Differenz
Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 13, 2026/2. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2026.i13.09 [145-159]

Recibido: 30/04/2026 – Aceptado: 09/07/2026

Da subjetividade à existência: fundamentos para uma psicologia sem molde

From subjectivity to existence: foundations for a psychology without a mold

Cristine M. Mattar

Universidade Federal Fluminense

Resumo: O primeiro seminário de Zollikon propõe uma nova compreensão do modo de ser do ente humano como existencial, recusando definições subjetivantes ainda hoje presentes nos discursos e práticas psicológicas. Notamos que a nova concepção apresentada para profissionais de saúde mental havia sido desenvolvida com profundidade em *Ser e Tempo*. No presente artigo recuamos ao tratado de 1927 a fim de revisitar com mais detalhes o tema retomado sinteticamente no primeiro seminário apresentado por Heidegger. Por fim, relacionamos essa discussão à genealogia do sujeito em Foucault, para ressaltar que a desobstrução operada por estes pensadores liberta para uma psicologia sem molde.

Abstract: Zollikon's first seminar proposes a new understanding of the human being's mode of being as existential, rejecting subjectivizing definitions still present in psychological discourses and practices today. We note that the new conception presented to mental health professionals had been developed in depth in *Being and Time*. In this article, we return to the 1927 treatise in order to revisit in more detail the theme synthetically revisited in the first seminar presented by Heidegger. Finally, we relate this discussion to Foucault's genealogy of the subject, to emphasize that the clearing of obstacles operated by these thinkers liberates towards a psychology without a mold.

Palavras-chave/Keywords: Subjetividade (Subjectivity); Existência (Existence); Heidegger; Foucault; Psicologia (Psychology)

1. Introdução

O relato do primeiro seminário de Zollikon de 8 de setembro de 1959 é tão curto quanto relevante[1] (Heidegger, 2001).

Realizado no auditório de uma clínica psiquiátrica em Zurique e organizado por Medard Boss[2], reunia profissionais da área de saúde mental que passariam a escutar o então já bastante conhecido filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). Como iniciar aquela aproximação? Era preciso introduzir a nova compreensão fenomenológica-ontológica do modo de ser do ente humano como originariamente existencial perante uma assistência que havia sido formada até ali por uma longa tradição científico-natural. Um desenho no quadro negro poderia indicar o contraste da nova concepção em relação a essa tradição, seguido de um breve, porém decisivo comentário. No desenho via-se a metade de um círculo aberto com uma seta no centro parecendo impulsionar a linha para fora. A impressão transmitida é de abertura, movimento e direcionalidade através da figura. No texto que se segue a recusa radical da tradição substancialista subjetivista abre uma via inédita de compreensão do existir humano e, consequentemente, um caminho diferente de interpretação e terapia das mazelas existenciais.

Heidegger assim explica a finalidade do desenho: "mostrar que o existir humano em seu fundamento essencial nunca é apenas um objeto simplesmente presente num lugar qualquer", muito menos um objeto "encerrado em si" (Heidegger, 2001: 33). Não localizável, tampouco fechado em si mesmo, portanto, abertura relacional inseparável do mundo. O existir humano consiste, então, em "'meras' possibilidades de apreensão que apontam ao que lhe fala e o encontra e não podem ser apreendidas pela visão ou pelo tato." (2001: 33). O existir humano é pura direcionalidade correspondente ao sentido do ser dos entes que o solicita antes que se possa falar em processos fisiológicos ou psicológicos como sensação e percepção. A partir desta definição, Heidegger *limpa* o terreno arrancando as ervas daninhas das "representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas até hoje na Psicologia e na Psicopatologia" as quais deveriam "desaparecer na visão daseinsanalítica em favor de uma compreensão completamente diferente." (2001: 33). A constituição do existir humano passará a ser referida como *Da-sein* (aí-ser) ou ser-no-mundo. O *Da* (aí) não vai designar, como usualmente, "um lugar no espaço próximo ao observador", uma localização no tempo e no espaço. (2001: 33). Existir

1 O seminário não foi transcrito na íntegra, mas, como se nota, o trecho preservado é suficiente para uma revolução no modo de apreender o existir humano, que terá efeitos decisivos não somente para outras filosofias, podemos citar a desconstrução do sujeito em Michel Foucault, como para a psicologia tradicionalmente assentada na noção de sujeito substancial.

2 Psiquiatra e um dos fundadores da Daseinsanálise.

como *Da-sein* é "manter aberto um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e que se lhe fala a partir de sua clareira." (2001: 33); é o suster do aberto como clareira na qual pode vir à luz o ser dos entes. Como âmbito de poder-apreender *Dasein* "nunca *é* um objeto simplesmente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação." (2001: 33).

A mudança relativa à terminologia é inovadora e disruptiva. Ela dilui toda a base conceitual que até ali havia alicerçado a psicopatologia, a psiquiatria e a psicologia apegadas à ideia de sujeito. Se estas representações estão suspensas, como abordar o existir humano em sua radicalidade?

2. Ser-no-mundo, ser-com e copertença: o si-mesmo como Dasein

Abandonando a noção de sujeito no primeiro seminário, Heidegger não somente rompe com a tradição cartesiana, como também com o já delineado e bastante sedimentado naquela altura do início dos anos de 1960, o sujeito da sexualidade, que embasava a formação dos profissionais reunidos a convite de Medard Boss, ele mesmo originalmente psicanalista (Boss, 1959).

O tema havia sido desenvolvido com profundidade na analítica do *Dasein* de *Ser e Tempo* há trinta anos.

