



Da personalidade ao *Dasein*: pensamento heideggeriano e práxis clínica

From personality to *Dasein*: heideggerian thought and clinical práxis

Tatiana Benevides Magalhães Braga¹, Marciana Gonçalves Farinha², Sashenka Meza Mosqueira³

¹ Graduada em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP, 2001), licenciada em Psicologia pela USP (2005), mestre em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela USP (2005) e doutora em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela USP (2010). Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), membro da Sociedade de Psicologia de São Paulo e do Fórum Sobre Medicalização da Educação e da Sociedade.

² Licenciada (1997) e graduada em Psicologia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU, 1998). Mestre em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP, 2001) em Ciências, subárea Psicologia, área de concentração Fenomenologia e doutora em Enfermagem Psiquiátrica pela USP (2006), área de concentração Saúde Mental e Fenomenologia. Trabalha em clínica psicológica na vertente das abordagens fenomenológicas-existenciais como Existencial e Gestalt com atendimento a crianças, adolescentes e adultos (1999-2011). Atuação em clínica de acompanhamento terapêutico (1999-2011). Atendimento em ambulatório de saúde mental (2000-2011) atendendo crianças, adolescentes e adultos.

³ Professora adjunta da Universidade Paulista (UNIP, 2012). Graduada em Psicologia pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP, 2001). Licenciada em Psicologia pela USP (2001). Especialista em Prática Psicológica em Instituições pelo Instituto de Psicologia da USP (IPUSP, 2010). Mestre (2008) e doutora (2013) no Programa de Pós-graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano do IPUSP.

Tatiana Benevides
Magalhães Braga
tatibmb@gmail.com

Universidade Federal de
Uberlândia
Faculdade de Artes,
Filosofia e Ciências Sociais,
Faculdade de Psicologia.
Av. Pará 1721, Bloco 2c,
Sala 45 – Umuarama –
Uberlândia, MG – Brasil
CEP: 38.405-318

Recebido em: 30/04/2019
Aceito em: 11/06/2019

RESUMO

O presente artigo aborda as transformações sobre a ideia de personalidade propostas pela fenomenologia e seus desdobramentos em teorias e sistemas psicológicos. Discute a desconstrução da abordagem substantiva da consciência proposta pela noção de consciência intencional husserliana e sua radicalização na noção de Dasein heideggeriana como ausência de propriedades quidditativas prévias e pela indissociabilidade eu-mundo em constante desenrolar de ser. São aprofundadas as noções heideggerianas de análise e analítica do Dasein e algumas possíveis articulações entre tais conceitos e a práxis clínica em Psicologia. Nessa perspectiva, o exercício clínico é simultaneamente descrição possível, jogo interpretativo e interrogação pela experiência, encontrando-se diante da singularidade do eu e da pluralidade dos entes de seu mundo e das próprias dimensões do existir.

PALAVRAS-CHAVE:

Prática psicológica; Clínica; Fenomenologia; Daseinsanalyse; Personalidade.

ABSTRACT

The present article deals with the transformations on the Idea of personality proposed by phenomenology and its unfolding in psychological theories and systems. It discusses the deconstruction of the substantive approach of consciousness proposed by the Husserlian notion of intentional consciousness and its radicalization in the Heideggerian notion of Dasein as an absence of prior quidditative properties and by the ever-unfolding I-world inseparability of being. The Heideggerian notions of Dasein's analysis and analytics and some possible articulations between such concepts and the clinical praxis in Psychology are deepened. In this perspective, clinical exercise is simultaneously possible description, interpretative play and interrogation by experience, being simultaneously faced with the singularity of the self and the plurality of the entities of its world and of the very dimensions of existence.

KEYWORDS:

Psychological practice; Clinic; Phenomenology; Daseinsanalyse; Personality.

Historicamente, a psicologia nasceu como estudo da experiência consciente, na perspectiva de determiná-la à guisa das Ciências Naturais, em trabalhos como os de Wundt (1896) e Titchener (1903). Posteriormente, ao desdobrar-se na psicanálise e no comportamentalismo, a questão deixa de ser a consciência (Braga, 2014) para dirigir-se ao inconsciente ou ao comportamento. No comportamentalismo, a constituição do eu embasa-se na noção de condicionamento, considerado processo universalizável, funcional e passível de ser descrito por leis lógicas e causais. Tanto nas abordagens psicométricas e da psiquiatria biológica quanto na abordagem psicanalítica, parte-se da concepção da existência de uma personalidade que se determina ou biologicamente, na noção de traços de personalidade de base genética; ou na estruturação das experiências primárias da história pessoal do indivíduo, por exemplo, na constituição do Complexo de Édipo freudiano e sua consequente tópica do inconsciente. Como apontam Binswanger (1956/2009) e Basaglia (2010), tanto o procedimento psicanalítico quanto o da psiquiatria clínica reduzem o homem a um sistema científico-natural.

Nessas acepções, a noção de personalidade designaria uma substancialidade estruturada de modo relativamente fixo a partir de relações causais, que poderia ser apercebida como objeto de estudo das ciências

e, simultaneamente, garantiria a existência de procedimentos de análise e classificação, tais como os que Heidegger identificou em certas passagens freudianas, como as noções de análise, de atos falhos, aparelho psíquico, inconsciente e recalque, entre outras (Heidegger, 1987/2009). Tal concepção sustenta um ideário de subjetividade privatizada, concernente apenas ao indivíduo percebido isoladamente ou a um jogo de relações passível de ser identificado em hipóteses previamente construídas.

O pensamento fenomenológico desconstrói a noção substancializada de consciência. Para Husserl (1901/2012, 1901/2014), a consciência consiste em um fluxo de vivências intencionais, rompendo com a concepção do eu como interioridade e como estrutura. Na acepção cartesiana, a consciência é substantiva, coisa pensante; na visão kantiana, a consciência é composta por estruturas prévias. Kant as denomina juízos *a priori*, pois seriam oriundos da própria capacidade de lógica e pensamento, sendo o mundo empírico composto de conteúdos que, ao serem sistematizados por tais estruturas no ato de conhecer, originariam os juízos *a posteriori* (Kant, 1781/2010).

