundo a qual: “[...] a psicanálise é, primeiro que tudo, um método e uma técnica terapêutica para os distúrbios de ordem mental e emocional, ao redor dos quais evoluiu um corpo definido de teoria”. Com isso, o princípio das discussões psicanalíticas se tencionou frente ao trato psicoterapêutico de investigação mental e emocional. Com seu desenvolvimento a psicanálise começou a concepções novas a respeito da personalidade

humana, evoluindo com o passar do tempo em direção de um mega sistema que trouxe para os grandes centros intelectuais indiscutíveis recursos para o estudo da vida psíquica do homem. (HAAR, 1979).

Decerto, as investigações acerca da vida psíquica humana podem ser encontradas no centro do sistema freudiano. Freud (1996) enfatizará que esta divisão do psíquico que contemplará o inconsciente, pré-consciente e o consciente é premissa fundamental da psicanálise; sendo assim, a compreensão da vida mental só é possível a partir da possibilidade desta divisão do aparelho psíquico. Desta forma, podemos compreender que um dos pontos mais centrais e característicos da psicanálise consiste na concepção de que há uma cisão da psique humana: De um lado os impulsos inconscientes e originários e de outro as exigências culturais e morais da sociedade.

O inconsciente, pré-consciente e consciente constituem três sistemas mentais da tarefa freudiana de “mapeamento” do psiquismo. Na ordem apresentada: *o inconsciente* (que é definido pelos elementos psíquicos, cujos conteúdos são inacessíveis à consciência) é caracterizado por um funcionamento próprio denominado *processo primário*, por natureza não verbal e operado pelo princípio do prazer, ou seja, do desejo, de maneira instintiva e por fim apresentando caráter infantil. O pré-consciente (no qual compreende os elementos psíquicos acessíveis a consciência) está associado a conteúdos verbais correspondentes. E, por fim, o consciente cuja função é apreender a dinâmica entre inconsciente e pré-consciente no intuito de compreender os acontecimentos mentais. (HAAR, 1979). Desta forma, para que o consciente apreenda os conteúdos mentais é necessário compreender que os conteúdos de natureza não verbais e instintivos, surgirão partindo do sistema primário, ou seja, daqueles presentes no inconsciente. A pulsão destes conteúdos será direcionada à atividade verbal que é caracterizada pelo pré-consciente, e por fim, esses conteúdos contemplariam o consciente.

Em Freud, temos a seguinte exposição:

Estar consciente é, em primeiro lugar, um termo puramente descritivo, que repousa na percepção do caráter mais imediato e certo. A experiência demonstra que um elemento psíquico (uma ideia, por exemplo) não é via de regra, consciente por um período de tempo prolongado. Pelo contrário, um estado de consciência é, caracteristicamente, muito transitório; uma ideia que é consciente agora não o é mais um momento depois, embora assim possa tornar-se novamente, em certas condições que são facilmente ocasionadas. (FREUD, 1996, p.27-28).

Por meio dessa citação, se esclarece a posição do caráter imediato da consciência. Desse modo, podemos compreender que ela se caracteriza por um estado imediato apenas

possibilitado a partir do movimento dos sistemas desta divisão psíquica. Isso quer dizer que, quando a compreensão dos atos mentais chega à consciência, ela não se esgota como se assumisse o papel de permanência do conhecimento da vida mental da pessoa; na sua condição temporária ela transita nas instâncias do aparelho psíquico. Cabe lembrar que, o inconsciente fornecerá ao pré-consciente vínculos intermediários para aflorar na consciência. Por outro lado, não é possível os conteúdos inconscientes aflorarem na consciência, necessita-se sempre da intermediação do pré-consciente. Veremos, na citação a seguir, como a dinâmica da vida psíquica do ser humano se apresenta, de tal modo que fica visível algumas características norteadoras da divisão psíquica de Freud.

A vida psíquica dos seres humanos consiste de duas partes principais, o consciente e o inconsciente. O consciente é pequeno e relativamente insignificante. O que uma pessoa sabe sobre os seus próprios motivos e conduta dá apenas um aspecto superficial e fragmentário de sua personalidade total. Por baixo do ego consciente está o vasto e poderoso inconsciente, fonte das grandes forças ocultas que constituem a verdadeira força impulsora das ações humanas. Entre o consciente e o inconsciente está o pré-consciente, que se funde gradualmente com ambos, mas que se parece mais com o consciente do que com o inconsciente em conteúdo e caráter e é acessível à consciência sem resistência emocional. (HEIDBREDE, 1969, p. 336).

A indicação de que todo ato e todo pensamento é, por primeira ordem, motivado, evidencia a lei de causalidade a respeito da explicação da psique humana, pois o motivo determina ou causa alguma coisa, ou seja, o pensamento é motivado por algo que o motiva, algo este que, por sua vez, pode ser compreendido como um desejo inconsciente. Este nexo causal fica ainda mais claro quando a presença da explicação do movimento do homem é atribuída ao impulso sexual. Nota-se que até o presente momento, Freud encaminhou-se por vias da explicação causalista aos atos psíquicos. O homem tem uma força inconsciente que rege o movimento humano.

Três conceitos estruturais importantes à trajetória da psicanálise irão auxiliar na compreensão do que até aqui já foi dito: A estrutura denominada *id* tem como fundamento os impulsos instintivos, portadora de grande fonte de energia mental para o aparelho psíquico, seus desejos são exigentes fazendo com que a estrutura do ego entre em ação. A estrutura do *ego* irá contemplar o impulso e a energia que são geradas pelo *id*, enquanto o *id* se caracteriza pelos desejos instintivos o *ego* se caracteriza pelas forças opostas as instintivas da mente, o princípio do ego são as forças sensoriais e motoras que cumpre aos impulsos do *id*. A estrutura do superego é definida como aquela cujas funções psíquicas são conexas aos

movimentos ideais e as questões morais, de tal maneira que o superego se torna parte qualificada do *ego*, podendo até reger as atividades do ego de acordo com alguns conceitos morais. (HAAR, 1979).

Na psicanálise de Freud não aparece a noção de sujeito como podemos verificar nessa nota expositora. No entanto, nítida é a constatação de um indivíduo que possui categorias psíquicas e nelas é observada a existência de um aparelho psíquico em cujo qual há um sistema gigantesco que possibilita a análise dos processos mentais. Assim, é no exercício da interpretação psicanalítica no qual o psicanalista irá procurar desvendar os conteúdos reprimidos no inconsciente, que se encontram, como comportamentos irracionais, as experiências da infância. O resultado desta análise busca descobrir conteúdos e materiais simbólicos que sinalizam conteúdos inconscientes, e por assim o objetivo da psicanálise é a libertação do analisado através do conhecimento da verdade de si. (WERTHEIMER, 1985).

Oferecemos de forma breve e despretensiosa uma compreensão de como a psicanálise foi se desenvolvendo e, como em meio a este desenvolver-se, se podem identificar algumas noções hipostasiadas que vão sendo arroladas nesta abrangente teoria, que (como já dito) ainda assume a premissa psicofísica e a partir desse pressuposto, se formula os assim chamados *princípios psicanalíticos*. Para o presente trabalho, a relevância de referenciar isso (tal como vimos fazendo) está em mostrar como a teoria de Freud trabalha com a noção da *psique*, e como esta noção implicará na vida psíquica do homem. A psicanálise, como se sabe, será alvo de críticas disparadas pela fenomenologia;¹⁸ não somente críticas, a fenomenologia também indicará como o seu fazer se distanciará do *modus operandi* psicanalítico; como a ideia de consciente, por exemplo, na psicanálise, assume uma postura totalmente contrária à posição do iniciador da fenomenologia Edmund Husserl e, mais distante ainda, de Martin Heidegger que sequer conjuga noções como as de consciência, psique, alma ou espírito.¹⁹ Deste modo, após termos caracterizado a psicanálise como uma das grandes linhas da psicologia contemporânea, passamos a dar voz a outra importante teoria que se vale da tradição fenomenológica, a fim de começar a preparar o solo para as futuras discussões que este trabalho irá seguir. A referida teoria é a da forma ou *teoria da Gestalt*.

Wertheimer (1985) aponta que os fundadores da *Gestalt* foram Max Wertheimer, Kurt Koffka e Wolfgang Köhler. O termo *Gestalt* por sua vez, faz referência à configuração, forma, padrão e estrutura; há evidências de que o método da fenomenologia foi fundamental

¹⁸ Algo como isso é visto na “psicanálise existencial” de Sartre (1997), tal como se presencia na quarta parte de *O ser e o nada* de Sartre. Considerações críticas à psicanálise também são identificadas nos *Seminários de Zollikon*, de Heidegger (2009).

¹⁹ Cf. Capítulo III da presente dissertação.

no enredo das teorias gestaltianas. Granzotto & Granzotto (2012) tributam a Franz Brentano as primeiras discussões a respeito do significado de *Gestalt*, mas é com Edmund Husserl que esta discussão tomou corpo. A afirmação geral realizada pelos gestaltistas segue um fundamento de determinação relacional, no qual entendem que as propriedades das partes assumem um papel de dependência entre as partes e o todo. Ao pensar no processo de qualificação destas partes é necessário compreender que estas partes dependem de certos fatores como o lugar, o papel e a função que desempenha no todo. A compreensão dos princípios da *Gestalt* levaram seus representantes a compreender que o todo é muito mais do que a soma de suas partes, e indo além desta premissa, os “psicólogos da forma” sustentaram que o todo é diferente da soma das partes. Mais tarde, com Kurt Lewin (1890-1947), a *Gestalt* ganhou novos contornos ao ir além dos processos cognitivos encaminhando-se para a compreensão da pessoa a partir da maneira na qual a pessoa em si se percebe, considerando seu “espaço vital”, sua condição psicológica e suas atividades relacionais. É evidente que o movimento gestaltista não se limita apenas a estes já mencionados; figuras importantes como Kurt Goldstein (1878 – 1965), Edward Tolman (1886 – 1959), Lajos Ludwig Kardos (1899 – 1986), Wolfgang Metzger (1899 – 1979) entre outros fizeram parte de esta grande escola.

Ao chegarmos ao fim daquilo que nomeamos de *esboço da trajetória da psicologia*, reforçamos que o intento desta reconstrução histórico-conceitual (que, admitimos, pode ter constituído um adiamento da abordagem focal de nosso tema) foi tão somente introduzir, de maneira prévia, os componentes teóricos e conceituais da psicologia tanto em seu momento metafísico quanto científico. Com isso, pretendemos dar um plano geral de como a psicologia nos dois referidos momentos, interpretou o fenômeno humano desde suas origens e como, nessa trajetória, acabou por apoiar-se em premissas que resultaram em posições fixas que se cristalizam na forma de uma maneira objetiva de pensar a psique humana, sendo que neste trato objetivo (que invariavelmente interpreta a experiência humana como algo subsistente por si mesmo), tanto filosoficamente quanto psicologicamente, ainda se observa fundamentações de natureza empírica e as nuances dentro do enredo da relação entre o sujeito e o objeto. Esse exercício nos coloca diante da situação prévia desde a qual podemos analisar, à luz da fenomenologia, o quão problemáticas seriam as posições e concepções da psicologia tanto em sua feição metafísica, quanto na sua versão de ciência empírica. Destarte, o movimento que segue apreciando de maneira crítica os impasses e as crises decorrentes dos referidos modelos, será o que veremos na pauta de uma psicologia fenomenológica em bases existenciais, em nosso caso, mais especificamente, em uma *Daseinsanalyse* (*Daseinsanalyse*).

1.1.3 A fenomenologia e nossa situação filosófica atual: duas posições fenomenológicas como críticas à fenomenologia

Após termos investido numa reconstrução histórico-conceitual dos modos com os quais a psicologia trata de conceitos fundamentais da metafísica como o de subjetividade, tanto em seu momento metafísico (= filosófico), quanto empírico (= científico), passamos a caracterizar alguns pontos centrais da fenomenologia, e como este modo de pensar facultava possibilidades para tratar daquilo que chamamos de *psicologia fenomenológica*. Desta forma, intencionamos discussões específicas sobre o núcleo do presente trabalho, indicando o que adiante exploraremos mais detidamente quando abordarmos a filosofia fenomenológica de Martin Heidegger, indicando como ela torna possível pensar o que vimos chamando de psicologia fenomenológica em bases existenciais ou, mais especificamente, “Daseinsanálise”.

É digno de nota que, no exercício de aprofundamento a respeito da temática da fenomenologia, deve-se ter em conta que evidenciá-la como modo de atividade única de pensamento nos levaria a um equívoco. Diz-se isso porque, se nos valermos de um exercício interpretativo, constataremos que há a necessidade de trazer esta escola para o plural, ou seja, há então na tradição do pensamento filosófico, fenomenologias²⁰.

Mas o que é isso que chamamos de fenomenologia? Ora, se formos nos orientar tão somente pela palavra, teríamos a indicação um tanto pálida de que a fenomenologia significaria a “ciência dos fenômenos”. Examinando, no entanto, mais de perto seus étimos de origem grega, passamos a ter maior clareza quanto a sua significação, afinal entre “fenômeno” e “lógos”, temos: *o que se mostra*, ou por outras palavras, o que aparece. *Lógos*, por sua vez, designa pensamento; desse modo, a fenomenologia seria *o exercício filosófico que leva em conta o fenômeno*. Isso, no entanto, ainda é pouco para compreender a proposta da fenomenologia que está sendo apresentada por nós neste trabalho. Por isso, um recurso às

²⁰ Vale lembrar que algumas discussões a respeito do tema da fenomenologia e a respeito do que é o fenômeno já teriam sido evidenciados anteriormente a Edmund Husserl. Como é o caso de Immanuel Kant quando menciona em “Crítica da razão pura” sua estética transcendental com a noção de *noumenon* e *phenomenon*; como a complexa teoria de Georg Wilhelm Friedrich Hegel com a tese da “fenomenologia do espírito”; e pôr fim a vasta menção do que seria a ideia de fenômeno dentro da história da filosofia. Urbano Zilles (2008) aponta que há evidências que algumas destas menções são de caráter não filosófico. Devido ao seu caráter de pluralidade é preciso ater-se ao fato de que estas fenomenologias possuem tanto pontos em comum, tal como pontos de divergência. Desta forma é importante considerar que a tarefa de sistematizar o pensamento fenomenológico se torna uma tarefa árdua e complexa. Apenas para situar o leitor quanto ao que podemos chamar de “a escola da fenomenologia”, nomeamos alguns dos nomes integrantes desse distinto círculo de pensadores: Edmund Husserl (1859-1938), Max Scheler (1874-1928), Martin Heidegger (1889-1976), Edith Stein (1891-1942), Alfred Schutz (1899-1959), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Eugen Fink (1905-1975), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) e Paul Ricœur (1913-2005).

ideias da fenomenologia deve ser feito aqui para uma caracterização minimamente satisfatória.

Edmund Husserl, iniciador da fenomenologia, propõe que esta ciência dos fenômenos deve ser tratada como um saber inteiramente novo e radical²¹. Esta radicalidade é vista quando seu projeto é direcionado a confrontar as hipostasias do sujeito encontradas na história da filosofia, que por sua vez implicou no julgamento de que todo pensamento do real se submete ao psíquico, resultando na compreensão de que o psíquico é visto como fundamento do real. Deste modo, esta compreensão nos leva a ir ao encontro à existência de um gesto psicologista, e a este gesto Husserl assume uma posição inteiramente contrária. (HUSSERL, 2012).

Na compreensão deste novo modo de saber radical a que Husserl propõe a discussão rigorosa com o movimento psicologista e logicista, é fundamental uma atitude antipsicologista. Desta forma, o filósofo compreende que os psicologistas e logicistas propõem que o conhecimento assume um caráter normativo da lógica, e que esta compreensão necessita ser fundamentada a partir de uma natureza teórica. Desde essa visada, vemos a lógica estabelecendo quais são os princípios normativos do pensamento, pois é na normatização que passamos a ver a necessidade da existência de leis e regras de conduta que exigem a justificação fundamental daquilo que passa pela normatização. Com isso, pode-se ver claramente como o fundamento da lógica se dá na psicologia, pois esta é uma ciência que deriva de uma técnica. Ao determinar o pensamento em sua totalidade, tarefa da psicologia, é necessário antes pensar naquilo que é correto, tarefa da lógica. (XIRAU, 1941).

É na nova atitude de Husserl que vemos essa questão tomar um novo sentido o qual nos colocará no desenvolvimento do pensamento fenomenológico. O filósofo dispensa os princípios normativos presentes no psicologismo e no logicismo, e passa a olhar para as estruturas essenciais da lógica e da ciência a fim de superar o pensamento psicologista, entendendo que fenomenologia tornaria possível uma tomada do fenômeno em sua pureza, a mesma considerada nos objetos da lógica enquanto disciplina. (PAISANA, 1992). Assim, ao propor nas *Investigações Lógicas* (1900) a fenomenologia como uma “psicologia descritiva de vivências puras” (HUSSERL, 2012, p. 101), o iniciador da fenomenologia não incorreria em psicologismo (= hipostasia psíquica). Com esta, muito ao contrário, Husserl julga poder

²¹ Ao propor esta ciência inteiramente nova, é válido considerar que a noção da palavra fenômeno é indicativa do objeto de estudo de outras ciências, tal como Husserl nos mostra: [...]“é assim que ouvimos a psicologia ser designada como uma ciência das “manifestações” ou fenômenos psíquicos, a ciência da natureza como ciência das “manifestações” ou fenômenos físicos; da mesma maneira, na história por vezes se fala de fenômenos históricos e, na ciência que estuda as civilizações, de fenômenos da civilização; e assim semelhantemente em todas as ciências de realidades”. (HUSSERL, 2006, p. 25).

acessar a experiência pura do fenômeno tal como a lógica oferece. Para possibilitar o exercício da fenomenologia, faz-se necessário contemplar um novo sentido de investigação; desse modo, o filósofo nos mostra que:

[...] que, com efeito, torna tão extraordinariamente difícil a assimilação da essência da fenomenologia, a compreensão do sentido peculiar de sua problemática e de sua relação com todas as outras ciências (e em especial com a psicologia) é que, além de tudo isso, é necessária uma nova maneira e se orientar, inteiramente diferente da orientação natural na experiência e no pensar. Aprender a se mover livremente nela, sem nenhuma recaída nas velhas maneiras de se orientar, aprender a ver, diferenciar, descrever o que está diante dos olhos, exige ademais, estudos próprios e laboriosos. (HUSSERL, 2006, p. 27)

Husserl nos indica aqui que, para chegarmos a conteúdos autônomos das vivências dos fenômenos e para que a fenomenologia chegue a merecer a qualificação de “pura” (como a lógica), será necessário empreender uma radical mudança de pensamento; tal mudança começa com outra atitude perante os fenômenos. Logo, devemos assumir um novo comportamento de caráter metódico, que aponta para a superação dos princípios normativos (= metodologistas) presente nas ciências naturais, assim como direcionar a investigação para a proposta fenomenológica – ciência que se orienta pelos fenômenos, tal como iremos mencionar.

A investigação fenomenológica ao se orientar tão somente pelos fenômenos, como supracitado, limita-se a descrever o que aparece no campo fenomenal (= fenômenos) aberto pela consciência (campo no qual se experimenta o objeto fenomenal em sua pura vivência), ou seja, visualiza os fenômenos como tal esses mostram no ato de sua manifestação. Com isso, de fato, não se assume o comportamento teórico (ou mesmo explicativo) como pode ser observado na metodologia afeita às ciências naturais. (DILTHEY, 2011). Este modo de operar descritivo da fenomenologia engendra este saber inteiramente novo, que demarca uma conduta radical frente aos gestos psicologista empírica. Portanto, a fenomenologia não tem como proposta *explicar* absolutamente nada (ela não é explicativa!), mas, em seu modo de proceder, é metodicamente descritiva. (XIRAU, 1941).

Com isso, vemos Husserl posicionar sua investigação na saída da atitude natural para ir ao encontro à atitude transcendental, ou seja, direcionar-se para o desprendimento de tudo que se concentra na atitude natural para o ponto de vista descritivo-fenomenológico. Husserl nos mostra que:

Colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural, colocamos entre parênteses tudo o que é por ela abrangido no aspecto ôntico: isto é, todo este mundo natural que está constantemente “para nós aí”, “a nosso dispor”, e que continuará sempre aí como “efetividade” para a consciência, mesmo quando nos aprouver colocá-la entre parênteses. (HUSSERL, 2006, p. 81)

A partir da compreensão desta passagem, podemos ver o filósofo propondo um caminho para sair da atitude natural, este caminho é conhecido como *epoché* (εποχή) fenomenológica. Com este termo, o filósofo nos ensina que para nos descolar da “atitude natural” e nos direcionar para a atitude fenomenológica, devemos obedecer ao método da parentetização dos juízos a fim de impedir totalmente a realização de qualquer espécie de juízo derivado sobre a existência. (HUSSERL, 2006). Na atitude da epoché fenomenológica, devemos colocar entre parênteses qualquer juízo de valor a fim de possibilitar o surgimento do caráter eidético (= núcleo essencial), possibilitado pela proposta descritiva que a fenomenologia apresenta.

Husserl, deste modo, recorre à noção fundamental de *intencionalidade* – noção esta apropriada da filosofia de Franz Brentano – para dar continuidade ao confronto frente às ideias propostas pela atitude natural. Com o princípio da intencionalidade, o filósofo constitui a noção de que todo ato de consciência é sempre consciência de algo (HUSSERL, 2012), e logo ela só pode ser compreendida estando em relação a um objeto, ou seja, podemos compreender que todo objeto está para a consciência como toda consciência está para o objeto. Esta relação de consciência e objeto não deve ser compreendida como a possibilidade de o objeto estar “dentro” da consciência, como se estivesse em um recipiente; a referência cabível a esta relação diz respeito à possibilidade de uma visualização significativa que possibilita descrever o objeto e sua essência.

Com vistas ao princípio da intencionalidade, Nabais (2013) indica que Husserl elucida que a intencionalidade não se constitui como uma relação adicional à existência do sujeito e do objeto, uma vez que a consciência não possui nem um tipo de realidade fora da relação que ela própria estabelece. Deste modo, compreende-se que a intencionalidade *não* se constitui como atributo quiditativo da consciência, mas, muito ao contrário, a intencionalidade faz da consciência qualquer coisa distinta da ideia de substância, de uma propriedade ou de algo equivalente, de sorte que: a consciência, por si mesma, é o seu *transcender*.

Vimos esta breve exposição mostrar que o projeto ontológico de Husserl se dá na apresentação de uma “nova ciência”, que, por sua vez, irá confrontar a implicação do gesto psicologista e as hipostasias do sujeito. O saldo parcial disso é o que precisa ser dito em poucas palavras: a exposição de fenomenologia, ainda que *grosso modo*, nos colocou diante

da evidência de que esta não compactua com as posições hipostasiadas de um sujeito e de um mundo que lhe serve de contraponto objetivo. Husserl não admite o sujeito e o objeto como coisas dadas, como coisas positivas e empiricamente constituídas. Ao pensar consciência e fenômeno como produto de um ato intencional, temos a superação de um preconceito clássico da metafísica (a saber, o que de que o sujeito é dado de antemão como uma coisa de propriedades, ainda que essas possam ser interpretadas como estruturas transcendentais à maneira de Kant). Pois bem, o ganho oferecido pela fenomenologia husserliana a um estudo da psicologia se faz sentir aqui então. Passamos a ter a possibilidade de pensar uma psicologia que não conta com um sujeito ou, por outras palavras, como uma subjetividade empírica. Qualquer estudo de algo como uma psique, doravante, parece ter que se haver com um fenômeno, com um campo de fenômeno e com o gesto de se ater ao que e como estes se manifestam. É bem verdade, entretanto, que o Husserl das *Ideias diretrizes para uma fenomenologia pura* (1913), ainda permite que pensemos a consciência intencional como possuidora de elementos transcendentais, o que permitirá que novamente se infiltre a ideia empírica de sujeito e de seus atributos intrínsecos.²² (ALVES, 2000). Nesse ponto, se insere em nosso horizonte de pesquisa a figura de outro fenomenólogo (este que exerce protagonismo em nosso trabalho).

