

Heidegger: o estudo dos fenômenos humanos baseados na existência humana como ser-aí (Dasein)

Ida Elizabeth Cardinali*

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde. São Paulo, SP, Brasil

Resumo: O presente artigo pretende esclarecer a posição crítica do filósofo Martin Heidegger, explicitada no livro *Seminários de Zollikon*, em relação à transposição do método da ciência natural moderna para o estudo dos fenômenos humanos e apresentar sua proposição de um método mais pertinente ao estudo da existência humana. O autor propõe indicações de um método baseado na compreensão do existir humano como “ser-aí” e “ser-no-mundo” e também nos existenciais descritos em *Ser e tempo*, tais como espacialidade, temporalidade, ser-com-o-outro e corporeidade. Ao mesmo tempo, destaca que os fenômenos humanos não deveriam ser submetidos e circunscritos às descrições ontológicas dos existenciais, quando o método visa ao esclarecimento das experiências específicas e singulares de cada ser humano.

Palavras-chave: Heidegger, ciência natural, ciências humanas, ser-aí e ser-no-mundo.

Introdução

Neste artigo serão apresentadas algumas ideias principais de Martin Heidegger presentes em *Ser e tempo* (1927/1988, 1927/1989) e seus desdobramentos expostos em *Seminários de Zollikon* (1987/2009). Pretendemos mostrar a crítica do filósofo ao método da ciência natural moderna para o estudo dos fenômenos humanos, procurando ainda explicitar sua proposição, considerada por ele como o modo mais adequado para a investigação das experiências humanas.

É importante sublinhar que o pensador entende a palavra crítica em seu sentido grego, significando prioritariamente diferenciar. Desse modo, Heidegger (1987/2009) considera que sua reflexão crítica ao método da ciência natural moderna positiva, uma vez que ela permite destacar e refletir criticamente sobre as concepções subjacentes aos procedimentos de pesquisa e aos critérios de verdade e realidade dessa ciência. No decorrer dessa elaboração crítica, pode extrair também indicações de novas possibilidades de compreensão dos fenômenos humanos. Portanto, mostra claramente a distinção entre sua reflexão e a crítica negativa, na medida em que esta última apenas “diz que algo no tema não está certo” (p. 173).

Inicialmente, faz-se necessário tecer alguns esclarecimentos para situar o pensamento filosófico relativo à compreensão do ser humano como ser-aí¹ (*Dasein*) e suas indicações para o estudo e a compreensão das experiências humanas.

A questão que perpassa a trajetória do pensamento heideggeriano é o esclarecimento do que significa a palavra *Ser*. *Ser e tempo* dá início às suas reflexões sobre o

sentido de *Ser*, afirmando que sua análise precisa focalizar primeiro o ser do homem, uma vez que esse ente, que em cada caso somos nós mesmos, tem entre outras possibilidades de ser, a de perguntar, por isso é quem poderá responder a essa questão.

Desse modo, Heidegger inicia sua analítica do ser-aí (*Daseinsanalitik*) por meio de uma interpretação ontológica do ser do ser-aí. Nesse livro elabora também a *Daseinsanalyse*, que ainda pertence à analítica do ser-aí, pois ela é o desdobramento dos temas indicados na analítica, ou seja, é o desenvolvimento de uma interpretação do ser-aí. O método de análise utilizado pelo pensador é considerado uma Fenomenologia hermenêutica, pois ele retoma o método fenomenológico husserliano e o reinterpreta à luz da hermenêutica.

Ser e tempo desenvolve a ontologia fundamental por meio de uma descrição detalhada dos “existenciais”. Essas são estruturas interpretativas, que, segundo Nunes (1986), “se resumem na ideia de que o homem, como *Dasein* é um ser-no-mundo, e como ser-no-mundo é temporal e histórico” (p. 10). Assim, do ponto de vista heideggeriano, a explicitação ontológica desvela uma estrutura de realização, isto é, aquilo que possibilita as várias maneiras de algo tornar-se manifesto, enquanto a dimensão ôntica mostra tudo o que é percebido, entendido ou conhecido de imediato pelo homem.

Seminários de Zollikon (1987/2009) sugere também outros dois sentidos para a palavra *Daseinsanalyse*, conforme já destacamos em trabalho anterior (Cardinali, 2004, pp. 64-76). O primeiro que denominamos *Daseinsanalyse clínica*, uma vez que corresponde à descrição e comprovação dos fenômenos fatuais, que se mostram em cada caso na relação entre o analista e o analisando; no entanto, a análise desses fenômenos é necessariamente orientada pelos existenciais descritos na analítica do ser-aí.

1 *Dasein* é traduzido por “pre-sença” no livro *Ser e tempo* na versão em português. No entanto, optamos pela tradução mais literal do alemão para o português “ser-aí”, exceto nas citações da referida tradução.

* Autora correspondente: idaec@uol.com.br

Na *Daseinsanalyse clínica*, segundo Heidegger (2009), a compreensão do paciente que ocorre na situação terapêutica precisa ter base no “paciente concreto em questão, a partir de si em seu conteúdo fenomenal, e não seja simples e genericamente subordinado a um existencial” (p. 163). Portanto, isso significa que os fenômenos concretos e singulares são experienciados e tratados à luz do ser-homem como *Dasein*, mas eles são compreendidos com base no paciente específico em questão.

Ele também propõe a elaboração de uma disciplina *daseinsanalítica* que intitula antropologia *ôntica daseinsanalítica*, isto é, os estudos dos fenômenos humanos situados em um contexto histórico-social específico e orientados pela compreensão do existir humano como ser-aí, indicando, por sua vez, a subdivisão da *daseinsanalyse* antropológica em antropologia normal e patologia *daseinsanalítica*. Lembramos que Ludwig Binswanger foi o primeiro estudioso que utilizou o termo *daseinsanalyse* fora do contexto filosófico, ao aproximar o pensamento heideggeriano da compreensão da existência concreta de seus pacientes e da psiquiatria, todavia consideramos que a elaboração das proposições sugeridas anteriormente ainda não foi plenamente desenvolvida por seus seguidores.

