

Dasein, o entendimento de Heidegger sobre o modo de ser humano

Dasein, Heidegger's conception of the human being
Dasein, la concepción Heideggeriana sobre el modo de ser humano

Marcelo Vial Roehé, Elza Dutra*

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Doi: dx.doi.org/10.12804/apl32.1.2014.07

Resumo

A obra *Ser e Tempo* do filósofo alemão Martin Heidegger é uma das influências fundamentais para o surgimento da psicologia fenomenológico-existencial. Nela, Heidegger utiliza o termo Dasein para nomear o modo de ser especificamente humano e questionar a tradição metafísica (ontológica) ocidental. O Dasein heideggeriano despertou o interesse da psicologia em função da renovada concepção de homem que apresentava. Para Heidegger, o Dasein é sempre relação com o próprio ser, cujas características são chamadas de existenciais. Em *Ser e Tempo*, o Dasein é descrito em sua cotidianidade como ser-no-mundo que existe já sempre se projetando em possibilidades de ser, as quais são constituintes do seu próprio ser. Sendo-no-mundo, o Dasein não se mostra como um sujeito individualizado que representa objetos mentalmente, ao contrário, perde-se na impessoalidade do mundo compartilhado com os outros e lida com o que está ao seu redor de modo prático. A individualização passa pela disposição afetiva fundamental, a angústia. *Palavras-chave*: analítica existencial, Dasein, Heidegger, modo de ser humano, psicologia fenomenológico-existencial

Abstract

Martin Heidegger's *Being and Time* is one of the major influences on existential-phenomenological psychology's development due to its new approach to the understanding of the human being. The German philosopher called Dasein the particular human mode of being in order to rethink the western metaphysical (ontological) tradition. According to Heidegger, Dasein is always a relationship to one's own being, the characteristics of which are called existentials. In *Being and Time* Dasein is described in its everydayness as a being-in-the-world that is always already projecting itself upon possibilities of being which constitute one's own being. As a being-in-the-world Dasein does not show itself primarily as an individualized subject to whom the world is a mental object, on the contrary, it loses itself in the anonymity of The One and it establishes practical dealings with the surroundings. Individuation is something it has to achieve through the fundamental mood of anxiety. *Keywords*: Dasein, existential analytic, existential-phenomenological psychology, Heidegger, human mode of being

* Marcelo Vial Roehé, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal/Brasil; Elza Dutra, Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal/Brasil.

Este trabalho foi apoiado por: CAPES

A correspondência relacionada com este artigo deve ser direcionada a Marcelo V. Roehé, Rua Caiapó, 120 Porto Alegre/Brasil 91900-550. Correio eletrônico: mvroehé@gmail.com

Para citar este artículo: Roehé, M. V. & Dutra, E. (2014). Dasein, o entendimento de Heidegger sobre o modo de ser humano. *Avances en Psicología Latinoamericana*, vol. 32(1), pp. 105-113. doi: dx.doi.org/10.12804/apl32.1.2014.07

Resumen

Ser y Tiempo, obra del filósofo alemán Martin Heidegger es una de las más importantes influencias para el desarrollo de la psicología fenomenológico-existencial. Dasein es el término que Heidegger adopta para indicar el modo de ser propio del ser humano, con la finalidad de repensar la tradición metafísica (ontológica) occidental. El Dasein Heideggeriano despertó el interés de la psicología debido a su renovada concepción del ser humano. Para Heidegger, el Dasein es siempre una relación con su propio ser a cuyas características el filósofo llama existenciales. En *Ser y Tiempo* el Dasein es presentado desde su cotidianidad como un ser-en-el-mundo que siempre se está proyectando en las posibilidades de ser, las cuales constituyen su propio ser. Siendo-en-el-mundo, el Dasein no se muestra como un sujeto individualizado que representa objetos mentalmente, por el contrario, se pierde en la impersonalidad del mundo compartido con los otros y establece relaciones funcionales con el entorno. La individualización pasa por la disposición afectiva fundamental, la angustia.

Palabras clave: analítica existencial, Dasein, Heidegger, modo de ser humano, psicología fenomenológica y existencial

A psicología fenomenológico-existencial (Halling & Nill, 1995) tem no filósofo alemán Martin Heidegger (1889-1976) uma de suas principais referências, especialmente em sua obra mais conhecida, *Ser e Tempo*, publicada originalmente em 1927. Além disso, há uma abordagem psicoterapêutica diretamente elaborada a partir de seus escritos, a Daseinsanalyse, cujo desenvolvimento contou com a colaboração do próprio Heidegger (Binswanger, 1975; Boss, 1971/1983; Boss, 1979; Halling & Nill, 1995; Heidegger, 1987/2001; Roehle, 2004).