Enquanto uma espécie de herdeiro de Husserl, Heidegger também opera fenomenologicamente. Entretanto, mais preocupado do que com o problema do conhecimento (STEIN, 2012), Heidegger tem em tela uma preocupação mais prioritariamente ontológica. Em uma notícia preliminar, indicamos que esse filósofo pretende, com sua filosofia, a reabilitação da questão do ser. Usando do método fenomenológico, nosso autor começa tal investigação ontológico-fundamental perguntando por qual ente começar a pesquisa, já que o ser em causa é o ser de todos os entes. Heidegger entende que para perguntar pelo ser, ou ainda, pelo sentido do ser, faz-se imperioso começar pelo ente que compreende ser e, justamente por isso, pode assim perguntar. Pois bem, o ente que compreende e questiona ser é o ente que nós mesmos somos. O grande diferencial heideggeriano é que, em sua *analítica existencial* (ou exame fenomenológico desse ser de existência que compreende ser), o filósofo interpreta tal ente ontologicamente, ou seja, ele é pensado à luz do ser e por isso mesmo não é sujeito, psique, consciência ou algo equivalente. Deste modo, nosso filósofo busca livrar-se de

²² É digno de nota evidenciar que Heidegger foi discípulo do filósofo Edmund Husserl, e por conseqüências de implicações de Heidegger frente a fenomenologia, ele se afasta de seu mestre e passa a contemplar um movimento próprio dentro da filosofia fenomenológica. Martin Heidegger, em sua principal obra denominada *Ser e tempo*, tenciona sua preocupação as questões referentes ao fundamento do ser. *Ser e tempo* é uma gigantesca proposta ontológica fenomenológica que implica numa analítica do ser-aí, resultando em uma leitura com novos horizontes de sentidos.

alguns dos últimos resíduos psicologistas de Husserl, por exemplo, a herança brentaniana que faz com que ainda estejamos operando com a ideia da *psicologia dos atos de consciência*. Destarte, ato, consciência, ego (mesmo que tratados fenomenologicamente) não estão na conceptualidade da filosofia heideggeriana. Como fenomenólogo *tout court*, o herdeiro de Husserl parece mesmo ter colocado essas noções sob a *epoché* que prescreve o método fenomenológico. O resultado disso é algo que, em sua essência, fica isento de qualquer determinação ôntica, seu nome: ser-aí.

Talvez ainda mais do que seu mestre, Heidegger, ao criticar as posições basilares da concepção tradicional de sujeito, em jogo nas ciências humanas (em especial, na psicologia), cria condições para a revisão e incremento das mesmas.²³ De certo modo, isso se entrevê em *Ser e tempo* (1927), obra na qual ganha corpo a análise existencial do ser-aí,²⁴ e na qual se indica que o ser-aí não se faz compreensível à luz das ontologias regionais (= ciências), mas ao contrário, parece servir de base para as mesmas. Assim, em contexto aproximado, afirma Heidegger (2013b, p. 89): “A analítica existencial do ser-aí está antes de toda psicologia, antropologia e, sobretudo, biologia”. Ora, essa posição do filósofo frente às ciências positivas, abre uma trama de discussões com a tradição filosófica e visa à necessidade de se ir cada vez mais profundo nas investigações acerca do sentido do ser. Esta necessidade busca compreender que as investigações científicas, mesmo tendo resultados positivos, ainda carecem de um real problema filosófico; esta insuficiência na estrutura destas disciplinas as torna questionáveis, o que por sua vez, resulta na necessidade de suprir essas questões com a problemática ontológica. Com essa necessidade, vemos Heidegger nos mostrando o modo no qual a analítica existencial começa a ser indicada. Quanto às tarefas da analítica:

Uma das primeiras tarefas da analítica será, pois, mostrar que o princípio de um eu e sujeito, dados como ponto de partida, deturpa, de modo fundamental, o fenômeno do ser-aí. Toda ideia de sujeito – enquanto permanecer não esclarecida preliminarmente mediante uma determinação ontológica de seu fundamento – reforça, do ponto de vista ontológico, o ponto de partida do *subjectum*, por mais que, do ponto de vista ôntico, se possa vivamente polemizar contra a “substância da alma” ou a “coisificação da consciência” (HEIDEGGER, 2013b, p. 90).

²³ Uma análise interessante sobre a relação entre Husserl e Heidegger é o que se recomenda no distinto artigo de Borges-Duarte (2003).

²⁴ A caracterização da analítica do ser-aí, com ênfase ao fenômeno que ele enfoca (= ser-aí), é o que teremos no Capítulo II da presente dissertação; do mesmo modo, as ligações entre uma analítica do ser-aí com a psicologia é o que pretendemos no Terceiro e último capítulo de nosso trabalho.

Com vistas nestas tarefas primeiras da analítica existencial, vemos Heidegger pontuar que toda ideia que está enclausurada na noção de um eu ou um sujeito, irá perverter a noção central do fenômeno do ser-aí, uma vez que, ao assumir estas noções de um sujeito o ponto de partida da compreensão dos fenômenos estará voltado para a ideia de *subjectum* do latim, que significa substância – entendida na noção de *hypokeimenon* no grego, *hypo* (= sub/abaixo) e *Keimai* (= jogado) – dessa forma, vemos Heidegger assumir em suas investigações um gesto radical acerca do ser e da existência. Essa radicalidade não aceita qualquer posição que encerra o ser-aí em dados, tal como podemos ver na estrutura das ciências regionais. A ideia de homem não é utilizada por Heidegger, uma vez que o homem faz referência a *anthrôpos* (do grego “ser humano”) que é o objeto positivo da antropologia, assim serve para a noção de *bios* para a biologia e *psique* que é o objeto da psicologia.

As discussões já realizadas pelas ontologias regionais (= ciências) merecem uma atenção importante aos estudiosos da fenomenologia, uma vez que devemos tomar certos cuidados para não cair em erros de interpretação frente aos fenômenos.²⁵ Com delimitação de que o ser-aí não é determinável biologicamente, antropologicamente, tampouco psiquicamente, Heidegger também põe em xeque todo o ser do homem, que na interpretação da filosofia tradicional era compreendido na unidade de uma alma, um corpo, um espírito, um eu, uma substância.²⁶ O filósofo indica que nas discussões realizadas pelas ontologias regionais existe uma insuficiência de uma fundamentação ontológica frente à questão do ser. Assim, frente à analítica existencial devemos assumir uma postura mais originária no que tange à questão ontológica do ser, a fim de não utilizar a investigação do material empírico em direção à ontologia; deve-se ter a clareza da necessidade de voltar a questões ontológicas do ser. Heidegger, assim, desenvolve um novo olhar frente ao ser-aí. Diferente de Husserl que traz a noção de um novo olhar da consciência a fim de quebrar o gesto psicologista, Heidegger criará algo que sequer recebe o domínio de consciência, e esta noção é mostrada a

²⁵ Ao necessitar uma reflexão frente às ciências levantamos um conceito importante que merece abertura, o conceito de pessoa. Quando falamos de pessoa, não estamos falando mais de uma coisa, uma substância, um objeto, um algo encerrado. Para compreender esta abertura de discussão a respeito da pessoa, em concordância com Husserl e Scheler, Heidegger mostra que para Scheler a pessoa não é vista como uma substância que assume os moldes de uma determinada coisa que pode ser pensada atrás e fora da vivência direta, mas sim, ela é “[...] a unidade da vivência diretamente vivenciada com as vivências” (HEIDEGGER, 2013b, p. 92). Assim Husserl também se valeu desta noção de Scheler na formulação dos atos, de forma alguma o ato pode vir-a-ser um objeto, pois o ato contempla a essência do ser de um ato, que por sua vez só tem a possibilidade de ser vivenciado no exercício experiencial e é através da reflexão que podemos ter acesso a esta vivência. Desta forma, considerando o exercício experiencial dos atos, a compreensão de pessoa não atinge a esfera essencial do objeto, pois o ato não é indicativo do psíquico, ser psíquico não é indicativo de pessoa (HEIDEGGER, 2013b).

²⁶ Veja-se a este respeito, especialmente o §. 10 de *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 2013b, p. 89-94).

partir da analítica da existência do ser-aí. Deste modo – e a repetição agora do que foi dito em termos ainda imprecisos acima, é proposital – *vê-se a filosofia do Heidegger tornar possível pensar a figura do humano fora dos moldes da tradição hipostasiante*; uma nova postura surge, de pensar o humano fora da noção de um psiquismo e das noções hipostasiantes do sujeito, que por sua vez, está em jogo em uma psicologia pensada a partir das contribuições de Heidegger, e é por essas possibilidades que esse trabalho irá se encaminhar.

O tópico que ora se conclui, também fecha o nosso *Primeiro Capítulo*. Este pretendeu indicar como a fenomenologia, enquanto um modo de pensar que, confrontando tanto as hipostasias realistas quanto as do psicologismo, busca um conhecimento metodicamente depurado a fim de obter resultados apodícticos como os da lógica. Com isso, almejou-se mostrar que, uma vez partindo da psicologia dos atos de consciência brentiana, Husserl cunhou um método capaz de nos reconduzir a um espaço autônomo de vivências e a delimitação de um espaço fenomenal desde o qual algo como a descrição fenomenológica dessas vivências puras seria possível. Como se viu, essa mesma fenomenologia, tardiamente, pretendeu voltar-se atentamente à inspeção das estruturas transcendentais do ego puro que as investigações lógicas já haviam descoberto.

Como também se viu, enquanto apropriador dos achados fenomenológicos de Husserl, Heidegger não deixa de se ver envolvido na tarefa de superar uma compreensão hipostasiada da experiência humana, seja em sua versão biológica, antropológica ou psíquica. No entanto, sua fenomenologia existencial, está mais preocupada com a tarefa ontológica fundamental do que problemas de ordem psicológica. Em vista disso, Heidegger acaba por assumir conduta até mais radical do que a de Husserl, uma vez que nem mesmo os gestos oriundos da psicologia de Brentano, ele arrola. Com a sua formulação de essência da existência humana como ser-aí, Heidegger nos coloca diante de uma forma “ontologizada” de pensar o humano, livre, portanto, dos postulados empíricos com os quais tanto a metafísica quanto as psicologias conjugavam até então.

Os termos do projeto filosófico heideggeriano (o mesmo que até aqui designamos com terminologia imperfeita de “fenomenologia existencial”) é o que, no capítulo que se segue, receberá exposição satisfatória.

CAPÍTULO II

2 “EXISTÊNCIA”, “PROJETO” E “VIR-A-SER”: NO HORIZONTE DA “FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL” DE *SER E TEMPO*

No ponto destacado em nosso capítulo anterior, indicamos o quanto a filosofia de Heidegger nos coloca diante de uma situação prévia que torna possível repensar a essência do humano, evitando assim a incorrência na ideia tradicional de homem, com todos seus pressupostos substanciais: *bios, antropos e psique*.

O sentido de tal encaminhamento de Heidegger no entanto é outro; de uma ciência do homem (como talvez desejasse a psicologia) ou de uma revisão do modo com o qual se faz possível o conhecimento (o que ainda poderia se atribuir à fenomenologia husserliana) (STEIN, 2012). Heidegger pretende uma ontologia fundamental e entende que, para poder levar a cabo tal projeto, depende de partir do único ente capaz de perguntar pelo sentido em jogo em tal ontologia. O referido ente é precisamente *o ente que somos*, e isso significa que é da consideração desse ente que Heidegger precisa partir para empreender sua ontologia.

A denominada “analítica existencial”, será terreno fenomenológico que fornecerá subsídios para nossa tarefa de explorar *o tema da existência, do projeto e do vir-a-ser* na fenomenologia de Heidegger, mais especificamente naquilo que mais tarde seria tratado por “Daseinsanálise”. Este objetivo, que contempla o escopo mais primordial de nossa pesquisa, é algo que alcançaremos por meio da análise e da interpretação da psicologia fenomenológico-existencial presente nos *Seminários de Zollikon* (1959-1969). Para o momento, no entanto, cabe apresentar conceitos fundamentais da analítica existencial de Heidegger, apresentação essa que, pautada mais detidamente em *Ser e tempo* (1927) nos oferecerá condições para chegar àquele objetivo.

Dito isso, reforçamos que as principais discussões presentes neste capítulo se darão com vistas à obra filosófica *Ser e tempo* de Martin Heidegger, a qual nos possibilita a compreensão da existência como vir-a-ser, objeto de nosso trabalho.

2.1 BREVÍSSIMA DELIMITAÇÃO DO TEMA DO “VIR-A-SER” NO CONTEXTO DE *SER E TEMPO*

Ser e tempo é a obra na qual o filósofo se debruça sobre a questão fundamental do sentido do ser. A mesma também nos convida a pensar uma fenomenologia como o “método”

para se investigar o ser tal como ele se dá na existência. Desta forma, Heidegger vai se ocupar da apresentação da analítica do ser-aí que se propõe a investigar as possibilidades de compreender a vida fática humana (= o ser-aí). É precisamente nesse contexto que a existência do “vir-a-ser” enquanto tema de nossa dissertação, é primeiramente divisada. Se a visão dessa ideia de “vir-a-ser” não nos é, sob um primeiro olhar, fornecida pelo próprio filósofo, que nos seja permitido lançar mão de uma comentadora de sua obra, que também assina a primeira tradução de *Ser e tempo* para o português, para que tal consideração nos seja ajudada. Destarte, a propósito do tornar-se do ser-aí, nos diz Schuback (in HEIDEGGER, 2013b, p.15):

O que se pode observar de maneira geral é a neutralização e indiferença crescentes face à questão do ser que não esqueça o imperativo existencial de “vir-a-ser o que se é”, de ser o que se conhece. A necessidade de dar vida a esse apelo de vida do pensamento concentra-se na compreensão de vida fática do homem, do que Heidegger chamou terminologicamente em *Ser e tempo* de *Dasein*.

A passagem nos conduz a não perder de vista a fundamental questão colocada por Heidegger, na qual devemos sempre assumir a tarefa de perguntar sobre o sentido do ser, para que não ocorram negligências na interpretação de sua obra. É frente a esse imperativo existencial de “vir-a-ser o que se é” que encontraremos a possibilidade de compreensão dos modos existenciais do homem, que por sua vez irá ser investigada tal como Heidegger cunhou o *Dasein*, ou melhor, o ser-aí. A investigação dos modos do ser-aí na analítica existencial não é ilusória, ou sequer contemplaria aquilo que pode ser entendido por ideologia; esta análise do ser-aí nos dará a qualidade de investigar o que é o homem. Um exemplo disso está nas influências do pensamento de Heidegger em outras áreas do conhecimento tal como foi o empenho que Heidegger teve nos *Seminários de Zollikon* ao levar sua análise às discussões biomédicas. (RICHARDSON, 2007).

Ao se dedicar à tarefa da analítica existencial ou a alguma investigação de temática específica presente na obra *Ser e tempo*, o leitor irá ao encontro de aspectos interessantes no modo de escrita do filósofo, tal como a atitude de indicar no sentido de preparação o terreno no qual o leitor irá percorrer no exercício de compreensão da analítica existencial. Desta forma, cabe-nos notificar que o ponto de partida para a compreensão deste capítulo ocorrerá a partir dos fundamentos do ser-aí e tencionando para a compreensão das possibilidades existenciais e daquilo que se pode caracterizar como a capacidade do ser-aí compreender-se enquanto “vir-a-ser”, ou seja, a possibilidade do ser-aí saber-se o ser que é. A discussão a

seguir vai ao encontro com a compreensão do ser-aí enquanto estrutura originária do ser que a cada vez nós somos, em direção à possibilidade de poder-ser o que se é, ou seja, como se dá o caráter de compreensão do ser como sendo.

2.2 SER-AÍ COMO O ENTE QUE ORIGINARIAMENTE É *PODER-SER*

Compreendemos que uma apresentação do ser-aí em seu caráter originário de poder-ser possibilidades, depende antes de qualquer coisa da evidenciação da existência enquanto momento constitutivo. Para tanto, devemos aclarar que esta dinâmica existencial do ser-aí inicia com uma indicação de Heidegger que diz: “[...] o ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e a cada vez meu”. (HEIDEGGER, 2013b, p. 85). Embora essa fala, a princípio, esteja mais diretamente interessada em delimitar o ente a ser fenomenologicamente descrito e analisado na analítica existencial de *Ser e tempo*, ela também se presta a indicar que o ser-aí é o único ente que pode olhar para si próprio, sendo tal olhar um ver sem mediações que nos põe diante de nossa própria existência, ou ainda, da experiência que dela podemos ter. (TAMINIAUX, 1995). Deste modo, o ser-aí na sua qualidade de sendo (existindo) traz consigo a abertura de possibilidades de relacionar-se com seu modo de ser, e é nesta relação do ente com o seu ser, que o ser-aí assume o envolvimento com seu próprio modo de ser. (HEIDEGGER, 2013b).

A fim de dar mais importância a esta exposição, referente à indicação de que o ser-aí é o único ente que tem a possibilidade de olhar a si próprio, veremos adiante algumas noções importantes para a compreensão do ser-aí. Uma breve menção ao conceito de facticidade nos permite acessar uma das aberturas para falar a respeito do existir do ser-aí. Para esta exposição, Heidegger nos mostra que:

Facticidade é a designação para o caráter ontológico de “nosso” ser-aí “próprio”. Mais especificamente, a expressão significa: esse ser-aí em cada ocasião (fenômeno da “ocasionalidade”; cf. demorar-se, não ter pressa, ser-aí-junto, ser-aí), na medida em que é “aí” em seu caráter ontológico no tocante ao seu ser. Ser-aí no tocante a seu ser significa: não e nunca primordialmente enquanto objetualidade da intuição e da determinação intuitiva, da mera aquisição e posse de conhecimentos disso, mas ser-aí está aí para si mesmo no como de seu ser mais próprio. O como do ser abre e delimita o “aí” possível em cada ocasião. Ser-Transitivo: ser a vida fática! O ser mesmo nunca é uma possível objetualidade de um ter, na medida em que o ser de si mesmo lhe importa. (HEIDEGGER, 2013a, p. 13).

Vimos com esta exposição, o filósofo mencionar a condição de facticidade como indicação para o entendimento de que o ser-aí é propriamente meu. Quando citamos o modo próprio, podemos compreender que Heidegger apresenta dois modos existenciais do ser-aí; próprio e impróprio. Uma breve passagem à compreensão destes modos nos faz compreender que os modos *próprio* e *impróprio* são tomados por Heidegger na analítica existencial no sentido rigorosamente literal. O modo próprio vai se caracterizar na constituição em si do ser-aí, com isso podemos compreender que o modo próprio está presente na constituição do ser-aí desde o seu fundamento estrutural, o que significa dizer que, uma vez que o ser-aí tem em sua constituição o caráter de ser a cada vez seu, isto é, em seu sendo, o ser-aí está em jogo com seu existir, ele está se mostrando no seu modo próprio, relacionando-se e comportando com seu ser da forma mais apropriativa possível. O modo impróprio não faz referência a um grau inferior frente ao modo próprio. Nas palavras de Heidegger (2013b, p. 86): “[...] a impropriedade pode determinar toda a concreção do ser-aí em suas ocupações, estímulos, interesses e prazeres”. Decair no modo impróprio, movimento no qual o ser-aí se encontra na maioria das vezes, é um determinado obscurecimento do caráter originário da existência do ser-aí, ou seja, quando o ser-aí está no modo impróprio fica obstruído para ele o seu caráter de existência possível. (HEIDEGGER, 2013b). Estes dois modos recém-apresentados nos dão possibilidades de compreender que, livre de uma interpretação qualitativa dos modos próprios e impróprios, podemos ter acesso na analítica do ser-aí com o modo tal como eles são, tal como eles se manifestam.

Retomando a citação, podemos compreender que Heidegger utiliza da expressão ser-aí ocasional, sendo que essa ocasionalidade faz referência à condição do ser-aí. Deste modo, podemos compreender que o ser-aí na medida em que existe é sempre a cada vez meu, está na condição da ocasião, pois sempre em cada ocasião ele é o que é na existência. (FIGAL, 2016).

Esta afirmativa nos dá condições de compreender a presença de uma dimensão temporal presente na indicação da ocasionalidade, na qual encontraremos subsídios para compreendermos que ao referenciar que o ser-aí é sempre e a cada vez meu em minha existência. Com isso, a existência guarda além da compreensão de ser cada vez minha, uma dimensão temporal. Desta forma, o ser-aí em ocasião é o “aí”. Na investigação do como de seu ser, temos a possibilidade de perguntar o como do ser que abre a ocasionalidade do “aí”. Essa passagem nos dá condições de começar a compreender que o ser-aí não possui uma importação objetual em sua ocasionalidade, a qual começa a se caracterizar como aquele que não possui objetividade, categorias, instâncias, gênero, entre outras noções que possam apresentar as características hipostasiantes da existência. Entendemos que o ser-aí é a

indicação de um caminho possível de realizações. Na tarefa para a compreensão das características do ser-aí, oferecemos mais ênfase nesta fundamentação, assim vemos Heidegger expor que:

O ser-aí não é coisa alguma como um pedaço de madeira; não é algo como uma planta; também não é algo composto de vivências, nem muito menos é o sujeito (eu) que está diante do objeto (não eu). O ser-aí é um ente especial que precisamente, na medida em que propriamente “está aí”, não é objetualidade – dito em sentido formal: o ente ao qual o ser intencionalmente se volta. (HEIDEGGER, 2013a, p. 14).

Com vistas à já explanada condição do ser-aí ocasional em realização em sua ocasionalidade, podemos ver Heidegger nos dando condições para observar que o ser-aí não é uma coisa simplesmente dada, tal como uma cadeira ou uma planta, tampouco é um sujeito que necessita da relação para com o objeto, ou seja, não é uma relação do “eu” com o “não eu”. Deste modo, devemos compreender que para indicarmos a instituição de um sujeito e um objeto, passamos pela exigência de estabelecer uma relação causalista entre sujeito-objeto. Como vimos na discussão do capítulo primeiro desta dissertação, ao ter como ponto de partida o princípio de um eu ou sujeito, o fenômeno do ser-aí será deturpado a concepção de um *subjectum*, ou se assim podemos afirmar, de uma substância, compreendida como uma essência anterior ao ser. Com isso a posição de Heidegger é a de não aceitar qualquer posição que encerraria o ser-aí em dados. Para dar voz a compreensão do modo de existir, façamos recurso ao texto dos *Seminários de Zollikon* (2009) o qual nos permite ver Heidegger indicando que para compreender o ser-aí devemos assumir a postura de excluir todas as representações objetivantes de uma coisa simplesmente existente, das noções provenientes da tradição do pensamento filosófico e psicológico, tal como: psique, sujeito, pessoa, eu, consciência, ou seja, o ser-aí não é uma coisa, não é um sujeito, e não apresenta determinações ontológicas. (HEIDEGGER, 2009).

Vimos que o ser-aí não tem uma constituição prévia, e assim podemos estender a noção da existência. A esta, veremos que Heidegger não se apropria de um conceito de existência tal como o proveniente da ontologia tradicional, a fim de evitar certas confusões nas discussões a respeito da existência no sentido heideggeriano. (FIGAL, 2016). O filósofo assim indica que o uso do conceito de existência oriundo da ontologia tradicional contemplaria aquilo que a analítica da existência tem como postura contrária, a de atribuir a existência das coisas como simplesmente dado. Desta forma, Heidegger atribui ao conceito de existência vindo da ontologia tradicional como *existentia*. Conforme esta afirmativa, temos, nas palavras do

filósofo, que: “Para a ontologia tradicional, *existentia* designa o mesmo que ser simplesmente dado”. (HEIDEGGER, 2013b, p. 85). Com vistas a esta posição contrária ao uso do conceito de existência, fica claro que, para a analítica existencial, devemos compreendê-la com um caráter novo que faz referência ao fenômeno da existência enquanto movimento do existir do ser-aí, que por sua vez, encontra-se livre de determinações que enclausuram o ser-aí a dados, categorias, instituições hipostasiantes. O existir não é compreendido tal como a tradição. O filósofo diferencia esta noção utilizando duas palavras, do prefixo grego “Ek-sistência”, e do prefixo latino “Ec-sistência”, no decorrer de *Ser e tempo* (1927), esses prefixos fazem referência ao “para fora”, “expor-se a...” Logo, este trato para a noção de existência para a analítica da existência assume um caráter breve e inicial, o qual contempla apenas mostrar que a existência não é um simplesmente dado tal como ontologia tradicional, como também mostrar que a existência não é tencionada por dados categoriais, determinações e hipóstases. Desta maneira, podemos visualizar, nas palavras do filósofo, uma nota clara a respeito do que foi dito:

A essência do ser-aí está em sua existência. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela configuração. (HEIDEGGER, 2013b, p. 85).