Diversamente, em Husserl (1931/2017), a suspensão fenomenológica desvela como essência da consciência a dinâmica performativa de seus atos: pensar, sentir, lembrar, observar, ouvir, perceber...⁴ Na noção husserliana de consciência, não há nenhuma substância que a torne fixa, mas ela mesma consiste no ato de dirigir-se às coisas, denominado por Husserl (1931/2017) como *Noesis*, que funda o eu na intencionalidade, simultaneamente dinâmica e correlacionada às vivências fáticas. O eu consiste então em um fluxo que sempre reatualiza a temporalidade em uma síntese de vivências: memórias e lembranças, observações e percepções, expectativas e projetos. Tais vivências não são simplesmente de ordem subjetiva, mas concretizam a correlação entre o eu e os objetos, entre situações, fatos...

No sentido da correlação intencional, a consciência se constitui junto ao próprio mundo e, se o ato de ligação, de direcionamento da consciência, funda o próprio mundo, “não é nada sem o espetáculo do mundo que ele liga” (Merleau-Ponty, 1945/2018, p. 4). A subjetividade, apresentando-se como fonte originária da

⁴ Ao tratar do emprego da pontuação em textos filosóficos, abordando especialmente Deleuze, Agamben (2015) discute o caráter de não sintagma das reticências, denotando suspensão e um caráter de constante abertura. É na perspectiva da suspensão fenomenológica e de abertura da consciência que podemos reconhecer o mesmo caráter no fluxo dos atos intencionais: sucedendo-se em fluxo, neles se reconhece a consciência simultaneamente em continuidade e inacabamento.

vida humana, é assim correlacionada a *Lebenswelt* (mundo da vida), e volta-se às estruturas subjetivas puras, proto-originárias da própria vida, não como elementos rigidamente determinados, mas como elementos constituintes do fluxo de vivências intencionais no qual consiste a consciência (Tatossian & Moreira, 2012).

Especialmente a partir de Martin Heidegger, ocorre para a fenomenologia existencial uma nova compreensão da condição humana com a noção de *Dasein*, traduzida por ser-aí ou ser-o-aí e composta pelos termos alemães *Da*, que significa “aí”; e *sein*, que significa “ser”, referindo-se à compreensão de que somos nosso próprio aí. Heidegger descreve o *Dasein* como sempre e cada vez sua possibilidade, podendo escolher-se, perder-se, reconquistar-se, não sendo possível tematizá-lo em um discurso teórico específico, pois sua característica é a ausência de determinações essenciais (Casanova, 2013). Em Heidegger (1927/2012), ser-no-mundo remete a uma dimensão ontológica: não há uma separação entre mundo e consciência em que a segunda se localiza dentro do primeiro; não nos localizamos no mundo como uma cadeira se localiza em uma sala, mas habitamos o mundo, nos detemos junto às coisas tecendo com tudo o que está à nossa volta relações de sentido criadoras de familiaridade.

Atentando para essa condição, Heidegger nomeia ser-aí (*Dasein*) esse ente que nós mesmos somos. O termo *ser*, na expressão ser-aí, destaca que, na compreensão de nosso ser, com ele nos relacionamos e nos comportamos, o que Heidegger denomina existência. O termo *aí* remete a que sempre nos encontramos em uma rede situacional, um mundo circundante que não é algo externo em que me localizo, mas compõe nossa própria existência. Em nosso “ir ao encontro do mundo”, somos e estamos junto ao mundo, de modo que o mundo constitui a experiência de cada um e se abre para cada um de nós de uma perspectiva única.

Ocupando-se do mundo, o ser-aí cuida de ser quem é, na medida em que para ele se apresenta uma compreensão prévia de ser em tudo o que é. Isso significa uma caracterização do eu pela ausência de quaisquer propriedades quidditativas: ele consiste em poder-ser, lançado, em sua indeterminação originária, para o espaço que se projeta com seu próprio movimento existencial de voltar-se a seu aí, como afirma Casanova (2013). Assim, a noção de ser-aí desconstrói as explicações da consciência humana por meio de processos causais para além do próprio homem, denotando a abertura para as possibilidades de ser que se

performam na própria concreção fática em acontecimento. Nas palavras de Heidegger (1927/2012), o ser-aí é o ente “em cujo ser está em jogo esse ser ele mesmo” (p. 141). Sendo, tem uma compreensão prévia de ser de tudo o que é; sendo, vai ao encontro a certas possibilidades de ser; sendo, está sempre em jogo a possibilidade última da morte.

Tal caráter de abertura denota uma “superação das teorias da consciência”, como afirma Stein (2012). O homem é ser-no-mundo, constituído pelo mundo em uma correlação em que ambos se invocam mutuamente: em nossa imersão no mundo, somos a abertura que está a todo momento afetando-se pelo mundo, tecendo nosso estar junto às coisas, em vias de configuração da nossa existência. Na trama do mundo que é o nosso, em suas relações, seus percursos, suas possibilidades, suas rugosidades... direcionamo-nos, realizando, alterando, interrompendo possibilidades existenciais.

Nesse aspecto, Casanova (2013) aponta para a condição peculiar do *Dasein*: desprovido de sentido prévio de seu ser, o ente que nós mesmos somos necessita da projeção constante de um campo de sentido que, todavia, jamais possibilita estabilidade total do sentido e das ações humanas, uma vez que tais sentidos e ações repousam sobre a negatividade do *Dasein*. A partir desses questionamentos, a fenomenologia funda, em uma primeira vertente, um olhar em que a personalidade não pode ser considerada como uma substancialidade rigidamente sedimentada, consistindo em uma “totalidade em movimento”, na feliz expressão de Romero (2006, p. 10). Ou seja, a totalidade de nosso existir que se cerze e se destece, arranja-se e reconfigura-se segundo o modo como somos junto às coisas e aos outros, na concreção do mundo fático em que nos encontramos.

Se por um lado somos abertura, posicionando-nos em relação ao mundo, também nos encontramos em um horizonte hermenêutico – no entrecruzamento do acontecer do próprio mundo e das significações historicamente sedimentadas. Nesse sentido, incompletude e mutabilidade não prescindem dos elementos fáticos, como fatores biológicos, ou de situações de nossa história, mas comungam e compõem com eles, e é possível descrever elementos de nossa experiência constituintes de nossos processos de singularização. Em uma perspectiva hermenêutica, Heidegger considera que, junto a nosso caráter de abertura, estamos situados

em nosso tempo histórico, em nossa linguagem, em nossa realidade sociocultural (Casanova, 2018). No entanto, não nos encontramos presos às significações sedimentadas: se a essência do *Dasein* é sua própria condição relacional de existir, o projetar-se no aí que o *Dasein* constantemente realiza, também chamado movimento *ek-stático* (dos termos *ek*, “para fora”; e *sistere*, “movimento”) do *Dasein*, abre sempre novas possibilidades de singularização que mudam a face da experiência de nós mesmos. A trama de elementos a partir dos quais ocorrem nossas singularizações na relação eu-mundo não determina *a priori* modos finitos de delimitação desses elementos nem restringe possibilidades dos modos de ser, mas nos situa na tarefa de sermos nós mesmos em um mundo em realização.

