

---

## Psicologia e Daseinsanálise: o cuidado em atmosfera filosófica

---

---

## Psychology and Daseinsanalysis: Care in a philosophical atmosphere

---

DOI: 10.12957/ek.2022.62926

**Cristine Monteiro Mattar<sup>1</sup>**

Universidade Federal Fluminense

*cristinemattar.cm@gmail.com*

### RESUMO

O presente artigo apresenta a analítica do *Dasein* como fundamentação filosófica para a psicologia e a prática clínica na atualidade, chamada por Heidegger de era da técnica. Num primeiro momento, mostra-se o quanto as interpretações sedimentadas de mundo se interpõem entre o fenômeno e sua compreensão patologizando-o e judicializando-o, sem nenhuma referência ao horizonte epocal no qual nos movemos. Em seguida, no esforço por interrogar, destruir e esboçar outra resposta ao fato recorre-se à Analítica do *Dasein* empreendida por Heidegger em *Ser e Tempo*, bem como às considerações desse filósofo sobre a *Daseinsanalyse* durante os *Seminários de Zollikon*, especialmente o nono seminário no qual Heidegger responde às críticas dirigidas à *Daseinsanalyse*, expõe suas diferentes determinações e marca nitidamente sua discordância da Análise Existencial empreendida por Ludwig Binswanger, a qual considera um equívoco. Ao final, o artigo propõe outra interpretação e aponta caminhos para a clínica psicológica no referencial apresentado.

**Palavras-chave:** Analítica do *Dasein*. *Daseinsanalyse*. Heidegger. Psicologia.

---

<sup>1</sup> Psicóloga, mestre em Psicologia e doutora em Psicologia Social. Possui pós-doutorado em Filosofia. Coordena o Laboratório de Estudos, Pesquisas e Extensão em Fenomenologia, Hermenêutica e Psicologia. Professora do Programa de Pós-graduação em Psicologia e Estudos da Subjetividade.

## ABSTRACT

The present article presents the Daseinsanalytic as philosophical foundation for the psychology and the clinical practice in the present time, called by Heidegger of era of the technique. For this, it takes as its starting point the analysis of a recent situation in which a firefighter went to the National Congress in Brasília. At first, it shows how sedimented interpretations of the world interpose between the phenomenon and its understanding in a morning television program that comments on the event pathologizing it and judicializing it, without any reference to the political and social moment of the country or any reflection on the epochal horizon in which we move. Then, in the effort to interrogate, destroy, and sketch another answer to the fact, Heidegger's analytic of Dasein in *Being and Time* is used, as well as to the philosopher's considerations about Daseinsanalysis during the *Zollikon Seminars*, especially the ninth Seminar on which Heidegger responds to the criticisms directed at the Daseinsanalysis, exposes its different determinations and clearly marks his disagreement with the Existential Analysis undertaken by Ludwig Binswanger, which he considers a mistake. At the end, the article proposes another interpretation and points out paths for the psychological clinic in the presented framework.

**Keywords:** Daseinsanalytic. Daseinsanalysis. Heidegger. Psychology.

## Sedimentações

A compreensão usual dos acontecimentos cotidianos se alicerça em interpretações sedimentadas do mundo que é o nosso, tradição que nos precede, mantendo-se inquestionada. Através do referencial heideggeriano é possível ver que o essencial da situação foi obscurecido pelas explicações e evidências fabricadas a partir dos elementos que vigoram no mundo que é o nosso. Esse fundamento do qual brotam tais interpretações não é, de fato, o fundamental. Este só pode ser o nada do qual a proliferação de explicações pode brotar.

Ao se analisar a situação do ponto de vista da analítica existencial de *Ser e Tempo*, tem-se que, de início, a existência é sempre tomada de maneira imprópria, sendo substituída pelas determinações do impessoal. Portanto, as falas e olhares sobre os

acontecimentos relatados são oriundos desta absorção. O que não significa que não se possa e mesmo que não se deva interrogá-los.

Se acompanharmos os passos do método empreendido por Heidegger – interrogar, destruir a tradição e esboçar uma resposta – poderemos questionar as interpretações já dadas, destruir a tradição que as produz e esboçar outra interpretação, que aqui será baseada na análise existencial.

A analítica heideggeriana tornou possível pensar que o *Dasein*, modo de ser do ente que somos, tem a tendência de decair no mundo onde é e está e de decair em sua tradição, que lhe retira a capacidade de se guiar por si mesmo, de questionar e escolher a si mesmo.

### **Analítica do *Dasein***

*Ser e tempo* é uma obra que trata filosoficamente de temas de grande interesse para a psicologia, mas que são esquecidos justamente pelo modo como essa *ciência* se define e ordena suas práticas. São temáticas existenciais, psicológicas, desde que não tenhamos em vista a psicologia da tradição, que encobre o que mais originariamente se pode chamar de psicológico. Ao encobrir, revela que o esforço das diversas escolas para definirem categorias sobre o homem e as práticas *psi* ocorre justamente porque há uma indeterminação ontológica.

Heidegger (2002) descreveu o modo de ser do ente que somos como *Dasein* e o caminho de acesso à estrutura de ser desse ente como analítica. Todas as representações encapsuladas e objetivantes de psique, pessoa, sujeito, personalidade, identidade, são suspensas em prol de outra compreensão. Ao suspender essas representações, também a psicologia que nelas se fundamenta fica suspensa.

A decadência no mundo da tradição retira do *Dasein* a capacidade de se guiar por si mesmo, de questionar e escolher a si mesmo. Desarraiga-o de sua historicidade. Assim, ele acaba se movendo no interesse da multiplicidade dos tipos, pontos de vista, diagnósticos, que encobrem o próprio desarraigamento.

Acontece que a questão da existência só pode ser esclarecida pelo próprio existir, não sendo passível de nenhuma objetivação. O exercício desse esclarecimento será a analítica do *Dasein*. Já se percebe a importância desse pensamento e sua relação com o

interesse da psicologia, desde que por essa disciplina não se entenda uma psicofísica, um comportamentalismo ou uma análise de instâncias psíquicas.