A respeito desta citação, podemos ver o filósofo expor uma característica constitutiva da analítica existencial, de tal maneira que a compreensão do ser-aí e da existência não contemplaria a instituição de propriedades, configurações, categorias de um ente simplesmente dado. Assim, vemos as características do ser-aí e da existência serem constitutivas sempre dos modos possíveis de ser. Esta exposição não cerra a noção de existência para a analítica existencial, mas sim, nos mostra a existência como possibilidade de realização. Desta maneira, na analítica existencial vemos Heidegger nos mostrando que o ser-aí não irá possuir qualquer determinação ontológica que o explique, de tal forma que não deveremos compreendê-lo enquanto, coisa, dados, categorias, configurações, como um sujeito, ou seja, foge inteiramente das noções hipostasiantes.

Estas noções que até o presente momento foram tratadas, nos dão condições de apresentar o conceito de singularidade presente na analítica existencial. Para isso, acessaremos Heidegger quando afirma que:

O ente que temos de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez meu. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se comporta com o seu ser.

Como um ente deste ser, o ser-aí se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. (HEIDEGGER, 2009b, p.85).

Ao rever esta passagem temos condições de dar vistas ao conceito de singularidade presente na analítica existencial. Ao nos demorarmos no significado da citação, derivamos que o ente para o qual dá voz a analítica existencial, somos nós mesmos, pois o ser deste ente é sempre e a cada vez meu, e na condição de ente de existência; assim, o ser-aí que somos se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. Ao referenciar o ser do ente que sempre e a cada vez é meu, temos a indicação de que a tarefa que cada ser-aí assume é consigo próprio, ou seja, cada ente vai ter seu próprio modo singular em sua existencialidade (em seu sendo). Ao assumir seu próprio modo de ser singular, o ser-aí tem como movimento a tarefa de ter, de ser o que se é, ou melhor, ser um ente deste ser, que por sua vez faz referência a si próprio, a sua singularidade. (RICHARDSON, 2007). É diante da possibilidade de irmos ao encontro ao modo próprio do ser-aí singular que temos a condição de constatar que não estamos falando de qualquer leitura que nos leve a identificar um ente “simplesmente dado”, uma vez que na constituição do ser-aí e do seu existir, Heidegger revoga qualquer possibilidade de compreender os fundamentos da analítica existencial como a de um ente “simplesmente dado”. (RICHARDSON, 2007). A noção de singularidade acompanha uma noção originária na constituição do ser aí, a noção do poder-ser. Veremos, com Heidegger, como isso pode ser formulado:

O ser-aí não é algo simplesmente dado que ainda possui de quebra a possibilidade de poder alguma coisa. Primariamente, ele é possibilidade de ser. Todo ser-aí é o que ele pode ser e o modo em que é a sua possibilidade. A possibilidade essencial do ser-aí diz respeito aos modos caracterizados de ocupação com o “mundo”, de preocupação com os outros e, nisso tudo, à possibilidade de ser para si mesmo, em virtude de si mesmo. A possibilidade de ser, que o ser-aí existencialmente sempre é, distingue-se tanto da possibilidade lógica e vazia como da contingência de algo simplesmente dado em que isso ou aquilo pode “se passar”. (HEIDEGGER, 2013b, p. 203)

Podemos visualizar com essa passagem de *Ser e tempo* (1927) o que vimos discutindo até o presente momento: A necessidade de não incidir em uma investigação de algo simplesmente dado a qualquer coisa que faça referência a constituição do ser-aí, afim de não cair no erro de atribuir qualquer fundamento substancial a este. A essa postura devemos atribuir ao entendimento do que é possibilidade, pois vemos que o ser-aí é possibilidade de ser e, nesta condição, todo ser-aí é o que ele pode ser e os modos possíveis de ser. A essência desta possibilidade que o ser-aí tem de ser, diz respeito à própria possibilidade do ser-aí ser

para si mesmo. Por isso, ao compreendermos as estruturas constitutivas do ser-aí que a cada vez é possibilidade de ser ele mesmo (singularidade), vamos ao encontro do entendimento que o ser-aí é originariamente *poder-ser possibilidades*. Desta maneira, podemos ver que o ser-aí em seu existir é um poder-ser e se mostra a cada vez como possibilidade. Busquemos melhorar o que acima chamamos de *possibilidade do poder-ser*. Para tanto, usemos as palavras de Heidegger (2013b, p. 204):

Enquanto existencial, a possibilidade não significa um poder ser solto no ar, no sentido de uma “indiferença do arbítrio” (*libertas indifferentiae*). Sendo essencialmente disposto, o ser-aí já caiu em determinadas possibilidades e, sendo o poder-ser que ele é, já deixou passar tais possibilidades, doando constantemente a si mesmo as possibilidades de seu ser, assumindo-as ou mesmo recusando-as. Isso diz, no entanto, que para si mesmo o ser-aí é a possibilidade de ser que está entregue à sua responsabilidade, é a possibilidade de ser que lhe foi inteiramente lançada. O ser-aí é a possibilidade de ser livre para o poder-ser mais próprio.

Esta passagem de *Ser e tempo* (1927) nos mostra que a possibilidade não deve ser compreendida como um mero acontecimento solto no ar, ou seja, o ser-aí em sua possibilidade de poder-ser não poderia assumir qualquer possibilidade previamente estabelecida. Se assim fosse assumido, estaríamos caindo no erro de investigação de um ente simplesmente dado, postura que devemos desconsiderar para a compreensão da constituição da analítica do ser-aí. Desta maneira, compreendemos que a possibilidade do ser-aí contempla um modo originário de acontecimentos, de tal modo que o ser-aí em seu acontecimento já é possibilidade; sendo o poder-ser que o ser-aí é, volta-se sempre o olhar para si próprio, para visualizar seu modo próprio de existir, contemplando as possibilidades do seu ser. É na responsabilidade das possibilidades frente ao seu ser que o ser-aí está inteiramente lançado no jogo do existir, sendo assim, a possibilidade de assumir a liberdade para seu poder-ser mais próprio. (STEIN, 2005).

É nesta possibilidade de estar inteiramente lançado no jogo do existir que o ser-aí tem o “compreender” como abertura ao poder-ser, o que possibilita o ser-aí a compreender ou não o seu ser de uma maneira ou outra. Heidegger (2013b) nos indica que o compreender é um ser existencial da própria possibilidade do poder-ser, no qual o ser do ser-aí abre e mostra como anda seu próprio ser fazendo com que o ser-aí possa aprender as estruturas deste existencial. Vemos aqui o ser-aí enquanto poder-ser assumido desde o descerramento do horizonte de sentido enquanto ser-lançado às possibilidades do existir, sendo que é a partir da existencial compreensão (*Verstehen*) que se articula o projeto de sentido existencial, ou seja, o

compreender descerra o campo fenomenal no qual a existência se projeta, de tal modo que o ser no mundo experimenta o seu sentido e as significações desse mundo que é seu.

Com vistas ao que foi explanado, depreendemos que a existência do ser-aí determinará o ser sempre em jogo do ser-aí na existência, em um existir que está livre de qualquer determinação ontológica substancial; assim, podemos compreender que o ser-aí encontrará a possibilidade originária de poder-ser possibilidades e de ir ao encontro de seu próprio ser. Desta forma, indicaremos no tópico subsequente uma discussão a respeito de como se dá *o existir enquanto vir-a-ser*.

2.3 O EXISTIR ENQUANTO VIR-A-SER

Da maneira como a qual as linhas anteriores nos trouxeram uma compreensão a respeito do ser-aí, este que, por sua vez, foi compreendido como o único ente que pode compreender a si próprio, sendo na situação de jogado (= lançado) e, por fim, em uma das condições mais significativas da proposta da analítica existencial, dá-se a constatação de que o ser-aí não é um mero dado. Assim, podemos lançar mão da compreensão de que a essência deste ente por sua vez contempla o caráter de ter de ser, uma vez que a qualidade essencial deste ente, quando dela podemos referenciar, há de ser compreendida a partir do seu ser, ou seja, da sua existência.

Como vimos, devemos assumir uma nova compreensão quanto o conceito de existência, compreensão diferente da efetuada pela ontologia tradicional, que entende que existência olha para as qualidades do ser, desconsiderando a essência do ente que possui as atribuições essenciais do ser-aí, ou seja, seria designar a existência para aquilo que pode ser entendido como o ser simplesmente dado. Desta forma, a qualidade essencial da existência será indicativa das possibilidades existenciais do ser-aí. Heidegger nos aponta que a essência do ser-aí está em sua existência, o que indica que é na dinâmica do existir que veremos o movimento constitutivo do ser-aí. Desta forma, veremos que é nas suas características constitutivas que teremos a possibilidade de investigar os modos possíveis de ser, sendo que para que a investigação da analítica do ser-aí se tornar possível, há de se compreender que não se extrai deste ente propriedades simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que contempla no ente uma determinada configuração que o constitua. (HEIDEGGER, 2013b).

Com isso, ao contemplarmos a caracterização do ser-aí como poder-ser, nos valem da compreensão de como se dá o direcionamento do ser-aí à existência. Compreendemos que o ser que está em jogo assume a característica fundamental de ser sempre a cada vez meu, o que

nos mostra que, visar o ser-aí como algo simplesmente dado nunca poderá ser ontologicamente apreendido, pois com este ente simplesmente dado, o ser se tornaria indiferente; esta analítica existencial devemos sempre indicar o pronome pessoal “eu sou” e “tu és”, devido às características de que este ser é sempre meu. (HEIDEGGER, 2013b). Portanto, Heidegger nos mostra como o ser-aí pode ser visto fundamentalmente como um poder-ser, uma vez que assume a capacidade de compreender-se e interpretar-se como poder-ser possível na vida fática, de olhar para o modo no qual está sendo em sua existência, de tal forma que na condição de não ser um ser simplesmente dado irá possibilitar ser na existência, e esta será mostrada na medida em que o ser-aí, na sua existencialidade, se projeta. Desta feita, o projeto, tal como outras características fundamentais do ser-aí serão mais bem lapidadas no decorrer desta investigação.

Ora, até aqui, vimos o ser-aí sendo apresentado como possibilidade do “ser do homem”, representando assim a existência humana; abordar a temática da existência é direcionar-se aos existenciais que o ser-aí conjuga em sua existencialidade. (HAAR, 1979). Heidegger indica que abordar a questão do ser-aí nos leva a compreender o que significa ser na existência; desta forma, o filósofo apresenta dois modos que começam a ser esboçados ao abordar esta temática. Num primeiro instante, a compreensão do primado do existencialismo onde aborda que a existência está à frente da essência²⁷, a esta qualidade podemos compreender que ao indicarmos a essência do ser-aí como a existência, nos leva ao fato de que ontologicamente esta análise está à frente de qualquer propriedade essencial que o ente apresenta. Assim, primeiramente, olha-se para as estruturas fundamentais do ser-aí antes de qualquer outra atribuição que possa vir depois (até nas qualidades atribuídas a qualquer ontologia regional). O outro aspecto que leva Heidegger a esta compreensão é a evidência que o ser é sempre meu, se ele é meu, ele não pertence a uma existência simplesmente dada. (HEIDEGGER, 2013b). Essa exposição fica clara nas palavras do autor ao nos mostrar que:

O ser-aí não tem, nem nunca pode ter o modo de ser dos entes simplesmente dados dentro do mundo. E por isso é que não se pode dar tematicamente nos modos e métodos em que se constata os entes simplesmente dados. (HEIDEGGER, 2013b, p. 86-87).

Tal como desenvolvemos nesta dissertação, a exposição de Heidegger nos mostra cada vez mais nítida a postura que temos que ter na analítica existencial do ser-aí, postura esta que deve desconsiderar qualquer temática nos modos e métodos que faria a investigação seguir

²⁷ Essência como o traço decidido no próprio modo de existir.

para o caminho dos entes simplesmente dados. Como Heidegger (2013b) afirma, o ser-aí não tem e nunca pode ter a compreensão como coisa dada.

É na existência que o ser-aí se apresenta em caráter dinâmico, no qual ela se fará em sua própria atividade de constituição, e não numa condição pré-estabelecida, trará a possibilidade do ser-aí compreender-se conforme seu horizonte de sentido existencial. “O ser-aí se determina como ente sempre a partir de uma possibilidade que ele é”, nos diz Heidegger (2013, p.87): a compreensão do ser-aí se dará sempre a partir do horizonte de possibilidades que ele é em seu existir, e com isso o ser-aí se compreende em seu ser. É na dinâmica do existir do ser-aí que veremos a indicação de que o ser-aí se define como ele é, ou seja, é na evidencia dos modos nos quais o ser-aí se mostra em seu existir (no qual veremos a possibilidade de compreendê-lo tal como o ser é). Deste modo, para que possamos compreender o ser deste ente devemos acessá-lo seguramente a partir da existencialidade de sua existência, ou seja, a partir do modo como ele se dá em seu existir. Para melhor fundamentar essa exposição acessaremos as palavras de Heidegger quando nos diz que:

[...] a problemática de seu ser deve ser desenvolvida a partir da existencialidade de sua existência. Isso porém não quer dizer construir o ser-aí a partir de uma determinada ideia possível de existência. Ao contrário, no ponto de partida da análise, não se pode interpretar o ser aí pela diferença de um modo determinado de existir. Deve-se, ao invés, descobri-lo pelo modo indeterminado em que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, ele se dá. [...] é a partir deste modo de ser e com vistas a este modo de ser que todo e qualquer existir é assim como é. (HEIDEGGER, 2013b, p. 87).

Com vistas a essa exposição, podemos compreender que o ponto de partida para acessar o ser dos entes se dará a partir do acesso ao modo com o qual ele se dá em seu existir, nesta investigação partimos da existência desde a existência. Tal como Heidegger nos alerta, isso não significaria construir o ser-aí a partir de qualquer ideia possível de existência, isso acarretaria no existir simplesmente dado carregado de noções hipostasiantes, de determinações categoriais tal como vistas nas ciências naturais, assim como esta dissertação supracitou. Deste modo, no exercício de compreensão do ser-aí devemos acessá-lo a partir das possibilidades de como ele se dá em seu existir e com isso acessá-lo como ele é, ou seja, a partir do modo de ser, poderemos compreender como ele é em seu existir. Assim, analisamos o ser-aí por que ele mesmo nos dá essa possibilidade de ser analisado, pois ele se compreende em seu ser. (FIGAL, 2016). Desta forma, a investigação do ser-aí deve assumir a tarefa de olhar para uma existência livre de determinantes existenciais que nos levam a um possível

idealismo, ou seja, o olhar desta análise deve ser conduzido para uma visada do ser-aí no modo com o qual sua existência se dá, sendo desta forma que Heidegger nos mostra que a investigação irá partir do modo de ser. Esta existência deve ser compreendida a partir do modo no qual ela se dá enquanto existente, e para essa importante compreensão é que o filósofo nos mostra que precisamos olhar para essa diferença cotidiana do ser-aí que será denominada de *medianidade*. (HEIDEGGER, 2013b).

É a partir desta compreensão da cotidianidade mediana que temos a possibilidade de compreender que na dinâmica da existência o ser se mostra frente ao modo ontológico e o modo ôntico em seu movimento de existir. Deste modo, cabe à investigação do ser-aí compreender estas possibilidades existenciais e os modos de ser, para que, desta forma, possamos ir ao encontro com seu modo de mostra, ou seja, faz-se necessário saber como é a cotidianidade do ente para que o ser-aí vá em direção à compreensão de seu ser tal como ele se mostra em seu existir. É nesta implicação que podemos entender que a resposta para as questões da existência se dá na medida em que o ser-aí é existente, o que nos leva a já citada noção de que a investigação deve assumir o modo no qual o ser-aí se dá em seu existir.

Na exposição da analítica do ser-aí em *Ser e tempo* se observa o filósofo assumindo a tarefa de preparar o solo para apresentar o ser do homem, e nesta tarefa realizada por Heidegger compreende-se que esta preparação é muito mais que uma simples introdução da temática desejada, mas sim, trata-se do filósofo descrevendo a existencialidade do ser-aí em vista de suas estruturas ontológicas, desta forma ele nos lembra de que:

Nas discussões preparatórias (§ 9), já destacamos caracteres de ser que iluminarão, de modo seguro, as investigações posteriores. Sua concretude estrutural, no entanto, só poderá ser alcançada ao longo da investigação. O ser-aí é um sendo, que em seu ser relaciona-se com esse ser numa compreensão. Com isso, indica-se o conceito formal de existência. O ser-aí existe. O ser-aí é ademais um sendo, que sempre eu mesmo sou. (HEIDEGGER, 2013b, p. 98).

Nesta citação Heidegger indica que as discussões do §9 de *Ser e tempo* tiveram um caráter preparatório em sua apresentação, que por sua vez, com as compreensões que até aqui destacamos, nos dará de forma segura a investigação que está porvir. Desta forma, a possibilidade de compreender o modo no qual o ser-aí se dá em seu existir só poderá ser alcançada conforme a investigação se dá em seu exercício, ou seja, no horizonte de realizações em que o ser-aí se dá na qualidade de um sendo, “[...] o ser-aí é um sendo, que em seu ser relaciona-se com esse ser numa compreensão” (HEIDEGGER, 2013b, p 98). Como

nos indica o filósofo é neste âmbito de realizações que o ser-aí encontra a esfera possível de compreender-se, compreender sempre quem ele mesmo é. Vemos aqui que a compreensão tem uma tarefa importante na análise do existir do ser-aí, uma vez que aquilo que podemos compreender é o existir do ser-aí. O filósofo nos mostra que: “[...] no compreender subsiste, existencialmente, o modo de ser do ser-aí enquanto poder-ser” (HEIDEGGER, 2013b, p.203), ou seja, a compreensão nos leva a indicação de que o ser-aí é poder-ser possibilidades; assim ele se entende enquanto poder-ser e enquanto possibilidades.

É assim que o ser-aí se torna indicação formal de existência, uma vez que ele existe. O existir enquanto dinâmica projetiva, leva o ser-aí a seu vir-a-ser; a tal tornar-se, não se deve agregar atributos substanciais, pois no ato de atribuição destas qualidades, o ser passaria a carregar em sua formatação determinadas qualificações coisais, de ordem ôntica, que pesaria em seu fundamento o caráter estático de coisa simplesmente dada, o que é contrário ao que Heidegger tem em vista ao descrever o ser-aí como um ente de projeto e existência.

Esta exposição não só mostra como Heidegger apresentou as discussões preparatórias da analítica do ser-aí, como, nesta dissertação, nos deparamos com uma exposição característica que irá preparar-nos para as discussões posteriores nas quais trataremos das possibilidades de compreender os modos nos quais o ser-aí se dá em seu existir. Momento este de grande importância para a compreensão da analítica existencial, uma vez que o solo no qual Heidegger pisa, está, a todo o momento, confrontado com a tradição filosófica e com certeza defronte à discussão aberta ao compreendermos como podemos visualizar a tarefa da Daseinsanálise. Veremos, com isso, no movimento expositivo que se segue, a mostra de como o ser-aí se dá em seu existir de possibilidades.

2.3.1 Do caráter projetivo da ex-sistência enquanto vir-a-ser

Para que pudéssemos discutir a respeito do caráter projetivo da ex-sistência enquanto vir-a-ser, foi necessário percorrer uma trajetória no pensamento de Heidegger, momento este que nos mostrou como o ser-aí no interior da analítica existencial vai se constituindo por meio de seu existir. A importância em compreender as características constitutivas do ser-aí é tarefa primordial para que possamos ter a clareza necessária para compreender a proposta da analítica existencial, sendo que esse ser-aí, em sua constituição ontológica, não contempla um conceito de coisa, não assume a constituição de sujeito, não é visto a partir de um crivo de categorias sugeridas pelas ciências naturais e não arrola hipostasias. Por isso, não possui

determinações ontológicas alguma senão a do poder-ser; sendo assim, em seu existir, o ser-aí é no seu movimento projetivo e se encontra como vir-a-ser suas possibilidades.

É diante da compreensão de existência, na analítica existencial de Heidegger, que temos elementos para compreender o caráter projetivo da existência do ser-aí. Isso é fato revestido de importância, pois a própria noção de existência nos dá possibilidades de compreender a noção de projeto que está implícito nela (ou seja, a compreensão de projeto está intimamente ligado no próprio modo de existir do ser-aí que somos). Dito isso, a partir desse momento temos como objetivo mostrar como a ex-sistência nos favorece pensar a noção de projeto, para, adiante, mostrar como este (o projeto) se dará como projeto de sentido existencial.

Mas podemos nos perguntar: qual é o entendimento de projeto? O termo em alemão para falar de projeto é *entwerfen*, sendo o termo *werfen* indicativo de “lançar”, um jogar para fora, tirar. De certa forma a palavra sofreu influência do francês *projeter* que significa projetar, jogar antes. Outro termo similar é *Entwurf* que por sua vez significa rascunho, esboço, projeto. Heidegger manteve a associação com a designação “lançar” e preservou o sentido de projeto como um “lançar para frente”. (INWOOD, 2002). Heidegger (2013) nos indica que o projetar-se não é uma possibilidade frente a um plano previamente concebido onde o ser-aí se instalaria nele, mas sim o ser aí sempre ser projeto, onde sempre se projetou e só é projetando-se. Após evidenciarmos o caráter significativo de projeto, nos direcionaremos para a investigação do caráter projetivo na existência, enquanto vir-a-ser.

Com vistas às discussões realizadas a respeito do conceito de existência na analítica existencial podemos acessar a noção de projeto no tocante à ex-sistência. Embora o conceito de existência já tenha sido apresentado²⁸ nesta dissertação, cabe lembrar que a indicação de “ex” presente na ex-sistência, é indicativo de um movimento para fora, ou se assim podemos dizer, é um movimento essencial que indica o ter de ser nos modos possíveis de ser. Ao indicarmos este movimento para fora estamos nos referindo ao horizonte histórico que o ser-aí tem como projeto de sentido. A ex-sistência nos dá aberturas para compreender que o ser do ser-aí é sempre projetado, “ser é o que neste ente está sempre em jogo” (HEIDEGGER, 2013b, p. 85), ou seja, é neste movimento de exposição, ou lançamento para o mundo que o ser-aí se projeta, uma vez que somos lançados no mundo.

A noção de ex-sistência na analítica existencial nos abre possibilidades para discutir a compreensão de projeto o qual se encontra no movimento do existir. É a partir do caráter projetivo, presente no existir, que podemos compreender que o projeto está intimamente

²⁸ Ver ponto 2.2 desta dissertação.

ligado à noção de temporalidade, uma vez que ela (temporalidade) será indicativa do projeto existencial, ou nas palavras do filósofo: “o fundamento ontológico originário da existencialidade o ser-aí é a temporalidade”. (HEIDEGGER, 2013b, p.307). Mesmo que a importância da temporalidade seja evidenciada, não nos estenderemos na discussão da constituição específica do caráter do tempo em Heidegger, mas sim mencionaremos seu movimento indicando sua importância na compreensão do projeto. (STEIN, 2005).