O *Dasein* e os Existenciais: Por Uma Noção Antiestructuralista do Ente que Somos

Heidegger (1927/2012), em *Ser e tempo*, propõe uma analítica do *Dasein* que parte do questionamento pelo ser do ente, para ele uma questão concreta, já que falar do ser é entendê-lo como ser de entes fáticos em geral, simultaneamente ônticos e ontológicos. É na consideração da relação ôntico-ontológica que Heidegger privilegia para tal questão o *Dasein*, o ente que nós mesmos somos e que, ontologicamente indeterminado, se revela onticamente no cotidiano por meio de modos de ser.

Compreender o ser do homem no plano ôntico é compreender a maneira como se manifesta no mundo, os modos como se torna presente, e é nessa realização situacional dos modos de ser que Heidegger o compreende por ser-aí (Heidegger, 1927/2012). Ser só faz sentido no acontecimento dos entes que são – onde há ser, há ente. No entanto, a dimensão concreta do ser não significa prescindir de sua forma verbal e infinitiva, tratando o ser do homem como substância ou objeto, pois o *Dasein* se trata de movimento em realização: ser é modo de ser sendo. Nesse sentido, é poder-ser, é abertura, não se tornando possível objetivá-lo ou aprisioná-lo (Critelli, 1981).

Braga e Farinha (2017) chamam a atenção para que a compreensão do ser ocorra a partir dele próprio, com as possibilidades e as contingências que sempre são mediadas pelas realizações que se configuram na cotidianidade de ser. As autoras ressaltam que o *Dasein* é o único ente cujo modo de ser possibilita interrogar-se, devido à sua condição ontológica de indeterminação e de relação com o próprio ser.

No plano ontológico, o *Dasein* habita o mundo no horizonte de uma prévia compreensão de ser de tudo o que é. Tal compreensão prévia de ser se funda na relação prática entre o *Dasein* e os entes que lhe vêm ao encontro. Ocupando-se dos entes em suas realizações cotidianas, O *Dasein* constitui uma rede de correlações, articulações e diferenciações na relação entre ele e a infinidade de entes que se lhe apresentam. Diferentemente dos seres intramundanos, que são simplesmente dados, o ser-aí precisa do mundo para se realizar em sua indeterminação ontológica. O *Dasein*, sendo um ser marcado pelo caráter de poder-ser, precisa projetar-se no campo existencial em que ele vai manifestar sua condição de ser-aí. “Mundo” é o modo como Heidegger denomina esse campo existencial. Trata-se do horizonte hermenêutico em que o *Dasein* pode ser quem é, co-originário do mundo: “O ser-aí só é porque o mundo se dá; por outro lado, o mundo só se dá porque o ser-aí *ek-siste*” (Casanova, 2013, p. 31).

Em infindável e constante interação com o mundo, o *Dasein* assume posicionamentos, comportamentos e compreensões prévias em relação aos entes, impregnado como se encontra nos “campos de uso” desses entes. Nessa imersão, o *Dasein* sedimenta tramas de significado pelas quais se situa e se orienta no mundo, familiarizando-se com ele, o que Heidegger denomina habitar o mundo. É a familiaridade criada com os significados e os sentidos próprios de determinada facticidade que possibilita o ser-aí se organizar em diversos modos de ser junto aos objetos, aos outros seres-aí e a si mesmo (Casanova, 2013).

Assim, somos em um mundo que pode ser descrito como concreção fática permeada por uma trama significativa hermeneuticamente sedimentada. Encontramos na linguagem a dimensão na qual habitamos o mundo: relacionando-nos no cotidiano com o mundo, pelo qual as coisas, os contextos e nós mesmos constituímos matizes, referências e sentido. É sob esse prisma que Heidegger (1960/2018) afirma que “é a poesia que permite ao homem habitar sua essência” (p. 178): sermos afetados pelo mundo nos coloca diante de uma de suas facetas frente à qual nos manifestamos, sendo a *poiesis* o próprio desvelamento/desabrigo dos entes que nos vêm ao encontro. Ao resgatar o termo grego *poiesis*, o autor situa o ente que nós mesmos somos no modo de ser-em um mundo que, em *Ser e tempo*, é descrito se constituindo como encontrar-se: compreensão, disposição e linguagem (Heidegger, 1927/2012).

Ser no mundo é condição existencial do *Dasein*: é nesse modo de ser que ele se constitui, co-constituente do mundo, com suas significações próprias e contextualizadas (Heidegger, 1927/2012). Se é em relação que se dá a experiência de ser, a interrogação pelo quem alguém é tem sempre resposta indeterminada, pois quem somos é sempre maior do que qualquer determinação: sendo existência, somos nosso próprio movimento de realização, e é nesse sentido que o verbo *ser* mostra-se como constituinte do *Dasein*.

Compreender o *Dasein* em sua condição de ser-no-mundo implica percebê-lo como abertura de possibilidades que se manifestam em determinada facticidade. Esses modos de ser, junto a si, aos outros e ao mundo, constituem a condição ontológica do encontrar-se do *Dasein* ou, como Heidegger denomina, *Befindlichkeit*. A manifestação ôntica desse encontrar-se acontece marcada pelos humores que, diferindo da ideia de uma interioridade psíquica fonte de emoções, acontecem na relação de co-constituição *Dasein*-mundo. Conforme Macedocouto e Silva Junior (2017), o encontrar-se, marcado pelos estados de ânimo, é a condição existencial do *Dasein* de ir ao encontro do mundo, de outros *Daseins* e de si mesmo.

Encontrar-se é a manifestação dos modos como somos afetados e afetamos. Nessa condição, é possível ainda compreender o modo como os humores realizam a abertura para a relação com tudo que nos circunda, explicitando a condição de pluralidade e singularidade do *Dasein* sendo no mundo com outros, podendo se manifestar pela presença física, pela comunicação e pela linguagem.

Por outro lado, é no encontrar-se diante da própria facticidade e frente à condição de ser-para-a-morte que o *Dasein* se angustia, realizando o movimento contrário àquele que o faz se referir ao mundo e aos outros. Volta-se assim para ele mesmo como ser finito que é, responsável pelo seu destinar-se, tomando consciência da possibilidade de não mais poder ser. No entanto, desvela-se também nessa aproximação da finitude a sua condição de ser abertura e realização de ser quem é, na medida em que se encaminha no existir.