Ao delimitar a diferença entre a Analítica do *Dasein* e as chamadas ciências do homem e da vida, Antropologia, Psicologia e Biologia, Heidegger mostra que os questionamentos e investigações desenvolvidos por essas ciências não alcançaram o problema propriamente filosófico, apesar de todos os seus resultados objetivos. Trata-se de uma deficiência que as impede de alcançar o que no fundo, visam, por não se referirem à questão ontológica. Todas se baseiam no ponto de partida do questionamento filosófico moderno, o *cogito sum* atribuído a Descartes. Penso, sou. O problema é que o questionamento filosófico cessa no *eu*, como um dado inquestionável e radical, e o “sou” não é mais questão. O *eu* deixa de ser uma das possibilidades dos modos de ser pelos quais pode se anunciar o *Dasein* para se tornar o fundamento evidente e inquestionado. “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 *Dasein*.” (HEIDEGGER, 2002, p. 82). Se a ideia de sujeito não é esclarecida por uma determinação ontológica de seu fundamento, o *subjectum* permanecerá como ponto de partida, por mais que se critique a ideia de substância da alma ou de coisificação da consciência, que têm proveniência ontológica.

Nas chamadas filosofias da vida subsiste, implícita, a tendência de uma compreensão do ser do *Dasein*. Sua deficiência está em não questionar ontologicamente a própria vida como sendo, também ela, um modo de ser.

A questão da vida está presente nas investigações de Dilthey, como aponta Heidegger (2002) no parágrafo 10 de *Ser e tempo*. A psicologia enquanto ciência do espírito procura compreender as vivências dessa vida em seus nexos de estrutura e desenvolvimento partindo da totalidade da própria vida. Não mais se orienta pelos elementos e átomos psíquicos nem pretende costurar os pedaços da vida psíquica, pois visa à totalidade da vida e suas figuras de conjunto. O fato de estar a caminho da vida, no entanto, revela também os limites de sua problemática e da conceituação usada para exprimi-la. Todas as correntes do personalismo inspiradas em Dilthey e Bergson e todas as tendências para uma antropologia filosófica participam dessas limitações. “Mesmo a interpretação fenomenológica da personalidade, em princípio mais radical e lúcida, não alcança a dimensão da questão do ser do *Dasein*.” (HEIDEGGER, 2002, p. 83). Essa

interpretação avançou ao não mais tomar a pessoa como coisa, substância, objeto. Seu ser não se exaure em ser um sujeito de atos racionais, regidos por leis, mas é a totalidade da vivência diretamente vivenciada com as vivências. No entanto, a indeterminação ontológica segue desconsiderada. Heidegger aponta que o personalismo e a filosofia da vida se orientam pela definição grega do Homem como animal racional e pela antropologia cristã da antiguidade, ambas insuficientes em seus fundamentos ontológicos. A antropologia tradicional traz a definição grega do homem como animal racional, ser vivo dotado de razão, matriz do Humanismo e das psicologias humanistas. Assim, o modo de ser é compreendido no sentido de coisa simplesmente dada e a razão como uma distinção superior cujo modo de ser é tão obscuro como o modo de ser do ente assim constituído. Já na definição teológica o homem é imagem de Deus, e tende para Ele. Em ambas a questão do ser do homem é esquecida, ao se determinar uma essência para o ente cujo modo de ser é a existência. As duas vertentes se entrelaçam na antropologia moderna tendo como ponto de partida metodológico a *res cogitans*, a consciência, o conjunto das vivências.

Afirma Heidegger que o mesmo vale para a psicologia de tendências antropológicas, essa bastante comentada por Michel Foucault (1999, 2002). A falta de fundamentos ontológicos não pode ser compensada com a inscrição da psicologia e da antropologia numa biologia geral. A vida é um modo próprio de ser, mas em sua essência, só se torna acessível no *Dasein*. Não se pode pensar vida, homem, psique, sem que se leve em conta a condição de possibilidade dessas determinações, que foram consideradas fundamentais ou radicais, de maneira equivocada, uma vez que só podem aparecer a partir do *Dasein* ou *Dasein* humano.

Essas ciências consideram os fundamentos evidentes, por isso não os veem, mas não significa que eles não se encontrem à base e que não sejam problemáticos no sentido radical.

Toda ciência é um modo de ser do *Dasein* na sua relação com os outros entes. A compreensão do ser que o constitui inclui a compreensão de mundo e dos entes acessíveis dentro do mundo. Essa compreensão do ser é chamada de pré-ontológica. Por isso, a analítica existencial é a ontologia fundamental desse ente cujo modo de ser já é ser pré-ontológico.

No *Dasein* está em jogo seu próprio ser. O *Dasein* sempre compreende a si mesmo a partir de sua existência, ser-no-mundo, de uma possibilidade própria ou imprópria de ser ou não ser ele mesmo. Pode assumir-se a partir do mundo ou como indeterminação. Essas possibilidades são escolhidas pelo próprio *Dasein* ou o substituem como um meio em que ele já sempre nasceu e cresceu. Assumindo-se ou perdendo-se, a existência só se decide a partir de cada *Dasein* em si mesmo. Tal questão é um assunto ôntico do *Dasein* para o qual não é necessária a transparência teórica da estrutura ontológica da existência. Por isso, “A tarefa de uma analítica existencial do *Dasein* já se acha prelineada em sua possibilidade e necessidade na constituição ôntica do *Dasein*.” (HEIDEGGER, 2002, p. 39).

Se a existência determina o *Dasein*, a analítica ontológica desse ente necessita de uma visualização prévia da existencialidade, do conjunto das estruturas ontológicas. Nessa constituição ontológica do existente já se encontra a ideia de ser em geral. Assim, a realização de uma analítica do *Dasein* sempre depende de uma elaboração prévia da questão sobre o sentido do ser em geral.

No parágrafo 4 de *Ser e tempo* lemos:

A analítica existencial [...] possui em última instância, raízes *existenciárias*, isto é, *ônticas*. Só existe a possibilidade de uma abertura da existencialidade da existência, e com isso a possibilidade de se captar qualquer problemática ontológica suficientemente fundamentada, caso se assuma existencialmente (onticamente) o próprio questionamento da investigação filosófica como uma possibilidade de ser do *Dasein*, sempre existente. (HEIDEGGER, 2002, p. 40)

O modo de ser do *Dasein* realiza uma compreensão do ser, o que retira qualquer possibilidade de ser encapsulado e coloca em xeque todas as interpretações psicologizantes. A marca do *Dasein* é sua pobreza ontológica.