Ao investigarmos a noção da temporalidade acessaremos um existencial proposto por Heidegger o qual tem grande importância na analítica da existência, o cuidado. Embora não tratemos neste momento das discussões referentes ao cuidado, podemos acessar em Heidegger uma noção que interessa a este tópico quando ele diz que: “[...] a totalidade das estruturas do ser do ser-aí articulado no cuidado só se tornará existencialmente compreensível a partir da temporalidade”. (HEIDEGGER, 2013b, p. 307). Observamos desta forma, o filósofo nos mostrando a importância da investigação temporal para a compreensão das estruturas do ser-aí, uma vez que através do existencial cuidado podemos compreender existencialmente o ser-aí em sua totalidade estrutural. A análise do ser-aí a partir do fenômeno da temporalidade, permite que acessemos os modos de existir com uma transparência maior, uma vez que, neste acesso, podemos compreender com uma melhor concretude o ser-aí que está em jogo, o seu próprio ser. A respeito desta compreensão de temporalidade veremos o filósofo nos indicar que:

Se a temporalidade constitui o sentido ontológico originário do ser-aí, onde está em jogo o seu próprio ser, então o cuidado deve precisar de “tempo” e, assim, contar com “o tempo”. A temporalidade do ser-aí constrói a “contagem do tempo”. (HEIDEGGER, 2013b, p. 307).

Podemos ver mais precisamente a indicação de que a temporalidade é constituinte do sentido ontológico do ser-aí em seu caráter originário, indiciando assim a importância que esta indicação tem na mostra da existencialidade do ser-aí. Este ser que está em jogo com seu próprio ser, tem a necessidade da análise temporal para ser acessado; na indicação de Heidegger podemos ver que o existencial cuidado depende da experiência do tempo para a compreensão do ser que está em jogo. Desta forma, veremos a possibilidade do projeto de sentido do ser surgir no horizonte da compreensão temporal. Embora tenhamos referenciado o cuidado apenas como forma indicativa para compreendermos a importância da temporalidade, indicaremos a seguir uma breve compreensão da noção temporal.

Os termos alemães para referenciar o tempo são: *Vergangenheit* (passado), *Gegenwart* (presente) e *Zukunft* (futuro). Entretanto, para buscar o caráter ontológico da experiência do

tempo, veremos tais termos traduzidos para: sido, atualidade e porvir. Com isso, é digno de nota compreender que esta tradução não somente se caracteriza como uma alteração terminológica, mas sim, como uma indicação a compreensão ontológica da experiência do tempo, de tal modo que a compreensão temporal no sentido heideggeriano nos permite compreender mais autenticamente a experiência do tempo, tendo sentido frente à noção existencial de projeto como abertura do poder-ser possibilidades. Desta forma, façamos uma breve caracterização do tempo possibilitando que possamos compreender a noção de projeto presente nele.

Na língua alemã temos dois termos para compreender o passado, *vergangen* e *Vergangenheit*, ambos derivam de *vergehen* que em sua tradução indica passar, passar por, morrer, ir embora. A tradução a partir desta indicação nos dá a conotação de que ao referenciar o passado estamos nos referindo a algo que está terminado, encerrado, finalizado. Contudo, esta tradução não é servida para entender a experiência ontológica em Heidegger, o passado para o filósofo não é algo que se encerrou, mas sim o passado se torna uma possibilidade “histórica” que podemos olhar mais uma vez, com isso para dar sentido à experiência do passado, Heidegger utiliza-se de *Gewesenheit* como “ter sido”. (INWOOD, 2002).

Ao falarmos do ter sido (passado) do ser-aí como possibilidade histórica de experiência existencial, estamos falando da representatividade que o ter sido tem em seu movimento. O ser-aí carrega em seu movimento existencial o passado, que, por sua vez, tem em vista o projeto de si enquanto ser lançado. Podemos ver nas palavras de Heidegger esse movimento sendo exposto:

Só é possível assumir o estar-lançado na medida em que o ser-aí por vir possa ser “como já sempre foi”, no sentido mais próprio, isto é, possa ser o seu “ter-sido”. Somente enquanto o ser-aí é como eu sou o ter-sido é que ele, enquanto porvir pode vir-a-si de maneira a vir de volta. (HEIDEGGER, 2013b, p. 410)

Na passagem, Heidegger nos mostra o *sido* do ser-aí como movimento da temporalidade. Vemos com isso a importância que o *sido* exerce em seu caráter projetivo, uma vez que a possibilidade do estar lançado só pode acontecer na medida em que o ser-aí na experiência de futuro possa ser aquele que sempre foi, ou seja, o seu ter sido. O sido exerce uma importante posição na experiência do tempo, uma vez que para a projeção poder acontecer, a compreensão histórica do sido faz-se necessária, ou seja, para que no ato do

porvir (futuro) que possibilita o ser a voltar-se sobre si, é necessário que ele tenha a compreensão histórica de quem ele já foi.

A terminologia alemã para falar de futuro é *Zukunft*, que por sua vez deriva do ver *kommen* (= vir) e do substantivo *Kunft* (= vinda, chegada). Nesta palavra encontramos a preposição *zu* que significa “para”, e *zukommen* como “vir para”, logo, *Zukunft* é traduzido literalmente por “vir para”, “porvir”. Utilizamos esta tradução e acrescentamos o adjetivo *zukünftig* que significa “futuro que está vindo para nós”. Para compreender o sentido ontológico do porvir o filósofo nos indica uma passagem importante:

Porvir significa o advento em que o ser-aí vem a si em seu poder-ser mais próprio. O antecipar torna o ser-aí propriamente porvindoura, de tal maneira que o próprio antecipar só é possível quando o ser-aí enquanto um sendo, sempre já vem a si, ou seja, em seu ser, é e está por vir. (HEIDEGGER, 2013b, p. 410)

Com essa indicação de Heidegger, podemos compreender que o porvir enquanto advento no qual o ser-aí se direciona a si na qualidade mais própria do seu modo de poder-ser, esta postura é indicativa de que este ente no qual a possibilidade de poder-ser se faz através de seu próprio existir. Deste modo, a experiência do porvir nos permite abstrair a ideia de que futuro é uma realização que vai em direção ao ser, mas abraçar a ideia de que o porvir caracteriza-se pelo movimento no qual o próprio ser-aí enquanto porvir é seu futuro, ou se assim podemos dizer, sua experiência de futuro onde o ser-aí se encontra no projetar a si mesmo. Ao indicarmos o porvir como esta experiência de apropriação de seu poder-ser possibilidades, estamos nos referindo de certo modo a uma ideia de presente, tal como indica a passagem, podemos compreender que é nesta experiência do porvir que o ser-aí é um sendo, indicando por si uma compreensão de um agora (de uma atualidade, de um presente). (BORGES-DUARTE, 2008).

O próprio filósofo nos indica que “[...] a decisão só pode ser o que é como a atualidade de uma atualização, ou seja, o deixar vir ao encontro, sem deturpações, daquilo que ela capta na ação” (HEIDEGGER, 2013b, p. 410); desta forma, compreendemos que o ser se abre para o encontro da possibilidade que está por vir no encontro com as possibilidades de existir. A decisão antecipadora contempla o movimento de essencialização do futuro, é ser-aí no futuro com possibilidades porvindouras. Nesta compreensão do porvir, na medida em que podemos compreender a questão do projeto, podemos ver o filósofo nos indicando que: “[...] o projetar-se ‘em virtude de si-mesmo’, fundado no porvir, é um caráter essencial da existencialidade” (HEIDEGGER, 2013b, p 412), com isso, no entendimento desta noção temporal enquanto

caráter essencial da existencialidade no que diz respeito à possibilidade do projeto, podemos compreender que o porvir se torna sentido primário do projetar-se a si mesmo. Deste modo, a compreensão exige a indicação do presente para esta dinâmica temporal.

O termo alemão para presente é indicado pela palavra *Gegenwart*, na composição das palavras *warten* (esperar) e *gegen* (direção) temos os significados como “esperar em direção a”, também significa atualidade, a presença espacial. Heidegger ainda utiliza a palavra *gegenwärtigen* no sentido de deixar que algo venha ao nosso encontro em um presente. (INWOOD, 2002). *Estar diante de* nos traz a conotação de um movimento de certo agora, ou se assim podemos dizer, de um presente. Neste sentido, compreendendo o termo em um horizonte ontológico nos remeterá a palavra *ação*, que por sua vez nos traz a ideia de estar em movimento. Sobre este importante conceito veremos Heidegger dizer que:

O ser que se abre junto ao que, na situação, está à mão, isto é, o deixar vir ao encontro na ação que é vigente no mundo circundante, só é possível numa atualização deste ente. A decisão só pode ser o que é como a atualidade de uma atualização, ou seja, o deixar vir ao encontro, sem deturpações, daquilo que ela capta na ação. (HEIDEGGER, 2013b, p. 410).

Como podemos observar na passagem, a decisão tal como aquilo que permite a essencialização do futuro enquanto porvir, só é possível na forma do presente. É neste encontro em forma de ação com o porvir que a decisão se presentifica na situação. A decisão antecipadora permite, assim, a compreensão do ser-aí no seu existir, não no sentido de compreender uma serie de dados essenciais frente a uma existência simplesmente dada, mas sim compreender o estar lançado no *sentido* próprio que o ser-aí é, pois só compreendemos o caráter de estar lançado como aquele que se vê como já foi, ou seja, no passado, ou melhor, no sentido heideggeriano, no ter sido. (KAHLMAYER-MERTENS, 2003). Temos nesta dinâmica, o ter sido enquanto a possibilidade do encontro com a nossa história a partir daquilo que nós sempre fomos, o porvir enquanto a possibilidade projetada do tornar-se, do poder-ser, e por fim, o presente como aquele que possibilita em modo de ação a compreensão de todo caráter projetivo do ser-aí, ou seja, nesta dinâmica, a partir do presente buscamos a conjugação do passado e o projeto do futuro.

Com isso, se evidencia a ideia de como no conceito de *ex-sistência* encontramos as possibilidades de compreender o caráter projetivo que está presente nela, indicando como na *ex-sistência* temos o projeto enquanto projeto temporal; como visualizamos a *ex-sistência* como temporal e, por fim, como o ser aí existe temporalmente. De tal forma que compreendemos que se tornar (= realizar-se) no projeto é olhar para o futuro retomando o

passado desde o presente. Com isso, damos abertura para a discussão que está por vir, uma vez que indicamos na existência o caráter projetivo por vias da temporalidade possibilitando o ser-aí enquanto vir-a-ser o que se é.

2.3.2 O caráter de “projeto-lançado” (*geworfene entwurf*) do ser-no-mundo

Considerando os pontos até aqui apresentados, no tocante ao tema do caráter projetivo do ser-aí em face de sua existência (e, com isso, a sua abertura para vir-a-ser as possibilidades que ele é), avançamos em direção a uma compreensão mais detalhada do ser-aí em seu existir. No que diz respeito ao caráter de projeto existencial (= temporal), tal como trabalhado no tópico anterior, vimos que o movimento da *ex*-sistência permite a abertura do ser-aí enquanto projeto de sentido existencial. Como vimos, a essência do ser-aí é o seu existir, portanto é nesta dinâmica que a indicação de que o ser sempre está em jogo com o seu existir aparece na analítica existencial, sendo assim, o ser-aí é compreendido originalmente como poder-ser a possibilidade que se é. Esta indicação permite a compreensão de que enquanto possibilidades de poder-ser, o ser-aí lançado se dá em uma dinâmica temporal, o ser é sempre projetado desde o aí. Desta forma, isso nos dá a possibilidade de compreender a noção de vir-a-ser neste projeto-lançado. Com isso, o ser-aí possui a capacidade de relacionar-se com seu ser no modo da compreensão, devido a sua característica de ser um sendo, ou seja, na experiência de sua existencialidade, o ser-aí vai ao encontro com a possibilidade de compreensão de seu próprio ser. Desta forma, Heidegger propõe como ponto de partida adequado para a analítica existencial a interpretação da importante constituição de ser, a qual é designada como “ser-no-mundo”.

Para compreendermos a designação do ser enquanto ser-aí na analítica existencial, tornaremos compreensível aqui o que o filósofo quer mostrar com este termo. Uma vez que estamos falando de um ser que é projetado em seu existir enquanto possibilidade de ser possibilidade, enquanto vir-a-ser o que se é, enquanto ser lançado, devemos nos perguntar para onde este ser-aí é jogado. Assim, asseguramos que, o ser-aí é lançado no mundo. Com isso, surge a necessidade de buscar uma caracterização do que vir-a-ser neste mundo que o ser-aí está em jogo, a este mundo Heidegger nos indica que: “[...] a expressão composta “ser-no-mundo”, já na sua cunhagem mostra que pretende referir-se a um fenômeno de unidade.” (HEIDEGGER, 2013b, p. 99). Com esta indicação podemos ver que o mundo ao qual o filósofo se refere não é um mundo composto por um espaço geográfico e que o ser estaria inserido nele, tal como um objeto está inserido dentro de uma caixa. Este mundo é um

fenômeno de unidade, o ser não está dentro de um mundo tal como se fosse um ente dentro de outro ente, ou seja, a expressão ser-no-mundo não é indicativa da existência bipolar entre o ser e o mundo, isso nos dá certeza que mesmo o mundo empiricamente compreendido seria um simplesmente dado. Com isso, ao referenciar este mundo no sentido da analítica existencial, estamos apontando que o ser-aí só tem a possibilidade ontológica de ser “em um mundo” e que mundo, ao contrário do visto, é seu horizonte ontológico de realização. A este ser que só é no mundo, cria a necessidade de realizar a compreensão de um existencial²⁹ nominado por Heidegger como “ser-em”, a este, o filósofo nos mostra que:

O que diz ser-em? De saída, completamos a expressão, dizendo: ser “em um mundo” e nos vemos tentados a compreender o ser-em com um estar “dentro de...”. Com esta última expressão, designamos o modo de ser de um ente que está num outro, como a água está no copo, a roupa no armário. Com este “dentro” do espaço, no tocante a seu lugar neste mesmo espaço. Água e copo, roupa e armário estão igualmente “dentro” do espaço “em” um lugar. (HEIDEGGER, 2013b, p 99)

Com essa passagem, podemos ver Heidegger nos sinalizando que o ser-em não é indicativo de espacialidade, tal como uma coisa dentro da outra. Deste modo, podemos identificar claramente que a noção de ser-no-mundo não apontaria a existência de um mundo espacial que implicaria no solo em que o ser habitaria, não está se falando de um ser dentro de um mundo, tal como, a água está dentro de um copo, ou as roupas dentro do armário, que por sua vez, resultaria na noção de interioridade, onde o ser de um ente estaria imerso em outro ente. Olhar para o ser-no-mundo enquanto “dentro de”, resulta no direcionamento para a compreensão do modo de ser dos entes que passaria a ocorrer dentro de um mundo, o que contempla aquilo que Heidegger se refere como existência simplesmente dada. Ao se pensar em uma coisa dentro de outra coisa, ou seja, pensar no “em” como estar “dentro de”, nos levaria a constatação do modo categorial da existência, que por sua vez não contemplaria as estruturas do ser-aí, pois o ser aí não se permite como modo compreensão categorial. Deste modo Heidegger institui o ser-em como um existencial, que tem em sua essência a constituição do ser do ser-aí. Poderemos ver claramente nesta passagem o sentido constituinte do ser-em:

O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente, “dentro de outra” porque, em sua origem, o “em” não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; “em” deriva-se de *innan-*, morar, habitar, deter-se; “*an*” significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa, possui o significado de

²⁹ Em Heidegger o existencial é compreendido como os modos que o filósofo pensa o ser-aí.

colo, no sentido de habito e diligo. O ente, ao qual pertence o ser-em nesse sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão “sou” conecta-se ao junto; “eu sou” diz, por usa vez: eu moro, detenho-me junto... Ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. Como infinitivo de “eu sou”, isto é, como existencial, ser significar morar junto a, ser familiar com.” (HEIDEGGER, 2013b, p 100).

Podemos indicar nesta passagem duas compreensões importantes que estão presentes no que diz respeito ao movimento do ser-no-mundo. A primeira delas é a constituição terminológica e indicativa do que Heidegger designa como o ser-em, tal como já apresentado. A segunda compreensão é que através da indicação de que o ser-em no sentido do ente que eu sempre sou, se conecta com a expressão “junto”, esta nos mostra outro existencial aparecendo na compreensão do ser-no-mundo. O ser-no-mundo não é apenas em um mundo, ele se mostra junto ao mundo. A noção de que o ser-no-mundo não se constitui dentro de um espaço locativo chamado mundo (o que indicaria um simplesmente dado), como supracitado, é crucial para o entendimento do modo no qual o ser-em se constitui. Com isso, Heidegger traz o existencial “ser-junto” que é aberto pelo ser-em, uma vez que o ser-em se abre para olhar o ente que a cada vez eu sou, ou seja, o ser-em é o existencial que funda o ser-junto. A indicação que o filósofo pontua é que este ser-junto nunca é indicativo das coisas que ocorrem no mundo em conjunto, ou seja, não há nenhuma justaposição do ser-aí ao mundo. O que este existencial indica é a experiência de mundo que abre a possibilidade de encontro pressupondo um acontecimento. (HEIDEGGER, 2013b).

Vimos como o ser-no-mundo se apresenta através de dois existenciais que o constituem. O ser-em em sua constituição nos mostra que não estamos imersos em um mundo tal como a simples existência de um objeto dentro de uma caixa (de um mundo); é digno de nota salientar, tal como nos mostra a intensidade fundamental da analítica da existência quando não atribui uma leitura simplesmente dada ao movimento do existir. Existir enquanto ser-no-mundo é estar experienciando a sua qualidade de existencialidade (sendo), uma vez que esta noção nos permite compreender que o ser-em dá acesso ao ente que sempre eu mesmo sou. Acessar o entendimento que eu mesmo sou, dá a possibilidade de compreendê-lo em seu projeto existencial. A maneira como compreendemos o movimento de compreensão do ente que eu mesmo sou a partir do existencial ser-em, será com vistas ao modo de ser da ocupação. *Besorgen* é o termo em alemão para designar o movimento da ocupação, que significa o movimento de realização e cumprimento de alguma coisa, ou seja, é indicativo do mundo o qual as coisas já são. Encontramos na ocupação uma expressão característica, preocupar-se (*Füßorge*) o qual é compreendido como preocupar-se com, ter medo, fracassos, pena,

tristezas, com isso tanto ocupação quanto preocupação acabam por ser indicativo de noções ônticas e pré-científicas presentes no ser-aí (na visada ôntica). Com vistas a essas expressões, no sentido da analítica existencial, devemos compreender que ocupação (*Besorgen*), é o termo que dará designação do ser para um possível ser-no-mundo, isso se dá porque o ser-aí se torna visível em si mesmo como cuidado. O ser-aí por sua vez, pertence ao ser-no-mundo, onde o seu ser para com o mundo se dá essencialmente na forma de ocupação (realização), e isso só é possível porque o ser-aí enquanto ser-no-mundo é o que é. (HEIDEGGER, 2013b).

Um conceito que está na composição do ser-no-mundo é o de decadência, uma vez que ela se distingue do ser-lançado. Decadência (*Verfallen*) é composta pelas designações alemãs *fallen* que significa “cair e tombar”, *Fall* que significa “queda”, e o prefixo *ver*, dá a *verfallen* e *Verfall* um tom de declínio e deterioração. (INWOOD, 2002). Este termo não irá designar qualquer avaliação negativa, mas sim indicar numa primeira aproximação que o ser-aí está junto e no mundo das ocupações. Heidegger nos aponta que:

[...] a decadência do ser-ai também, não pode ser apreendida como “queda” de um “estado original” mas puro e superior. [...] A decadência é uma determinação existencial do próprio ser-aí e não se refere a ele como algo simplesmente dado, nem a relações simplesmente dadas como ente do qual ele “provém”, ou com o qual ele posteriormente acaba entrando em um *commercium*”. (HEIDEGGER, 2013b, p 241).

Vimos nesta passagem que a decadência não deve ser compreendida como uma propriedade ôntica negativa, ou seja, ela não se refere a algo simplesmente dado o qual tem a possibilidade de ser superado. Mas sim, a decadência deve ser compreendida como estrutura ontológica existencial o qual em uma primeira aproximação vem a mostrar que o ser-aí está junto e no mundo das ocupações, onde ela por si mesma em seu caráter de poder-ser a possibilidade que se é, sempre caiu e decaiu no mundo, sendo que decair nesse mundo indica sempre uma convivência. (HEIDEGGER, 20013). Desta forma podemos compreender que o ser-aí é visto no mundo muitas vezes no modo da decadência, onde o ser-aí estará em um mundo fático derivado, onde em convivência com este mundo derivado no modo das ocupações, entra em contato com sua história. Veremos o conceito de decadência sendo indicativo de mobilidade e de estar-lançado do ser-aí. A estas noções veremos Heidegger nos indicar que:

O turbilhão também revela o caráter de mobilidade e de lance do estar-lançado que se pode impor a si mesmo na disposição do ser-aí. O estar-lançado não só não é um “feito pronto” como também não é um fato

acabado. Pertence a facticidade do ser-aí ter de permanecer em lance enquanto for o que é e, ao mesmo tempo, de estar envolto no turbilhão da impropriedade do impessoal. (HEIDEGGER, 2013b, p 244)

Observamos aqui a decadência não somente como situação existencial do ser-no-mundo, como também indicativa da mobilidade e do estar lançado do ser-aí, o que significa dizer que a decadência nos permite compreender que ela não somente é constitutiva do ser-aí, como contempla o próprio modo do existir do ser-aí, no início e na maior parte das vezes. Com isso, reforça-se que a existência do ser-aí de início e majoritariamente encontra-se modulada por decadência; nessa, o decair será visto como uma determinação mais precisa da impropriedade do ser-aí. É preciso que se diga, contudo, que tanto o modo impróprio quanto o modo da decadência não resultam em um esvaziamento de sentido do ser, mas sim como o filósofo nos indica como “[...] um modo especial de ser-no-mundo em que é totalmente absorvido pelo mundo e pela copresença dos outros no impessoal”. (HEIDEGGER, 2013b, p. 241). Desta forma, apreendemos que a decadência é um dos modos de ser do ser-no-mundo, modo que não passa pela judicação de positiva ou negativa, mas é indicativa de um modo de ser existencial.

Com isso, procuramos mostrar como a constituição do ser-no-mundo se dá, procurando evidenciar a compreensão de mundo para a analítica do ser-aí, de tal modo que possamos compreender que não estamos mais falando de um mundo locativo, de um mundo que tem a leitura das ciências naturais, mas sim este mundo é o horizonte compreensivo das experiências possíveis ao ser-aí, enquanto ser-no-mundo. É, assim, o projeto-lançado (*geworfene entwurf*) do ser-aí que nos possibilita compreender para onde o ser-no-mundo se projeta; ele se projeta em um mundo fático, a ele compreensivamente aberto. Desta forma, a noção de ser-no-mundo foi exposta, indicando o existir em um mundo que é abertura própria do ser-aí em seu caráter de projeto-lançado, o que nos dá abertura para falar a respeito do vir-a-ser enquanto projeto de sentido existencial.

2.3.3 O vir-a-ser como projeto de sentido existencial

As discussões até o momento alcançadas, nos permitiram compreender o solo possível para falarmos da noção de projeto enquanto existência do vir-a-ser nas possibilidades de seu existir. Assim, identificamos que a existência possui um caráter projetivo que permite o ser-aí ir ao encontro da compreensão de seu poder-ser possibilidades, de compreender e olhar para si próprio em seu existir. Este projeto intimamente ligado à temporalidade nos permite

compreender a dinâmica que constitui a projeção do ser-aí em seu existir, seu existir em um mundo o qual não se vale mais da noção de um mundo simplesmente dado, um espaço locativo, mas sim, um mundo que é tido como abertura para que o projeto aconteça em seu existir nas possibilidades do tornar-se. Após, direcionarmos destas discussões, indicaremos como o vir-a-ser se dá enquanto projeto de sentido existencial. Contudo, uma vez que estamos falando de projeto, nos cabe falar de projeto de sentido.