Em *Ser e Tempo* (1927/2006), Heidegger apresenta sua ontologia fundamental, ou seja, o filósofo pretendia mostrar como o Ser se manifesta. Para isso, Heidegger inicia pela apresentação do modo de ser daquele ente que conhece o Ser e pode questioná-lo, o ente humano. “O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez *meu*” (Heidegger, 1927/2006, p. 85). O propósito de Heidegger envolvia uma revisão

crítica da Metafísica (Ontologia) ocidental e teve desdobramentos em sua obra até o final de sua vida.

Ser e Tempo, por sua vez, veio a exercer grande influência na psicologia, devido à renovada concepção de ser humano que apresentava. Numa época em que predominavam a psicanálise e o comportamentalismo, a psicologia influenciada por Heidegger, que viria a ser conhecida como fenomenológico-existencial, procurava entender o homem em seus próprios termos, descartando analogias naturalistas e mecanicistas e enfatizando a liberdade ou a autonomia do homem. Ao invés de respostas condicionadas, ação proativa tendo em vista projetos pessoais; ao contrário da dinâmica inconsciente, ênfase na experiência consciente e nas possibilidades encontradas no mundo. Não apenas comportamento (mecanicismo materialista), nem somente a dinâmica inconsciente (mentalismo determinista); a influência de Heidegger trouxe para a psicologia a ideia de *ser* humano, que não se reduz à dicotomia mente/corpo.

É esta concepção de ser humano que se pretende apresentar aqui, a fim de contribuir para uma melhor compreensão da psicologia fenomenológico-existencial, pois os trabalhos desta abordagem, em grande parte, são desenvolvidos tendo por base o Dasein heideggeriano.

O Dasein em *Ser e Tempo*

Em *Ser e Tempo*, Heidegger (1927/2006) descreve o modo de ser especificamente humano a partir de sua cotidianidade. Tomando o homem desde o seu ser, no qual não se diferenciam corpo e alma ou corpo e mente, assim como não se apresenta como um sujeito oposto a objetos, Heidegger oferece uma alternativa para o entendimento tradicional a respeito do que é o homem, cuja referência maior no campo psicológico era (e talvez ainda seja) o trabalho de Descartes. Em linhas gerais cartesianas, a realidade é representada e confirmada pela racionalidade que habita o sujeito. No que diz respeito à psicologia, os fenômenos psicológicos constituem uma variação da racionalidade internalizada, o psiquismo.

Com o *cogito sum*, Descartes pretende dar à filosofia um fundamento novo e sólido. O que, porém, deixa

indeterminado nesse princípio “radical” é o modo de ser da *res cogitans* ou, mais precisamente, o *sentido do ser do “sum”* (Heidegger, 1927/2006, p. 63).

Para Heidegger, a descrição fundamental do ser humano é como *ser-no-mundo*, ou seja, não há dualismo, polaridade ou oposição entre homem e mundo: ser-homem é indissociável do mundo. O trabalho de Heidegger mostra que o ser-no-mundo é a condição primeira para o entendimento do ser do homem. As vicissitudes do ser-no-mundo são anteriores às elaborações teóricas quanto a um ponto de partida ou uma característica definidora que norteie um percurso compreensivo. Já há uma determinação insuperável que, todavia, tende a se manter velada no cotidiano, a existência como ser-no-mundo.

Heidegger elabora uma analítica existencial: “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, 1987/2001, p. 141). Para identificar o modo de ser humano, Heidegger emprega o termo *Dasein*. Literalmente, *Dasein* significa ser-aí. Na versão brasileira de *Ser e Tempo*, *Dasein* é traduzido como “presença”; a tendência internacional é pela manutenção do termo original alemão. Neste texto, *Dasein*, presença (nas citações da tradução brasileira) e ser humano são utilizados como sinônimos, todos fazendo referência ao *modo de ser* humano ou modo de ser do homem. As características do *Dasein*, que serão apresentadas na sequência do texto, são chamadas por Heidegger de *existenciais*, a fim de distingui-las do que tradicionalmente é chamado de categoria. Os existenciais dizem respeito ao modo de ser do homem, ao passo que as categorias se referem a modos de ser não-humanos.