Nessa configuração, ao se tomar consciência da facticidade do ser-para-morte, vivencia-se o que Heidegger (1927/2012) denomina de propriedade, sendo nós mesmos finitos e temporais. Quando o autor se refere à propriedade e à impropriedade, apresenta dois modos em que a existência do *Dasein* se realiza como compreensão fenomenológica de modos de ser do homem junto aos outros e ao mundo, sem determinar uma

hierarquia ou um caráter de maior ou menor importância de uma ou de outra. A propriedade se apresenta em nosso movimento de apropriarmos-nos de nossa condição existencial. No entanto, impropriedade e propriedade são dimensões ontológicas de nossa relação com o ser: se na queda do mundo realizamos possibilidades, nos ocupando dos entes simplesmente dados e nos preocupando com outros a partir de compreensões prévias de ser que constituem o existir cotidiano, na angústia nos deparamos com nossa condição existencial de ser possibilidades, que se refere tanto à liberdade quanto à finitude.

Ainda nessa perspectiva, o *Dasein* tende a viver de modo impróprio quando, mergulhado e ocupado no mundo, não se apropria da condição singular de ser-para-a-morte. Nesse sentido, a angústia é condição ontológica da possibilidade presente de o *Dasein* apropriar-se de sua condição de poder-ser, simultaneamente finito e lançado em um mundo em que já é agir, viver, escolher, ser... A angústia é a condição em que o *Dasein* transcende o viver cotidiano e decaído no mundo e se volta para uma compreensão de sua existência como totalidade. Essa possibilidade de antecipação da morte que se realiza na angústia explicita o caráter de cuidado que constitui o ser-aí.

Heidegger (1927/2012) apresenta cuidado como modo de ser fundamental do ser-aí, que atualiza as possibilidades do *Dasein* como poder-ser. Assim, trata-se da própria abertura que traz luz a toda compreensão e dá-se sempre em determinada facticidade: relacionando-nos, ouvindo, observando, tratando com os entes, realizando tarefas, enfim, respondendo ao mundo, cuidamos de ser quem somos. A compreensão ontológica de cuidado se realiza na existência singular do *Dasein* de acordo com a qualidade de relação que estabelece com os entes na sua condição de ser-no-mundo.

A relação que o ser-aí estabelece com os entes intramundanos denomina-se ocupação, pois pauta-se no caráter instrumental que permeia a interação com os entes determinados – ao nos ocuparmos de um ente, estabelecemos uma relação de para-quê, em que tal ente se desvela como ente-à-mão. A indeterminação própria da condição de ser-aí marca a relação de pré-ocupação que se estabelece entre *Daseins* que, ao contrário da ocupação, se dá na abertura constitutiva do poder-ser, na desconstrução das determinações e prescrições do mundo. Na preocupação, se apresenta a condição de ser-com-outros, em que habitamos o

mundo no modo da com-vivência.

Fenomenologia Heideggeriana, Psicologia e Práxis Clínica

Na perspectiva heideggeriana, ao se interrogar pelo ser do ente, estamos sempre diante de respostas incompletas, já que o próprio caráter *ek-stático* do *Dasein* não permite aprisioná-lo em modos de ser particulares. Simultaneamente, somos a partir de todo o horizonte da concreção fática e da tradição hermenêutica do mundo que é o nosso: não somos em um “psiquismo” separado de nosso contexto histórico, social ou cultural, de nossas relações, de nosso corpo, dos entes diante de nós. Ao contrário, somos no modo da abertura, em que o mundo nos constitui. Nesse sentido, Heidegger (1987/2009) realiza uma crítica à psicologia, afirmando que ela reconhece dimensões não materiais, porém busca determiná-las “pelo método da objetivação material”, que seria inadequado (p. 256).

Heidegger (1960/2018) aborda a diferença entre objetividade, referente ao olhar objetificador sobre os entes, e objetidade, referente à característica objetual de alguns entes. Analogamente, compreende-se nesse texto a subjetividade como referindo-se a um elemento substancialista supostamente presente em qualquer eu, enquanto subjetidade denota a condição adjetiva de ser um eu, sem nenhuma substância que o defina. Nesse sentido, somos na totalidade da existência permeada por toda sua constituição “toda vez que um mundo histórico se dá, temos a determinação de uma abertura do ente na totalidade” (Casanova, 2018, p. 165). No movimento de ser quem somos, indeterminação e incompletude da experiência transitiva e infinitiva de ser articulam-se à totalidade da experiência fática que somos a cada momento.

É nesse sentido que Heidegger (1987/2009) critica a concepção de subjetividade intrapsíquica e solipsista e compreende a analítica existencial não como decomposição em elementos, mas como desvelamento de conexões. A compreensão de análise a partir da decomposição, criticada por Heidegger, tem origem no *Discurso do método* (Descartes (1637/1991), o autor propõe a divisão do real em suas partes mais simples a serem somadas visando a um resultado que contemplasse inteiramente as partes em uma totalidade. Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger (1987/2009) comenta a analogia que alguns participantes fazem entre a análise química e a análise freudiana como também originária do tratamento fragmentário de relações de

causa e efeito, apontando que, “no sentido da decomposição a serviço da explicação causal” (p. 152), tal análise se distanciaria da proposta de uma analítica existencial.

A “recondução dos sintomas à sua origem” (p. 152) não necessitaria forçosamente da decomposição de elementos para o restabelecimento de relações causais, como se compreende nas formulações teóricas de uma estrutura da personalidade em certas vertentes da psicanálise ou do comportamentalismo. Heidegger observa que o próprio Freud em nenhum momento justifica ou atesta o uso da palavra análise em sua obra. Resgatando o sentido primeiro de análise na *Odisseia* de Homero (7--A.C./2004), em que Penélope pratica ἀνάλυειν (*analisein*, “análise”) ao desfazer todas as noites a trama que tecera durante o dia, Heidegger (1987/2009) resgata a origem etimológica do termo análise como desfazer de uma trama, soltar as algemas, desamarrar, desmontar pedaços. Em outras palavras, desconstruir.