Tendo em vista a apresentação de suas ideias mais importantes presentes nessas duas obras, no próximo tópico serão explicitados os existenciais heideggerianos, em especial, descritos em *Ser e tempo*. Outros livros, assim como de estudiosos de sua obra, serão mencionados quando favorecerem a elucidação das ideias contidas nessa obra. Em seguida, serão expostas as ideias presentes em *Seminários de Zollikon*, desde a discussão da ciência natural moderna até sua proposição para o estudo, a pesquisa e a compreensão dos fenômenos humanos.

O segundo livro foi escolhido por ser o resultado do trabalho de Heidegger com o psiquiatra suíço, Medard Boss, que organizaram os seminários proferidos, durante 10 anos (1959 a 1969), para um grupo de médicos psiquiatras e psicanalistas em Zollikon, Suíça. Nessa obra, também foram incluídas cartas e diálogos entre eles, tanto sobre questões filosóficas quanto reflexões sobre a possibilidade de elaborar uma compreensão da experiência sadia e patológica, assim como a psicoterapia e a pesquisa baseada no pensamento heideggeriano.

O pensamento filosófico de Heidegger

Ser e tempo ressalta sua tarefa de interpretar o sentido de ser, o ser-aí (*Dasein*) não é apenas o ente a ser interrogado primeiro, pois é “o ente que, desde sempre, se relaciona e se comporta com o que se questiona nessa questão” (p. 41). Heidegger esclarece, sobretudo, que suas indagações nessa obra explicitam uma questão inteiramente diferente da apresentada pelo pensamento metafísico. A metafísica questiona o ente com referência a seu ser, enquanto nessa obra “a pergunta não é mais pelo ente como tal, mas pelo ser como tal, pelo sentido do ser em geral, pela manifestação [*Offenbarkeit*] do ser possível” (p. 158).

Dessa forma, as características fundamentais do ser humano não são propriedades ou qualidades, mas modos em que é possível ser. O ser-aí é compreendido sempre com base em sua existência, isto é, uma possibilidade de ser ele mesmo ou não. Ao elucidar que a essência do ser-aí é sua própria existência e não as suas propriedades, Heidegger (1987/2009) destaca que a essência não está referida aos conteúdos materiais ou à substância, pois o ser-aí não é “algo passível de objetivação” (p. 33).

Em trabalho anterior (Cardinalli, 2004), salientou-se que Heidegger denomina o ser do existir humano como ser-aí (*Dasein*) para explicitar que “o ser humano é um acontecer (*Sein*) que ocorre no aí (*Da*), lançado no mundo e, assim, *ek-sistere*, isto é, existe nesse movimento para fora” (p. 58). Desse modo, Heidegger (1927/1988) considera que a compreensão do ser-aí “inclui a compreensão de mundo e a compreensão dos entes que se tornam acessíveis dentro do mundo” (p. 40). Casanova (2009) elucida que, para Heidegger, o mundo designa “a amplitude total do horizonte a partir do qual o ser-aí incessantemente se relaciona com os entes intramundanos, com os outros seres-aí e consigo mesmo”. (p. 106)

Nesse sentido, ser-no-mundo é um traço fundamental do ser homem e se apresenta como uma unidade, “embora em sua unidade possa ser interpretado sob vários aspectos” (Heidegger, 1987/2009, p. 179). A expressão “ser-no-mundo”, destaca Carneiro Leão (1988), não é um fato, e sim “uma estrutura de realização” (p. 20). Desse modo, a explicitação heideggeriana do ser-aí como “ser-no-mundo” revela que ele é ao mesmo tempo junto das coisas (objetos) e junto dos outros e consigo mesmo.

Ser-no-mundo significa preliminarmente “morar, habitar, ser familiar a” (Nunes, 1986, p. 86) com o que se apresenta, por sua vez, a familiaridade com algo do mundo emerge *em virtude de* um projeto de realização do ser-aí (Casanova, 2009). Portanto, nessa perspectiva, o existir humano é compreendido como uma totalidade significativa, uma vez que a compreensão de si mesmo e do que se apresenta do mundo é impregnada por uma trama significativa e orientada por um projeto de realização.

Quando *Ser e tempo* se dirige ao ser-aí no modo como ele se mostra em sua cotidianidade, salienta que o ser-aí se expõe habitualmente em um movimento de obscurecimento de si próprio. Essa maneira de existir na cotidianidade é denominada como *impessoal*, pois não reporta a alguém específico e sim, a todo mundo ou “a gente”, referindo-se às maneiras de ser com os outros, nas quais um não se diferencia do outro. Além de promover o distanciamento, a uniformidade e o nivelamento de todas as possibilidades de ser por meio do caráter público da interpretação do mundo e do ser-no-mundo, o impessoal retira a responsabilidade de cada ser-aí, pois prescreve todo julgamento e decisão, assim, “todo mundo é outro e ninguém é si próprio” (Heidegger, 1927/1988, p. 181). Por outro lado, se o impessoal é o modo básico e habitual do ser-aí se apresentar no cotidiano, o modo mais próprio corresponde a “uma modificação existencial do impessoal” (Heidegger,

1927/1988, p. 183), ou seja, revela-se como um movimento em direção a si mesmo, que permite a aproximação e apropriação de si mesmo.

Heidegger (1927/1988) esclarece, além disso, que o *aí* (*Da*) do ser-aí é a abertura ou clareira que possibilita ao mundo se apresentar ao ser-aí e não se refere a algo interior ao homem nem simplesmente a um lugar do mundo, portanto, o ser-aí não tem como qualidade estar aberto, mas ele é esse estar aberto que possibilita apreender as significações daquilo que aparece, seja dos entes do mundo, seja dele mesmo para si mesmo. Dessa maneira, a abertura (*aí*) do ser-aí é descrita por meio das estruturas existenciais intituladas de compreensão, disposição, interpretação e discurso.

A compreensão não se refere a processos cognitivos que permitem saber de si ou do mundo, mas se apresenta como *poder ser*, isto é, como desdobramento de possibilidades de ser em cada contexto de referência. Ao mesmo tempo o âmbito de abertura da compreensão da existência humana se encontra sempre em um modo possível de *disposição*, que remete, por sua vez, “a tonalidades afetivas que afinam radicalmente o espaço existencial da abertura e perpassam a própria convivência entre os seres-aí em geral” (Casanova, 2006, p. 50). Casanova (2009) ressalta que Heidegger tem clareza quanto à “impossibilidade de um acesso teórico ao mundo enquanto um descerramento globalizante” (p. 107), e, assim, busca um acesso prático a essa totalidade. Desse modo, tudo que se apresenta do mundo para alguém é acolhido por meio de uma dada disposição ou uma tonalidade afetiva específica, e tudo o que aproxima, sejam as pessoas, sejam as coisas, aparece entrelaçado aos significados e sentido.