O *Dasein* é o ente que, sendo, *des-cobre*, revela o Ser (o quê e como algo é) a partir de sua condição existencial. O *Dasein* é o ente para o qual o Ser se mostra. Em virtude de sua compreensão do Ser, ainda que informal, vaga, o ser humano é ontológico. Essa compreensão ocorre em meio aos demais entes (humanos e não-humanos) com os quais o ser humano se relaciona, na forma de uma

cotidianidade mediana. No cotidiano, entretanto, o ser humano se coloca como mais um entre os entes, numa relação de identidade com as coisas que o cercam, relação esta na qual a característica ontológica fica encoberta. Na cotidianidade, o *Dasein* se mostra como sendo mais uma pessoa entre as outras pessoas, ou seja, vive sua vida como “fulano de tal” que tem um jeito particular de ser. Este nível cotidiano, da vida como sendo mais um entre os demais, é chamado ôntico. O ser-ontológico do homem é ser a abertura (o *ai*) onde os entes se mostram e ele – homem – se mostra para si mesmo. É neste nível que Heidegger descreve o modo de ser humano, o *Dasein*; sem, no entanto, ignorar o nível ôntico dos interesses cotidianos, das individualidades, da cultura. Logo, o nível ontológico diz respeito ao *Dasein*, que é o modo de ser do homem; o nível ôntico diz respeito ao desdobramento individual do *Dasein*, que caracteriza cada indivíduo ou grupos humanos como, por exemplo, os brasileiros, os budistas, os psicólogos.

A descrição do modo de ser humano que Heidegger realiza mostra que o homem está em relação com seu próprio ser, ou seja, o ser do homem é uma questão para ele mesmo, porém não – na maior parte do tempo – uma questão racional que gera uma resposta, uma conclusão, trata-se de uma questão/relação com o próprio ser que se conclui apenas provisoriamente no fazer cotidiano da existência: “*Ser* é o que neste ente está sempre em jogo” (Heidegger, 1927/2006, p.85). Estando sempre em jogo, sempre em questão, na própria existência, a essência do ser humano está em “ter de ser”. Ou seja, conforme Heidegger (1927/2006), a essência do ser humano está em sua existência. As características constitutivas do ser do homem não são propriedades identificadas na matéria, como no caso dos entes naturais (a rigidez de uma rocha, por ex.), mas sim “modos possíveis de ser e somente isso” (Heidegger, 1927/2006, p.85). Blattner (2006) acrescenta: “ser uma pessoa é projetar uma pessoa para ser e então nosso ser é uma questão para nós” (p. 37).

O *Dasein* apresenta uma constituição ou estrutura existencial na qual Heidegger identifica diferentes características cuja manifestação é simultânea, “equiprimordial”. O primeiro constituinte descrito por Heidegger é o ser-no-mundo:

A expressão composta “ser-no-mundo”, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de *unidade*. Deve-se considerar este primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem esta constituição (Heidegger, 1927/2006, p. 98-99).

Em *Ser e Tempo*, homem e mundo aparecem como unidade ontológica original: não há homem sem mundo, nem mundo sem homem. O homem não entra em relação com o mundo a partir de sua racionalidade primária, pelo contrário, a racionalidade é que se desenvolve desde o vínculo original do homem com os demais entes. No cotidiano, os entes não se mostram, primeiramente, como objetos teóricos ou matéria extensa, os entes têm significados relativos à relação que o homem, em seu ser, estabelece com eles, ou seja, o homem já está com os demais entes numa relação de ser. Por exemplo: um microfone não se mostra como matéria extensa; um microfone recebe significado como um instrumento que permite ao homem que se comunique de uma certa maneira. Sendo um instrumento de comunicação, pressupõe a relação entre diferentes pessoas e uma linguagem em comum. Além disso, um microfone está relacionado a outros objetos, como um amplificador, um interruptor de energia ou um fio, na relação com os quais realiza sua utilidade para o homem. O conjunto é necessário para que cada objeto adquira seu significado como instrumento para realização de necessidades típicas do homem que vive em sociedade, no caso, a comunicação (Em *Ser e Tempo* estas relações constituem a significância). O microfone, o amplificador, o interruptor, o fio, o espaço onde ocorre a comunicação são o que Heidegger (1927/2006) chama de totalidade instrumental. Consequentemente, não há objetos isolados adicionados uns aos outros no espaço geométrico; é o conjunto que, na relação com o modo de ser do homem, constitui o mundo.

Vattimo (1971/1987) acrescenta:

O *ser-no-mundo* nunca é um sujeito puro, porque nunca é um expectador desinteressado das coisas e dos significados; o projeto dentro do qual o mundo aparece

ao *dasein* não é uma abertura da razão como tal, mas sempre um projeto qualificado, definido, poderíamos dizer, tendencioso (p.54).