Vimos que o projeto é aquele que está na constituição do ser-aí enquanto poder-ser as possibilidades que se é, mas o que estamos falando quando se trata de projeto de sentido? Cabe perguntar o que é sentido na analítica existencial. Nos valem de uma passagem de Heidegger para essa exposição:

De acordo com a análise, sentido é o contexto no qual se mantém a possibilidade de compreender alguma coisa, sem que ele mesmo seja explicitado ou, tematicamente, visualizado. Sentido significa a perspectiva do projeto primordial a partir do qual alguma coisa pode ser concebida em sua possibilidade como aquilo que ela é. O projetar abre possibilidades, isto é, o que possibilita. (HEIDEGGER, 2013b, p. 408).

Tal como nos mostra esta passagem, o sentido é compreendido como o âmbito de compreender alguma coisa, mas um compreender que não passa por um crivo simplesmente dado de uma tematização ou explicitação de conteúdo. Mas sim, aprendemos que no sentido existe a abertura para a possibilidade de compreender o que se é, e esse compreender está intimamente ligado a toda condição que o ser-aí tem como seu projeto existencial no caráter de vir-a-ser. O sentido é aquilo que sustenta a possibilidade de um significado acontecer. Significado é entendido como as propriedades dos entes, são os dados de tudo que o ente é em seu existir. Assim, vemos o sentido dando possibilidade para que o significado aconteça de tal forma, que estamos diante de um ser que é tomado pelos sentidos e significados que o mundo dá para ele (ser). Deste ponto de vista, a abertura de acontecimentos de um projeto abre a possibilidade ao projetado de tal maneira que o ser projetado no projeto encontra a possibilidade de compreender-se. A esta compreensão vemos Heidegger nos mostrar que:

Dizer que o ente “tem sentido” significa que ele se tornou acessível em seu ser, que só então, projetado em sua perspectiva, ele propriamente “tem sentido”. O ente só tem sentido porque, previamente em seu ser, ele se faz compreensível no projeto ontológico, isto é, a partir da perspectiva do ser. É o projeto primordial de compreender ser que “dá” sentido. A questão do sentido do ser de um ente tematiza a perspectiva do compreender ser, a base de todo ser dos entes. (HEIDEGGER, 2013b, p. 409)

Aqui podemos visualizar Heidegger indicando que a compreensão do sentido só é acessível por vias do ser, só podemos dizer que o ente tem sentidos porque anteriormente em uma compreensão ontológica o ser forneceu o seu sentido. Essa compreensão torna-se clara quando é indicada pelo filósofo que, “é o projeto primordial de compreender o ser que “dá” sentido” (HEIDEGGER, 2013b, p 409), ou seja, não é a partir do ente que a possibilidade de compreender o ser é aberta, mas sim, esta abertura ocorre do ser para compreender o ente que cada ser-aí é. Aqui, a abertura pode ser compreendida como parte essencial da constituição do ser-aí que fornecerá possibilidades para que o ser-lançado seja possível. O ser-aí enquanto projeto de sentido no caráter de projetado no mundo, será tomado pelos sentidos e significados que o mundo fornece a ele. Desta forma, o projeto de sentido é tido em uma esfera singular, a qual se faz diante da noção de que o ser-aí não é algo dado e que pode assumir posições dentro daquilo que o mundo deste ser-aí oferece, sendo que esse movimento se dá por vias da compreensão de si enquanto possibilidade de ser possibilidade.

Com isso, o projetado no mundo tem os sentidos e significados que no mundo lhe são dados pelo projeto existencial de sentido, e estes sentidos e significados se dão por vias da cotidianidade mediana e do impessoal. Pode-se compreender que a investigação da cotidianidade mediana faz-se por investigar o “quem” é o ser-aí na cotidianidade, e o modo o impessoal (ser-si) vai ser responsável por conduzir respostas ao “quem”. Isto se dá uma vez que, “o ser aí não apenas é e está no mundo, mas também se relaciona com o mundo segundo um modo de ser predominante”. (HEIDEGGER, 2013b, p. 169). Esta afirmativa nos mostra que não apenas o ser-aí é tomado pelo seu mundo, mas que se relaciona com seu mundo, sendo nestas relações com o mundo que o circunda que o ente do ser-aí vai ao encontro com outros entes intramundanos. Veremos na indicação de Heidegger a respeito do impessoal:

O impessoal tira o encargo de cada ser-aí em sua cotidianidade. E não apenas isso; com esse desencargo, o impessoal vem ao encontro do ser-aí na tendência de superficialidade e facilitação. Uma vez que sempre vem ao encontro de cada ser-aí o dispensando de ser, o impessoal conserva e solidifica seu domínio teimoso. (HEIDEGGER, 2013b, p185).

Orientados por esta passagem vemos que o impessoal retira a responsabilidade de cada ser-aí em sua cotidianidade, o que significa dizer que o impessoal direciona o encontro do ser-aí em tendências superficiais. Podemos encontrar o impessoal em toda parte, e ele vai estar no domínio da teimosia a não ser que o ser-aí exija uma decisão frente à superficialidade do impessoal, pois o modo de ser impessoal pode permitir que o ser se ancore na impessoalidade (HEIDEGGER, 2013b). Com isso, podemos ver que os projetos existenciais de sentido da

cotidianidade mediana existem no modo impessoal. O ente do ser-aí não está livre do modo de ser impessoal, uma vez que ele existe em um mundo que conduz a ele como as coisas são, de tal forma que o impessoal vai oferecer os sentidos e significados ao ente, ou seja, é neste mundo fático que o ente tem as coordenadas de como ele existe nele. Com vistas a esta explanação, deve-se compreender que o impessoal, enquanto existencial e fenômeno originário, pertence à constituição positiva do ser-aí, pois o ser-aí possui diversas maneiras de se concretizar. Ao pensarmos nestas maneiras distintas de concretização colocamos em jogo a variação histórica que pertence a cada existir. (HEIDEGGER, 2013b).

As possibilidades de compreensão do projeto de sentido existencial nos permitem visualizar o ser-aí tal como ele é no jogo de seu existir; desse modo, se pode observar como a dinâmica em pauta aqui (= projeto existencial) é indicativa do vir-a-ser segundo o poder-ser possível do ser-aí, pois o sentido do projeto reside na possibilidade de o ser-aí compreender seu ser e dele se apropriar. Assim, o em jogo nesta investigação é justamente a compreensão dos modos de ser, livre assim da qualificação ética e moral da cotidianidade, o ser-aí se aprende em seus modos existenciais. Com isso, nossos próximos passos se direcionam para mostrar o cuidado como a própria determinação do vir-a-ser.

2.4.2 O cuidado como vir-a-ser próprio

As discussões anteriores nos forneceram subsídios para compreendermos a importância que o sentido tem na constituição do que é projeto existencial, de tal modo que, neste caráter projetivo do ser-aí, identificamos o vir-a-ser enquanto possibilidade de poder-ser possibilidades. Para tanto, nos valem das discussões a respeito da constituição do ser-aí em sua existencialidade, o qual nos mostrou o engendramento do ser-aí projetado em seu existir. Vimos a importância do existencial cuidado entre as linhas de grande parte de *Ser e tempo* (1927). Com isso, a sua importância começa a ser evidenciada por Heidegger na análise preparatória do ser-aí, quando o filósofo nos diz que: “[...] o sentido existencial do ser-aí é o cuidado”. (HEIDEGGER, 2013b, p.83). Diante dessa assertiva, faremos, a partir de agora, uma exposição do conceito de *cuidado* direcionando a discussão para “o cuidado enquanto vir-a-ser-próprio”, isso nos permitirá evidenciar tal existencial como diretamente implicado ao vir-a-ser da possibilidade que se é.

O termo utilizado por Heidegger para designar “cuidado” é a palavra alemã *Sorge*, que é indicativo de “cura”. Entretanto, compreendemos que a palavra “cura” não é boa tradução para *Sorge* no sentido empregado na analítica do ser-aí, o termo cura significa ato ou efeito de

curar, de se curar, é indicativo da compreensão utilizada pelas ciências naturais. A palavra indicada para traduzir *Sorge* é o cuidado, veremos no verbo *sorgen* o indicativo de cuidar que se expressa em dois sentidos, o primeiro é *sich sorgen* como preocupar-se, estar preocupado com, o segundo sentido é *sorgen für* que indica tomar conta de, fornecer algo para alguém. (KAHLMAYER-MERTENS, 2003). Veremos, com isso, o surgir de um segundo termo alemão para compreender o cuidado, *besorgen* que significa “obter, adquirir algo para si ou para outro”, o cuidado enquanto tratamento no sentido de tomar conta de algo, em seu participio *besorgt* indica preocupação com algo, e por fim, no seu infinitivo substantivo *das Besorgen* indica ocupação no sentido de ocupar-se com. Um terceiro termo em alemão aparece para este entendimento, *Füßorge* o qual é indicativo de preocupação no sentido de cuidar de alguém, solicitude. Veremos que o ser-aí possui esses três modos de cuidado (*Sorge, Besorgen e Füßorge*) em seu existir, com isso deve-se lidar com eles a partir do ponto de vista conceitual estrutural, ou seja, eles estão presentes na estrutura conceitual que os existenciais do ser-aí se apresentam. (INWOOD, 2002).

Embora o detalhamento do conceito de cuidado em sua parte mais técnica seja digno de ser realizado, teremos que direcionar as discussões frente a nossa temática “o cuidado como vir-a-ser”. Para tal direcionamento, visualizaremos uma passagem de Heidegger:

A unidade dos momentos constitutivos do cuidado, existencialidade, facticidade e decadência, possibilitou uma primeira delimitação ontológica da totalidade do todo estrutural do ser-aí. A estrutura do cuidado chegou à seguinte fórmula existencial: anteceder-a-si-mesmo-em (um mundo) enquanto ser-junto-a (um ente intramundano que vem ao encontro). Embora articulado, a totalidade da estrutura do cuidado não resulta de um ajustamento. (HEIDEGGER, 2013b, p.400-401).

As evidências do cuidado enquanto vir-a-ser próprio, começam a ser compreendidas pelo conceito de existência. Desta maneira o cuidado é evidenciado quando compreendemos que o ser-aí é aquele ente que, em sua existencialidade, ou seja, em seu sendo, está em jogo o seu próprio ser. Podemos compreender nesta indicação que o estar em jogo evidencia a maneira com a qual o ser-aí se projeta em seu caráter de poder-ser mais próprio, sendo sempre aquele que o ser-aí é em seu existir. Neste jogo, o ser-aí em seu ser, sempre se viu na possibilidade de ser si próprio. Na constituição do poder-ser mais próprio encontramos um ser que em seu ser o ser-aí já sempre antecedeu a si e está além de si mesmo. O estar em jogo passará a ser identificado por Heidegger como um “anteceder a si mesmo do ser-aí”, desta forma, tendo em mãos as discussões anteriores que propusemos, poderemos ver esta

designação nos trazer a indicação projetiva do ser-aí, anteceder a si mesmo é poder ver o ser-aí no jogo de seu existir onde nele o ser-aí está intimamente ligado com o caráter projetivo de sua constituição, o que o leva a condição de buscar ser aquilo que ele é, ou seja, vir-a-ser as possibilidades em seu existir. É assim, a partir deste jogo designado como um “anteceder a si mesmo do ser-aí”, que veremos as evidências da compreensão do cuidado. (HEIDEGGER, 2013b).

Devemos compreender que a noção de cuidado não deve ser tomada como se compreende no senso comum, sendo indicativa de formas derivadas e ônticas de cuidado, ou seja, o cuidado não indica a consistência moral ou uma maneira correta de ação frente a uma condição. Cuidado não é a qualificação positiva de uma ação ôntica, tal como o cuidar de um idoso em um hospital, o cuidado frente ao carro novo, o cuidado para não quebrar um copo. O cuidado frente à designação ontológico-existencial indicada por Heidegger, formalmente se apresenta como um “anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em-(no-mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)”. (HEIDEGGER, 2013b. p. 260). Essa extensa fórmula é indicativa de cuidado, e não apenas indica a noção de cuidado como mostra em sua literalidade a composição do movimento existencial do ser-aí. Notemos nas próprias indicações presentes neste termo, “anteceder a si mesmo” (termo utilizado para falar a respeito do estar em jogo no existir), “ser-em” o modo existencial, o qual é indicativo na compreensão do ser-no-mundo para compreendermos de que mundo a analítica existencial está falando, o “ser-junto” é uma experiência no mundo o qual se dá como indicativo de encontro. Desta maneira, ao falarmos de cuidado, temos claramente em vista o movimento de articulação do ser em seu existir, sendo que toda forma de ser é cuidado. (KAHLMAYER-MERTENS, 2015).

Heidegger (2013b) nos diz que é na noção de temporalidade que encontramos a determinação originária da estrutura do cuidado. Esta indicação nos permite compreender que o cuidado enquanto vir-a-ser, pode ser acessado diante da compreensão existencial projetiva do tempo. A *temporalidade* possibilita a noção de existência, facticidade e decadência e, com isso, originalmente irá constituir a estrutura do cuidado. As estruturas do cuidado não são compreendidas em partes, ou seja, ao falar de cuidado não estamos falando ora de decadência, ora de facticidade, ora de existência, não há uma justaposição destes modos, tal como no tempo, não justapomos o tempo como se fossem pedaços diferentes. Heidegger nos indica através de uma passagem essa afirmativa:

A temporalidade não “é”, de forma alguma, um ente. Ela nem é. Ela se temporaliza. Porque não podemos deixar de dizer “temporalidade “é” – sentido do cuidado”, a “temporalidade, é – determinada deste ou daquele modo”. [...] A temporalidade temporaliza, e se temporaliza nos modos possíveis de si mesma. (HEIDEGGER, 2013b, p 413)

Aqui vemos que as estruturas da temporalidade (sido, presente e porvir), remontando às estruturas do cuidado (existência, facticidade e decadência) não devem ser assumidas numa divisão unitária e tampouco serem vistas separadamente. Ao afirmar que a temporalidade “é”, expressamos uma natureza essencial a este conceito, tirando-o de seu movimento existencial em direção para algo simplesmente dado. Desta forma, tomando uma atitude contrária ao exposto, falar de *temporalidade* é dizer que a temporalidade é um movimento que se “temporaliza”, e esta “temporalização” se mostra nos modos possíveis da mesma.

A partir daqui, veremos a necessidade de compreender que a temporalidade é *ek-statica*, o termo em alemão para ek-statica é *ekstatisch*, que deriva de *ecstatica* que é indicativa de saindo de si mesma. Outro termo em alemão utilizado por Heidegger é *Entrückung* que é equivalente à palavra grega *ekstasis*, e significa tremor, abalo, oscilação, como quem se move para fora. (INWOOD, 2002). A esta noção Heidegger nos indica que “[...] a temporalidade é o “fora de si” em si e para si mesmo originário.” (HEIDEGGER, 2013b, p. 413). Com tal indicação é possível compreendermos que a temporalidade é este movimento para fora de si, mas em direção ao próprio sentido de si mesmo; com isso, se nos ativermos aos fundamentos do movimento da existência, podemos ver que ela é sempre um que visa reunir o presente, o passado e se projetar adiante. Isso nos mostra as características do projeto singular que vimos em discussões anteriores, e que é neste projeto singular que é vista a compreensão de si enquanto possibilidade de ser possibilidade.

As noções trabalhadas nesse tópico nos fornecem uma breve compreensão de como o cuidado possibilita em seu movimento o vir-a-ser próprio, através das noções de *existência* e *temporalidade*. Vimos que o conceito de cuidado começa a aparecer na própria noção de ser-aí, passando assim a compor a parte estrutural de seu existir. (HEIDEGGER, 2013b).

As discussões até aqui alcançadas nos possibilitam discutir a respeito da constituição dos temas “existência, projeto e vir-a-ser” no horizonte da fenomenologia existencial de *Ser e tempo*. Presentes na analítica existencial, estes contextos nos conduziram à indicação de que é necessário repensar o modo de compreensão do existir (humano) não contemplando mais o que a tradição apresenta em seu modo de investigação. Deste modo, é na apresentação da analítica do ser-aí que podemos investigar as possibilidades de compreender a realidade humana (a vida fática do homem – o ser-aí) em seu existir.

Para tal tarefa, evidenciamos como a analítica existencial nos dá possibilidades para compreender o ser-aí em seu movimento de existir. É em uma apresentação como essa que se evidencia o ser-aí não como um sujeito, nem como um ente por si subsistente ou que possua o atributo “coisal”; em nossa apresentação, pretendemos ver o caráter investigativo do ser tal como ele se dá na existência, no ser-aí. Com esta exposição, tivemos a abertura para as discussões a respeito de sua análise existencial, de tal forma que encontramos nesta investigação uma necessidade de compreensão dos termos que Heidegger utiliza na exposição de sua filosofia existencial. Tal necessidade nos mostrou como a filosofia de Heidegger confronta a tradição filosófica (incluindo a psicologia sob a luz das ciências naturais) e trata as discussões a respeito do existir humano e seu modo de ser. Com isso, vimos o filósofo nos mostrar que a existência, pensada desde a analítica existencial, não é uma propriedade simplesmente dada que possui alguma constituição substancial, mas sim que *a “essência” do ser-aí está em sua existência*. Este movimento deu abertura para compreender as discussões no decorrer da analítica do ser-aí.

Tal movimento expositivo nos forneceu condições para compreender que o ser-aí é originalmente um poder-ser as possibilidades de seu próprio ser, uma vez que ele está sempre em jogo com o seu existir. (KAHLMAYER-MERTENS, 2015). Neste jogo, pudemos compreender como o ser-aí lançado no seu existir vem-a-ser as possibilidades que se é. Esta compreensão nos deu abertura para compreender o *caráter projetivo do existir* do ser-aí, que nos permitiu investigar na noção de existência suas características e apresentar como o projeto está intimamente ligado ao tempo. A noção de projeto possibilitou para evidenciar a compreensão de mundo na analítica existencial, a partir da designação do ser-no-mundo vimos que o projeto-lançado do ser-aí nos possibilitou compreender para onde o ser-no-mundo se projeta, ele se projeta em um mundo que é o acontecimento de seu existir. Com isso, a caracterização efetuada na sequência foi a do *vir-a-ser* por meio do projeto existencial de sentido, o qual o ser-aí enquanto originalmente compreensão, permite o ser-aí em sua dinâmica projetiva o encontro com o seu modo próprio de ser. Por fim, vimos o cuidado sendo apresentado como a possibilidade de ser, tido como o vir-a-ser próprio e ainda, vimos como por meio dele se dá o acesso a compreensão do existir.

Depois dos movimentos de apresentação operados e elencados aqui (estes referentes à compreensão de existência, ao projeto e ao vir-a-ser na fenomenologia de Heidegger), temos condições de passar ao nosso próximo capítulo intitulado *“Daseinsanálise” como psicologia fenomenológica em bases existenciais*. Neste, procuraremos evidenciar as discussões a

respeito das possíveis aproximações da filosofia de Heidegger e o pensar de uma psicologia fenomenológica em bases existenciais.

CAPÍTULO III

3 “DASEINSANÁLISE” COMO PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA EM BASES EXISTENCIAIS

As discussões que antecederam esse capítulo nos deram condições para que a nossa proposta pudesse ser viabilizada. Como se viu no *Primeiro Capítulo*, nos propusemos a apresentar, dentro de certo contexto histórico do pensamento filosófico, a importância de compreender o modo no qual os conceitos fundamentais da psicologia (de alma, psique, espírito, mente etc.) se lastreiam no solo da tradição filosófica e como contraem dela uma interpretação objetivante dessa experiência do humano. A importância da introdução destes conceitos no contexto da filosofia tradicional nos deu subsídios para compreender como a filosofia fenomenológica, em seus fundamentos, busca combater as noções que a tradição nos apresenta, indicando assim um novo olhar sobre a experiência humana. (FEIJOO, 2011).

No mesmo capítulo, ainda evidenciamos a fenomenologia com uma leitura contrária a tais conceitos e, em face disso, o surgimento de uma nova ciência rigorosa. Tal procedimento, por sua vez, nos abriu portas para entrar em nosso *Segundo Capítulo*, que trouxe a discussão da fenomenologia de Martin Heidegger. Neste tópico, apresentamos no âmbito do pensamento de Heidegger, problematizações a respeito dos temas: *existência*, *projeto* e *vir-a-ser*, de tal modo que investigamos como, no seio da analítica do ser-aí, podemos encontrar as possibilidades que viabilizam a compreensão de uma nova forma de interpretar o ser humano a partir daquela filosofia existencial. Portanto, os conceitos que foram investigados no mencionado capítulo nos mostraram como Heidegger lida com a experiência do ser-aí em seu existir. Pudemos, assim, entrar em contato com o modo através do qual o filósofo buscou combater a ontologia tradicional e remontar o existir do ser-aí em uma interpretação que não olhará mais para a experiência do ser-aí a partir das determinações apresentadas pela visão tradicional. Com isso, criamos condições para a entrada em nosso *Terceiro Capítulo*, no qual, orientados pelos conhecimentos da analítica do ser-aí, trataremos da proposta da Daseinsanálise como uma *psicologia fenomenológica em bases existenciais*.

Desta maneira, como já podemos adiantar, será no capítulo que ora se inicia que buscaremos compreender como a Daseinsanálise, em confluência com a analítica existencial, se articula ao pensamento das denominadas ciências ônticas (= ontologias regionais). Após expor a importância que os capítulos precedentes têm para a compreensão da Daseinsanálise, nos encaminhamos a apresentá-la como horizonte de tematização do projeto existencial, em

que apresentaremos alguns pontos nos direcionando para o entendimento do que é sua proposta, para então desenvolver o que destas propostas podemos compreender como uma *psicologia da existência singular*.

3.1 A DASEINSANÁLISE COMO HORIZONTE DE TEMATIZAÇÃO DO PROJETO EXISTENCIAL

A Daseinsanálise, na chave de uma psicologia fenomenológica em bases existenciais, indica a possibilidade de investigar o existir humano fora da visão do sujeito empírico e, portanto, distante da díade metafísica sujeito-objeto³⁰; visa elaborar modos nos quais a tal lida com a experiência humana em uma nova compreensão do humano. A importância de tal empreitada dá-se a partir da apropriação do pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976), no tocante a suas obras, principalmente em *Ser e tempo* (1927), obra na qual se elabora a descrição e análise do assim chamado ser-aí (*Dasein*), na chave de uma analítica existencial. Note-se que o conteúdo filosófico de tal obra foi responsável por disparar debates posteriores no seio de uma comunidade científica não apenas formada por filósofos, mas também por médicos (inclusive psiquiatras), psicólogos e psicanalistas³¹. Um exemplo paradigmático disso se dá por meio do contato de Heidegger com o psiquiatra suíço Medard Boss (1903-1990); juntos, eles laboraram numa série de encontros públicos intitulados *Seminários de Zollikon* (1959-1969). Nesses, Heidegger pôde levar sua analítica do ser-aí aos articulistas das ciências *Psi*; o que, por sua vez, dá ensejo ao intento de ir além das discussões filosóficas da analítica do ser-aí (ainda no âmbito da ontologia fundamental de *Ser e tempo*) em direção às ciências ônticas (= ontologias regionais).

Dito isso, é importante lembrar que para efetivar a investigação na proposta de uma Daseinsanálise, devemos assumir uma nova atitude frente ao modo de ser do humano, comportamento este que não olhará mais para o humano nos moldes da metafísica tradicional, que, por sua vez, visualiza o “Homem” em extensas doutrinas resultantes de hipostasias como a vigente na noção de sujeito, ou seja, a partir da superação destes pontos (abordados em nosso *Capítulo Primeiro* e desenvolvidos no seguinte dessa dissertação). Assim, estaremos olhando para o modo de ser do humano desde nova visada, que direcionará a compreensão

³⁰ Os primeiros capítulos dessa dissertação foram responsáveis por mostrar alguns pontos de discussão a respeito da relação sujeito e objeto e do sujeito empírico presente na tradição do pensamento filosófico, tal como nas ditas escolas psicológicas.