Para Heidegger (1927/1988), na compreensão, o ser-aí projeta seu ser para possibilidades, e o ente se abre em sua possibilidade. A interpretação permite elaborar as possibilidades projetadas na compreensão, mas essa articulação não é necessariamente uma proposição temática ou racional. Ao mesmo tempo a compreensão se baseia em um referencial prévio, pois o “sentido é a perspectiva em função da qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dela que algo se torna compreensível como algo” (p. 208). O sentido sustenta, portanto, a compreensibilidade de alguma coisa, articulando a interpretação e o discurso. É importante destacar também que, para Heidegger (1927/1988), “o fundamento ontológico-existencial da linguagem é o discurso” (p. 219) e, nesse caso, a linguagem é o pronunciamento do discurso.

Como o discurso é a articulação dessa compreensibilidade, na articulação do discurso se estrutura a totalidade significativa, que, por sua vez, pode se desmembrar em significações, das quais brotam as palavras, revelando algo. Heidegger (1987/2009) salienta, assim, que o “decisivo da linguagem é o significado. . . . O essencial da linguagem é o dizer, que uma palavra diga algo e não que tenha um som. Que uma palavra mostre algo” (p. 223).

Nessa perspectiva, o sentido de existir de alguém específico, conforme aponta Critelli (1996), “é mais um rumo que apela” (p. 132), que está apoiado em uma

totalidade significativa específica, que sustenta, ao mesmo tempo, uma dada compreensão de si, do outro e do mundo. O sentido orienta não somente as escolhas, mas também como a pessoa vivencia as situações específicas de sua vida, não aparecendo em geral de modo explícito no viver, mas se revela pela maneira como alguém se relaciona consigo mesmo, com os outros e o mundo em que vive.

Heidegger (1927/1988), para mostrar a totalidade da estrutura ontológica do ser-aí, destaca que as características ontológicas fundamentais são a *existencialidade* ou *ser-à-frente-de-si-mesmo*, *facticidade* ou *já-ser-em-um-mundo* e *decadência* ou *ser-junto-a*, enfatizando, assim, que essas características se apresentam interligadas em um nexos estrutural, não podendo ser apreendidas como partes separadas, quando afirma: “o ser da pre-sença diz preceder a si mesma por já ser em (no mundo) como ser junto a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)” (p. 257).

Esse ser é denominado cura ou cuidado (*Sorge*) e, como ser-no-mundo em sua essência é cura, pode-se compreender o ser junto ao manual como *ocupação* (*Besorgen*) e o ser com os outros como *preocupação* (*Fürsorge*), portanto, a cura se encontra em toda atitude e situação.

A cura não se refere a uma atitude isolada do eu consigo mesmo nem significa uma atitude especial para consigo mesmo “porque essa atitude já se caracteriza ontologicamente como preceder a si mesmo; nessa determinação, porém, já se acham também colocados os outros dois momentos estruturais da cura, a saber, o já ser-em e o ser-junto-a” (Heidegger, 1927/1988, p. 257).

Para ele, a temporalidade é uma dimensão fundamental para a reflexão do sentido de ser do ser humano. Inicialmente, questiona a noção temporal da ciência natural moderna, visto que o tempo é concebido como algo quantitativo e externo ao existir humano, como o tempo cronológico. Salienta que, mesmo cotidianamente, o homem não apenas conta o tempo, mas também conta com o tempo para realizar e decidir suas atividades. Assim, a dimensão temporal não é ocasional ao existir humano, uma vez que o ser-aí já é e está aberto temporalmente. É a temporalidade que mostra o movimento *ek-stático* da existência, isto é, o movimento para fora de si e para si mesmo.

A temporalização envolve sempre os três êxtases: o futuro (*advir*), o passado (*retrovir*) e o presente (*apresentar*). Eles não se mostram de modo sequencial, um após o outro, uma vez que são indissociáveis e interdependentes, revelando a inter-relação passado-presente-futuro. Nunes (2004) evidencia essa interdependência, quando diz: “o *Dasein* só retrovém (passado) advindo (futuro) a si e porque retrovém ao advir, é que gera o presente” (p. 25).

Ao mesmo tempo, para Heidegger, há uma primazia do futuro, uma vez que a temporalização do compreender (*poder ser*) tem por base o futuro, apesar de ser também determinado com igual originalidade pelo passado e pelo presente. O futuro pode se revelar por meio dos projetos existenciários que solicita o ser-aí para sua realização, mas como projeto, ainda não se concretizou, e, assim, pode ou não acontecer. É necessário lembrar que, segundo

o pensador, a dimensão existenciária se refere ao exercício fátual de existir de alguém específico, que corresponde à dimensão ôntica do existir.

Nesse sentido, o futuro apela e solicita o ser-aí, quando o compreendemos como ser lançado no movimento de vir a ser, possibilitando, desse modo, tanto as mudanças nas maneiras de existir quanto a aproximação das incertezas e a instabilidade no viver.

O futuro também pode aproximar a possibilidade de morrer, isto é, do seu ser mortal. Para Heidegger (1927/1989), o morrer pertence como possibilidade à existência humana, assinalando sua condição de finitude e de limitação e não se restringe à noção biológica da morte. É uma possibilidade destacada do existir humano, dado que não é ultrapassável e cada um de nós tem que realizá-la por si próprio, cada um tem de morrer, uma vez que nessa possibilidade somos insubstituíveis. O homem encontra-se com sua morte diante de seu mais íntimo poder-ser. Morrer é a possibilidade de não mais poder estar aqui que faz parte da existência: logo que nasce o homem está lançado à possibilidade de morrer e assim é constituído por ela.

Na visão cotidiana, a morte é compreendida como algo que falta, isto é, como o último componente a ser acrescentado; é entendida como algo que acaba, por exemplo, a máquina que chegou ao fim de seu funcionamento. Outras vezes, a morte é pensada como o amadurecimento de uma fruta ou a etapa final do amadurecimento. Porém, essa analogia também é problemática, pois em alguns casos a vida chega ao fim sem que, do nosso ponto de vista, o amadurecimento tenha se completado, por exemplo, a morte de uma criança ou de um jovem.