O *Dasein* é envolvido no mundo, é interessado, em função de outra estrutura existencial, a disposição afetiva. Esta é a condição ontológica de manifestações ônticas como o humor. Humor diz respeito a como alguém está, como se encontra ou “como vai”. O ser humano não existe num estado neutro, numa atitude teórica diante da realidade, pelo contrário, o que se mostra na abertura do *aí* já aparece vinculado a uma tonalidade afetiva. As coisas do mundo, os outros e o seu próprio ser fazem diferença para o *Dasein*, podem tocá-lo de alguma maneira. Mesmo o desinteresse ou a não atribuição de importância a algo ou a alguém é um modo de ser afetado pelo mundo. Ao contrário da tradição mentalista, Heidegger afirma que o humor não é um estado intrapsíquico:

Ele não vem de “fora” nem de “dentro”. Cresce a partir de si mesmo como modo de ser-no-mundo (...). O estado de humor não remete, de início, a algo psíquico e não é, em si mesmo, um estado interior que, então, se exteriorizasse de forma enigmática, dando cor às coisas e pessoas (...) é um modo existencial básico da *abertura igualmente originária* de mundo (...) (Heidegger, 1927/2006, p. 196).

É o humor, já vinculado ao mundo, que permite que o *Dasein* se aproxime de determinadas possibilidades e se distancie de outras, se interesse por algo ou despreze alguma coisa. É sendo afetado ou tocado pelo mundo, que o ser humano sente ansiedade, medo, alegria, orgulho. Estas são manifestações ônticas, somente possíveis devido à disposição afetiva que caracteriza o *Dasein* ontologicamente. Se o ser humano não se vinculasse afetivamente ao mundo, ou seja, se não fosse disposto-no-mundo, não poderia, por exemplo, eleger prioridades para sua vida, pois tudo que há no mundo se mostraria como sendo igual, não importando nem mais nem menos. A diferenciação entre o que interessa, atrai, importa ou não é possível em função da disposição afetiva.

Heidegger destaca uma disposição em particular, a angústia, a qual considera a disposição fun-

damental. A angústia revela o ser-no-mundo como tal exatamente por tornar o envolvimento com as coisas do mundo e com os outros, insignificante. Para o Dasein angustiado “o ente intramundano em si mesmo tem tão pouca importância que, em razão dessa *insignificância* do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade” (Heidegger, 1927/2006, p. 253). Ou seja, a totalidade referencial do cotidiano se mostra irrelevante, o fazer cotidiano é substituído pela “estranheza”: “a disposição revela ‘como se está’. Na angústia, se está ‘estranho’” (Heidegger, 1927/2006, p. 255). Na sequência do texto, o papel da angústia como disposição fundamental será retomado.

Como alguém está implica um contexto do qual, necessariamente, o Dasein faz parte, implica “estar”. Já-sempre estamos numa situação qualquer, já-sempre há vínculos que nos influenciam e estão além de nossa vontade, já-sempre estamos num determinado humor; a isso Heidegger chama de facticidade. A facticidade se dá em função do ser humano ser-lançado no mundo. Ser-lançado mostra que o Dasein é sempre “meu” já num âmbito determinado do mundo. O homem não conduz a si mesmo até o ser: é lançado no mundo como herdeiro de condições históricas e ideológicas, herdeiro de uma compreensão mediana da existência num determinado período (Sheehan, 1995).

O Dasein sempre compreende o ser em geral e o seu próprio ser de alguma maneira. Esta compreensão não é um conhecimento teórico, racional. Ela é prática, porque diz respeito ao modo de ser (verbo, ação). A compreensão se mostra naquilo que o ser humano faz, no lidar com a própria existência, providenciar algo em virtude de possibilidades mundanas. Para Haugeland (1982) compreender é saber como ser a pessoa que se é, sendo-a. Dreyfus (1991) escreve que a compreensão é o saber como proceder em referência ao que se faz; é fazer o que é apropriado, conforme a situação. Heidegger (1927/2006) observa: “O que se pode no compreender, assumido como existencial, não é uma coisa, mas o ser como existir. Pois no compreender subsiste, existencialmente, o modo de ser da presença como poder-ser” (p.203).

O Dasein existe sempre em função de um poder-ser que, embora ainda não realizado, já o caracte-

riza de fato. O futuro (porvir) está sempre implicado, constitui as ações (presentes), uma vez que o ser humano antecede-a-si-mesmo (Heidegger, 1927/2006).

Em seu ser, a presença já sempre se conjugou com uma possibilidade de si mesma (...) já sempre *antecedeu* a si mesma. A presença já está sempre ‘além de si mesma’, não como atitude frente aos outros entes que ela mesma *não* é, mas como ser para o poder-ser que ela mesma é (Heidegger, 1927/2006, p. 258-259).