³¹ É digno de nota informarmos que a fenomenologia influenciou uma série de discussões posteriores a respeito da psicopatologia. Pode-se encontrar essas discussões nas obras de Karl Jaspers (1883-1969), Eugène Minkowski (1885-1972), Ludwig Binswanger (1881-1966) entre outras figuras do cenário das ciências médicas e psicológicas.

para uma investigação fenomenológica da existência humana. (DASTUR; CABESTAN, 2015). Destarte, veremos estes pontos serem expostos na sequência deste tópico, que visa mostrar o modo através do qual a Daseinsanálise se propõe como uma *psicologia da existência singular*.

Podemos observar em *Ser e tempo* de Heidegger, que, a partir da analítica existencial, é possível uma abertura para se pensar o existir humano (ou, em outras palavras, o modo de ser do homem) e como esse modo de ser do homem se mostra em sua particularidade; dando assim abertura para uma investigação de cada existir humano em seu modo singular de ser. Essa abertura para pensarmos nessa investigação descritiva acerca do modo de ser de cada existir humano, possibilita o desenvolvimento de um novo olhar ao interior das ciências naturais. É necessário, contudo, lembrar que em *Ser e tempo* não encontramos uma proposta de psicologia ou de uma Daseinsanálise (lembremos-nos das críticas de Heidegger em *Ser e tempo* às ciências da natureza, tal como a antropologia, psicologia e biologia), mas sim de todo um sistema fundamental nomeado analítica do ser-aí. Conforme vimos no *Capítulo Segundo* dessa dissertação, na analítica do ser-aí podemos ver o modo através do qual Heidegger direciona o existir humano a uma investigação fenomenológica, a fim de compreender as estruturas ontológicas presentes neste modo de pensar o homem, ou seja, livre de determinações hipostasiantes que o conduziriam novamente a metafísica tradicional. Assim, podemos compreender que neste modo de investigação do ser-aí, o existir humano está no centro de toda investigação.

Com isso, também poderemos ver os contornos do que futuramente seria a Daseinsanálise enquanto psicologia proposta à luz da filosofia fenomenológica. Ao contemplar a Daseinsanálise em uma proposta de investigação psicológica, nos valeremos principalmente dos debates entre Heidegger e Medard Boss nos *Seminários de Zollikon*. Nesses seminários, é digno de nota que estaremos falando de um Heidegger tardio em consideração a sua mais forte obra *Ser e tempo*. Este Heidegger, por sua vez, parece trazer o pensamento filosófico de sua analítica existencial para o enredo das ciências naturais (ônticas); do mesmo modo que, Medard Boss (que, como psiquiatra, alavancou uma série de discussões acerca da relação entre a filosofia e as ciências médicas) procura levar a Daseinsanálise a discussões psicológicas e psiquiátricas a respeito do modo de ser do humano.

Podemos dizer, diante disso, que a partir das influências da analítica do ser-aí, presentes na obra *Ser e tempo*, algumas propostas puderam emergir, tais como a *Daseinsanálise filosófica*, a *Daseinsanálise médica* (= psiquiátrica) e a *Daseinsanálise psicológica*. Embora estas propostas sejam ensejos para a investigação do modo de ser do homem, os fundamentos

da analítica existencial estão sempre franqueados ao desenvolvimento destas propostas, que, por sua vez, ensejam o cenário de discussão filosófica para com as ciências *Psi*. (FEIJOO, 2011).

Podemos assim observar na indicação de Dastur;Cabestan (2015), que a fenomenologia quando surge no cenário da psiquiatria vem com a intenção de elucidar os conceitos fundamentais da psicopatologia. Desta forma, tal modo de investigação tenciona na oposição a psicopatologia médica daquela época, oposição esta que podemos ver com influência da fenomenologia. Embora encontremos no cenário da psiquiatria alguns articulistas³² que buscaram na fenomenologia caminhos para a compreensão dos fundamentos em psicopatologia, optaremos em noticiar os psiquiatras Ludwig Binswanger (1881-1966) e Medard Boss devido à consonância de suas obras com as discussões inauguradas por Heidegger. Com isso, qualquer esforço para compreender as posições destes dois psiquiatras filosofantes fará com que notemos as influências da fenomenologia em suas discussões. Assim, sendo a fenomenologia de Edmund Husserl a que marcou inicialmente grande parte das discussões dos psiquiatras, foi por outro lado a de Heidegger (*Ser e tempo*), que se tornou principal referência filosófica para essas discussões. (STEIN, 2012).

Foi o psiquiatra Binswanger que em 1946 utilizou o termo *Daseinsanálise* pela primeira vez³³, esse fato ocorreu em uma exposição sobre a pesquisa *Daseinsanalítica* em psiquiatria. Como resultado disto, o surgimento da analítica existencial mostrou a Binswanger uma nova compreensão do humano, o que levou o psiquiatra a não utilizar mais a noção de antropologia fenomenológica, tal como utilizava a partir das influências da fenomenologia de Husserl, passando a utilizar o termo *Daseinsanálise* (*Daseinanalyse*) devido as suas leituras de analítica existencial. (TATOSSIAN, 2006).

Referente à sua compreensão da analítica do ser-aí, o psiquiatra afirmou ser possível entender o modo no qual a proposta da filosofia fenomenológica de Heidegger se dá na amostra das estruturas do ser-aí como ser-no-mundo, tal como esta, por sua vez, possibilita a compreensão para que a *Daseinsanálise* seja fundada como uma análise fenomenológica empírica, com traços científicos dos modos e estruturas do ser-aí. (DASTUR, CABESTAN, 2015).

³² Tal como Minkowski, Straus e Von Gebattel os quais preferiram centrar seus trabalhos na experiência clínica, não insistindo em uma exposição sistemática de suas análises com as considerações metodológicas, tal como visto em Binswanger. (TATOSSIAN, 2006)

³³ Numa investigação histórica podemos ver dois nomes contemplarem as discussões fenomenológicas no cenário da psiquiatria, Karl Jaspers (1883-1969) com seu tratado de “Psicopatologia Geral” e Eugène Minkowski (1885-1972) com seus trabalhos a respeito da psiquiatria e existência.

Como vimos, Binswanger, como articulista das ciências médicas se debruçando na leitura das doenças mentais, teria se valido das obras de Edmund Husserl, de Martin Heidegger e de Wilhelm Szilasi para compreender os fenômenos psicopatológicos em sua Daseinsanálise psiquiátrica; no entanto, suas posições constituíram verdadeira reinterpretação dos conceitos dessas fenomenologias. (STEIN, 2012). Esta reinterpretação dos conceitos fenomenológicos acabou resultando num desencontro entre o psiquiatra e o filósofo, pois é consabido que Heidegger simplesmente desqualificou a proposta do outro. (STEIN, 2012). Em virtude dessa rejeição, o filósofo, nos *Seminários de Zollikon*, apresenta algumas críticas a respeito da Daseinsanálise psiquiátrica de Binswanger. A seguinte passagem daqueles seminários nos permite compreender o teor das críticas:

Nesse caso a “Daseinsanalyse psiquiátrica” de Binswanger constituiria uma parte da analítica do Dasein de Heidegger? Mas como o próprio Ludwig Binswanger teve de admitir há alguns anos, ocorreu-lhe um mal-entendido da analítica do Dasein, embora como ele o chama, um “mal-entendido produtivo”. Os senhores podem reconhecer isso pelo fato de que no grande livro de Binswanger sobre as formas fundamentais do Dasein há uma “complementação” do “cuidado [Sorge] sombrio” de Heidegger, a saber, um tratado sobre o amor, que Heidegger teria esquecido. (HEIDEGGER, 2009, p. 154).

Na passagem, podemos ver como a Daseinsanálise psiquiátrica apanhou os fundamentos ontológicos do ser-aí enquanto ser-no-mundo e os situou na base de uma ciência. Heidegger nos mostra que Binswanger não compreendeu alguns pontos da analítica do ser-aí ao realizar algumas “complementações”, de tal modo que o próprio psiquiatra reconheceu o mal entendido que cometeu. Este mal entendido ocorreu porque Binswanger não compreendeu que, em *Ser e tempo*, o ser-aí se ocupa focalmente do seu próprio ser-aí, ou seja, ele se envolve consigo mesmo. Ao mesmo tempo em que este se envolve consigo próprio ele é determinado originalmente como um “ser-com-os-outros”, isso indica que o ser-aí está sempre *com* os outros. Esta afirmativa de Heidegger vem para que a analítica existencial se livre de qualquer afetação solipsista ou subjetivista. Com isso, veremos que a crítica direcionada ao psiquiatra consiste no fato de a complementação do cuidado (*Sorge*) com o amor não tem fundamento, pois o mesmo não compreendeu que o cuidado é um *existencial do ser-aí*, ou seja, tem um sentido ontológico-existencial, uma vez que a analítica do ser-aí indaga a respeito da constituição fundamental ontológico-existencial e não pela simples descrição dos fenômenos ônticos do ser-aí. (HEIDEGGER, 2009). Contudo, vemos que, ao termos o cuidado como existencial, não vemos a necessidade de instituir uma nova

compreensão para discutir o que o próprio fundamento do cuidado já tem em seu fundamento. Vejamos assim, em outra citação de *Seminários de Zollikon*, o filósofo nos dizer mais a respeito da equívoca posição de Binswanger:

Binswanger revela o total desentendimento de meu pensamento da maneira mais crassa em seu enorme livro *Formas fundamentais e conhecimento do Dasein humano [Grundformen und Erkenntnis menschlichen Dasein]*. Nele, acredita dever complementar o cuidado [*Sorge*] e a solicitude [*Fürsorge*] de *Ser e tempo* com um “modo-de-ser-dual” e com um “ser-mais-além-do-mundo”. [...] (HEIDEGGER, 2009, p. 267).

Vemos aqui Heidegger sendo incisivo frente à incompreensão de Binswanger frente a sua filosofia. Como aludimos anteriormente, o próprio psiquiatra confessara ter interpretado erroneamente o existencial fundamental cuidado, tendo a leitura dele como um relacionamento ôntico de um comportamento de tristeza de um homem. Ora, é visto que Binswanger desconsiderou que o cuidado – como constituição ontológico-existencial do ser-aí –, em seu fundamento, é tido como a *essência do ser-aí*, sendo desnecessário fazer qualquer complementação de leitura ôntica para tal existencial. (HEIDEGGER, 2009)

A crítica de Heidegger contra Binswanger continua nos *Seminários de Zollikon*. Ali se contesta por exemplo, a afirmação do psicanalista de que: “*Ser e tempo* é uma sequência extrema e coerente dos ensinamentos de Kant e Husserl. (HEIDEGGER, 2009, p. 155). O filósofo irá afirmar que esta interpretação de *Ser e tempo* feita por Binswanger é um grande erro, uma vez que a questão de *Ser e tempo* não está presente nem em Husserl nem em Kant, ou melhor, nunca foi tratada antes pela filosofia. (HEIDEGGER, 2009).

Visto isso, o intuito desta breve notícia a respeito de Binswanger não é explicitar extensamente as críticas heideggerianas para com a Daseinsanálise psiquiátrica apresentadas por ele, mas sim de mencionar que foi Binswanger quem inaugurou a discussão da Daseinsanálise no cenário psiquiátrico. Embora Heidegger não tenha dado ensejo para discutir com o psiquiatra os fundamentos de suas obras, é através dele que temos acesso a uma compreensão desta temática. Stein (2012) nos indica que, se nos ativermos a uma observação neutra, podemos ver que na obra de Binswanger a respeito da análise do ser-aí, existe uma grandeza e uma importância que o próprio Heidegger não reconheceu.

Temos aqui, a rejeição de Heidegger frente às posições da Daseinsanálise psiquiátrica de Binswanger. Entretanto, veremos que o filósofo se junta a Medard Boss para rever algumas posições necessárias para tal tematização. No prefácio à primeira edição alemã de *Seminários de Zollikon*, Medard Boss nos informa que após o seu interesse a filosofia de Heidegger

escreveu uma carta ao filósofo pedindo-lhe ajuda intelectual. Obtendo resposta a sua carta, passaram a trocar correspondências intelectuais a respeito da obra do filósofo, até o momento em que puderam se encontrar pessoalmente. Foi pessoalmente, que Heidegger confessou que o motivo da resposta da carta fora seu interesse em um médico que parecia compreender seu pensamento, e que seus insights filosóficos não ficassem somente nos limites das salas de filosofia, mas que pudesse beneficiar outras pessoas. (HEIDEGGER, 2009). Como consequência desta proximidade entre Boss e o filósofo, optaremos em não expor suas ideias tal como fizemos com Binswanger, uma vez que teremos maior amplitude de discussões a respeito desta temática na própria obra *Seminários de Zollikon* a qual Boss organizou junto a Heidegger.

Na exposição até aqui realizada tivemos contato com a importância que a analítica existencial teve em um modo especial de visar, denominado Daseinsanálise psiquiátrica. Nosso objetivo não é estender a apresentação dessa, mas sim mencioná-la como uma atitude da ciência médica em buscar, na analítica do ser-aí, uma melhor compreensão do fenômeno do existir e, por sua vez, dar um novo olhar para os fenômenos em psicopatologia. (BOSS, 1981). Neste cenário poderemos ver que embora Heidegger assumia uma postura relutante perante a proposta vinda de Binswanger, o mesmo dá abertura para Boss e um grupo de médicos, psiquiatras e psicanalistas a fim de levar sua filosofia às discussões das ciências médicas. Contudo, essa atitude faz com que o filósofo se debruce em uma questão importante a qual irá tratar qual é o entendimento de analítica existencial e Daseinsanálise. Neste exercício de compreensão do termo Daseinsanálise poderemos ver Heidegger nos indicar no seminário de 23 a 26 de novembro de 1965, na casa de Boss, Heidegger nos mostra que:

Gostaria de introduzir este tema por uma discussão dos reparos e críticas que foram levantadas contra a Daseinsanalyse, da forma como me foram comunicados há algum tempo pelo senhor Boss. Deve-se perguntar primeiramente se essas críticas visam à Daseinsanalyse (*Daseinsanalyse*), à analítica do Dasein (*Daseinsanalytik*) ou ambas. (HEIDEGGER, 2009, p. 151).

Desta maneira, como dito na citação acima, Heidegger nos conduz para a compreensão que tenciona a diferença entre a *analítica do ser-aí* e a *Daseinsanálise*. As críticas frente esses dois modos de investigação confluem em grande confusão. São evidenciadas três críticas: a *primeira* quando as discussões em Daseinsanálise assumem a posição não científica, estaria então a Daseinsanálise sendo hostil a ciência? A *segunda* quando as discussões em Daseinsanálise assumem a posição não objetiva, estaria então a Daseinsanálise sendo hostil ao

objeto? E a terceira crítica se dá quando a hostilidade é direcionada a questão do conceito, seria então a Daseinsanálise hostil ao conceito? (HEIDEGGER, 2009). Vemos aqui Heidegger propondo uma reflexão tal como propomos desde o início desta dissertação; como a tradição lida com a noção de sujeito e objeto, e como ela conduz a noção de ciência. Desta forma, veremos Heidegger mostrar que sim, as críticas são verdadeiras, há certo grau de hostilidade frente a essas questões que foram levantadas, se considerarmos os fundamentos da fenomenologia enquanto ciência dos fenômenos é claro como as suas características de investigação diante da atitude descritiva dos fenômenos, nos mostra um modo de compreensão divergente do conceito de ciência (aquí ciências da natureza), tal como a relação que se tem com o objeto e ao noção de conceito.

Daqui em diante veremos essas críticas serem explanadas com o fluir das discussões à luz da Daseinsanálise. Uma importante tarefa a exercer está em esclarecer o sentido que Heidegger atribui para as palavras: analítica e analisar. E para esta tarefa o filósofo irá utilizar o sentido de análise para a psicanálise realizando uma série de críticas a Freud. É consabido que Heidegger não tinha interesse na psicanálise, mesmo que Medard Boss tentou discutir algumas ideias da psicanálise com Heidegger, o filósofo manteve sua postura de distanciamento. (FEIJOO, 2011). Contudo, é curioso como Heidegger cita a psicanálise, em um movimento de desconstrução, para esclarecer os pontos de compreensão da investigação Daseinsanalítica. Heidegger é conciso quando busca esclarecer o que significa análise para Freud:

Tratar-se-ia, então, de uma recondução aos elementos no sentido de que os dados, os sintomas são decompostos em elementos na intenção de explicar os sintomas pelos elementos obtidos. A análise no sentido freudiano seria, pois, uma recondução no sentido da decomposição a serviço da explicação causal. (HEIDEGGER, 2009, p.152).

Podemos ver o filósofo compreendendo o sentido freudiano de análise como uma decomposição de elementos, tal como uma investigação físico-química, onde o químico decompõe uma molécula elementar a fim de ter como resultado determinados dados, ou se assim podemos afirmar, uma rede de sintomas psicológicos oriundos de um sistema nexocausalista. Lembremos que Freud realizou uma divisão do aparelho psíquico, e que nesta divisão realiza uma investigação da mente humana³⁴. Stein (2012) aponta que na psicanálise existe a marca de um fisicalismo das teorias causalistas da época, e é a partir desta marca que

³⁴ Para esta discussão ver o capítulo primeiro desta dissertação.

a análise no sentido freudiano aparece com uma ação de decomposição até seus últimos elementos. Este modo de investigação posiciona o analista a elementos sintomáticos lançados pelas unidades instintivas da mente humana; o objetivo da psicanálise é ir ao encontro dos desejos inconscientes, ou seja, o analista investigará possíveis dados inconscientes que estarão acessíveis pelo consciente. Desta maneira, nos cabe uma nota importante: Se é esta a compreensão que Heidegger teve do sentido de análise para Freud, é de fácil entendimento sua postura crítica, pois podemos compreender que a análise no sentido freudiano pode estar longe de chegar às estruturas ontológicas do ser-aí e ao que pode ser compreendido como Dasein-análise.

Stein (2012) nos mostra que a expressão “análise”, em Heidegger, não segue o mesmo sentido caracterizado por Freud, no sentido de decompor algo para encontrar os últimos elementos, mas sim significa a busca de uma originalidade, mediante um processo descritivo determinado. Com isso, podemos compreender o termo análise em Heidegger da seguinte maneira:

O termo análise é tomado por Heidegger (2001) em seu sentido grego como *analysis* (resolução, dissolução). Ao procurar o sentido original deste termo, Heidegger o encontra em Homero, no segundo livro da Odisseia, no momento em que o autor se refere à estratégia que Penélope utilizava todas as noites, para não cumprir o que o impessoal determinara. A ordem vigente consistia em ditar que, ao terminar de tecer a mortalha de seu sogro, Penélope não poderia mais aguardar o retorno de Ulisses e teria que casar-se de novo. A estratégia da esposa fiel consistia no que os gregos denominavam *analysis*, ou seja, tecer durante o dia e destecer durante a noite um tecido, para jamais terminar a tarefa. (FEIJOO, 2011, p.58).

Nesta passagem podemos ver que a compreensão de análise para Heidegger é procedente do grego *analysis* a qual é indicativa de dissolução. Desta forma, se nos ativermos à compreensão de análise como dissolução estaríamos traçando as mesmas linhas que a psicanálise freudiana representa, uma vez que, dissolução refere-se ao ato ou efeito de dissolver algo, tal como uma decomposição de uma substância em seus possíveis elementos. Entretanto, vemos que Heidegger buscou ir além desta compreensão ao buscar o sentido originário deste termo, seu uso mais antigo foi encontrado no livro da *Odisseia* de Homero. Como vimos na citação acima, a estratégia de Penélope é a de todas as noites destecer a mortalha a qual tecia durante o dia, o que nos dá o sentido de análise para Heidegger, ou seja, análise é o destecer de uma trama existencial. Confluyente a este significado do termo grego, também podemos compreendê-lo como um “soltar”.

Com esta explanação, podemos ver que Heidegger não está lidando com uma determinada metodologia, tal como proposta nas ciências da natureza as quais assumem características objetificantes acerca da experiência humana, e que resultam em acessar um determinado conteúdo ou dado que ainda possui características empíricas e elementares. Mas sim, analisar para o filósofo é assumir uma atitude em que irá se desfazer, soltar, desmontar a trama da existência humana a fim de chegar-se até o modo no qual o ser-aí é enquanto essa experiência existencial. Desta maneira, a analítica para Heidegger assume o papel de:

Evidenciar a unidade original da função da capacidade de compreensão. A analítica trata de um retroceder a uma “conexão em um sistema”. A analítica tem a tarefa de mostrar o todo de uma unidade de condições ontológicas. A analítica como analítica ontológica não é um decompor em elementos, mas a articulação da unidade de uma estrutura. Este é o fator essencial do meu conceito “analítica do ser-aí”. No decorrer desta analítica do ser-aí em *Ser e tempo* eu também falo de Daseinsanalyse, com o que quero dizer o exercer da analítica. (HEIDEGGER, 2009, p. 154).

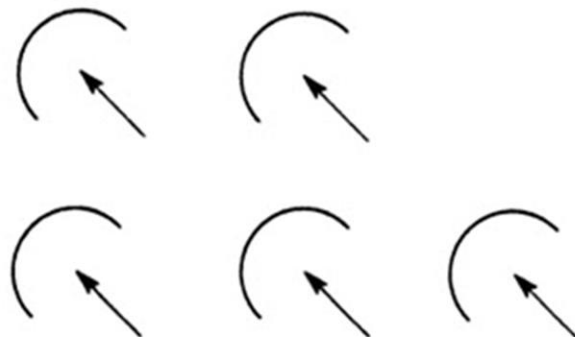
Nesta passagem podemos ver Heidegger indicando que a função da analítica está em evidenciar a unidade original das estruturas ontológicas do ser-aí a partir da capacidade da compreensão. Lembremos que a analítica existencial busca investigar a questão pelo sentido do ser, de tal modo que em *Ser e tempo* o filósofo expõe um tratado a respeito do existir do ser-aí em seu modo mais próprio. Tal como vimos no capítulo segundo desta dissertação, a importância da compreensão dá possibilidades para o ser-aí acessar seu projeto de sentido existencial, uma vez que o sentido se dá no âmbito da compreensão. “Evidenciar a unidade original da função da capacidade de compreensão” (HEIDEGGER, 2009, p154) nos mostra que a analítica se propõe a mostrar o modo no qual o existir do ser-aí é em sua totalidade ontológica, e tal possibilidade é encontrada no âmbito da capacidade de compreensão. Com isso, tal como Heidegger nos mostra na passagem, a analítica não irá tratar de um decompor de elementos a serviço de uma explicação causal (temos a psicanálise como exemplo), mas sim a “articulação da unidade de uma estrutura” (HEIDEGGER, 2009, p154). Assim, podemos compreender como tarefa da analítica existencial, o investigar da unidade das estruturas existenciais do ser-aí. Desta maneira, com a compreensão a respeito da analítica, Heidegger afirma que a Daseinsanalyse foi tocada no decorrer da analítica existencial em *Ser e tempo* como o exercer da analítica. (DASTUR; CABESTAN, 2015).

Uma indicação importante e decisiva a respeito da Daseinsanalyse será indicada por Heidegger no seminário de 8 de setembro de 1959:

Todas as representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas até hoje na psicologia ou na psicopatologia devem desaparecer na visão daseinsanalítica em favor de uma compreensão completamente diferente. A constituição fundamental do existir humano a ser considerada se chamará *Da-sein* ou ser-no-mundo, ou seja, o ser-aí. (HEIDEGGER, 2009, p. 33)

Nesta passagem de *Seminários de Zollikon* podemos observar como algumas discussões que Heidegger faz em *Ser e tempo* estão presentes no enredo de compreensão daquilo que mais tarde se constitui como a Daseinsanálise, e como esta última conflui com os fundamentos da primeira. O filósofo nos lembra de que aquilo que compete às noções hipostasiantes do sujeito e os fundamentos das ciências da natureza, tanto em filosofia quanto em psicologia (pode-se somar a medicina, psiquiatria e psicopatologia), devem desaparecer nas discussões daseinsanalíticas para dar espaço a uma investigação completamente diferente. Ou seja, para fundamentar a Daseinsanálise tem-se que inicialmente abster-se do modo tradicional no qual as ciências psicológicas (da natureza) se constituíram ao utilizar elementos empíricos para a constituição daquilo que foi se construindo como o sujeito. Esta abstenção nos leva a compreender que em Daseinsanálise não falaremos mais nos conceitos elementais que a psicologia utilizou (como: alma, espírito, mente, psiquismo e consciência), mas sim o foco deste modo de compreender o existir humano, sendo assim, a análise será a partir da noção de *Dasein*, ou seja, o ser-aí.