Em geral, o homem se esquivava e evita encarar a morte e a finitude. Ele vive como se fosse eterno ou permanece em um saber abstrato e genérico, no qual a morte é percebida como a mais certa de todas as possibilidades como aparece nos ditados populares: “A morte é certa”; “Nossa vez há de chegar”; “Só fica velho quem não morre cedo”. Assim, o homem no seu cotidiano mantém uma conduta de fuga caracterizada pela indiferença e tranquilidade no saber da morte como um fato inevitável. No entanto, como evidencia Nunes (1986), “aqui a evidência teórica aparente é um estratagema da razão em luta contra o indeterminado, tentando esconjurar o fantasma de algo possível que se tornou certo” (p. 122).

Haar (1990) deixa claro que Heidegger não encara a morte como possibilidade de destruição, nem como “degradação das faculdades físicas e mentais no envelhecimento, perda dolorosa dos seres amados, absurdo possível da morte que interrompe precocemente uma vida, prendendo-a a um inacabamento radical” (p. 33). Haar esclarece que o morrer é uma possibilidade do ser, do ser-aí, que reflete em todas as suas estruturas: “A fuga perante a morte não é mais do que a fuga perante o próprio Dasein. . . . A angústia da morte é a angústia perante o poder ser mais próprio, absoluto e inultrapassável” (p. 36). Assim, a aproximação da finitude pode possibilitar a apropriação de si mesmo, ao contrapor a fuga absorvente no cotidiano.

Para Heidegger (1927/1988), a angústia não é um sintoma ou uma condição patológica, é um estado fundamental da existência humana, que aproxima do ser humano a sua condição de precariedade e provisoriedade. Nunes (1986) diz que “a angústia situa-nos no mundo, que se torna infamiliar e inóspito. Angustiar-se é não mais nos sentirmos em casa” (p. 110). Desse modo, cotidianamente o homem evita o desabrigo da angústia, mergulhando nas solicitações do mundo e se envolvendo com seus afazeres e com seus compromissos.

A angústia, ao aproximar a sensação de estranheza e de inospitalidade, do não se sentir em casa, pode propiciar ao ser-aí a apropriação de suas possibilidades, tornando-se mais livre para assumir a si mesmo. Assim, abre a oportunidade para o ser-aí, que na decadência compreende a si mesmo a partir do mundo e da interpretação pública aproximando-se de si e de suas possibilidades mais próprias. Segundo Heidegger (1927/1988):

A angústia revela ao ser o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de assumir e escolher a si mesmo. A angústia arrasta a presença para o *ser-livre para . . .* (propensio in . . .), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. A presença como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser (p. 252).

Boss (1975) esclarece a inter-relação da angústia com a possibilidade da morte, quando aponta que o “*do quê* de cada angústia é sempre um ataque lesivo à possibilidade do estar-aí humano. O *peço quê* da angústia humana é por isto o próprio estar-aí” (p. 26). Assim, podemos ver nas diversas situações de angústia, o medo da destruição de sua situação humana já conhecida, pois, segundo Heidegger (1927/1988), remete o ser-aí “para aquilo pelo que a angústia se angustia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo” (p. 251).

Ao diferenciar a disposição da angústia e do temor, Heidegger assinala que, na angústia, a ameaça é indeterminada, não está referida aos entes intramundanos, enquanto no temor a ameaça provém de algo determinado. Na angústia, o medo é diante de si mesmo, do seu próprio ser-no-mundo, “a angústia se angustia pelo estar no mundo ele mesmo” (p. 251), uma vez que o mundo não possibilita mais que o ser-aí se compreenda a partir do mundo e da interpretação pública. No temor, o medo é dos entes intramundanos, isto é, as pessoas ou as coisas do mundo aparecem como ameaçadoras e, desse modo, o temeroso fica retido por aquilo que o amedronta.

Heidegger (1929/1983) destaca também que a angústia, como disposição fundamental, não corresponde à ansiedade, pois considera que esta “em última análise pertence aos fenômenos do temor que se mostram com tanta facilidade” (p. 39). Nunes (1986), por sua vez, esclarece que “o temor revela a sua essencial vulnerabilidade, do que a angústia é o fenômeno fundamental. . . . Pois, só um

ente em que o ser está em jogo é capaz de atemorizar-se.” (p. 109). Nesse sentido, Heidegger (1927/1988) afirma que “o temor é angústia imprópria, entregue à de-cadência do ‘mundo’ e, como tal, angústia nela mesma velada” (p. 254), dessa forma, o temor é uma maneira imprópria da angústia se manifestar, e, assim, o temeroso se sente inseguro em relação ao que se apresenta do mundo. Além disso, complementa que:

Nós nos atemorizamos sempre diante deste ou daquele ente determinado que, sob um ou outro aspecto determinado, nos ameaça. O ‘temor de’ sempre teme por algo determinado. . . . Ao esforçar-se por se libertar disto – de algo determinado –, torna-se, quem sente o temor, inseguro com relação às outras coisas (Heidegger, 1929/1983, p. 39).

Heidegger apresenta uma posição original sobre o entendimento do corpo. No entanto, em *Ser e tempo* mostra apenas breves indicações dessa temática, que foi mais bem desenvolvida em *Seminários de Zollikon* em decorrência das indagações dos profissionais de saúde, médicos e psiquiatras que deles participaram.

Inicialmente, é questionada pelo filósofo (1987/2009) a concepção de corpo da ciência natural moderna, que enfoca apenas o organismo ou corpo físico e o estuda segundo os critérios de objetividade e mensuração, ou seja, como uma dimensão independente da existência humana. Em trabalho anterior, Cardinalli (2003) salientou que, para Heidegger, a corporeidade não tem o “sentido mais habitual do mero ‘corpo físico’, isto é, corpo fisicamente presente, mensurável, constituído de órgãos e com seus contornos delimitados pela epiderme” (p. 48). Desse modo, a dimensão corporal não é concebida como um funcionamento independente do existir humano, sendo compreendida como coparticipante das realizações humanas. Nesse sentido, Pompéia (2003) diz que “fazer uma fenomenologia da corporeidade não é descrever o corpo, mas é buscar a qualidade de uma experiência que está intimamente relacionada com a questão do corpo” (p. 31).