A compreensão conduz o ser do homem para as suas possibilidades: compreendo a barra de microfone como um instrumento que permite a comunicação, então o microfone não se esgota como um objeto aqui e agora, ele permite – na relação com o ser do homem – um momento seguinte, uma possibilidade de comunicação, desde que utilizado com este fim. Ressalte-se: não se trata de um planejamento mental, trata-se de um “fazer assim”.

A compreensão “abre” o possível porque possui a estrutura existencial que Heidegger chama de projeto. O Dasein compreende projetando. Uma comunicação deve ser feita; o microfone será utilizado na medida em que possibilita esta comunicação; a comunicação deverá gerar determinada consequência. São possibilidades; como tais, são antevistas como doadoras de sentido ao que se vai fazer.

O Dasein não se define pelo que é “aqui e agora”, como um objeto restrito à sua manifestação material-presente, pois o poder-ser faz parte da sua facticidade. O que o ser humano é abrange a dimensão do possível, do ainda-não que poderá vir a ser. Aquilo que o Dasein ainda não é como fato, como realidade, ele é como possibilidade, ele é existencialmente, uma vez que o ser humano é suas possibilidades. “Enquanto projeto, compreender é o modo de ser da presença em que a presença é as suas possibilidades enquanto possibilidades” (Heidegger, 1927/2006, p.206).

Heidegger (1927/2006) rejeita o entendimento do ser humano como uma unidade isolada que, por proximidade espacial, se agrupa com outros seres humanos. Para o filósofo, o homem – existencialmente, ontologicamente – se caracteriza pela convivência, pelo ser-com; o mundo do homem é

mundo compartilhado. Ser-homem sempre envolve a presença de outros homens. O ser humano sempre está referido a um contexto familiar, a um ambiente de trabalho, a uma localização (rua, bairro, cidade, etc.), a uma origem (povo, país), ao uso de objetos comuns produzidos por outras pessoas; todas são determinações coletivas que contribuem para o desenvolvimento de nossa própria identidade (nosso nome, por ex., é decidido por outros).

A convivência é um aspecto existencial do Dasein e sua realização poderá ser plena ou deficiente, habilidosa ou difícil, quer dizer, a maneira ou a qualidade com que exercitamos o ser-com são possibilidades de um modo de ser já constituído no mundo compartilhado. Heidegger (1927/2006) usa o termo preocupação para designar, de forma geral, os relacionamentos possíveis entre seres humanos.

O ser-com determina existencialmente a presença, mesmo quando um outro não é, de fato, dado ou percebido. Mesmo o estar-só da presença é ser-com no mundo. Somente *num* ser-com e *para* um ser-com é que o outro pode *faltar* (Heidegger, 1927/2006, p.177).

Só pode ser solitário ou viver isolado quem, originalmente, é social. Quando se percebe que alguém está falando sozinho, isso somente chama a atenção porque a fala é sempre entendida como ato comunicativo exigindo, portanto, comunidade.

Sendo-lançado num mundo-com, o Dasein já-sempre se encontra num contexto de práticas e entendimentos medianos estabelecidos, que dizem respeito a como se deve conduzir a vida, ao qual Heidegger chama de impessoal. A convivência cotidiana, as rotinas socialmente partilhadas, o viver a vida como se costuma viver, como todos vivem absorvem a individualidade, o si-mesmo de modo que o “eu” não se sobressai como um ponto referencial para o agir, ficando velado na identificação com o “todo mundo”, na impessoalidade.

A presença, enquanto convivência cotidiana, está sob a *tutela* dos outros. Não é ela mesma que é, os outros lhe tomam o ser. O arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser da presença. Mas os outros não estão *determinados*. Ao contrário, qualquer outro pode representá-los. O decisivo é apenas o do-

mínio dos outros que, sem surpresa, é assumido sem que a presença, enquanto ser-com, disso se dê conta (Heidegger, 1927/2006, p. 183).

O exercício impessoal do cotidiano alivia o Dasein da responsabilidade individual por suas decisões, uma vez que os julgamentos e escolhas são – impessoalmente – prescritos. Sendo assim, o impessoal facilita, nivela e superficializa a convivência cotidiana.

Não é o “eu” quem assume a responsabilidade pelas decisões e pelas ações: identificado com o ser-com impessoal do cotidiano, o ser humano se faz indiferenciado. “Todo mundo é o outro e ninguém é si mesmo. O *impessoal* que responde à pergunta *quem* da presença cotidiana, é *ninguém*, a quem a presença já se entregou na convivência de um com o outro” (Heidegger, 1927/2006, p. 185).