A partir de Kant, Heidegger (1987/2009) compreende que “o caráter fundamental de uma decomposição não é a sua redução em elementos, mas a recondução a uma unidade (síntese) da possibilidade ontológica de ser dos entes” (p. 153), em que os elementos sistemáticos de compreensão do real se mostrariam, permitindo explicitar suas interconexões. Ou seja, a analítica heideggeriana passa pela relação de conhecimento entre consciência e mundo. Enquanto o foco na causalidade diz respeito a uma relação ôntica entre causa e efeito, a analítica busca “evidenciar a unidade”, retrocedendo às conexões articuladas em uma totalidade. Segundo Heidegger (1987/2009):

A analítica tem a tarefa de mostrar o todo de uma unidade de condições ontológicas. A analítica ontológica não é um decompor de elementos, mas a articulação da unidade de uma estrutura. Esse é o fator essencial no meu conceito de analítica do *Dasein*. No decorrer dessa analítica do *Dasein* em *Ser e Tempo* eu também falo de *Daseinsanalyse*, com o que quero dizer o exercer dessa analítica (pp. 153-154).

Cabe mencionar que Heidegger se refere ao termo estrutura como totalidade em acontecimento, e não na conotação essencialista tradicional dessa palavra, usualmente designando um conjunto de elementos previamente separados, fixos e articulados de modo permanente. A *Daseinsanalyse*, nessa perspectiva,

acompanha o próprio movimento acontecimental do *Dasein*: do mesmo modo que ser acontece em sendo a cada momento, a analítica não se apresenta como produto pronto ou como um método de descoberta ou de estabelecimento de uma subjetividade como substância essencial do eu, mas como um exercer das possibilidades compreensivas possíveis, em desvelamento a cada momento de ser, a cada movimento *ekstático* do *Dasein*.

Compreendendo a analítica como um olhar para a totalidade da existência, não é possível desarticular o *Dasein* do universo de relações que o constituem: ser é ser-no-mundo, é ser-com-outros, é ser-para-a-morte, é ser-em, é ser-diante-de-si, é ser-aí, pois fenomenalmente experimento a mim e ao mundo simultaneamente, em uma conexão indissolúvel. Como observa Safranski (2015), a terminologia utilizada em *Ser e tempo* busca constantemente evitar cair na separação entre sujeito e objeto, apresentando o *Dasein* de modo a sempre o referir como um todo. Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger (1987/2009) alude a essa impossibilidade de desmembramento entre o *Dasein* e a totalidade da existência ao comentar o problema da alteridade:

O *Dasein* ocupa-se essencialmente desse seu próprio *Dasein*. Ao mesmo tempo esse próprio *Dasein* é determinado como um ser-uns-com-os-outros original. Por isso o *Dasein* ocupa-se também dos outros. A analítica do *Dasein* não tem, pois, absolutamente nada a ver com um solipsismo ou subjetivismo (...) o projeto abrangente do ser homem como *Dasein* no sentido *ekstático* é ontológico, pelo qual a representação do ser homem como “subjetividade da consciência” é superada (p. 154-155).

Heidegger (1927/2012) enfatiza explicitamente a necessidade de superar a noção substancialista impressa na ideia de subjetividade em favor de uma compreensão do ser homem a partir dos modos de ser manifestos situacionalmente e em constante desenrolar, sem nenhuma substancialidade ou propriedade prévia. É nessa perspectiva que a abertura para a compreensão do ser pode resgatar o próprio sentido etimológico do termo pessoa. A palavra latina *persona* é derivada do grego *prósopon*, designando “aspecto” e do etrusco *phersu*, com o significado de “aí”, mas também de máscara. *Prósopon* refere-se à feição, ao modo como algo

se apresenta, fazendo por isso também referência às personagens do teatro, de onde o termo latino *persona* retira o sentido de máscara, tanto na acepção *per sona*, que significa “pelo som” e alude à voz que sai da máscara no teatro; quanto da expressão *per se una*, que expressa a ideia de “um por si”. No etrusco, *phersu* pode tanto designar simples feição ou modo de apresentação de alguém presente quanto referir-se à determinação de uma face, na máscara do teatro, também representativa de um papel social.

Destarte, a linhagem etimológica situa o termo pessoa em duas perspectivas. Primeiramente, na qualidade de estrutura mais sedimentada pelo papel social, no entanto atuante no mundo, representada pela máscara teatral e presente na noção de subjetividade ou personalidade. Outra conotação dada ao termo o compreende na qualidade de feição ou maneira como alguém se apresenta, aproximado da ideia de subjetividade como simples modo/expressão de alguém que é em seu desenrolar e situado em seu aí – o acontecimento de ser eu mesmo, apresentando-me de um ou outro modo, no contexto em que me situo e, simultaneamente, me constitui.

No sentido dos modos de ser referentes ao aí que sou, podemos compreender que a ideia de eu em Heidegger (1987/2009, 1927/2012, 1960/2018), expressa na noção de ser-aí como ausência de aspectos *a priori*, distancia-se dos termos personalidade e pessoa, tais como seus significados traçaram-se historicamente, aproximando-se da apropriação francesa do termo *personne* como ninguém. Nesse sentido, a noção de *Dasein* se distanciaria daquela que sedimentou hermeneuticamente o significado de personalidade como determinação configurada do sujeito no desenho mais estruturado e fixo da máscara teatral, em privilégio de um olhar fluido e performativo sobre a existência.

Heidegger (1987/2009) comenta que seu pensamento se origina na afirmativa de Aristóteles (4--A.C./2012): “o ente é expresso de múltiplas maneiras”. Tal questão é encontrada na *Metafísica* (4--A.C./2012), que Aristóteles define como conhecimento das causas primeiras e estudo do “ser enquanto ser”. Aristóteles procura descrever diversas categorias para a existência dos entes, guiado pela busca de uma organização da totalidade das coisas que existem e pelo modo como podem ser relacionadas e compreendidas, formando uma ontologia. Nesse contexto, Heidegger (1987/2009) descreve a observação aristotélica sobre as

múltiplas formas de manifestação dos entes como “a faísca que provocou a pergunta: qual é a unidade de ser; na verdade, o que significa ser?” (p. 158).

O ser para os gregos é a constante apresentação dos entes e não designa uma substância fixa presente neles em algum lugar, mas algo que, ao constantemente se apresentar, permanece sendo. É recuperando o sentido de constante realizar-se do real presente na noção de ser da cultura grega que Heidegger (1987/2009) explicita e desenvolve a relação entre ser e tempo em sua analítica existencial. Segundo o autor, na linguagem coloquial e cotidiana, os gregos entendiam o ser como presença, em que o tempo está implicado: como tal vem sendo. O encontro com a apresentação dinâmica do ser entre os gregos levou à questão sobre a relação entre o homem e o tempo: “Como o tempo determina o homem, de modo que ele possa ser interpelado pelo ser?” (p. 158).