Para compreendermos melhor esta passagem, retornemos ao seminário de 8 de setembro de 1959, no qual nosso filósofo não apenas busca tornar compreensível oralmente o que seja o ser-aí, quanto recorre a um esquema gráfico para ilustrá-lo, é o que temos a seguir:



(HEIDEGGER, 2009, p.33)

Neste seminário Heidegger inicia com um desenho como referência ao ser-aí (*Dasein*), um meio-círculo com uma flecha apontando para seu centro. O que significa este desenho? Nas palavras de Heidegger (2009): “[...] a finalidade deste desenho é mostrar que o existir humano em seu fundamento essencial nunca é apenas um objeto simplesmente presente num lugar qualquer, e certamente não é um objeto encerrado em si”. (p. 33). O meio círculo representado pelo “aí” do ser-aí se caracteriza na compreensão de que nada está encerrado; o ser-aí não é uma cápsula que contém um conteúdo referente à experiência humana, está aberto na possibilidade de poder-ser. A flecha em direção ao meio-círculo indica a qualidade de “ser” do ser-aí; é caracterizada como o fluxo da experiência, em que o ser não tem nada de dado.

Desta maneira, podemos ver a Daseinsanálise propondo uma investigação que trará um novo modo de visão do existir humano, que por sua vez, não tem nada além do fato dele existir, nada de estruturas que determinam sua existência, nenhum corpo teórico que resulta em explicações causais do modo de ser. O existir humano tem ele mesmo em sua existencialidade. Desta maneira, se fizermos um resgate das teorias tradicionais poderemos visualizar a noção de subjetividade, e a essa noção de subjetividade veremos Feijoo (2011) advertir que a proposta da ontologia fundamental de Heidegger, e que mais tarde dará abertura para a Daseinsanálise, não deve sucumbir ao equívoco de ser interpretada como uma filosofia da subjetividade, uma vez que a proposta do filósofo visa destruir a noção de subjetividade a partir da fundamentação do existir humano, ou seja, do *Dasein*. No âmbito do pensamento de Heidegger é evidente a busca na desobjetificação da existência humana que será fundamentada na originalidade do ser-aí. Lancemos mão de uma compreensão vinda do enredo da clínica psicológica baseada em Heidegger, ou seja, o fazer investigativo a partir das noções vindas da filosofia fenomenológica daseinsanalítica que visa mostrar como esta proposta vai se desenvolvendo:

Pensar na elaboração de uma clínica psicológica a partir da ausência de determinações psíquicas e da total e radical inseparabilidade entre homem e mundo significa não mais dicotomizar interioridade e exterioridade, universal e singular, mente e corpo, assim como compreender que o acontecimento da existência não se dá se não em um espaço de imanência que lhe é cooriginário. Uma clínica existencial toma o fenômeno do existir como aquilo que se constitui sempre no espaço de articulação eu-mundo. (FEIJOO, 2011, p. 11).

Cabe ressaltar que embora essa passagem remeta-se a uma noção do fazer clínico em psicologia daseinsanalítica, ela também ilustra o modo no qual esta psicologia em bases

existenciais, no caso a Daseinsanálise, compreende o processo de análise que por sua vez, tem a possibilidade de ir além de uma clínica em direção ao modo como esta lida com o modo de existência. Pensar nesta analítica além das concepções determinantes na dicotomia sujeito-objeto é trazer uma nova concepção de homem, uma concepção onde a orientação não está mais na noção do homem como produto da experiência, mas sim como a própria experiência de ser.

Com esta exposição, podemos acessar uma afirmação dos *Seminários de Zollikon* na qual o filósofo nos mostra um ponto decisivo de compreensão: “[...] a Daseinsanálise [*Daseinsanalyse*] é ôntica, a analítica do Daseins [*Daseinsanalytik*] é ontológica” (HEIDEGGER, 2009, p. 163). Esta distinção nos permite compreender que o papel da analítica do ser-aí terá como tarefa a interpretação ontológica do ser dos entes. A Daseinsanálise por sua vez, enquanto uma investigação ôntica, é compreendida como o executar da mostra das características do ser-aí as quais são temas da analítica do ser-aí enquanto existenciais, tendo como tarefa a descrição dos fenômenos existenciais do ser-aí social, histórico e individual. (HEIDEGGER, 2009). Com isso podemos compreender que é na analítica existencial que teremos acesso às estruturas ontológicas existenciais do ser-aí e o seu modo de ser enquanto ser-no-mundo.

Desta forma, este tópico denominado “Daseinsanálise como horizonte de tematização do projeto existencial”, buscou apresentar alguns pontos a respeito da abordagem daseinsanalítica desde a sua menção como o exercer da analítica existencial, a sua exposição no cenário da psiquiatria e por fim a entrada específica em *Seminários de Zollikon* com Heidegger e Boss. Feito isso, e após ter delineado também o que podemos compreender como analítica do ser-aí e a Daseinsanálise, podemos nos direcionar ao próximo ponto de discussão no qual iremos buscar na Daseinsanálise a compreensão de uma psicologia da existência singular.

3.2 DASEINSANÁLISE: DE UMA PSICOLOGIA DA EXISTÊNCIA SINGULAR

A discussão nomeada em nosso título visa trabalhar o modo através do qual podemos compreender a proposta da Daseinsanálise enquanto uma psicologia que traz em seu modo de investigação o olhar direcionado para a existência singular de cada possibilidade a ser analisada (é assim que compreendemos a Daseinsanálise). Não temos, no presente, a intenção de realizar um tratado psicológico em nossa exposição, mas sim possibilitar a compreensão de como podemos pensar em uma psicologia da existência singular sob a luz da Daseinsanálise.

Dito isso, compreendemos que para chegar a esse modo de investigação, foi preciso desconstruir uma série de noções vindas da tradição filosófica e psicológica, tal como a trajetória que passamos no capítulo primeiro desta dissertação, para assim delimitarmos os fundamentos que a fenomenologia nos oferece para a compreensão dos fenômenos do existir. Esta trajetória foi de significativa importância uma vez que nos mostrou como a tradição lida com conceitos que estão no enredo das psicologias e das críticas filosóficas, tal como as noções de subjetividade, *psique*, *alma*, *espírito*, e as hipostasias do sujeito e objeto. Deste modo, nos apropriamos do pensamento fenomenológico apontando seus fundamentos e características de investigação frente ao fenômeno da existência humana. Expomos a proposta fenomenológica de Martin Heidegger presente na analítica existencial de *Ser e tempo* e seus importantes conceitos que nos mostram a intensidade deste modo fenomenológico de compreender o existir livre de quaisquer determinações a não ser a de ter-se a determinação de poder-ser o que se é em seu existir. Estes importantes conceitos nos facultaram discussões acerca da Daseinsanálise, tal como citado no *Capítulo Terceiro*. É assim que compreendemos o cenário de abertura para a Daseinsanálise e as características necessárias para compreendermos a diferença entre a *analítica existencial* do ser-aí e a *Daseinsanálise*, possibilitando chegarmos a este ponto de discussão onde colocaremos mais precisamente as discussões no enredo das psicologias.

Para que possamos pensar nesta proposta, utilizaremos uma discussão supracitada no tópico anterior, a qual nos dá indícios sólidos para compreendermos nossa proposta. Da maneira como vimos, todos os conceitos provenientes da tradição filosófica, da psicologia e da psicopatologia que trazem consigo as representações encapsuladas objetivantes das noções de psique, de sujeito, de pessoa, de um eu, de uma consciência devem ser esquecidas para a discussão em Daseinsanálise, pois esta última contempla um modo completamente diferente de investigação. Ora, se não estamos mais falando de uma psique, um sujeito, uma pessoa, da noção de um eu e de uma consciência, à que a Daseinsanálise está se referenciando em sua investigação? Neste caso, a indicação do filósofo é que “a constituição fundamental do existir humano a ser considerada daqui em diante se chamará *Da-sein* ou ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2009, p. 33), ou seja, a Daseinsanálise vai utilizar da compreensão do ser-aí/ser-no-mundo para a investigação do existir humano.

Vimos em *Ser e tempo* que a essência do ser-aí está na sua existência, isto é, em seu existir. Sendo assim, as características da existência não correspondem a uma interpretação simplesmente dada de um ente simplesmente dado, que por sua vez, dispõe de configurações e determinações encapsuladas, mas sim, a dinâmica da existência que tem como determinação

sempre a qualidade de poder-ser, sempre em direção a aquilo que o ser é em seu existir. Embora grande parte das discussões presentes em *Seminários de Zollikon* apareçam expostas na analítica existencial em *Ser e tempo*, veremos que a possibilidade para se pensar no ser-aí humano, ou se assim podemos dizer, no existir humano, é aberta nos diálogos entre Heidegger, Boss e os representantes das ciências médicas. Desta forma, poderemos acessar a seguinte passagem para olharmos para o poder-ser:

Poder-ser é justamente a “essência”, do Dasein. Eu sou constantemente o meu poder-ser como possibilidade [*Können*]. O meu poder-ser não é uma possibilidade como algo simplesmente presente que poderia ser transformado da possibilidade para algo diferente, por exemplo, para uma ação. (HEIDEGGER, 2009, p. 203).

Com esta passagem, podemos ver o filósofo reafirmando o que em *Ser e tempo* já havia indicado, o caráter de poder-ser como a essência do ser-aí como possibilidade. Entretanto, este poder-ser não é uma possibilidade de algo simplesmente presente que poderia passar por uma transformação para outra possibilidade, ou seja, o poder-ser não é uma escolha deliberada do ente a outra possibilidade escolhida. Deste modo, podemos compreender que uma pessoa não pode escolher ser outra pessoa, pois o poder-ser outra pessoa pertence essencialmente à outra pessoa ao modo de ser da outra pessoa. Uma pessoa existe em seu espaço histórico constituído pelo seu ser no mundo singular, descobre-se nas possibilidades do seu projeto de sentido existencial a partir dos seus acontecimentos históricos, esta pessoa não tem como decidir ser outra pessoa a qual passa pelo mesmo processo, porém contempla em seu projetos sentidos diferentes. Tal interpretação ocorre no poder-ser um objeto, uma coisa, ou seja, qualquer possibilidade simplesmente presente. Esta indicação para o pensamento de uma psicologia sob à luz da Daseinsanálise nos mostra uma importante compreensão: A de olhar cada existente em sua singularidade, sem acoplar em sua experiência de existência uma série de explicações teóricas que o levariam ao encapsulamento objetivista das ciências naturais. Olhar para cada existir humano como único enquanto possibilidade de poder-ser a possibilidade que ele é. Para acrescentar uma melhor compreensão desta exposição, indicaremos uma passagem de *Seminários de Zollikon* a qual clarifica perfeitamente este modo de investigação singular:

Experenciemos o ser-no-mundo como um traço fundamental do ser homem; ser-no-mundo não é apenas suposto hipoteticamente para a finalidade de interpretar o ser homem – isto a ser interpretação é justamente a partir dele

mesmo sempre já perceptível como ser-no-mundo. (HEIDEGGER, 2009, p. 178)

Com esta passagem, vimos claramente Heidegger nos indicando que o ser-no-mundo como experiência do homem deve ser interpretada a partir dela mesma enquanto ser-no-mundo, isto conflui para a característica de investigação singular que temos presente nesta proposta de uma psicologia a luz daseinsanalítica. Dito isto, veremos que o existir humano aparece como aquele que essencialmente não está encerrado em si, sendo sempre a abertura de possibilidades de poder-ser. Como o existir humano não é um objeto simplesmente presente em algum lugar, este existir é o acontecimento histórico no horizonte de realizações enquanto ser-no-mundo. Deste modo, Heidegger nos indica que:

O que o existir enquanto “*Da-sein*” significa é um manter aberto de um âmbito de poder-aprender as significações daquilo que aparece e que se lhe fala a partir de sua clareira. O “*Da-sein*” humano como âmbito de poder-aprender nunca é um objeto simplesmente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação. (HEIDEGGER, 2009, p. 33).

A importante leitura que se faz desta passagem nos indica um ponto primordial para a compreensão da Daseinsanálise, na qual quaisquer leituras do existir humano, a qual passa por um crivo preestabelecido de configurações ou de determinações categoriais, devem ser esquecidas para que possamos dar um novo direcionamento para nossa investigação. Assim, podemos confirmar o que temos indicado em nossas discussões, que o existir enquanto ser-aí (*Da-sein*) se dá como abertura da possibilidade de compreensão³⁵ do horizonte de sentidos e significados a partir da clareira (é o espaço fenomenal onde o fenômeno aparece, é na clareira que temos abertura para a compreensão). Sendo assim, vemos o ser-aí humano enquanto compreensão, a qual dá possibilidades para que ele compreenda seu projeto de sentido existencial. Deste modo, vemos que o sentido existencial se dá no âmbito da compreensão. De forma alguma é algo simplesmente dado em um mundo simplesmente dado; sendo assim o existir humano não pode ser, sob nenhuma hipótese, passível de qualquer possibilidade de objetivação. Com isso, compreende-se que o existir consiste em possibilidades, o ente é possibilidade, condição esta que permite revelar o ser. Heidegger (2009, p. 198) nos indica que “Temporalização [*Zeitigung*] como temporalizar a si é desdobrar-se, desabrochar e

³⁵ Optamos pela palavra compreensão no lugar de poder-aprender, uma vez que aprender indica um gesto psíquico. O que Heidegger está justamente apontando é para desconsiderar uma leitura psíquica para poder investigar em um novo movimento.

aparecer assim”. Inwood (2002) nos indica que *Zeit* significa tempo, tendo *zeitlich* como adjetivo indicando aquilo que pertence ao tempo, temporal, transitório; Heidegger também utiliza a palavra *Zeitlichkeit* que significa temporalidade. Vimos que estas indicações mostram as aberturas para compreender que o existir abre possibilidades de compreensão do seu projeto existencial, de tal modo que o ser só se projeta porque o poder-ser abre o horizonte de sentido deste projeto. O existir humano enquanto existência e história se dá no projeto de sentido existencial, o modo de ser do humano depende do acontecimento histórico.

O que nos chama atenção na referida passagem é que ela é indicativa de certa compreensão de negatividade, uma vez que o existir humano não possui nada de referência para a sua investigação a não ser a sua própria condição de existir. Temos nas psicologias, enquanto ciências da natureza, uma série de posicionamentos teóricos que explicam o psiquismo. Um exemplo disto é a psicanálise de Freud que divide o aparelho psíquico e propõe uma série de explicações nexocausalistas para investigar o comportamento humano a luz de uma densa teoria. Isso nos leva a entender que este modo de investigação tem como tendência acoplar um conceito teórico na experiência psíquica de cada situação analisada. Como compreensão desta reflexão, Heidegger (2009) nos indica, em *Seminários de Zollikon*, que toda ciência já contempla o âmbito objetivo preestabelecido. Deste modo, vemos os fenômenos naturais como objeto da ciência da física, como o *antropos* (homem) para a antropologia, o *bios* para a biologia, a *psique* para a psicologia. Ora, como se dá a compreensão em Daseinsanálise? Esta investigação é compreendida como supracitado; a Daseinsanálise vai investigar o existir humano a partir de o próprio existir, isto é, ela conta com a investigação a partir da existencialidade de cada ser-aí humano no modo de compreensão do jogo de seu existir, buscando a compreensão do projeto singular existencial, ou seja, a Daseinsanálise tem como tarefa realizar uma investigação a qual não utiliza um corpo teórico como referência do existir, mas sim o existir enquanto existir.

Tal como a analítica do ser-aí, a Daseinsanálise se mostra contrária à tradição filosófica e a concepção naturalista presente na psiquiatria, psicologia e psicoterapia, uma vez que estas concepções tendem a olhar o humano como um objeto natural e acabam por procurar na ontologia filosófica fundamentos para uma interpretação daseinsanalítica. A este movimento, tanto Heidegger quanto Boss fazem uma série de críticas em *Seminários de Zollikon*. (BORGES-DUARTE, 2008). Vimos que a investigação da Daseinsanálise assume uma postura totalmente diferente do modo no qual as ciências naturais tencionam as suas investigações. A Daseinsanálise oferece no horizonte fenomenológico um novo olhar a respeito do existir humano, tal como o conceito de existência presente na analítica existencial,

onde parte da existência desde a existência. Esta lida com o investigar do existir humano, nos dá o direcionamento a compreensão da própria existência, e que neste jogo do existir o ser é historicamente constituído no seu campo de manifestação.

Como apresentado no *Capítulo Segundo* desta dissertação, está presente na analítica existencial o conceito de existência o qual contempla em sua dinâmica o seu caráter projetivo. O projeto está intimamente ligado ao modo de existir do ser-aí próprio enquanto lançado no mundo, uma vez que é no projeto existencial que está a constituição do ser-aí enquanto poder-ser as possibilidades que se é, isso se dá no âmbito da compreensão. O ser-aí é o sido que ele foi no presente que ele é agora se projetando no porvir, ou seja, na constituição do projeto de sentido existencial do ser-aí temos o caráter projetivo do tempo como determinante deste caráter³⁶. Com isso, pretendemos direcionar nossa discussão a respeito do caráter do tempo enquanto projeto de sentido existencial que possibilitará ampliar a compreensão da singularidade, ou seja, do encontro com aquilo que o ser é em seu sendo. Entretanto, as discussões do caráter temporal não irão apontar para o que tratamos no segundo capítulo, mas sim para o que é mencionado em *Seminários de Zollikon*.

Cabe lembrar que esta pesquisa, por mais que considere a importância do conceito de tempo em nosso horizonte temático, não pode se estender em uma larga exposição deste conceito justamente por fugir ao nosso escopo mais primordial. Dito isso, declaremos que o objetivo com o conceito de tempo é apenas mostrar como podemos compreender a noção de projeto (intimamente ligada com a compreensão do movimento de experiência tempo) e como essa nos indica sua ligação com o movimento singular do existir. Para isso, veremos que Heidegger nos mostra que: “[...] nos relacionamos de antemão com o tempo, não prestamos atenção propriamente ao tempo como tal, nem a relação com ele como tal” (HEIDEGGER, 2009, p.69). Aqui vemos o filósofo indicar que o existir humano sempre se relaciona com o tempo, sendo que a forma mais direta de relacionar-se com o tempo parte da referência do relógio, pois é nesta relação que o ser humano com o “tempo em suas mãos” permite medi-lo e projetar-se em escolhas e rotinas.

Nos *Seminários de Zollikon*, o tempo é tratado tencionando a reflexão sobre o tempo do mundo, uma vez que é nesta relação tempo-mundo que veremos o trato cotidiano com as coisas que o ser-aí se mostra em seus comportamentos. (BORGES-DUARTE, 2008). Para elucidar esta compreensão heideggeriana, recorreremos à seguinte passagem:

³⁶ Ver a respeito desta discussão no capítulo segundo desta dissertação.

[...] contar com o tempo pressupõe que há tempo, que o tempo está dado, previamente ao poder medi-lo e usá-lo. Heidegger traduz esta experiência dizendo que “não há dados temporais (*Zeit-Angabe*) sem um prévio dom do tempo (*Zeite-Gabe*)”. É no aprofundamento deste “dom do tempo”, que passa despercebido no exercício do cotidiano fazer pela vida, que se vai desvelar o sentido de “ter o tempo”. (BORGES-DUARTE, 2008, p. 269)

Aqui, podemos ver a autora nos indicar que para contarmos com a noção do tempo, supõe-se primeiramente que há o tempo, que se tem o tempo enquanto algo dado previamente para podermos medi-lo e usá-lo. Ao olharmos para um relógio pressupomos que temos o relógio e que temos o tempo que o relógio enquanto máquina marca, possibilitando a sua utilização e medição. Deste modo, para compreendermos esta experiência dizemos que as especificações do tempo, ou seja, os dados temporais, necessitam de uma pressuposição, pois é nesta experiência que vamos desvelar o sentido do “ter tempo”. Isso significa que no nosso cotidiano não pensamos especificamente a respeito do tempo, isto fica obscuro. Heidegger (2009) nos indica que as determinações qualitativas do tempo a partir do relógio sempre contemplam o “quanto” de tempo como dado, a medição do tempo aqui é possível somente se já temos o tempo dado, aqui o tempo dado já pressupõe o ter o tempo.

Deste modo, precisamos pensar a respeito do tempo para o considerarmos em nossas relações, o ter o tempo evidencia uma relação cotidiana especialmente como *tempo para algo*. Quando a reflexão para algo referente ao tempo é indicativa de acontecimentos, tal como pensar “eu tenho tempo para uma tarefa”, “eu tenho tempo para sair de férias”, sempre indicativo de um acontecimento no amanhã. Este caráter do tempo como àquele que é tempo para algo é indicativo de interpretabilidade [*Deutsamkeit*], o que constitui como caráter próprio desta noção do tempo enquanto ter tempo. Entretanto, o filósofo nos indica outro caráter do tempo, o qual é chamado de databilidade [*Datierheit*]; aqui veremos a experiência do tempo como data, mas não no sentido do calendário, e sim no sentido mais originário no qual esta experiência é como data de algo que passa, passou ou passará. (HEIDEGGER, 2009). A respeito disto, veremos o filósofo nos indicar que:

[...] a relação do tempo perturbada do homem psiquicamente doente só se deixará ser compreendida a partir da relação de tempo originária, percebida naturalmente, constantemente interpretável e datada, e não em relação ao tempo calculado, que provem de uma imagem do tempo como uma sequência de agoras vazios e “sem caráter”. (HEIDEGGER, 2009, p. 76).

Temos nesse trecho indicação importante para a compreensão da condição de enfermidade (patologia) frente à noção de tempo para a Daseinsanálise, o que por sua vez, nos

indica possibilidades para lidar com esta compreensão em uma psicologia singular. Deste modo, a compreensão do homem doente psiquicamente com referência ao tempo (e segundo a Daseinsanálise) não será compreendida com relação à implicação originária do tempo, mas sim naturalmente a partir das interpretações do tempo enquanto interpretável e datado, e não mais a um tempo vazio. O existir humano, assim, com vistas à experiência do tempo, desempenha-se na forma de um convívio cotidiano e mediado pelos outros, trata-se de uma relação impessoal de acontecimentos com o particular e o público. Deste modo, com essa indicação, bem podemos interpretar o projeto de sentido existencial na esfera do impessoal, na qual o ser-aí existe no mundo comportando-se em concordância ao que o mundo oferece a ele; assim, temos o tempo datado e interpretável que dá condições do existir humano lidar com os modos impessoais de sua cotidianidade. Portanto, quando não temos mais a capacidade de viver a experiência do tempo em relação a si e aos outros, decaímos na privação do tempo, “do ter tempo”, esta privação é compreendida como doença. (BORGES-DUARTE, 2008, p. 270). O leitor deve estar se perguntando sobre a importância deste ponto de discussão para nossa temática. E a resposta a essa indagação é a necessidade de compreender que o existir humano na experiência do tempo se mostra em sua convivência cotidiana, e que é nesta vida cotidiana que teremos a possibilidade de acessar o estado patológico. Para isso, a seguinte passagem nos mostra este estado patológico em relação à privação:

O notável é que toda a profissão médica dos senhores se move no âmbito de uma negação, no sentido de privação. Pois os senhores lidam com a doença. O médico pergunta a alguém que o procura: qual é o problema? O doente não é sadio. O ser sadio, o estar bem, o encontrar-se não estão simplesmente ausentes, estão perturbados. A doença não é a simples negação da condição [*Zuständlichkeit*] psicossomática. A doença é um fenômeno de privação. [...] Na medida em que os senhores lidam com a doença, na verdade, os senhores lidam com a saúde, no sentido de saúde que lhe falta e deve ser novamente recuperado. (HEIDEGGER, 2009, p. 79)

Nesta passagem de *Seminários de Zollikon*, Heidegger indica como as ciências em geral lidam com a ideia de privação. A doença é o *objeto de estudo* das ciências médicas; com estas, olha-se para o doente procurando qual a problemática que levou aquele doente até determinadas condições. Portanto, o olhar do médico ao humano é direcionado pela doença tomada enquanto fenômeno de privação. Esta interpretação é indicativa de que a privação (doença) é sempre e essencialmente algo faltante, a carência da saúde. As psicologias de modo geral tendem a interpretar o fenômeno da doença da mesma maneira que vimos na passagem citada anteriormente, o olhar para o paciente é direcionado para uma doença da

psique, buscando recuperar algo saudável na psique. Desse modo, ao intentarmos uma psicologia aos moldes da Daseinsanálise, o fenômeno da doença não será tão somente objeto de investigação na pauta de uma ciência aplicada (ou em um saber aplicador de ciências, como é o das medicinas), o que esta “psicologia” busca, é se colocar no horizonte de sentido da pessoa, buscando compreender neste horizonte de sentido os modos nos quais a pessoa articula os sentidos no mundo.