A medianidade imposta pela impessoalidade cotidiana determina que o ser humano exista, na maior parte do tempo, conforme características que não são propriamente suas. Elas são de todos e de ninguém: “*numa primeira aproximação*, ‘eu’ não ‘sou’ no sentido do propriamente si mesmo e sim os outros nos moldes do impessoal. É a partir deste e como este que, numa primeira aproximação, eu ‘sou dado’ a mim mesmo” (Heidegger, 1927/2006, p. 187). Portanto, aquilo que alguém faz é feito como todos os outros fazem, aquilo que alguém diz é dito como todos os outros dizem, etc. Como se não houvesse a possibilidade de escolha diante de como conduzir a própria vida.

A identificação com o modo de ser já dado pelo impessoal deixa encoberta a liberdade do Dasein para assumir a responsabilidade por suas ações, por seu modo de vida. O fazer cotidiano impessoal se mostra como uma necessidade, como a única possibilidade de ser, de tal maneira que o Dasein sequer reconhece que pode escolher seu modo de ser. Logo, o ser humano existe não se apropriando de si mesmo, não sendo propriamente (autenticamente) si mesmo, mas sim impessoalmente si mesmo. Para apropriar-se de si mesmo, o Dasein deve retomar-se da dispersão no impessoal; é aqui que a angústia desempenha o papel de disposição fundamental. A identificação com o impessoal tranquiliza o ser humano no sentido de lhe assegurar que tudo ocorre

como deve ser. A angústia, no entanto, rompe as identificações impessoais cotidianas, o que vinha sendo familiar se torna estranho. Estranheza, para Heidegger, significa “não se sentir em casa”.

Na angústia, o mundo das ocupações impessoais cotidianas, familiares e tranquilas perde essa condição e o Dasein se vê diante de si mesmo, singularizado como ser-possível para quem a propriedade e a impropriedade são possibilidades do seu modo de ser.

Na presença, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de escolher e acolher a si mesma. A angústia arrasta a presença para o *ser-livre para...*, para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade (...). A presença como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser (Heidegger, 1927/2006, p. 254).

A transição para o poder-ser próprio também envolve ouvir o apelo da consciência. Enquanto está entregue às rotinas da impessoalidade, o Dasein não ouve a si mesmo, ele escuta a “falação” impessoal dos outros. A consciência surge como a possibilidade de uma escuta própria que, conseqüentemente, deve romper a escuta do impessoal. Para isso, contrapõe à falação rotineira tranquilizadora o silêncio angustiado: “O apelo fala estranhamente em silêncio (...). Só o apelo sintonizado pela angústia possibilita que a presença se projete para o seu poder-ser mais próprio” (Heidegger, 1927/2006, p. 356).

O apelo da consciência indica o estar em dívida do Dasein para com seu próprio ser. Em dívida para com as possibilidades mais próprias que se deixa passar, enquanto se vive de acordo com o impessoal. Perdido na impropriedade do impessoal, o ser humano não responde por suas possibilidades, deixando-as ao arbítrio da impessoalidade. É compreendendo o apelo da consciência que o Dasein pode escolher a si mesmo. A fim de apropriar-se de si mesmo, o Dasein precisa se responsabilizar por suas escolhas, assumindo a liberdade de escolher a própria possibilidade de fazer escolhas.

A passagem do impessoal, ou seja, a modificação do impessoalmente si mesmo para o ser si mesmo de maneira *própria* deve cumprir-se como *recuperação de*

uma escolha. Recuperar a escolha significa escolher essa escolha, decidir-se por um poder-ser a partir de seu próprio si-mesmo. Apenas escolhendo a escolha é que a presença *possibilita* para si mesma o seu poder-ser próprio (Heidegger, 1927/2006, p. 346).

Para Heidegger (1927/2006), o apelo da consciência, que permite ao ser humano recuperar a si mesmo da impessoalidade é um modo de fala. A fala é outra das características constitutivas do Dasein. A fala não é a expressão verbal como costumeiramente se entende, esta é a linguagem. “A compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição, *pronuncia-se como fala* (...). A linguagem é o pronunciamento da fala” (Heidegger, 1927/2006, p. 224). A fala é mais ampla do que a linguagem, dela fazem parte a escuta e o silêncio. “Escutar é o estar aberto da presença enquanto ser-com os outros” (Heidegger, 1927/2006, p.226).

O que é escutado já é compreendido de modo compartilhado. Heidegger exemplifica: no cotidiano, não se escuta um ruído puro, porém o barulho da motocicleta ou do carro, o fogo crepitando, a coluna marchando. O Dasein já está, humorada e compreensivamente, junto aos entes intramundanos, de modo que o que é escutado não são, primeiramente, sensações que, num segundo momento, levam aos significados do mundo (carros, pessoas em marcha). A escuta é compreensiva, pois o ser humano está-no-mundo-com-outros. Escuta o compreendido e, por isso, pode, também, não compreender o que escuta.