Heidegger compreende a corporeidade como um existencial e ressalta que o ser corpóreo é um caráter fundamental do ser-aí que integra todas as suas relações com o mundo e participa de todas as realizações humanas, em que o homem é solicitado pelas coisas do mundo e pelos seus projetos de realização. Assim, a corporeidade é compreendida como indissociável dos outros âmbitos da existência, ao ser considerado o ser humano como uma totalidade. A corporeidade, por sua vez, “co-responde”, ou seja, responde a uma solicitação ou a algo, em que o corpo participa diretamente dessa solicitação e de sua resposta no âmbito do poder perceber as significações do que vem ao encontro, conforme destaca:

não poderíamos ser corporais, como de fato somos, se o nosso ser-no-mundo não consistisse fundamentalmente de um já sempre perceptivo

estar-relacionado com aquilo que se nos fala a partir do aberto de nosso mundo como o que, aberto, existimos. (Heidegger, 1987/2009, p. 39)

As considerações que faz sobre corpo e corporeidade são no mínimo instigantes, pois é muito difícil pensar o corpo sem privilegiar sua materialidade. Dessa maneira, salientamos que a proposição heideggeriana não exclui a dimensão corpórea, mas propõe que o corpo seja considerado em sua dimensão humana e não apenas como objeto da natureza, destacando que o corpo material é uma condição necessária, mas não suficiente para o entendimento das realizações humanas.

O método de pesquisa da ciência natural moderna e a compreensão dos fenômenos humanos

No decorrer dos *Seminários de Zollikon* desenvolvem-se reflexões minuciosas sobre a ciência natural, reportando, em especial, à Física, com o objetivo de esclarecer como a ciência moderna está baseada nos pressupostos e no método da ciência natural. Para ilustrar a maneira como são conduzidas essas meditações, apresentamos a seguir, a elucidação do filósofo sobre a definição do método de pesquisa da Física, esclarecendo qual é seu objetivo de pesquisa, seja na elaboração, seja na revisão de suas teorias:

A pesquisa na Física não consiste apenas de experiências, mas faz parte dela também, necessariamente, a física teórica. Entre ambas há uma relação mútua, tendo em vista que, de acordo com o resultado das experiências, a teoria é modificada, respectivamente, a experiência tem a incumbência de comprovar empiricamente as afirmações feitas pela teoria. Isso significa, por sua vez, que o resultado factual da experiência prova a exatidão da afirmação teórica. A “exatidão” é a validade das suposições estabelecidas segundo um processo que obedece às leis. Por meio da experiência a afirmação teórica é examinada de acordo com os chamados fatos. . . .

A experiência e a construção teórica são modos de proceder mutuamente copertinentes da pesquisa da natureza, e a estas duas maneiras de investigação chama-se método. Método na pesquisa é a maneira do processo, o modo pelo qual uma pesquisa procede no exame do seu âmbito de objeto (Heidegger, 1987/2009, p. 167).

Nessa reflexão, assinala que, na ciência natural moderna, o conceito de objeto já demonstra um tipo específico da relação sujeito-objeto, uma vez que a natureza “é representada segundo seu modo de ser conforme a lei. Dessa maneira, ela se torna em primeiro lugar objeto – na verdade objeto da mensurabilidade e previsibilidade de todos os processos” (Heidegger, 1987/2009, p. 166).

Desde Husserl (1954/2012), a Fenomenologia questiona os conceitos de sujeito e objeto da ciência natural moderna, quando visa ao esclarecimento da relação do sujeito que conhece e do objeto a ser conhecido, assinalando que, seja no processo de conhecimento, seja na vida cotidiana, a relação sujeito-objeto é indissociável, e, dessa maneira, essa inter-relação é esclarecida pelas noções de intersubjetividade e consciência intencional.

Seminários de Zollikon discute o pensamento científico moderno para diferenciá-lo de sua explicitação ôntico-ontológica sobre o espaço, o tempo, o corpo etc. Nos seminários de 6 de julho de 1965, de 23 e 26 de novembro de 1965 e de 1 e 3 de março de 1966, sistematiza mais detalhadamente o pensamento da ciência natural moderna, ao descrever o conceito de ciência e de método. Salienta, assim, que o método da ciência natural moderna é apenas uma das maneiras possíveis de se investigar os fenômenos humanos e da natureza, e que por meio de uma reflexão crítica dessa ciência poderá também esclarecer outro modo de aproximação e compreensão dos fenômenos humanos, quando aponta:

Quando se trata, pois, de abrir caminho para âmbitos do ente inteiramente diferentes, dos quais faz parte a existência do homem na época da dominação desta ciência, é necessário, principalmente, ganhar uma compreensão da singularidade da ciência moderna e manter em vista, incessantemente, o compreendido para pesar em sentido verdadeiramente crítico, isto é, diferenciando a objetivização científico-natural do mundo em confronto com o mostrar-se de fenômenos inteiramente diferentes que se opõem à objetivização-natural. (Heidegger, 1987/2009, pp. 144-145)

Heidegger (1987/2009) reflete sobre o significado da palavra método em vários momentos de sua meditação, dizendo, por exemplo, que é “o caminho que leva a algo, uma área, o caminho pelo qual estudamos um assunto.” (p. 139), ou “o caminho no qual o caráter do campo a ser conhecido é aberto e limitado” (p. 143). Desse modo, conclui “que toda ciência é fundamentada numa ontologia implícita de seu objeto” (p. 161) e também que “o significado moderno de método não tem só o sentido de um procedimento do tratamento dos objetos, mas também da suposição transcendental da objetividade dos objetos” (p. 169).

Ao aprofundar sua reflexão sobre a ciência natural moderna, mostra a especificidade do conceito de objeto dessa ciência ao esclarecer que existem pelo menos três definições para a palavra objeto: 1. Objeto (*Gegenstand*) significa o mesmo que objeto (*Objekt*) das ciências naturais; 2. Objeto (*Gegenstand*) refere-se às coisas simplesmente presentes, que podem ser usadas e observadas; 3. Objeto é algo ou aquilo sobre o qual o sujeito pode fazer alguma afirmação.