É nesse contexto que a interrogação sobre o quem do homem é tratada em *Ser e tempo* à luz do sentido do ser como constante apresentação em um tempo cuja implicação não é linear e independente dos entes, mas se apresenta na própria relação com os entes que se mostram. É na experiência do tempo que a dimensão ontológica do ser se apresenta para nós, pois percebemo-nos sendo a cada momento em que somos. Assim, a analítica do *Dasein* não pretende nem é colocada à guisa de uma antropologia, como mera descrição de características intrinsecamente presentes no homem. Ao contrário, na radicalidade da noção de *Dasein*, nada está presente intrinsecamente. Como abertura no mundo, o *Dasein* se direciona a cada momento em seu ser, na perspectiva da relação entre o ser do *Dasein* e sua relação com o ser em geral.

Heidegger (1987/2009, 1927/2012) busca descrever uma analítica do existir a partir dos modos de vivenciar instâncias como a temporalidade, a espacialidade e a corporeidade. Propõe, assim, uma ontologia do sentido do ser, por meio da analítica do *Dasein*: sua análise refere-se ao ser dos entes e não a uma classificação de atributos dos entes. Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger aponta para o olhar do ser sobre o ente humano como *Dasein* como “projeto ontológico-fenomenológico” (1987/2009, p. 263). Nesse sentido, os fenômenos apontados no projeto ontológico-fenomenológico “dão a luz que permite ter a visão apropriada do ente humano como *Dasein*”, sendo possível, “a partir dessa visão, descrever as manifestações

correspondentes” (p. 263). Nesse sentido, seria possível um método de pesquisa “conforme o *Dasein*”, que embora não se realize no sentido de uma ontologia, pode ser “regido pela fenomenologia no sentido da hermenêutica do *Dasein*” (p. 263). Para isso, seria necessário ao próprio pesquisador, ou ao clínico, um deixar-ser do ente apenas possível se este experencia a si mesmo como *Dasein*.

Nesse sentido, na dimensão ôntica, encontro-me diante de um ente que se apresenta de dado modo, possível de manifestar-se assim justamente à luz de um ser homem cujo caráter ontológico se apresenta como *Dasein*. Seria então possível também ao clínico uma descrição, no nível ôntico, de tais modos de manifestação, iluminada por tal caráter ontológico. Todavia, essa possibilidade implica desistir de um projeto de descrição do ente que somos a partir de características prévias. Heidegger (1987/2009) cita as descrições baseadas na razão, na ideia de sujeito do conhecimento e na de autoprodução marxista como exemplos de construções objetificadoras do *Dasein*, que impediriam um olhar para manifestações ônticas iluminadas pela dimensão ontológica de ser-o-aí. Aponta também para uma dimensão objetificadora das teorias em geral, como suposições viabilizadoras de calculabilidade dos entes, no que se pode incluir diversas teorias psicológicas.

A partir das discussões propostas por Heidegger, é possível realizar uma crítica a noções psicológicas que determinam como essência humana propriedades quiddativas prévias, em que uma estrutura de metapersonalidade mecanicista pode tomar o lugar da experiência vivida. Apontamos aqui a necessidade de uma desconstrução da ideia de uma personalidade rigidamente estruturada, que se contrapõe à objetivação em categorias conceituais universalizáveis (Stein, 2012). A subjetividade não se reduz a qualquer conceito que busque encontrar a essência humana para além de seu campo de mostraçãõ. Noções como “traço de personalidade histriônico” ou “superego rígido” tendem apenas a objetificar, imobilizar o processo dinâmico do existir. Outrossim, a ideia de um modelo universal de personalidade com engrenagens correlacionais, na lógica de causa e efeito, pode ser desconstruída em favor de um fluxo do vivido se realizando frente ao acontecimento da existência em suas múltiplas dimensões.

Em tal perspectiva, a análise voltada à práxis clínica não teria como foco reconduzir manifestações

sintomáticas a seus elementos de origem como pode ser compreendido na intenção inicial da obra freudiana, mas compreender a totalidade da presença humana no mundo. Se a analítica ontológica volta-se para o *Dasein* em sua possibilidade de desvelar a questão do ser em geral, a análise ôntica presente na perspectiva clínica volta-se para as experiências singularizantes na relação entre cada *Dasein* e o mundo. Nesse sentido, seria necessário voltar-se a um método de análise clínica que, em vez de desvelar uma abertura do *Dasein* alinhada à metafísica moderna como o faz a psicanálise freudiana, pudesse preservar o aí como abertura de um horizonte de presença do ente, como elemento distintivo do humano do homem. Heidegger (1987/2009) chega a comentar sobre a correta acentuação do termo alemão *Dasein*, com ênfase no elemento *sein* (ser), e sobre o erro de tradução de *Dasein* para o francês, que seria mais propriamente designada por *être-le-lá* do que por *être-lá*. Em português, isso significaria traduzir *Dasein* por ser-o-aí, no sentido de que somos a abertura para o aí que é o nosso. Nessa tal abertura, uma análise de inspiração heideggeriana significaria a consideração de todo o contexto existencial do *Dasein* em suas múltiplas conexões, que não existem de maneira separada e, posteriormente, se articulam, mas já nascem indissociadas e se desenrolam no mundo como totalidade acontecimental.

Contrariamente a uma perspectiva determinante ou objetificadora, uma práxis clínica, como olhar sobre manifestações ônticas iluminado pela condição ontológica do *Dasein*, deve conduzir ao reconhecimento da abertura na qual os entes podem estar presentes para o homem, inclusive ele para si mesmo. Isso não significa a mera aplicação do método de desvelamento ontológico para fenômenos ônticos, mas a assunção de uma perspectiva fenomenológica, iluminada pela dimensão ontológica do *Dasein*, na contemplação de nossas manifestações ônticas. Uma proposta de práxis clínica assim alinhada deve considerar, segundo Heidegger (1987/2009), que “recursos psíquicos devem ser compreendidos como modos do ser solicitado e do corresponder” (p. 258), que a dimensão histórica está presente na manifestação de nossos modos de ser, que “experiências e entes podem continuar constantemente presentes como aquilo que codetermina meu *dasein*” (p. 259) e que as próprias experiências corporais, tais como a dor fantasma, se referem a nossa sensibilidade *ek-statica*.