O silêncio é uma possibilidade da fala. Expressões como “silêncio que fala” e “silêncio ensurdecedor” mostram o papel comunicativo do silêncio: “Quem silencia na fala da convivência pode ‘dar a entender’ com maior propriedade” (Heidegger, 1927/2006, p.227). O verdadeiro “poder escutar” vem do silêncio como um modo da fala de quem tem algo a dizer em sua abertura própria.

O Dasein é antecedendo-a-si-mesmo na forma de compreensões já projetadas e neste movimento existencial ele encontra sua possibilidade derradeira, a morte. Ser-para-a-morte é como Heidegger chama este modo de ser do homem. A morte aqui não é vista como um evento que está por vir ou como o final da vida instalado num ponto futuro

ao qual se deve chegar; o Dasein é ser-para-o-fim: sendo para sua morte, ele, de fato, morre constantemente enquanto existe. A morte também não é um evento que completa a vida do ser humano: como poder-ser, o Dasein sempre é possibilidade, ou seja, enquanto existe, ele ainda não é o que pode ser. O ser humano, “enquanto existir, deve, em podendo ser, *ainda não ser* alguma coisa” (Heidegger, 1927/2006, p.305).

Em *Ser e Tempo*, a morte como ser-para-o-fim é vista como a possibilidade mais própria do Dasein, pois é ele mesmo que dá a si essa possibilidade. A morte, como possibilidade própria, não está nas relações do ser-com (“preocupação” com os outros), nem no lidar com os entes não humanos (“ocupação” com as coisas). A morte é de si mesmo para si mesmo. Ela é singular como possibilidade *para* o Dasein e singulariza o Dasein como possibilidade irremissível *de* si mesmo. Sendo-para-a-morte, o ser humano somente pode apreender a morte como um fenômeno antecipatório. Não se tem a experiência da morte mesma, uma vez que, na morte, cessam as experiências. Enquanto se vive, antecipa-se a morte como a possibilidade (certa) do fim.

À totalidade estrutural do ser do Dasein, Heidegger (1927/2006) chama de cura. Como estrutura existencial, a cura mostra a unidade do anteceder-a-si-mesmo, do ser-em (facticidade) e do ser-junto aos demais entes: “O ser da presença diz anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Esse ser preenche o significado do termo *cura*” (Heidegger, 1927/2006, p.259-260). Antecedendo-a-si-mesmo, o ser humano se projeta em possibilidades, a partir da situação em que ele já-está e vem sendo, enquanto se preocupa com outros seres humanos e se ocupa com entes não humanos. Nos momentos constitutivos da cura, aparece a temporalidade do modo de ser humano: antecede-se (futuro), desde onde já se está (passado), a fim de lidar com o que vem ao encontro no mundo (presente).

Considerações Finais

A analítica existencial de Heidegger publicada em *Ser e Tempo* é a descrição do modo de ser especificamente humano, ao qual o filósofo chama

de Dasein (Heidegger, 1927/2006). Tem sido a principal influência para o desenvolvimento do campo fenomenológico-existencial na psicologia, desde seus primórdios com Ludwig Binswanger (Binswanger, 1975; Halling & Nill, 1995).

Quando se procura compreender o homem a partir do seu modo de ser, discussões baseadas em dualismos tradicionais como corpo/mente (ou alma), sujeito/objeto, homem/ambiente podem ser revisadas, de modo que se entenda que as polaridades são manifestações do modo de ser do homem e não seu fundamento.

A título de exemplo de um debate dualizado, para o qual a analítica de Heidegger pode contribuir, veja-se as discussões psicológicas sobre saúde. Os trabalhos de psicologia que debatem o problema da saúde se caracterizam pela crítica ao modelo biomédico, o qual se caracteriza pelo entendimento materialista, biomecânico do processo saúde-doença (Alonso, 2004; Carvalho, Bosi & Freire, 2009; Sebastiani & Maia, 2005), priorizando a individualidade corporal e deixando em segundo plano aspectos contextuais como qualidade dos ambientes (Kuhnen et al., 2010), cultura e história diferenciada das pessoas e das sociedades (Mori & Gonzalez Rey, 2012); história, política, economia, o cotidiano, o bairro, a família (Zurba, 2011).