O parágrafo 5 do mesmo tratado (HEIDEGGER, 2002) estabelece que a Analítica do *Dasein* fica totalmente orientada para a tarefa que guia a elaboração da questão do ser. Com isso seus limites também são determinados. A analítica não pretende proporcionar uma ontologia completa do *Dasein*. Fornece apenas alguns fragmentos para uma fundamentação ontológica da antropologia. Começa explicitando o ser desse ente sem interpretar seu sentido, a temporalidade. O tempo é o ponto de partida do qual o *Dasein* compreende e interpreta implicitamente o ser. O tempo é o horizonte de toda compreensão e interpretação do ser a partir da temporalidade como ser do *Dasein*, que se perfaz no

movimento de compreensão do ser. Relacionando-se ao ser, historiciza e temporaliza. A temporalidade do *Dasein* funda a temporariedade em *Ser e tempo*, relacionando a historicidade à existência. Por isso, qualquer transformação só poderá se dar a partir do *Dasein*, de sua apropriação da indeterminação ontológica, através do acontecimento da singularização. No chamado segundo Heidegger, ou seja, do enfoque do pensador sobre o acontecimento histórico do ser a partir dos anos de 1930 (HEIDEGGER, 2015), haverá um primado do horizonte epocal sobre a temporalidade existencial e o acontecimento transformador só poderá se dar a partir do próprio horizonte histórico, subjetividade incondicionada da técnica que molda, no nosso tempo, todos os modos de relação com os entes e consigo mesmo. O *Dasein*, neste segundo momento, não poderá senão deixar que *a própria coisa* se diga.

Por hora, importa ressaltar que a Analítica do *Dasein* é apenas o caminho primeiro de interrogação desse ente na tarefa de interpretar o sentido do ser, mas ela é fundamental para a psicologia Daseinsanalítica; Esta não tem a pretensão de interpretar o sentido do ser em geral, apenas ter em vista que o *Dasein* se mantém desde sempre na relação com o ser. Questionar o ser é radicalizar uma tendência ontológica essencial própria do *Dasein*, ou seja, a compreensão pré-ontológica do ser.

O acesso ao *Dasein* vai se dar negativamente: não se deve aplicar de maneira dogmática uma ideia qualquer de ser e realidade por mais evidente que seja. Nem impor ao *Dasein* categorias delineadas por essa ideia. “Ao contrário, as modalidades de acesso e interpretação devem ser escolhidas de modo que esse ente possa mostrar-se em si mesmo e por si mesmo.” (HEIDEGGER, 2002, p. 44). Essas modalidades de acesso têm de mostrar o *Dasein* em sua cotidianidade mediana tal como ele é antes de tudo e na maioria das vezes. Da cotidianidade se devem extrair estruturas essenciais, não ocasionais nem acidentais. “Essenciais são as estruturas que se mantêm ontologicamente determinantes em todo modo de ser de fato do *Dasein*.” (HEIDEGGER, 2002, p. 44). Referindo-se à constituição fundamental da cotidianidade desse ente, se poderá alcançar um esclarecimento preparatório do seu ser.

O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre a cada vez *meu*. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se comporta com o seu ser. Como um ente deste ser, o *Dasein* se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. O ser é o que neste ente está sempre em jogo. (HEIDEGGER, 2002, p. 77)

A essência do *Dasein* está em ter de ser. Sua essência está em sua existência. As características que o constituem são sempre modos possíveis de ser e somente isso.

O ser em jogo no ser desse ente é sempre meu. Por isso, o *Dasein* nunca poderá ser apreendido ontologicamente como caso ou exemplar de um gênero de entes simplesmente dados. Para estes seu ser é indiferente ou de tal maneira que nem se pode tornar indiferente ou não indiferente. “A interpelação do *Dasein* deve dizer sempre também o pronome pessoal, devido a seu caráter de ser sempre meu: ‘eu sou’, ‘tu és’.” (HEIDEGGER, 2002, p. 78). O *Dasein* relaciona-se e comporta-se com o seu ser como a sua possibilidade mais própria. Ele é sempre sua possibilidade. Por isso pode escolher-se, ganhar-se ou perder-se, nunca ganhar-se ou ganhar-se aparentemente. Só pode perder-se porque é uma possibilidade própria, chamado a apropriar-se de si mesmo. Propriedade e impropriedade são modos de ser determinados pelo fato de o *Dasein* ter o caráter de ser sempre meu. A impropriedade pode determinar toda a concreção do *Dasein* em seus ofícios, estímulos, interesses e prazeres. O *Dasein* se determina como ente a partir de uma possibilidade que ele é.

A despeito de quem enxerga uma ruptura entre os projetos filosóficos dos chamados primeiro e segundo Heidegger, e das diferenças de ênfase no polo da relação *Dasein*-Ser nesses dois momentos, Heidegger não abandona a Analítica do *Dasein* de *Ser e Tempo*, ao contrário, a ela se refere com destaque nos anos de 1960, e, o que interessa ainda mais de perto aos psicólogos, psicanalistas e psiquiatras, retoma a analítica da obra de 1927 para dialogar diretamente com esses profissionais durante os *Seminários de Zollikon*, que ocorreram entre 1959 e 1969. Nesses encontros, torna-se mais claro o que o filósofo define como Analítica do *Dasein* e *Daseinsanalyse*, suas diferenças e relações.

### **Analítica do *Dasein* e *Daseinsanalyse***

No nono seminário em Zollikon, em novembro de 1965, Heidegger procede a três tarefas: responder às críticas à *Daseinsanalyse*, distinguir o que disse em *Ser e tempo* da compreensão de Binswanger acerca do tema do cuidado e esclarecer o sentido do termo analítica, distinguindo-o de análise.

Inicia o seminário avisando aos assistentes que não pretende torná-los filósofos, apenas torná-los atentos ao que diz respeito ao homem, mas não lhe é imediatamente



acessível: os fatos fenomenológicos e a estrutura ontológica. Heidegger se refere a um “treinamento da atenção” (HEIDEGGER, 2001, p. 139) que requer uma atitude metódica especial. Começará pelo tema das críticas e reparos levantados contra a *Daseinsanalyse*, ou à Analítica do *Dasein* ou a ambas. O próprio Heidegger admite que os dois títulos causam confusão. As críticas dizem que a *Daseinsanalyse* seria: não científica, não objetiva, não conceitual.