Como desdobramento reflexivo acerca do pensamento heideggeriano, podemos compreender que, na manifestação ôntica da experiência singular, a relação eu-mundo ocorre em um fluxo perceptivo em que os elementos se relacionam e significam para além daquilo que é designado diretamente pela palavra no transcurso do vivido. A vivência no tempo vai tecendo os elementos em vias de experiencição, em uma composição eu-mundo pré-reflexiva, que pode ser resgatada pela palavra em torno da experiência, como dimensão elaborada e nomeada da linguagem e do próprio movimento existencial. A trama vivencial forjada a partir das elaborações desses elementos cria para o homem possibilidades de compreender a si e ao mundo, constituindo os modos de singularização por meio dos quais tecemos nossas existências. A percepção de si, do outro e do mundo estão imbricadas em um todo: a percepção de si se tece na historicidade da relação eu-mundo, compondo nossos modos de ser.

Assim, não se trata de construir uma teoria da personalidade a partir de Heidegger, já que o próprio autor aponta o viés calculante da teoria como compreendida no sentido moderno, mas de renunciar ao pensamento calculista na práxis clínica para tornar possível nos aproximarmos daquilo que se apresenta. Na perspectiva de uma constituição dinâmica e em constante desenrolar dos modos de ser, a noção de personalidade pode ter seu foco deslocado para o próprio movimento do existir.

Diversas propostas buscam compreender a experiência referida no encontro clínico como expressão ôntica singular daquilo que, do ponto de vista ontológico, é discutido na analítica do *Dasein*. Para Feijoo (2010), a perspectiva fenomenológica em psicoterapia implica que o terapeuta investigue em um deixar-ser, permitindo que quem se mostra faça-o “a seu próprio modo, a partir de si mesmo” (p. 114). As falas trazem evidências do sentido, podendo construir compreensões do modo de ser que permitam ao cliente situar-se e orientar-se em seu percurso existencial. Jardim (2013) compreende a relação terapêutica como um *ái* compartilhado entre terapeuta e cliente. Finalmente, Magliano e Sá (2017) articulam atenção fenomenológica e cuidado clínico psicológico para compreender a relação psicoterápica como voltada à “liberação do *Dasein* diante das identificações restritivas aos significados e comportamentos sedimentados em seu horizonte existencial” (p. 26). Assim, a esfera de proveniência dos fenômenos do existir humano apresenta-se na trama

significativa e nos discursos que compõem nossa facticidade. A interpretação, em detrimento da classificação objetificadora, alude à dinâmica de velamento e desvelamento de nosso horizonte existencial, trazendo à luz interfaces desse horizonte.

Na perspectiva epistemológica da modernidade, a análise de qualquer tema partiria da decomposição em elementos e no estabelecimento de classificações ou categorias gerais, como Heidegger (1987/2009) aponta na obra freudiana e como é possível observar em algumas correntes de pensamento em psicologia. Nessa acepção, pessoa ou personalidade designariam um conjunto de determinantes prévios a serem encontrados, podendo este conjunto ser subclassificado de acordo com critérios prévios relativos a esses determinantes. Assim, por exemplo, a pressuposição de modos específicos de vínculo, aprendizagem ou relações familiares na experiência humana considerada normal orientaria subclassificações e uma tipologia da pessoa ou da personalidade.

Heidegger (1987/2009) resgata o sentido etimológico do termo categoria, que no grego se refere a declaração. Em Aristóteles (4--A.C./2012), categoria recebe o significado das determinações pertencentes à declaração: algo sobre o que se declara (sujeito) e o que é declarado (predicado). Em outras palavras, o objeto e o conteúdo da declaração. Sobre o objeto pode-se atestar 10 categorias: substância, qualidade, quantidade, relação, lugar, tempo, posição, estado, ação e *pathos*. Para Kant (1781/2010), as categorias são também referências classificatórias para os entes e determinam não apenas o caráter dos objetos, mas a capacidade de compreensão nas estruturas da consciência. Em uma definição categorial em psicologia, diferenças de qualidade e quantidade poderiam separar, por exemplo luto normal e patológico, mera tristeza e depressão, percepções consideradas normais e alucinações, pensamento lúcido e delírio.

Contrariamente à classificação categorial, a analítica existencial levada a cabo em *Ser e tempo* consiste na interpretação das estruturas que perfazem o ser do aí assim colocado. Heidegger (1987/2009) ressalta que “o termo existencial é usado à diferença de categorial” (p. 160). Ou seja, longe de significar uma classificação generalista a partir da qual o *Dasein* pudesse ser categorizado e substancializado, existencial está em

contraposição a categorial, referindo-se àquilo que imprime o movimento de ser do *Dasein* e, portanto, refere-se à ontologia. É nesse sentido que Heidegger declara que “compreender Ser e Tempo como uma antropologia é uma interpretação errônea” (p. 161), já que *Ser e tempo* não se propõe a uma descrição de características ou categorias humanas, mas à compreensão da totalidade da existência como abertura e movimento de ser, anterior a qualquer caracterização. Isso não significa negar a possibilidade da antropologia, mas implica compreender qualquer antropologia como manifestação singular concretamente efetivada do caráter ontológico do *Dasein*.

A compreensão psicológica da existência humana orientada pela ontologia fundamental heideggeriana jamais se pautaria pela assunção genérica de categorias determinantes, mas pelo reconhecimento da existência singular de quem está diante de mim, em sua concreção fática, em sua trama significativa e em seu direcionamento existencial tal como se apresentam. Heidegger (1987/2009) explicita tal caráter de outro existente diante de mim ao descrever:

Quando conversamos agora, duas pessoas estão conversando (...) o senhor existe e eu existo, estamos aí no mundo (...) eu o interpelo como um *Dasein* existente (...). Quando nós dois conversamos estamos relacionados mutuamente existencialmente (...) o senhor me vê e me tem presente no horizonte da determinação deseinsanalítica do *Dasein*. Afirmamos que a analítica do *Dasein* interpreta o ser desse ente. E quando então o senhor conversa comigo e não exerce a analítica do *Dasein*, então isso não é ontológico, mas o senhor está sintonizado em mim onticamente como existente. A Daseinsanalyse é ôntica, a analítica do *Dasein* é ontológica (pp. 162-163).

No contexto de desvelamento de conexões em constante realização na existência singular, é decisivo que cada fenômeno que surja na relação entre analisando e analista não seja simples e genericamente subordinado a um existencial, mas seja discutido em sua pertinência ao paciente em questão e às dimensões fáticas de sua existência. Merleau-Ponty (1945/2018) já afirmou que a maior contribuição da fenomenologia foi unir subjetivismo e objetivismo em sua noção do mundo ou da racionalidade. Do mesmo modo, podemos

dizer que a maior contribuição da perspectiva heideggeriana para a discussão sobre a noção de personalidade foi compreendê-la, partindo da correlação eu-mundo, desde seus entrelaçamentos possíveis, considerando sua contínua transformação na própria dinâmica de ser e, nesse sentido, apontando para a liberdade humana ao posicionar-se diante do mundo. Leva em consideração, assim, não apenas aquilo que nos coloca em contato com estímulos ou que pode ser classificado em estruturas gerais, reduzindo a singularidade e a multiplicidade que somos ao substancializar-nos, mas o fato de que estamos sempre colocados em contato com a totalidade da existência e com o devir da experiência de ser.