Desse modo, destaca que a noção mais habitual de objeto está comprometida com os pressupostos da ciência

da natureza, quando afirma que “a natureza só se mostra ao físico, no sentido de objetos, que ele pesquisa pelo seu método, quando o caráter de ser da natureza é *a priori* determinado como objetividade” (Heidegger, 1987/2009, p. 168). Portanto, para ele, o método da ciência natural moderna é caracterizado pela maneira como a natureza é vivenciada e tematizada, ou seja, quando a natureza é representada como objeto e quando busca sua objetivização.

Salientamos que Heidegger não assume uma posição contrária ao método da ciência natural moderna para o estudo dos fenômenos da natureza, mas sim à transposição desse método ao estudo do ser humano, pois considera que “o resultado inevitável desta ciência do homem seria a construção técnica da máquina = homem” (Heidegger, 1987/2009, p. 176). E, para destacar a diferença entre essas duas proposições, esclarece que “o tema da Física é a natureza inanimada. O tema da Psiquiatria e da psicoterapia é o homem” (Heidegger, 1987/2009, p. 176).

Nesse sentido, afirma que é necessário abordar os fenômenos da existência humana de um modo particular, considerando aquilo que é mais específico ao próprio existir do homem e entende que suas explicitações desenvolvidas em *Ser e tempo*, isto é, as características ontológicas do ser-aí, denominadas existenciais, poderão fornecer fundamentos mais pertinentes que os da ciência natural moderna para a compreensão do existir humano.

Destacamos, desse modo, que a proposição heideggeriana, ao compreender a existência humana como ser-aí, implica uma mudança paradigmática do entendimento do homem, do mundo e da relação homem-mundo relativa aos conceituados pela ciência natural moderna. Sua compreensão do homem como ser-aí significa o rompimento com as teorias e os modelos conceituais mais habituais da Psicologia e da Medicina, que estão apoiados nas noções de ser vivo, de sujeito, de razão, de vontade ou de impulso.

Conforme já mencionado, Heidegger (1987/2009) assinala as diferenças entre a *Daseinsanalyse* desenvolvida em *Ser e tempo*, elaboração de uma interpretação do ser-aí, e a *Daseinsanalyse clínica*, baseada na explicitação do existir humano como ser-aí, mas que visa à compreensão da experiência humana concreta e específica de cada paciente. Essa compreensão se refere ao fenômeno que surge na relação analista e analisando, devendo partir de seu conteúdo fenomenal e, assim, a descrição dos fenômenos se mostra factualmente em cada caso.

Ele sugere ainda a possibilidade de uma antropologia ôntica *daseinsanalítica* que seria o estudo dos fenômenos humanos situados em um contexto histórico-social específico e orientados pelos existenciais. No entanto, considera que uma análise antropológica do ser-aí e seus fenômenos saudáveis e patológicos “precisa ser orientada para a existência histórica concreta do homem contemporâneo, isto é, do homem que existe na sociedade industrial contemporânea” (Heidegger, 1987/2009, p. 165), pois uma mera classificação desses fenômenos não seria suficiente.

Acompanhando as indicações do filósofo explicitadas nos *Seminários de Zollikon* (1987/2009), inicialmente, podemos resumir em três pontos os aspectos mais gerais que caracterizam a proposição heideggeriana para a elaboração de uma ciência do homem: “1. É necessário ter uma explicação clara dos fundamentos do modo de ser homem; 2. O homem não deve ser representado como objeto da natureza; e 3. O método não visa à objetivação, à mensurabilidade e à determinação causal” (Cardinalli, 2004, p. 70).

Nesse sentido, para o filósofo, a compreensão dos fenômenos humanos em uma ciência ôntica deveria visar, sobretudo, à experiência específica e concreta de cada pessoa em sua singularidade situada em seu contexto histórico-social específico e, assim, não deveria ser submetida e circunscrita às descrições ontológicas dos existenciais uma vez que apenas codeterminam as maneiras de existir específicas de cada ser humano. Heidegger (1987/2009) mostra a importância da diferenciação das dimensões ontológicas e ônticas na elaboração de estudos no campo da Medicina e da Psicologia, ao afirmar que: “a Medicina, como ciência ôntica do homem que é assim ou assim, experiencia este ente assim e assim à luz de um ser homem, cujo caráter fundamental é determinado ontologicamente como *Dasein*” (p. 262).

Heidegger esclarece ainda que não é suficiente que o método de pesquisa quando referido à ciência ôntica, tanto na Psicologia quanto na Medicina, seja meramente qualificado como fenomenológico, uma vez que a Fenomenologia em *Ser e tempo* visou ao esclarecimento ontológico permitindo descrever os existenciais inerentes ao ser-aí. Dessa maneira, destaca as diferenças do método fenomenológico ontológico desenvolvido nessa obra (Heidegger, 1927/1988, pp. 56-70) e do método de estudo fenomenológico mais habitualmente utilizado no campo psiquiátrico e psicológico, isto é, a descrição dos fenômenos humanos concretos e específicos, pois nesse caso o termo fenomenológico é usado em sentido ôntico e visa apenas à compreensão do “ente que se mostra, respectivamente, assim e assim – isto é que na Medicina é examinado e tratado” (Heidegger, 1987/2009, p. 262).

Na perspectiva de esclarecer a distinção do método fenomenológico ontológico de um método fenomenológico ôntico, ele sugere que também se considere a dimensão hermenêutica da investigação, pois essa acentua que a investigação ôntica dos fenômenos humanos deve focalizar a experiência concreta de alguém específico que está situada sempre em contextos de significados e sentido relativos à totalidade significativa dessa existência.

Desse modo na pesquisa ôntica destacamos ainda que os existenciais decorrentes da compreensão do existir humano como ser-aí, uma vez que estão referidos à dimensão ontológica, não devem ser meramente transformados em categorias de análise, pois essa transposição mostra uma falta de discernimento dos dois níveis de análise, ôntico e ontológico, distorcendo a apreensão dos fenômenos humanos ônticos.

Para ilustrar sua proposta, o pensador reflete sobre um artigo da *Revista para Medicina Psicossomática* [*Zeitschrift für Psychosomatische Medizin*] que examina o fenômeno de estresse, apresentando sua compreensão desse fenômeno em uma perspectiva existencial. Ou seja, propõe que o estresse seja compreendido à luz da explicitação da existência como ser-aí e, desse modo, assinala que é importante tornar acessível a pluralidade de significados de estresse, pois pode significar solicitação excessiva, opressão e mesmo desopressão.