Para responder às críticas, Heidegger retoma os sentidos de analítica e análise. Primeiro, em Freud: analisar é reconduzir os sintomas à origem, em analogia com a análise química. Os sintomas são decompostos em elementos que explicarão os sintomas. Trata-se de uma decomposição a serviço de uma explicação causal. No entanto, Heidegger questiona a escolha do termo análise por Freud e afirma que nem toda recondução a “um de onde do ser e existir” precisa ser uma análise no sentido freudiano ou no da química. (HEIDEGGER 2001, p. 140)

Analítica remete ao uso antigo do termo análise, do grego *analisein*, que aparece pela primeira vez na *Odisséia* de Homero com o significado de tecer e destecer de uma trama, o desfazer de uma trama em seus componentes. Indica também soltar, retirar algemas e libertar alguém ou desmontar os pedaços de uma construção. (HEIDEGGER, 2001; MATTAR e SÁ, 2008)

Em seguida, Heidegger retoma o termo kantiano analítica no século XVIII, informando que foi essa a fonte da palavra utilizada em *Ser e tempo* sem que haja uma continuidade da posição de Kant. Lembra que em Kant, transcendental tem o sentido de ontológico em comparação com ôntico. A analítica kantiana é uma decomposição da faculdade de entendimento, cujo caráter fundamental é a recondução a uma unidade da possibilitação ontológica de ser dos entes, que em Kant significa a objetividade de objetos da experiência. Não se pode falar em causalidade que sempre concerne a uma relação ôntica entre causa e efeito. Em Kant

A finalidade da analítica é, pois, 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. (HEIDEGGER, 2001, p. 141)

Heidegger afirma que este é o fator essencial no seu conceito de Analítica do *Dasein* e que quando ele fala em *Daseinsanalyse* em *Ser e tempo*, ele quer dizer o exercer da analítica. No entanto, a questão por ele colocada sobre o sentido do ser em geral não foi posta por Kant. Em seguida, Heidegger pergunta sobre qual seria, então, a diferença entre Analítica do *Dasein* e *Daseinsanalyse*. Seria a *Daseinsanalyse* de Binswanger esse exercer da analítica? Não. O próprio Binswanger admitiu seu equívoco ao pretender complementar o existencial cuidado (*sorge*) com um tratado sobre o amor que teria sido negligenciado por Heidegger.

Binswanger se refere a esse mal-entendido em uma conferência intitulada *Sobre a questão de saber se é legítimo reduzir a análise existencial como método de pesquisa empírica da analítica existencial filosófica*. (BINSWANGER, 1970) Nesta, interroga com que direito a análise existencial, que é empírico-fenomenológica, se refere à analítica existencial de Heidegger. Relata que em uma assembleia da Associação Suíça de Psiquiatria ouviu dizer que sua empresa não tinha nada em comum com a de Heidegger, a não ser certo conjunto de palavras. Outros, ao contrário, não veem nenhuma diferença entre analítica existencial e análise existencial empírico-fenomenológica; veem nos seus esforços a única consequência justa da doutrina de Heidegger. São os que diante de *Ser e tempo* falam de uma surpreendente volta ao humano. Outros falam de um mal-entendido (equívoco) (BINSWANGER, 1970, p. 92) sobre a analítica existencial pelos pesquisadores empírico-fenomenológicos, mas procuram ir ao fundo da incontestável produtividade desse equívoco e demonstrar que ele é fundado na natureza da coisa mesma, o próprio modo de ser do *Dasein*, em sua ambiguidade, quer dizer, o modo de ser do *Dasein* como o entendeu Binswanger.

O psiquiatra suíço diz então que, para se colocar ao abrigo de mal-entendidos (sem sucesso), sempre sublinhou que as intenções de Heidegger eram totalmente diferentes das suas. Em *Ser e tempo* trata-se de pôr de maneira nova a questão do sentido do ser e de despertar de novo uma compreensão para o sentido dessa questão. Essa explicação se efetua expressamente em Heidegger relativamente à compreensão do ser e relativamente ao tempo como horizonte possível de tal compreensão. Esse era o fim provisório de *Ser e tempo*, afirma. E assim se justifica:

Se me censuram [...] não apenas de ter compreendido mal Heidegger, mas também de haver tentado “complementá-lo” (pela introdução do modo de ser dual do amor), eu não posso fazer mais do que repetir que a explicação heideggeriana da presença se efetuou relativamente à compreensão do ser, mas de nenhum modo em uma intenção *antropológica*, de nenhum modo na intenção de *descrever* a presença humana segundo todas as suas direções de sentido, segundo todas as possibilidades e constituições de seu projetar-de-mundo, de seu ser-em e de seu poder-ser-si, tema que não pode absolutamente ser tratado de maneira definitiva. Se compreende assim porque, e para não citar mais que um exemplo, não se encontra em *Ser e tempo* nenhuma explicação expressa da consistência ou da materialidade ou da cor ou da iluminação dos projetos de mundo; daí que tal explicação, no que concerne às formas da presença da ascensão ou da queda, ou aquelas do ser no mundo maníacas, depressivas, esquizofrênicas, psicopáticas ou neuróticas, é indispensável. (BINSWANGER, 1970, p. 93-94. Tradução nossa)

Para Binswanger, Heidegger com seus existenciais e seu traçado da estrutura *a priori* da presença como ser no mundo libertou o horizonte para a pesquisa empírico-fenomenológica e também forneceu um instrumento com a ajuda do qual se poderia continuar a erguer o edifício da psiquiatria. Binswanger se ocupa da significação possível da analítica existencial para um plano da psiquiatria. Quer mostrar em que medida um plano projetado sobre o terreno da analítica existencial se diferencia de um plano no sentido da observação genético-estrutural ou meramente estrutural do fenômeno psicopatológico.