Na existência, a objetividade do mundo, como trama hermeneuticamente consistente, é correlacionada aos atos de consciência, ao modo como nos dirigimos às coisas e nos posicionamos diante delas. Partindo da indissociabilidade eu-mundo em constante desenrolar de ser, a práxis clínica é simultaneamente descrição possível, jogo interpretativo e interrogação pela experiência, diante simultaneamente da singularidade de alguém e da pluralidade de sua experiência na conexão com outros, na multiplicidade dos entes e das próprias dimensões do existir.

Referências

- Agamben, G. (2015). A imanência absoluta. In: E. Alliez (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. (2a. ed.). São Paulo: Editora 34.
- Aristóteles (2012). *Metafísica*. (2a. ed., E. Bini Trad.). São Paulo: Edipro (Original publicado em 4--A.C.).
- Basaglia, F. (2010). *Escritos selecionados em saúde mental e reforma psiquiátrica*. (2a. ed., P. Amarante Org. e J. A. D. Melo Trad.). Rio de Janeiro: Garamond Universitária. (Coleção Loucura XXI).
- Binswanger, L. (2009). *Tres formas de la existencia frustrada: exaltación, excentricidade, maneirismo*. (5a. ed., E. Albizu Trad.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Original publicado em 1956).
- Braga, T. B. M. (2014). *Atenção psicológica e cenários sociais: ação clínica, instituições e políticas públicas na promoção da cidadania*. Curitiba, PR: Juruá.
- Braga, T. B. M., & Farinha, M. G. (2017). Heidegger: em busca de sentido para a existência humana. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 23(1), 65-73. Recuperado em 07 de abril de 2018, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672017000100008&lng=pt&tlng=pt.
- Casanova, M. A. (2013). Heidegger e o escuro do existir: esboços para uma interpretação dos transtornos existenciais. In: P. E. R. A. Evangelista (Org.). *Psicologia fenomenológico-existencial – possibilidades da atitude clínica fenomenológica*. (pp. 25-43). Rio de Janeiro: Via Verita.
- Casanova, M. A. (2018). *Compreender Heidegger*. (5a. ed.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Série Compreender).
- Critelli, D. M. (1981). *Educação e dominação cultural: tentativa de reflexão ontológica*. (2a. ed.). São Paulo: Cortez/Autores Associados.
- Descartes, R. (1991). Discurso do método. In: Descartes R. *Discurso do método: As paixões da alma; Meditações metafísicas*. (5a Ed.). (pp 25-71). São Paulo: Nova Cultural. (Coleção Os Pensadores). (Original publicado em 1637).
- Feijoo, A. M. (2010). *A escuta e a fala em psicoterapia: uma perspectiva fenomenológico-existencial*. (2a. ed.). Rio de Janeiro: Edições Ifen.

- Heidegger, M. (2009). *Seminários de Zollikon*. (2a. ed. Editado por Medard Boss, G. Arnnhol & M. F. A. Prado Trads., M. F. A. Prado & R. Kirchner rev. de trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1987).
- Heidegger, M. (2012). *Ser e tempo*. (F. Castilho Trad.). Campinas: Editora da Unicamp, Petrópolis: Vozes (Original publicado em 1927).
- Heidegger, M. (2018). *Ensaio e conferências*. (9a. ed. E. C. Leão, G. Fogel, M. S. C. Schuback Trads.). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1960).
- Homero. (2004). *A Odisseia*. (Trad. Fernando C. de Araújo Gomes). São Paulo: Ediouro (Original publicado em 7--A.C.?).
- Husserl, E. (2012). *Investigações lógicas. Segundo volume, parte I: investigações para uma fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Original publicado em 1901).
- Husserl, E. (2014). *Investigações lógicas. Primeiro volume: prolegômenos à lógica pura*. (D. Ferrer Trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Original publicado em 1901).
- Husserl, E. (2017). *Conferências de Paris*. (2a. ed., Trad. A. Morão & A. Fidalgo). São Paulo: Edições 70. (Original publicado em 1931).
- Jardim, L. E. F. (2013). Compreensão e ação na clínica fenomenológica existencial. In: P. E. R. A. Evangelista (Org.). *Psicologia fenomenológico-existencial: possibilidades da atitude fenomenológica*. (pp. 45-74). Rio de Janeiro: Via Verita.
- Kant, I. (2010). *Crítica da razão pura*. (7a. Ed., M. P. Santos & A. F. Morujão). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. (Original publicado em 1781).
- Macedocouto, G. S., & Silva Junior, A. F. (2017). Solidão: do patológico ao ontológico *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 17(1), 7-24. Recuperado em 16 de abril de 2019 de: <https://www.redalyc.org/pdf/4518/451855912002.pdf>.
- Magliano, F. R., & Sá, R. N. (2017). Reflexões heideggerianas sobre técnica, liberdade e práticas psicológicas clínicas. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*; Rio de Janeiro, 67 (2), 19-32. Recuperado em 27 de

junho de 2019 de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/arbp/v67n2/03.pdf>.

Merleau-Ponty, M. (2018). *Fenomenologia da percepção*. (5a. ed.). São Paulo: Martins Fontes (Original publicado em 1945).

Romero, E. (2006). *O encontro de si na trama do mundo: personalidade, subjetividade, singularidade*. São Paulo: Della Bidia.

Safranski, R. (2015). *Heidegger: um mestre na Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Instituto Piaget.

Stein, E. (2012). *Analítica existencial e psicanálise: Freud, Binswanger, Lacan, Boss – conferencias*. Ijuí, RS: Unijuí.

Tatossian, A. & Moreira, V. (2012). *Clínica do Lebenswelt: psicoterapia e psicopatologia fenomenológica*. São Paulo: Escuta. (Coleção Pathos).

Titchener, E. B. (1903). Class experiments and demonstration apparatus. *The American Journal of Psychology*, 14(3-4), 175-191.

Wundt, W. (1896). Über die Definition der Psychologie. *Philosophische Studien*, 12, 307-408.