Heidegger (1987/2009) destaca ainda que as diversas formas de solicitação podem ser fundamentadas na relação *ekstática*, uma vez que essa é uma estrutura fundamental do ser humano, “nela fundamenta-se aquela abertura de acordo com a qual o homem sempre é interpelado pelo ente que ele mesmo não é. Sem este ser interpelado o homem não poderia existir” (p. 178) e esclarece que o estresse pode ser compreendido baseado nas solicitações que são dirigidas a cada um de nós, e que, ao mesmo tempo, as solicitações são orientadas pelas “respectivas situações, isto é, para o respectivo ser-no-mundo factual a que, em cada caso, o homem não chega, mas em que sempre já está” (p. 178). Desse modo, evidencia que o estresse também pode ser esclarecido segundo a explicitação do existir humano como ser-aí e ser-no-mundo, isto é, como um fenômeno situado em contextos específicos da vida de alguém e referido ao existir humano.

Esse exercício de esclarecimento do fenômeno de estresse, por sua vez, é denominado como “hermenêutica de investigação”, conforme indica a carta de 24 de abril de 1967 (Heidegger, 1987/2009, pp. 333-334), na qual comenta exatamente o seminário de 1 e 3 de março de 1966, em que se discutiu o fenômeno de estresse, dizendo: “o tema ‘hermenêutica da investigação’ é muito oportuno uma vez que se move no *campo intermediário* e não corre perigo de tornar-se muito filosófico” (Heidegger, 1987/2009, p. 334, *italico do original*).

Vê-se que o filósofo inicialmente utiliza a expressão hermenêutica da investigação para esclarecer o estresse como um fenômeno humano baseado no entendimento do existir como ser-aí. Ao mesmo tempo, propõe que a compreensão de estresse focalize a maneira como alguém é interpelado e assinala que essa interpelação necessariamente é situada em contextos de referência específicos, em que se apresentam como uma totalidade significativa. Desse modo, destaca que também o estresse pode ser compreendido situado em contextos de significado e sentido, o que permitirá focalizar a compreensão de suas experiências singulares.

Considerações finais

No decorrer deste artigo foram apresentadas de maneira sucinta as ideias principais de Heidegger sobre o entendimento do existir humano como ser-aí em *Ser e tempo* e as críticas desenvolvidas em *Seminários de Zollikon* sobre o método de ciência natural moderna. Ao focalizar o

método da ciência natural moderna e desenvolver suas críticas, pôde esclarecer também as diferenças entre esse método e de um possível método baseado em sua explicitação do ser humano como ser-aí, que considera mais pertinente ao estudo dos fenômenos humanos.

Para Heidegger (1987/2009), como já foi indicado anteriormente, método não significa procedimento, pois é, sobretudo, a maneira com o que o ente é tematizado, afirmando enfaticamente: “os senhores precisam afastar-se do conceito comumente dado de método enquanto uma simples técnica de pesquisa” (p. 148).

Os esclarecimentos dele sobre a palavra método assinalam que se refere ao caminho que leva ao fenômeno e, assim, já faz parte do próprio método uma compreensão prévia de seu objeto de estudo. O método da ciência natural moderna contém uma noção subjacente de objetividade de seu objeto de estudo, que estabelece os critérios científicos necessários ao procedimento de sua pesquisa, como mensurabilidade e previsibilidade. O filósofo mostra que a noção prévia de seu objeto determina seu caminho, isto é, seu método de pesquisa, portanto, considera ainda que em cada método há uma ontologia específica, que já estabelece a amplitude e os limites do que será estudado.

Desse modo, a proposição heideggeriana para o método de estudo dos fenômenos humanos, por sua vez, está baseada na explicitação do existir humano como ser-aí e nos existenciais descritos em sua ontologia, diferindo da ciência natural moderna por não estar comprometida com sua concepção de objetividade do objeto nem com seus critérios científicos, estabelecendo, assim, outro caminho de aproximação dos fenômenos humanos.

Heidegger apresenta algumas indicações para um possível método ôntico de compreensão dos fenômenos humanos, que denominamos fenomenológico hermenêutico, quando destaca que este difere de sua explicitação ontológica, pois visa à compreensão dos fenômenos humanos singulares de cada caso específico e não à explicitação das características ontológicas do ser do ser-aí.

Como esse método é fenomenológico deve se ater à regra fundamental da interpretação fenomenológica que “exige tornar visível cada fenômeno, especialmente em sua singularidade” (Heidegger, 1987/2009, p. 98). Assim, aponta que na *Daseinsanalyse clínica*, por exemplo, “é decisivo que cada fenômeno concreto que surge na relação do analisando e analista seja discutido em sua pertinência ao *paciente concreto* em questão *a partir de si em seu conteúdo fenomenal*” (Heidegger, 1987/2009, p. 163, *italicos meus*), enfatizando que a compreensão do paciente tenha como referência o próprio paciente denominado “paciente concreto”. Ao mesmo tempo, como este método é também hermenêutico, a experiência singular

do paciente concreto é compreendida em sua totalidade, ou seja, em seu contexto de referência que é circunscrito pelo contexto histórico-social em que se vive.

Considerando que o existir humano é entendido como ser-no-mundo, o foco da compreensão é o modo de existir no mundo de uma determinada pessoa, isto é, o modo como ela está se relacionando consigo mesma, com os outros e com o mundo. Assim, a compreensão do modo de ser no mundo de alguém ocorre a partir das várias maneiras como ele se mostra, se apresenta, se desvela, se torna presente para o outro.

Heidegger (1987/2009) afirma também que na pesquisa ôntica é preciso esclarecer, inicialmente, sobre o que se quer pesquisar, respondendo à pergunta “o que se quer dizer” (p. 177) com esse fenômeno. Lembra ainda que ao procurar focalizar o assunto que será tratado pode-se encontrar uma pluralidade de significados que corresponda ao perguntado, não precisando encontrar uma única definição à exigência de uma ciência voltada à mensurabilidade. O fundamental é que a forma de pesquisa corresponda a seu objeto, por exemplo, “um medo ou temor não é um objeto. No máximo posso tematizá-los” (p. 172).