Embora Binswanger tenha buscado esclarecer a diferença entre seu projeto e o de Heidegger, ao pretender complementar a noção de cuidado com a de amor, baseado na relação Eu-Tu do filósofo austríaco Martin Buber (1878-1965), comete um equívoco considerado nem um pouco produtivo (LOPARIC, 2002). Além desse equívoco, Binswanger transforma a estrutura ontológica ser-no-mundo em uma nova natureza humana, embora faça críticas contundentes à natureza pulsional elaborada por seu mestre Freud. Assim, procura explicar os quadros psicopatológicos a partir do ser-no-mundo, acabando por transformar a constituição ontológica em causalidade ôntica.

O que não foi compreendido por Binswanger em *Ser e tempo*, diz Heidegger, é que o *Dasein* se ocupa essencialmente desse seu próprio *Dasein*, que é determinado como um ser-com-os-outros original. Se o *Dasein* se ocupa sempre dos outros, a acusação de solipsismo ou subjetivismo direcionada à Analítica do *Dasein* por Binswanger não procede. Mas, para Heidegger, o principal mal-entendido do médico suíço não consiste em querer complementar o cuidado pelo amor, mas no fato de ele não ver que o cuidado

tem um sentido existencial e ontológico e que a analítica do *Dasein* se volta para a sua constituição ontológica fundamental ao invés de simplesmente descrever fenômenos ônticos do *Dasein*.

Borges-Duarte (2010) comenta essa passagem polêmica dos *Seminários*, ao discorrer sobre a noção de cuidado em Heidegger. Assim, dentre as inúmeras ocupações que povoam nosso dia a dia, a autora distingue a atenção aos outros *Daseins*, a convivência sendo-uns-com-os-outros que difere do uso dado às coisas que estão à mão. Ocupar-se de outro é um *assistir solícito*, em alemão, *Fürsorge*. O termo pode ter diferentes aplicações. *Freigewordene Sorge* é o amor, cuidado liberto, plenitude da atenção a outro, sem dependência e sem deixar-se levar pela situação. Borges-Duarte ressalta que Heidegger, ao mesmo tempo em que dirige a crítica à primazia de Binswanger ao amor em relação ao cuidado, também chama a atenção para o fato de que o cuidado:

[...] bem-compreendido, isto é, no sentido ontológico fundamental, nunca pode distinguir-se do ‘amor’, não sendo senão o nome para a constituição extático-temporal do que é o rasgo fundamental do *Dasein*: a compreensão do ser. Portanto, o amor funda-se tão decididamente na compreensão do ser como o cuidado na acepção antropológica. (HEIDEGGER *apud* BORGES-DUARTE, 2010, p. 124).

Desse modo, afirma a autora, cuidar é compreender o ser e compreender é amar (*lieben*), gostar de (*mögen*), afinar-se. Só há compreensão afetivamente orientada, projeção do já lançado a ser, pré-visão, pré-captação, cuidar do futuro. Gostar é tornar possível, é poder escutar o ser e o seu retirar-se; estar alerta, angustiar-se e ter cuidado, estar aberto ao aparecer e ocultar-se do ser (BORGES-DUARTE, 2010).

Assim, pode-se falar sobre cuidado e amor em Heidegger, desde que se mantenha o alerta para não ver aí qualquer sentido psicológico, ôntico, sentimental e pessoal, o que parece não ter sido considerado por Binswanger.

Outro grave mal-entendido de Binswanger está em ver *Ser e tempo* como uma sequência das filosofias de Kant e Husserl, do que Heidegger discorda, uma vez que a questão por ele colocada não havia sido colocada antes na Filosofia. Embora a questão do ser apareça na Antiguidade, como em Parmênides e Aristóteles, a pergunta não era pelo ser e sim pelo ente com referência ao seu ser. O ente visto como ente em relação a seu ser é a questão de toda Metafísica. Para os gregos o ente é o que está presente, o que

já encontro sempre. A esse modo de ser do ente, sempre presente, chamaram *ousia*, o que está aí. Nada tem a ver com o ser das coisas como substância da Escolástica ou como objeto em Descartes. *Ousia* entre os gregos é o mesmo que *hipokeimenon*, que os romanos traduziram como *subiectum*, que nada tem a ver com sujeito no sentido de *eu*. O termo chega até a Idade Média sendo ainda usado para tudo o que está aí. Todavia, também já está presente no mesmo período a noção de *obiectum* que quer dizer jogado para minha representação. O objeto seria meramente o representado ou imaginado, não precisando existir de fato. O que estivesse presente, como um livro, seria *subiectum*. Tudo isso se modifica ao final da Idade Média. O *eu* passa a ser entendido como sujeito e as coisas como objeto. O imaginado ou representado se torna o subjetivo. A posição do homem diante do ente se modifica radicalmente. Passa a julgar como ente o que faz efeito e tem utilidade, premissa para o mundo cientificamente técnico. O eu se torna o único sujeito, o único que está aí, a partir de Descartes, em sua procura por um fundamento absoluto. O eu se torna esse fundamento absoluto para um pensar seguro e somente ele pode sê-lo. O objeto estará diante desse eu em seu pensar, determinado por esse pensar, por seus princípios e categorias. Essa conexão é realçada por Heidegger para que se entenda o que se passa na ciência moderna.

O ser do ente surge, assim, na Antiguidade, como o que brota a partir de si mesmo ou é fabricado pelo homem; como possibilidade de criação, na Idade Média; como objeto determinado pelo eu-sujeito, na modernidade. Neste último, só vale como ente o verificado pela objetividade científica. Heidegger lembra que essa objetividade só é possível porque o homem admitiu sua subjetividade.

Até *Ser e tempo*, o ente era questionado com referência a seu ser. *Ser e tempo* não pergunta mais pelo ente como tal, “mas pelo *ser como tal*, pelo sentido do *ser* em geral, pela abertura [*Offenbarkeit*] de ser possível.” (HEIDEGGER, 2001, p. 145, grifos do autor). Heidegger diz que essa questão surgiu para ele a partir da frase em que Aristóteles diz que o ente é expresso de múltiplas maneiras, provocando a pergunta sobre qual seria a unidade desses múltiplos significados de ser, ou seja, o que significa ser. Como questioná-lo por ele mesmo. Em seguida, pesquisou o que os gregos entendiam por ser. O ser como tal era entendido por eles como presença. Se o ser é determinado como presença, o tempo está implicado. Ao pensar o tempo, não se pode seguir a representação usual, mas perguntar como o homem se relaciona com o tempo, como ele é determinado

pelo tempo de maneira que ele possa ser interpelado pelo ser. Esse caminho levou Heidegger à interpretação do *Dasein* humano como preparação para a discussão sobre a questão do ser, interpretação sobre a temporalidade própria do *Dasein*. A questão de quem é o homem é tratada em *Ser e tempo*

a partir da questão sobre o sentido do ser. Com isto já está decidido que a questão do homem em *Ser e tempo* não é colocada na forma de uma Antropologia que pergunta: o que é o homem propriamente? A questão do homem em *Ser e tempo* leva à analítica do *Dasein*. (HEIDEGGER, 2001, p. 146).