Após esse momento de exposição, podemos retomar a intenção desse tópico denominado *Daseinsanálise: de uma psicologia da existência singular*. Com este, procurou-se mostrar ao leitor como podemos compreender esta psicologia da existência singular sob a luz da análise do Dasein. Para tanto tivemos que apresentar as características históricas das ciências naturais, para assim introduzir a compreensão fenomenológica da analítica existencial em *Ser e tempo*. Estas tematizações e debates foram pontos importantes para mais propriamente falarmos em Daseinsanálise. Como se pode depreender do que vimos até aqui, uma investigação daseinsanalítica contempla todo um lado anti-naturalista, saindo de quaisquer interpretações objetivistas oriunda das ciências naturais (entre as quais a medicina e ramos específicos como a psiquiatria e a psicopatologia têm lugar). A importante indicação de que partimos do horizonte do existir para analisar o existente humano é crucial para o entendimento em Daseinsanálise, uma vez que esta difere de qualquer outro modo de compreender o existir (difere, por exemplo, dos saberes que compreendem existência como um meramente haver, como uma presença constante). Com tal modo de abordar, evitamos o substancial, o categorial, para irmos em direção a uma análise que tece e destece a trama significativa do existir. Pensar nesta psicologia fenomenológica em bases existenciais, é não ter mais um conjunto de padrões com os quais tipificaríamos as pessoas, tal como não teremos um campo teórico que nos daria uma enxurrada de explicações causalistas de cada situação. Nesse caso, passamos a contar *tão somente com o fenômeno do existir*.

CONCLUSÃO

Sob o título *Projeto e existência: o vir-a-ser segundo a analítica existencial e a Daseinsanálise*, investigamos, no âmbito das obras *Ser e tempo* (1927) e *Seminários de Zollikon* (1959-1969), o modo com que se compreende a “existência humana” a partir da consideração de três momentos específicos desta: projeto, existência e vir-a-ser. Do mesmo modo, empreendemos o esforço para interpretar como o pensamento de Heidegger possibilita uma *psicologia fenomenológica em bases existenciais*, na chave daquilo que chamamos de: *Daseinsanálise*.

Desde o início, já em nosso *Primeiro Capítulo*, movemo-nos no sentido de caracterizar a referida *Daseinsanálise*, essa primeira caracterização (negativa) operou-se por meio de uma breve reconstrução histórico-conceitual na qual apresentamos preliminarmente remarcações sobre a psicologia a fim de mostrar como esta interpretou, ao longo de seus vários momentos, o fenômeno humano, e como a mesma teria se apoiado em pressupostos que engendraram a maneira empírica de pensar a *psique* humana (sendo que neste trato objetivo ainda se observou fundamentações de natureza metafísica e as nuances do enredo da relação entre o sujeito e o objeto). A mencionada reconstrução também teve a intenção de ambientar o leitor como modo preparatório para as discussões em fenomenologia. Assim, não tivemos o propósito de realizar uma historiografia da psicologia em nossa exposição, mas sim de possibilitar uma compreensão de como a experiência do humano, por meio de hipostasias, chegou a se tornar objeto de ciência. Esse movimento nos fez vislumbrar como o modo de investigação fenomenológico necessitou partir da seguinte posição prévia, justamente para reabilitar noções capitais da tradição filosófica e psicológica. Assim, pudemos ver as noções de subjetividade, psique, alma, espírito, e as hipostasias do sujeito e objeto, tal como estas noções implicaram no desenvolvimento das escolas psicológicas. A importância desta trajetória nos auxiliou na delimitação temática, para que pudessemos discutir os fundamentos que a fenomenologia nos ofereceu a compreensão *do fenômeno do existir*. Demos abertura para os principais propositores da fenomenologia ao caracterizar alguns pontos centrais de suas filosofias fenomenológicas, ressaltando como este modo de pensar possibilita tratar daquilo que chamamos de *psicologia fenomenológica*.

De modo sumário, esboçamos como Edmund Husserl, iniciador da fenomenologia, a tratou como um saber inteiramente novo e radical, que confronta conceitos vindos da tradição filosófica, dando-os novo sentido e nos colocando no desenvolvimento do pensamento fenomenológico. Apresentamos uma breve exposição que visou mostrar que o projeto

ontológico de Husserl se deu com o fito de “nova ciência”, que por sua vez, confrontará as hipostasias do sujeito e as implicações do gesto psicologista. Como se viu, o saldo parcial disso é o que precisa ser dito em poucas palavras: a exposição de fenomenologia, ainda que *grosso modo*, nos colocou diante da evidência de que esta não compactua com as posições hipostasiadas de um sujeito e de um mundo que lhe serve de contraponto objetivo. Portanto, Husserl não admite o sujeito e o objeto como coisas dadas, como coisas positivas e empiricamente constituídas.

Heidegger (de certo modo um herdeiro de Husserl) também opera fenomenologicamente. Entretanto, menos ocupado com o problema do conhecimento, Heidegger tem em tela uma ocupação prioritariamente *ontológica*. Na exposição que operamos, foi indicado que esse filósofo pretende, com sua filosofia, a recolocação da questão do ser. Heidegger, ao criticar as posições basilares da concepção tradicional de sujeito, em jogo nas ciências humanas (em especial, na psicologia), cria condições para a revisão e incremento das mesmas. De certo modo, isso se entrevê em *Ser e tempo* (1927), obra na qual ganha corpo a análise existencial do ser-aí, e na qual se indica que o ser-aí não se faz compreensível à luz das ontologias regionais (= ciências), mas ao contrário, parece servir de base para as mesmas. Movidos pelo interesse de nossa pesquisa, vimos em *Ser e tempo* a importante indicação de que: “A analítica existencial do ser-aí está antes de toda psicologia, antropologia e, sobretudo, biologia”. Essa posição do filósofo frente às ciências positivas, abre uma teia de discussões com a tradição filosófica e visa à necessidade de se ir cada vez mais profundo nas investigações acerca do sentido do ser. E assim buscamos fazer no *Capítulo Segundo*, ao investigar nos conceitos centrais de nossa temática o horizonte de compreensão da fenomenologia existencial.

Em nosso *Segundo Capítulo*, vimos – ainda no horizonte da fenomenologia existencial de *Ser e tempo* – os três conceitos centrais de nossa investigação ser trabalhados com o fito de repensar a essência do humano, no qual o existir é visto livre de quaisquer determinações a não ser a determinação de poder-ser o que se é em seu existir, ou seja, buscamos rigorosamente não incorrer na ideia tradicional de homem que carrega os pressupostos substanciais: *bios*, *antropos* e *psique*. Depreendemos assim, que na analítica existencial, os encaminhamentos dados por Heidegger não constituem uma “ciência do homem”, mas antes, uma etapa preparatória para uma ontologia fundamental que só pode partir do único ente capaz de perguntar pelo sentido em jogo na existência. Como vimos, o mencionado ente é, precisamente, o ente que somos. Esse último achado nos leva a derivar que com a analítica

existencial, chegamos a uma posição propícia para ter uma nova compreensão da experiência humana.

Vimos na analítica existencial que Heidegger propõe investigar as possibilidades de compreender a vida fática do homem (o ser-aí). Foi precisamente nesse contexto que a existência, o projeto e o vir-a-ser se inseriram no horizonte de nossa pesquisa enquanto pontos de tematização. A partir daí, como se pode conferir, indicamos que o ser-aí não é um objeto, não é um sujeito, não lhe é atribuída configurações e categorias, não tem psique; o ser-aí tem a única determinação que é o poder-ser a possibilidade que ele é. Deste modo, o ser-aí em seu sendo (= existindo) traz consigo a abertura de possibilidades para relacionar-se com seu modo de ser, e é nesta relação do ente com o seu ser, que o ser-aí assume o envolvimento com seu próprio modo de ser. Concluimos assim, que é imprescindível a compreensão do conceito de existência para a analítica existencial, já que a “essência” do ser-aí está em sua existência e esta, por sua vez, não é entendida como faz a tradição, ela não é um mero haver, não é simplesmente dada, a existência é a possibilidade de realização do ser-aí, pois é nela que o ser-aí está sempre em jogo com o seu existir.

A partir das noções do ser-aí e de dinâmica existencial, pudemos afinal tratar do projeto de sentido existencial indicando como na ex-sistência identificamos a ideia do projeto enquanto projeto temporal (como visualizamos a ex-sistência como temporal) e, por fim, como o ser aí existe temporalmente. Disso resultou nossa compreensão de que se tornar no projeto é olhar para o futuro retomando o passado desde o presente. Com isso, indicamos na existência o caráter projetivo por vias da temporalidade (e a importância deste conceito!) possibilitando o ser-aí enquanto vir-a-ser o que se é. As possibilidades de compreensão do projeto de sentido existencial nos permitiram ver o ser-aí tal como ele é no jogo de seu existir. Enquanto projeto, pudemos observar como a dinâmica aqui proposta é indicativa do vir-a-ser a possibilidade que se é, pois o sentido do projeto é a possibilidade do ser-aí compreender seu ser.

Tais tematizações nos deram condições para depreender que o ser-aí é originalmente, um poder-ser as possibilidades de seu próprio ser, uma vez que o ser-aí está sempre em jogo em seu existir. Neste jogo, logramos a compreensão do ser-aí, lançado no seu existir, enquanto vir-a-ser as possibilidades que se é. Isso nos trouxe à evidência de que existência, em suas características de projeto, está intimamente ligada ao tempo. Além disso, a noção do projeto ainda tornou possível evidenciar a compreensão de mundo na analítica existencial; assim, a partir da designação do ser-no-mundo, vimos que o projeto-lançado do ser-aí nos

esclarece acerca de para onde o ser-no-mundo se projeta: Ele se projeta em um mundo que é o acontecimento de seu existir.

Apresentamos o vir-a-ser no projeto de sentido existencial onde vimos como nesta dinâmica o ser-aí a partir do modo de compreensão torna-se acessível a seu próprio ser em seu projeto existencial. Por fim, vimos o conceito de cuidado como um existencial intimamente implicado na dinâmica do vir-a-ser próprio, e como ele dá acesso à compreensão do existir.

Estes importantes conceitos contidos na analítica existencial nos deram possibilidades para que, em tempo, introduzíssemos as discussões a respeito da Daseinsanálise, esta que ocupa parte considerável de nosso *Terceiro Capítulo*. Portanto, foi no horizonte deste capítulo que demos desenvolvimento ao tema da Daseinsanálise, que, por sua vez, nos possibilitou olhar para a analítica existencial e considerar aquilo que daria abertura para se pensar uma nova visada à psiquiatria e à psicologia. Pudemos, então, avaliar que tais possibilidades nos foram dadas graças ao esforço dos psiquiatras Ludwig Binswanger (1881-1966) e Medard Boss, os quais viram na fenomenologia uma possibilidade de reavaliar a compreensão a respeito dos fenômenos psicopatológicos.

Embora tenhamos feito menção a Binswanger, foi na parceria de Heidegger e Boss, com base nos protocolos dos encontros em *Zollikon*, que sustentamos as discussões do capítulo final. Ali apreendemos a importante diferenciação entre analítica existencial e Daseinsanálise, que contempla o movimento de nossa tematização, e vimos Heidegger nos indicar que a função da analítica está em evidenciar a unidade original das estruturas ontológicas do ser-aí a partir da capacidade da compreensão, bem como da Daseinsanálise como o exercer clínico de tal analítica.

Nessa conclusão, avaliamos ser de grande importância à compreensão do que Heidegger chama de “analisar”, uma vez que este movimento, como apreendemos, contempla o modo no qual esta investigação irá olhar para o existir. Tão importante para a compreensão da Daseinsanálise psiquiátrica e psicológica, o tecer da trama significativa do existir e o destecer de um projeto de sentido patologicamente estabelecido (= Dasein-doente), temos a evidência das características deste pensamento e das possibilidades que encontramos para poder discutir a respeito do mesmo. Encontramos, assim, o existir humano não encerrado em conceitos, categorias, e em noções hipostasiantes do sujeito e objeto; o resultado das discussões acerca da analítica existencial quanto na Daseinsanálise, nos indicaram que esse novo olhar é um olhar para algo que com nossas palavras chamamos de: *psicologia da existência singular*. Destarte, as noções de existência, projeto e vir-a-ser reaparecem neste capítulo trazendo não

somente as noções já trabalhadas, mas uma compreensão renovada do existir humano às medicinas e psicologias, assim depreendemos.

A partir disso, julgamos poder afirmar à guisa de um resultado de nossa pesquisa: O existir humano não é, e não pode ser mais tomado como experiência encapsulada, ou pensadas à luz de noções tradicionais que conjugam hipostasias. Julgamos que esta evidência tem grande importância para a compreensão do existir humano em seu modo próprio e singular de existir. Desta forma, mostrando cada existir humano no seu modo de ser, ou seja: Nesta investigação não se olha para a explicação dos sistemas lógicos causais, mas sim para a descrição dos fenômenos tal como eles se mostram no existir.

Na presente conclusão laboramos no esforço por compreender o modo no qual a fenomenologia existencial presente na analítica existencial e na Daseinsanálise nos dá possibilidades para se pensar em uma psicologia fenomenológica existencial sob à luz da Daseinsanálise. Como resultado da trajetória realizada, na qual expomos uma ambientação histórico conceitual de conceitos presentes na psicologia tradicional, julgamos como necessário para que a fenomenologia possa ser compreendida e debatida, não somente enquanto pensamento filosófico, mas também enquanto as possibilidades que este pensamento abrem posteriormente. As articulações no interior da analítica existencial e da Daseinsanálise nos possibilitaram compreender como a noção de existência e de projeto nos mostram o vir-a-ser enquanto possibilidade de ir ao encontro com aquilo que o existir do ser-*aí* e o existir humano possa ser.

Por fim, indicamos como a densidade filosófica da analítica existencial evidencia o quanto a questão pelo sentido do ser é tratada por Heidegger pela via ontológica, esta que combate uma série de fundamentos metafísicos, inclusive vigentes na psicologia, o que nos leva a refletir sobre a necessidade daqueles que se propõem a estudar a Daseinsanálise e sempre visitar as compreensões da analítica existencial. Deste modo, sopesamos o quanto a abertura que a Daseinsanálise dá para a compreensão em psicologia no rol das ciências psicológicas, uma potencial nova (e porque não dizer *urgente*) forma de investigar os fenômenos existenciais humanos.

REFERÊNCIAS

PRIMÁRIAS

HEIDEGGER, M. **Ontologia** - Hermenêutica da facticidade Trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013a.

_____. **Seminários de Zollikon**. Trad. Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009.

_____. **Ser e tempo**. Trad. Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ 8ª ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, Vozes, 2013b.

_____. **Ser e tempo**. Versão bilíngue (português e alemão). Trad. Fausto Castilho, Campinas, SP. Editora da Unicamp. Petrópolis-RJ. Vozes. 2012.

_____. **Zollikoner Seminare** – Protokolle-Zwiegespräche-Briefe. (Org.) Medard Boss. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

SECUNDÁRIAS

AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. J. Oliveira Santos; A. Ambrósio de Pina. 9.ed. Petrópolis RJ: Vozes, 1988.

ALVES, Pedro. A doutrina husserliana dos actos intuitivos sensíveis e o tema da consciência do tempo (1898-1911). In: **Phainomenon** – Revista de fenomenologia. Lisboa: CFFLUL; Colibri, 2000, p. 5-46.

ARAÚJO, S. F. **O projeto de uma psicologia científica em Wilhelm Wundt** – Uma nova interpretação. Juiz de Fora, MG: Ed.UFJF, 2010.

ARISTÓTELES. **Sobre a alma**. Trad. Ana Maria Lóio. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2010.

ARTIAGA, E. G. C. **Sobre os fundamentos da metapsicologia**. 2009. 105 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina. 2009.

BAAS, B.; ZALOSZYE, A. **Descartes e os fundamentos da psicanálise**. Trad. Vera Maria Pollo Flores. Rio de Janeiro: Revinter, 1996.

BERTI, Enrico. **No princípio era a maravilha - As grandes questões da filosofia antiga**. Tradução Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2010.

BINSWANGER, L. **Sonho e existência: escritos sobre fenomenologia e psicanálise**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: VIAVERITA, 2013.

BORGES-DUARTE, Irene. **A experiência do tempo nos *Zollikoner Seminare* de Heidegger**. *Phainomenon*, nº 16-17, Lisboa, pp.261-276, 2008.

_____. **A natureza das coisas e as coisas da natureza** – Um estudo da Crítica da Razão Pura. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

_____. Husserl e a fenomenologia heideggeriana da fenomenologia In: **Phainomenon** – Revista de fenomenologia. Lisboa: CFFLUL; Colibri, 2003, p. 87-104.

_____. **O afeto na análise existencial heideggeriana**. Artigo componente do Livro do V Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia de 2013. Disponível em <http://dspace.uevora.pt/rdpc/bitstream/10174/18116/1/FENOMENOLOGIA%20HOJE%20V.pdf>.

BOSS, Medard. **Angústia, culpa e libertação**. Trad. Barbara Spanoudis. São Paulo: Duas Cidades, 1981.

BRAGUE, Rémi. **Introdução ao mundo grego**. Estudos de história da filosofia. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. Loyola: São Paulo, 2007.

CARDOSO, Delmar. **A alma como o centro do filosofar em Platão**. São Paulo: Loyola, 2015.

CASSIN, Barbara. **Aristóteles e o lógos**. Contos da fenomenologia comum. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.

COUTINHO, J. **Elementos de história da filosofia medieval**. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2008.

DASTUR, F; CABESTAN, F. **Daseinsanálise: Fenomenologia e psicanálise**. Trad. Alexander de Carvalho. Daseinsanalyse: Phenomenologie et Psychanalyse. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. Trad. Maria Ermantina Galvão. **Martins Fontes**: São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Meditações sobre filosofia primeira**. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2004. [Edição em latim e em português por Fausto Castilho].

DILTHEY, Wilhelm. **Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

DONZELLI, Telma. **O Gestaltismo** – Ensaio sobre uma filosofia da forma. Rio de Janeiro: Antares, 1980.

GALEFF, R. **A filosofia de Immanuel Kant**. EdUNB: Brasília, 1986.

HAAR, Michel. **Introdução à psicanálise de Freud**. Trad. Manoela Torres. Lisboa: Edições 70, 1979.

_____. **Heidegger e a essência do homem**. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HADOT, Pierre. **Elogio de Sócrates**. Trad. Lorraine Oliveira; Flavio Fontenelle Loque. São Paulo: Loyola, 2012.

HENRY, Michel. **Genealogia da psicanálise – O começo perdido**. Trad. Rodrigo Viera Marques. Curitiba: EdUFPR, 2009.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Viktor Hamm; Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUSSERL, E. **Investigações lógicas – Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento**. Trad. Pedro Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006

INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Trad. Luísa Buarque De Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

FEIJOO, A. M. L. C. **A existência para além do sujeito**. Rio de Janeiro: Edições IFEM: Via Verita, 2011.

_____. **A escuta e a fala em psicoterapia: uma nova proposta fenomenológico-existencial**. Rio de Janeiro: Edição IFEN, 2010.

FIGAL, Günter. **Introdução a Martin Heidegger**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

FOGEL, Gilvan. **Homem, realidade, interpretação**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.

FREUD, Sigmund. **Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)**. In: Obras Completas de Freud. Vol. 13. Trad. Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. **O eu o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. In: Obras Completas de Freud. Vol. 13. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **10 lições sobre Heidegger**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. **A angústia entre a tonalidade afetiva fundamental e o sofrimento psíquico**. In: Fenomenologia e práticas clínicas. (Org.) Ana Maria L.C de Feijoo; Maria Bernadete M. F. Lessa. Rio de Janeiro. IFEN, 2014, p.101-120.

_____. **Análise estrutural do cuidado em *Ser e tempo* de M. Heidegger**. Rio de Janeiro: PPGFIL-UERJ, 2003. [Dissertação de mestrado].

_____. **Daseisnanálise: Contribuição fenomenológico-existencial à psicoterapia**. Filosofia Ciência & Vida. Janeiro. (2014). p. 65-70.

_____. Interpretação da Ciência de Todos os Princípios da Sensibilidade a Priori em Kant. In: **Tempo da Ciência**. CCHS/Toledo, v.8, n°.16, jul./dez. 2001, p.35-43.

KANT, Immanuel. **Crítica de la razón pura**. Trad. Mario Caimi. México: FCE; UAM; UNAM, 2009.

LAERCIO, Diógenes. Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres. Traducción: José Ortiz y Sanz. In: **Biografos Griegos**. Madrid. Aguilar, 1964.

LOPARIC, Zeliko. **Descartes heurístico**. Campinas, SP: IFCH-Unicamp, 1997.

LUIJPEN, W. A. **Introdução à fenomenologia existencial**. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: EPU; EdUSP, 1973.

MATTÉI, Jean-François. **Platão**. Trad. Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

MECONI, D. V. & STUMP, E. **Agostinho**. Trad. Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

MISIAK, H. **Raíces filosóficas de la psicología**. Trad. Marta I. Guastavino. Buenos Aires: TROQUEL, 1964.

NABAIS, Nuno. **A evidência da possibilidade**: a questão modal na fenomenologia de Husserl. Lisboa: Relógio D'Água, 2013.

PAISANA, João. **Fenomenologia e hermenêutica** – A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger. Lisboa: Presença, 1992.

PLATÃO. **República**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

PORTA, Mario Ariel González. Fenomenologia e psicologia: O desenvolvimento da crítica ao psicologismo após as Investigações Lógicas. In: **Edmund Husserl** – Psicologismo, psicologia e fenomenologia. São Paulo: Loyola, 2013, p. 53-120.

RICHARDSON, W. **Heidegger** – Through phenomenology to thought. Den Haag: Martinus Nijhoff, 2007.

ROBINSON, T. M. **A psicologia de Platão**. Trad. Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 1995.

ROHDE, Erwin. **Psiqué**. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos. Tomos I e II. Trad.: Salvador Fernández Ramírez. Barcelona: Editorial Labor S.A, 1973.

SARTRE, Jean-Paul. **L'êtr e le néant**: essai d'ontologie phénoménologique. 12. ed. Paris: Gallimard, 1943.

_____. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

SCHULTZ, D.P. ; SCHULTZ, S. E. **História da psicologia moderna**. São Paulo: Cultrix, 1981.

STEIN, E. **Analítica existencial e psicanálise: Freud, Biswanger, Lacan, Boss – Conferências**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2012.

_____. **Seis estudos sobre *Ser e tempo***. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

STREFLING, S. R. Os sete graus da atividade da alma humana no *Quantitate Anima* de Santo Agostinho. **Revista Trans/Forma/Ação**. Marília, v.37, n.3, p. 178-200, Set./Dez., 2014

TAMINIAUX, Jacques. **Leituras da ontologia fundamental**. Trad. João Carlos Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

TATOSSIAN, A. **A fenomenologia das psicoses**. Trad. Célio Freire. São Paulo: Escuta, 2006.

THOMPSON, C.: **Psychoanalysis: evolution and development**. New York Thomas: Nelson and Sons, 1969.

WERTHEIMER, M. **Pequena história da psicologia**. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Nacional, 1985.