Os trabalhos de psicologia afirmam que o problema da saúde não se restringe aos limites do corpo humano. O processo saúde-doença transcende a individualidade corporal, ele alcança os espaços que dizem respeito à vida humana. Subjacente a esta discussão, está uma concepção de homem. Há um entendimento de que o homem não é uma unidade material autossuficiente, dentro da qual um processo biomecânico gera saúde ou doença. Os limites do *ser* humano não se esgotam no seu corpo, uma vez que o Dasein é-no-mundo. O ser humano está vinculado de tal maneira àquilo que lhe é transcendente, que apenas a consideração do corpo não é suficiente para dar conta de um entendimento da saúde humana; porque, conforme Heidegger (1927/2006), não se compreende o homem considerando-o, apenas, na forma de uma individualidade que ocupa um espaço natural. Se o ser humano transcende sua própria materialidade, muitos dos fenômenos humanos também deverão ser compreendidos

levando em consideração essa transcendência. O que Heidegger chama de ser-no-mundo dá respaldo às propostas psicológicas que enfatizam o vínculo homem-contexto, no debate sobre saúde.

O Dasein heideggeriano não é uma descrição de fácil acesso para psicólogos e profissionais da saúde em geral. Provavelmente por isso, Heidegger (1987/2001) colaborou proximamente com Medard Boss e seu grupo, com vistas a esclarecer seu pensamento e facilitar o desenvolvimento da Daseinsanalyse (Boss, 1979). Mesmo na filosofia, Heidegger continua a ser debatido e diferentes visões sobre o Dasein seguem aparecendo. A dificuldade natural com textos filosóficos e, ainda mais, com um texto que apresenta inovações linguísticas, a fim de se afastar da tradição metafísica e questioná-la, são limitações compreensíveis para quem inicia a leitura de *Ser e Tempo* com um olhar psicológico. Ainda que não esteja livre dessas dificuldades, espera-se que este texto contribua para os estudos dos leitores interessados na influência de Heidegger sobre o pensamento psicológico.

Referências

- Alonso, Y. (2004). The biopsychosocial model in medical research: the evolution of the health concept over the last two decades. *Patient Education and Counseling*, 53, 239-244.
- Binswanger, L. (1975). Heidegger's analytic of existence and its meaning for psychiatry. In J. Needleman (Ed.). *Being-in-the-world: selected papers of Ludwig Binswanger* (pp. 206-221) London: Souvenir Press.
- Blattner, W. (2006). *Heidegger's Being and Time: A Reader's Guide*. New York: Continuum.
- Boss, M. (1979). Martin Heidegger's Zollikon Seminars. *Review of Existential Psychiatry and Psychology*, 16, 7-20.
- Boss, M. (1983). *Existential foundations of medicine and psychology*. New York: J. Aronson. (Originalmente publicado em 1971).
- Carvalho, L., Bosi, M. & Freire, J. (2009). A prática do psicólogo em saúde coletiva: um estudo no município de Fortaleza (CE), Brasil. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 29(1), 60-73.
- Dreyfus, H. (1991). *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's Being and Time*. Cambridge: The MIT Press.
- Halling, S. & Nill, J. (1995). A brief history of existential-phenomenological psychiatry and psychotherapy. *Journal of Phenomenological Psychology*, 26(1), 1-45.
- Haugeland, J. (1982). Heidegger on being a person. *Nous*, 16(1), 15-26.
- Heidegger, M. (2001). *Seminários de Zollikon*. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes. (Originalmente publicado em 1987).
- Heidegger, M. (2006). *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco. (Originalmente publicado em 1927).
- Kuhnen, A.; Felipe, M; Luft, C. & Faria, J. (2010). A importância da organização dos ambientes para a saúde humana. *Psicologia & Sociedade*, 22(3), 538-547.
- Mori, V. & González Rey, F. (2012). A saúde como processo subjetivo: uma reflexão necessária. *Psicologia: Teoria e Prática*, 14(3), 140-152.
- Roehe, M. V. (2004). Daseinsanalyse: Heidegger e a psicoterapia. *Revista Brasileira de Psicoterapia*, 6(2), 135-146.
- Sebastiani, R. W. & Maia, E. (2005). Contribuições da psicologia da saúde-hospitalar na atenção ao paciente cirúrgico. *Acta Cirúrgica Brasileira*, 20(1), 50-55.
- Sheehan, T. (1995). Heidegger's new aspect. *Research in Phenomenology*, 25, 207-225.
- Vattimo, G. (1987). *Introdução a Heidegger*. Rio de Janeiro: Edições 70.
- Zurba, M. (2011). Contribuições da psicologia social para o psicólogo na saúde coletiva. *Psicologia & Sociedade*, 23(No. Esp.), 5-11.

Fecha de recepción: 3 de abril de 2013
Fecha de aceptación: 8 de septiembre de 2013