Heidegger aborda, então, o fator decisivo na analítica do *Dasein*, que nada tem a ver com o retroceder dos sintomas aos elementos de Freud, muito menos com a mera elaboração fenomenológica das estruturas de ser do *Dasein*, como seria em Husserl. O fator decisivo é a pergunta pelas determinações que caracterizam o ser do *Dasein* em sua relação com o ser de modo geral. “Consiste em colocar expressamente o ser-homem de modo geral como Da-sein, diferentemente das determinações do homem como subjetividade e como consciência do eu transcendental.” (HEIDEGGER, 2001, p. 146). Portanto, não há como definir o *Dasein* ou modo de ser do homem sem levar em conta sua co-pertença ao ser, isto é, sua radicalidade ontológica. O equívoco de Binswanger é basear sua análise existencial no *Dasein* como sendo ele mesmo o fundamento da existência e do adoecer, sem levar em conta que se constitui na ou como relação com o ser de modo geral. Desse modo, a *Dasein sanálise psiquiátrica* fica aprisionada na teia de uma antropologia fenomenológica, que não consegue vislumbrar além do horizonte ôntico-metafísico. Se as ciências que se pretendem ciências sobre o homem o definem a partir desse horizonte, tomando-o como fundamento último de suas conceituações, é que a relação ontológica originária do co-pertencer homem-ser foi obscurecida.

Esse mal-entendido também se baseia no fato de que o *Da* (aí) foi compreendido erroneamente como uma determinação de lugar para um ente. Esclarece Heidegger que o *aí* (*Da*) não define lugar para um ente, “mas indica a abertura na qual o ente pode estar presente para o homem, inclusive ele mesmo para si mesmo. O *aí* a ser distingue o ser-homem.” (HEIDEGGER, 2001, p. 146, grifo do autor) O *Dasein* não *está aí*, ele *é o aí*; “o homem só pode ser homem compreendendo o ser, isto é, estando na abertura do ser, o

ser homem como tal é assinalado pelo fato de ele mesmo ser esta abertura à sua maneira”. (HEIDEGGER, 2001, p. 147)

Heidegger retoma a diferença entre analítica do *Dasein* e *Daseinsanálise*. Interpretar as estruturas principais que perfazem o ser do aí, seu existir, é a analítica existencial. Ela esclarece como deve ser colocado o ser homem para que a determinação do homem corresponda ao fenômeno fundamental da abertura do ser, a compreensão de que o ser do aí é *ek-stático*. A analítica do *Dasein* é “uma espécie de ontologia” (HEIDEGGER, 2001, p. 148) e de ontologia fundamental, uma vez que prepara a questão fundamental do ser como ser.

Após essas descrições sobre o que é a analítica do *Dasein*, Heidegger retoma as censuras e objeções que lhe são feitas. Ele lembra que toda ciência é uma ontologia implícita de seu objeto. “Toda ciência, ao tratar de um campo do ente, [...] já é relacionada necessariamente com a qualidade de ser aberto deste ente como ente, quer dizer, com a determinação fundamental de seu ser.” (HEIDEGGER, 2001, p. 149). Diz ainda o pensador que a exatidão da ciência não está no cálculo, mas em sua ontologia explícita. O movimento retilíneo uniforme da Física não pode ser visto, mas apenas suposto. Assim, a ciência passa a colocar sua verdade na eficiência de seus resultados. O problema, para Heidegger, é quando esse modo de pensar determina a representação do homem que passa a ser pesquisado segundo o modelo do círculo de leis. Então, diz o filósofo, acontece a destruição do ser-homem. Essa absolutização da ciência natural é que é combatida pela fenomenologia-hermenêutica.

Neste momento do seminário um dos participantes se queixa a Heidegger de que Boss queria banir o pensamento científico-natural da Psicologia, mas que os ouvintes querem continuar profissionais da ciência natural. Em sua resposta, Heidegger diz ao participante que ele deveria, primeiro, dizer o que é a Psicologia. Fornece um exemplo:

Quando conversamos agora, duas pessoas estão conversando, estão se entendendo. Quando determinamos o ser-homem como Da-sein, devemos dizer: o senhor existe e eu existo, estamos juntos aí no mundo. Então, se conversamos sobre o que é questionável ou necessário na Psicologia, ou sobre se já é tempo de esquiar nas montanhas, então eu o interpelo como um Da-sein existente. Mas como? Isto é Analítica do *Dasein*? Aqui chegamos ao ponto decisivo. Como o senhor me vê e como o vejo, de que maneira? [...] Quando nós dois conversamos estamos relacionados mutuamente de forma existente. Como então o senhor está presente para mim como homem do ponto de vista Daseinsanalítico? Em *Ser e tempo* diz-se: o *Dasein* é aquele ente a quem



interessa o próprio Da-sein. A mim interessa o senhor e o senhor se interessa por mim. Com isso o senhor exerce a Analítica do *Dasein*? Não. Mas o senhor me vê e me tem presente no horizonte da determinação *Daseinsanalítica* do Da-sein. Verificamos que a analítica do *Dasein* interpreta o ser deste ente. E quando então o senhor conversa comigo e não exerce a Analítica do *Dasein*, então isto não é ontológico, mas o senhor está sintonizado em mim onticamente como neste elemento existente. A *Daseinsanalyse* é ôntica, a Analítica do *Dasein* é ontológica. (HEIDEGGER, 2001, p. 149-150)

Uma conversa não é uma analítica do *Dasein*, mas ela só se torna possível a partir do horizonte da determinação *Daseinsanalítica* do *Dasein*. A analítica interpreta a condição de possibilidade de todo encontro e diálogo, ou seja, a presença que se abre ontologicamente. Na *Daseinsanalyse*, diante do outro, como elementos existentes mutuamente relacionados, há uma sintonia ôntica. A palavra sintonia deriva do grego *Syntonia*, acordo mútuo, harmonia, reciprocidade, na mesma frequência de. Literalmente significa estirado junto, *Synteínen*, *syn*, junto, *teínen*, alongar, estirar. Pode-se dizer que a Psicologia da qual fala Heidegger ao participante e que difere daquela cujo projeto é científico-natural, é uma sintonia ôntica entre entes existentes, *estirados* juntos e mutuamente desde sempre.