Assim, percebe-se que o filósofo apresenta indicações para a compreensão do existir do homem, sadio e patológico, que oferecem um escopo para o entendimento das várias maneiras de existir concretas, possibilitando, assim, diversas formas de atuação profissional, entre elas, a psicoterapia. No entanto, considera que o estudo filosófico e teórico do pesquisador e do terapeuta não são suficientes, pois, além disso, é preciso também que estes profissionais possam experienciar a compreensão do homem como ser-aí para que efetivamente consigam compreender as experiências singulares e particulares de cada ser humano que se apresenta em contextos clínicos ou de pesquisas, afirmando que “parece-me necessário como indicação do nosso método totalmente diferente, o nome ‘envolver-se especialmente em nossa relação com o que encontro’, em que já nos encontramos sempre” (Heidegger, 1987/2009, p. 148).

Para finalizar, destaca-se mais uma vez a dificuldade do homem ocidental em se aproximar dos fenômenos humanos à luz da compreensão de ser homem como ser-aí, mesmo para aqueles que estão familiarizados com esse pensamento. Segundo ele:

Exige-se do pesquisador, justamente isto, o mais difícil, a passagem do projeto do homem como ente vivo dotado de razão para ser homem como *Dasein*. . . . O “deixar” [*Lassen*], isto é aceitar [*Zulassen*] o ente, assim como ele se mostra, só se tornará um deixar-ser apropriado se este ser, o *Dasein*, ficar antes e constantemente à vista. (Heidegger, 1987/2009, p. 263)

Heidegger: a study of the human phenomena based on the human existence as Dasein

Abstract: This article aims at clarifying the critical position of the philosopher Martin Heidegger in the book *Zollikon Seminars*, concerning the conveyance of the Natural Science Method to the study of the human phenomena and present its proposition of a more relevant study of the human existence. The author proposes indications of a method based on the comprehension of the human existence described in the book *Being and Time* such as spatiality, temporality, being-as-the-other and corporality. At the same time the author points out that the human phenomena should not be taken and limited to the to the ontological descriptions of the existentials since the method aims at clarifying specific and peculiar experiences of each human being.

Keywords: Heidegger, natural science, human science, Dasein, being-in-the-world.

Heidegger: l'étude des phénomènes humains basés sur l'existence humaine en tant qu' "être-là" (Dasein)

Résumé: Le présent article vise à élucider la position critique du philosophe Martin Heidegger, présente dans le livre *Séminaires de Zollikon* (titre de la traduction française: *Séminaires de Zurich*), par rapport à la transposition de la Méthode de la Science Naturelle dans l'étude des phénomènes humains, et exposer sa proposition d'une méthode plus pertinente à l'étude de l'existence humaine. L'auteur propose indications d'une méthode basée sur la compréhension de l'existence humaine comme « être-là » (Dasein) et comme « être-dans-le-monde »; est basée aussi sur les existentiels décrits dans l'oeuvre *Être et Temps*, tels que la spatialité, la temporalité, l'être-avec-autrui et la corporalité. En même temps, le philosophe souligne que les phénomènes humains ne devraient pas être soumis et circonscrits aux descriptions ontologiques des existentiels, lorsque la méthode vise à développer des expériences spécifiques et singulières de chaque être humain.

Mots-clés: Heidegger, science naturelle, science humaine, Dasein, être-là et être-dans-le-monde.

Heidegger: estudio de los fenómenos humanos basados en la existencia humana como (Dasein)

Resumen: Este artículo pretende aclarar la visión crítica del filósofo Martin Heidegger presente en *Seminarios de Zollikon*, relacionado a la transposición del método de la ciencia natural moderna al estudio de los fenómenos humanos, y introducir su propuesta de un método más pertinente al estudio de la existencia humana. Este autor propone un método basado en la comprensión del existir humano como "Dasein" y "ser-en-el-mundo", y también en los existenciales descritos en *Ser y tiempo*, tales como espacialidad, temporalidad, ser-con-el-otro y corporeidad. Además, enfatiza que los fenómenos humanos no deberían someterse y circunscribirse a las descripciones ontológicas de los existenciales, cuando el método tiene por objetivo la clarificación de las experiencias específicas y singulares de cada ser humano.

Palabras clave: Heidegger, ciencia natural, ciencia humana, Dasein, ser-en-el-mundo.

Referências

- Boss, M. (1963). *Psychoanalysis & Daseinsanalyse*. Nova York, NY: Basic Books.
- Boss, M. (1975). *Angústia, culpa e libertação*. São Paulo, SP: Duas Cidades.
- Cardinalli, I. E. (2002). A psiquiatria fenomenológica – um breve histórico. *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*, 11, 72-84.
- Cardinalli, I. E. (2003). Daseinsanalyse: corpo e corporeidade. *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*, 12, 43-56.
- Cardinalli, I. E. (2004). *Daseinsanalyse e esquizofrenia*. São Paulo, SP: EDUC.
- Cardinalli, I. E. (2005). A contribuição das noções de ser-no-mundo e temporalidade para a psicoterapia daseinsanalítica. *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*, 14, 55-63.
- Carneiro Leão, E. (1988). Apresentação. In M. Heidegger (Org.), *Ser e tempo* (v. I, pp. 11-22). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Casanova, M. A. (2006). *Nada a caminho*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.
- Casanova, M. A. (2009). *Compreender Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Critelli, D. M. (1996). *Analítica do sentido*. São Paulo, SP: EDUC.
- Haar, M. (1990). *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget.
- Heidegger, M. (1988). *Ser e tempo* (v. I). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1927).
- Heidegger, M. (1989). *Ser e tempo* (v. II). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1927).
- Heidegger, M., & Boss, M. (Org.) (2009). *Seminários de Zollikon*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista,

- SP: Universitária São Francisco. (Trabalho original publicado em 1987).
- Husserl, E. (2012). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1954).
- Nunes, B. (1986). *Passagem para o poético*. São Paulo, SP: Ática.
- Nunes, B. (2004). *Heidegger & ser e tempo*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.
- Pompeia, J. A. (2003). Corporeidade. *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*, 12, 28-42.

Recebido: 02/07/2013

Revisado: 30/06/2014

Aceito: 24/10/2014