Heidegger arremata que, assim como na Física a pergunta pelos fundamentos não será pela Física, mas sim filosoficamente, na Psicologia “a relação de *Dasein* sanalistas e analisando pode ser vivida como uma relação de *Dasein* para *Dasein*.” (HEIDEGGER, 2001, p. 150). O *Daseinsanalista* pode perguntar o que caracteriza o ser-uns-com-os-outros; pode refletir sobre os sonhos em geral, ao invés de somente interpretar os sonhos do analisando em relação a essa determinada pessoa existente. Desse modo, “a reflexão alcança o âmbito de uma ontologia do *Dasein*. Desenvolver isso tematicamente não é assunto do *Daseinsanalista*” (HEIDEGGER, 2001, p. 150) assim como não cabe ao físico debater sobre a essência da causalidade ou sobre a relação sujeito-objeto. Ou seja: a analítica do *Dasein*, tarefa filosófica, pergunta sobre o que fundamenta qualquer psicologia, sem se tornar uma psicologia; e a psicologia tem esclarecido esse fundamento ontológico do que está presente em sua prática cotidiana sem se tornar uma analítica do *Dasein*. Pode-se visitar alguém sem se tornar esse alguém ou sem passar a habitar a sua casa ou assumir a suas tarefas e interesses. A *Daseinsanalyse* e a psicologia que nela se inspire, terão assim delimitado o seu campo de atuação:



É decisivo que cada fenômeno que surge na relação de analisando e analista seja discutido em sua pertinência ao paciente concreto em questão a partir de si em seu conteúdo fenomenal e não seja simples e genericamente subordinado a um existencial. (HEIDEGGER, 2001, p. 150)

Discutir cada fenômeno que surge na relação como pertencente ao analisando concreto a partir do próprio fenômeno e não partindo de um existencial. Heidegger oferta assim, como um presente, ao ouvinte do seminário e aos *psis* de hoje, a brecha para o cuidado clínico Daseinsanalítico sem precisar recorrer à Daseinsanálise psiquiátrica. Nesse momento do pensamento do filósofo a inspiração para a clínica se voltaria para o fenômeno na existência concreta do paciente em questão e das sedimentações de mundo que o constituem. Analisado, pode liberar-se da capa de preconceitos e viver de maneira mais própria, movimento de singularização. Mais tarde, a partir dos *ditos e escritos* heideggerianos dos anos de 1930 em diante, entrará em cena o cuidado com o horizonte epocal que põe a existência e as sedimentações de mundo, a subjetividade incondicionada da técnica, cuja essência é a *com-posição* sobre o qual é possível meditar e explicitar seus perigos.

Não se pode dizer que a clínica com base no descrito acima não ocorra em algumas perspectivas clínicas dialogais, tais como a psicanálise e a psicoterapia humanista. Entretanto, é importante frisar que, em muitos momentos, tais práticas interpõem conceitos entre o fenômeno e sua apreensão ou antecipam conceitos antes do fenômeno, arriscando-se a cair no simples e genérico a que se refere Heidegger. Além disso, em suas bases se encontra a ideia de homem como natureza, seja pulsional ou instintiva (tendência inata à autorrealização), o que, por si só, as torna passíveis de problematização.

Heidegger deixa claro, assim, porque a censura que define como anticientífica a analítica do *Dasein* não procede, uma vez que a questão colocada pela analítica não pode ser colocada pela ciência natural. A analítica não é anticientífica, mas também não é ciência nos moldes da tradição.

No dia 26 de novembro, o tema da diferença entre Analítica do *Dasein* e *Daseinsanalyse* é retomado. “A Analítica do *Dasein* é, como o nome indica, uma interpretação ontológica determinada do ser-homem como *Dasein* e, na verdade, a serviço da preparação da questão do ser.” (HEIDEGGER, 2001, p. 150)

Heidegger cita quatro determinações da *Daseinsanalyse*. A primeira é uma ontologia, que aparece em *Ser e tempo* como o executar da apresentação das

características do *Dasein*, os existenciais, tornados tema na Analítica do *Dasein*. Na segunda determinação da *Dasein sanalyse*, a primeira se realiza “no sentido da comprovação e descrição de fenômenos que se mostram factualmente, em cada caso, em um determinado *Dasein* existente.” (HEIDEGGER, 2001, p. 151). Heidegger diz que essa análise, sempre dirigida a um existente em cada caso – o que possibilita pensar numa clínica Daseinsanalítica –, é orientada pelas determinações do ser do ente, os existenciais destacados na analítica. O que a analítica destaca é limitado pela tarefa da questão do ser. Ao tratar de um ente que tem o caráter da presença – *Dasein* só pode ser interpretado como temporalidade – não é possível uma analítica completa que sirva como fundamentação para uma antropologia filosófica. O que leva à terceira determinação, o círculo “de toda hermenêutica como analítica existencial ontológica, a Analítica do *Dasein* pressupõe determinadas certezas do ser, cuja determinação completa deve ser preparada justamente pela analítica.” (HEIDEGGER, 2001, p. 151). Esta realiza a quarta determinação que é a “totalidade de uma disciplina possível que se coloca como tarefa demonstrar os fenômenos existenciais comprováveis do *Dasein* social-histórico e individual relacionados no sentido de uma Antropologia ôntica, de cunho Daseinsanalítico.” (HEIDEGGER, 2001, p. 151). Esta última é chamada por Heidegger de *Daseinsanalyse* antropológica que ele divide em uma Antropologia normal e uma patologia Daseinsanalítica a ela relacionada.

Por tratar-se de uma análise antropológica do *Dasein*, uma mera classificação dos fenômenos destacados não pode ser suficiente, mas precisa ser orientada para a existência histórica concreta do homem contemporâneo, isto é, do homem que existe na sociedade industrial contemporânea. (HEIDEGGER, 2001, p. 151)

Após essas explicitações a respeito da Analítica do *Dasein* e *Daseinsanalyse* que permita responder às críticas iniciais, que define como precipitadas, Heidegger afirma tratar-se na verdade de apenas uma crítica, uma vez que não há ciência sem objeto e sem conceito.

A ciência referida na crítica é a ciência natural moderna, pautada na objetivação da natureza como ato fundamental que nada tem de objetivo, sendo uma suposição. Assim apresentada, a natureza se torna objeto da mensurabilidade e previsibilidade. Ao se dizer objeto, já está colocada a relação com um sujeito. Neste caso o objeto é objeto da experiência. Objeto também pode indicar as coisas simplesmente presentes para uso e observação. E ainda o simples algo do qual posso falar, inclusive o nada.

Nas ciências naturais é o método que indica o objeto e a maneira de acessá-lo. A natureza não mais aparece interpelando o homem a partir dela mesma, mas aparece como representação do homem na intenção de dominá-la. Ou seja, a objetividade dos objetos é uma suposição, “determinada pelo modo de representação (opiniões) do sujeito.” (HEIDEGGER, 2001, p. 155) O que está presente transformado em objeto como sendo a possibilidade transcendental do objeto através da subjetividade, torna necessária uma ontologia do âmbito de objetos da pesquisa científica, no sentido kantiano. Ontologia e transcendental tem aqui o mesmo sentido.

Assim, Heidegger mostra que a crítica ao caráter anticientífico e anti-objetivo da *Daseinsanalyse* é ingênua, pois não leva em conta a ilusão de cientificidade e objetividade das ciências naturais e o fato de que elas são representações. Quanto ao conceito, considerado pelos críticos outro critério de cientificidade, nem tudo é conceitualmente passível de apreensão. Originalmente conceito remete a um deixar ver e não ao apanhar conforme a representação. O que será mais tarde chamado de conceito aparecia entre os gregos como *logos*, aquilo que é atribuído a cada ente como uma aparência, seu *eidos*. O atribuir é um deixar ver (*apophenestai*) e não um representar. Já o termo latino *conceptus* terá outro sentido: o proceder do homem em relação ao ente, através da representação.

Frente ao pensar conceitual considerado como exclusivo, Heidegger apresenta a possibilidade de ocupar-se com o que não admite nenhuma compreensão conceitual, uma forma de preceder, de aludir, que tem precedência sobre toda formação de conceito, que antecede todo compreender e experienciar. Com isso que está antes é que lida a Fenomenologia.

Por fim, o pensador alemão retoma a pergunta inicial, sobre se a *Daseinsanalyse* seria ou não hostil à ciência. Se o fator decisivo em uma ciência é que sua forma de pesquisa corresponda ao seu objeto, há coisas que eu não capto mesmo fazendo delas objeto de uma representação conceitual, como um temor ou uma tristeza; nem por isso deixo de apreendê-los. Estes podem apenas ser tematizados. Uma ciência rigorosa precisa corresponder ao seu objeto em seu projeto e em seu método, mas isso não significa que seja exata. Uma ciência rigorosa, ressalta Heidegger, não precisa ser exata, ou seja, não precisa colocar algo como mensurável de antemão. A *Daseinsanalyse*, portanto, pode ser considerada uma ciência rigorosa, em correspondência com seu *objeto*, que resiste à mensurabilidade, e com seu *método*, que não mais poderá ser o de uma ciência exata.

Uma psicologia que seja ciência no sentido da *Daseinsanalyse*, ou seja, cujo objeto não seja passível de representação conceitual e cujo método não seja a mensuração, poderá co-responder aos fenômenos ônticos do ente pelo qual se interessa, o homem.

### Considerações finais

Ao se considerar a psicologia como exercício ôntico de esclarecimento da existência já determinada pelo existir, de explicitação e destruição das interpretações já dadas para que se apresente a sua condição de possibilidade. Isto é, a psicologia como modo de acesso ao existenciário sem perder de vista sua fundamentação ontológica, existencial, será orientada pela Analítica do *Dasein*. Se tornar-se tema para si mesmo faz parte da estrutura ontológica do *Dasein* e se este si mesmo é sempre relação com o ser, escuta ao apelo, um fazer psicológico é próprio do ente que somos e antecede e torna possível algo como a disciplina Psicologia. O cuidado com a existência do ponto de vista psicológico, de maneira mais apropriada ou mergulhada nas determinações de mundo, é tardio em relação à própria existência, que é cuidado. Os próprios psicólogos em sua prática, a partir do 2º e 4º sentidos da *Daseinsanalyse* vistos acima, serão a sustentação do questionamento de Canguilhem (1958/1999) sobre o que é a psicologia, acrescentando a indispensável questão sobre o que é ser alguma coisa, não para responder com novas determinações, mas para silenciar e manter o estranhamento que ela provoca.

### Referências bibliográficas

- BINSWANGER, L. *Discours, parcours et Freud. Analyse existentielle, psychiatrie clinique et psychanalyse*. Paris: Gallimard, 1970.
- BORGES-DUARTE, I. A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo. *Ex-aequo*, nº. 21, p. 115-131, Lisboa, 2010.
- CANGUILHEM, G. Que é a psicologia? Em: *Revista Impulso*, n. 26, v.11, p. 11-26, Piracicaba/SP, 1958/1999.
- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1999.

FOUCAULT, M. Filosofia e Psicologia. Em Foucault, M. *Ditos e Escritos I: Problematização do sujeito, Psicologia e Psiquiatria*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

HEIDEGGER, M. *Contribuições à Filosofia: do acontecimento apropriador*. 1ª edição. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Parte I. 10ª edição. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. 1ª edição. Tradução de Gabriela Arnhold & Maria F. de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes, 2001.

LOPARIC, Z. Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo? *Natureza Humana*. 4(2): p. 383-413, jul.-dez. São Paulo, 2002.

MATTAR, C. M.; SÁ, R. N. Os sentidos de análise e analítica no pensamento de Heidegger e suas implicações para a psicoterapia. *Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia*. (2), p. 191-203, Rio de Janeiro, 2008.

---

**Recebido em: 10/10/2021 | Aprovado em: 31/01/2022**