No parágrafo 10 Heidegger havia se referido, como fará no seminário suíço trinta anos após, à necessidade de mudança terminológica necessária ao cumprimento da tarefa de uma analítica do modo de ser do ente humano como *Dasein*[3] e não coisificado como sujeito. Esclarece que a evitação de termos como sujeito, alma, vida, homem, consciência não seria mero capricho terminológico, mas a exigência de determinar de outro modo o ente que somos e demarcar a distinção em relação às concepções das chamadas ciências humanas.

No parágrafo anterior havia aparecido pela primeira vez em *Ser e Tempo* a descrição do ente que seria analisado como fio condutor para a investigação do sentido do ser. *Dasein* é o ente que, sendo, sempre se relaciona com o seu ser, ainda que disso não se aperceba cotidianamente. O ente que ele vai sendo é sempre possibilidade de seu ser, o que implica em que seus modos de ser estejam sempre em jogo, já que eles nunca encerram o que ele essencialmente *é*: possibilidade. Sua essência somente pode ser concebida a partir de sua existência que é o seu ser. Heidegger diferencia aqui existência – determinação ontológica

3 Embora a tradução brasileira utilize o termo presença, optamos por manter o original alemão, tendo em vista que o termo presença apresenta o risco de uma má compreensão do que significa ser como Dasein por dar a entender, no português, algo localizado e fixado.

que é exclusiva do *Dasein* - do termo *existentia* da tradição, que designa o ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*). O original alemão indica um substantivo que é formado por outros dois: *Hand*, mão, com a preposição *vor*, que significa *diante de* no sentido espacial e *antes de* no sentido temporal. É o modo de ser da coisa *à mão* tomado de maneira ingênua como substancialidade de ser. Já existência (*Existenz*) resulta da reunião da preposição *ek* e do verbo *sistere*. Portanto, *Dasein* não é um substantivo como em *existentia*, e sim *verbo*, um movimento para fora, não sendo nada de substancial subsistente, já que ele *ek-siste*. "*A 'essência' do Dasein está em sua existência*." (Heidegger 2015: 85, grifos do autor). Suas características não são propriedades, mas "modos possíveis de ser e somente isso." (2015: 85). Todos os seus modos de ser são antecipados no seu *ser*. Portanto, não é possível substantivar o ser humano, o que significa que a pergunta não deve ser *o que* ele é, que sempre gerou respostas como sujeito, pessoa, personalidade, ser vivo, animal racional, psiquismo etc., com as quais o si-mesmo não é alcançado fundamentalmente.

Sendo, o ser desse ente está sempre em jogo e é sempre meu, isto é, não se trata de um caso exemplar entre outros classificados em geral. Para o ente que é simplesmente dado (a pedra, a casa, a árvore, o carro) seu ser não pode se tornar indiferente ou não indiferente. Uma pedra não é pedra para ela, não se compreende e não se relaciona com os outros entes. Para o ente que tem o modo de ser do Dasein, seu ser pode se tornar indiferente, o que acontece de início e na maioria das vezes na cotidianidade mediana ao tomar-se como coisa, ou não indiferente, quando ocorre a singularização e a apropriação do seu modo fundamental de ser. Mesmo a indiferença é um modo do comportar-se com o seu ser que é sua possibilidade mais própria. "*Dasein* é sempre sua possibilidade. Ele não 'tem' a possibilidade (como se fosse um ente prévio subsistente dotado de possibilidades) apenas como uma propriedade simplesmente dada." (Heidegger, 2015: 86). Sendo sua possibilidade, pode escolher-se, ganhar-se ou perder-se, como pode jamais ganhar-se (singularizar-se) ou só ganhar-se aparentemente (fala de si em primeira pessoa em diversas terapias, por exemplo, sem que isto signifique ganhar a si-mesmo). Só pode perder-se o ente que é sua possibilidade própria, sempre chamado a apropriar-se de si mesmo. Se algo alheio a mim me determinasse que não o meu próprio modo de ser como possibilidade, o *Dasein* não teria como perder-se, ele já estaria *ganho*. A tensão próprio-impróprio somente pode dizer respeito a um ente que não está fechado e dado, que não é definido e determinado por nada de alheio a si, que é tensão entre possibilidade e concreção ôntica "em suas ocupações, estímulos, interesses e prazeres." (2015: 86).

O *Dasein* sempre se determina como ente a partir de uma possibilidade que ele é, ao mesmo tempo em que se compreende em seu ser. Se eu o defino antecipadamente com base em uma ideia de sujeito, pessoa, personalidade, aparelho psíquico, tendência

inata, cognição – que seriam modos de definição prévios e determinados do que se consideraria *existência* –, o perco de vista como existência auto compreensiva que não cabe em nenhuma definição, seja ela biológica, antropológica, sociológica ou psicológica. A estrutura da existencialidade é o *a priori* dos modos de ser cotidianos mesmo que no modo impróprio, nos quais está em jogo o ser do *Dasein* com o qual ele sempre se comporta "mesmo que seja apenas *fugindo* e *se esquecendo*" de si mesmo. (p. 88, grifos do autor). Por isso, a analítica existencial do *Dasein* precisa estar antes "de toda psicologia, antropologia e, sobretudo, biologia." (2015: 89, grifo do autor). A psicologia, ao levar em conta a constituição fundamental do ente que se propõe tratar, torna-se existencial, do mesmo modo que é a existência a raiz de todo interesse psicológico.

No parágrafo 10 o equívoco de Descartes aparece (como aparecera em Husserl[4]). Ao descobrir o *cogito sum* (penso, logo sou) Descartes só investiga o *cogitare* do ego dentro de certos limites e deixa de lado o *sum*. Ou seja, o ser do *sou* é esquecido e o *cogito* é tomado como um dado inquestionado, *res* (substância autônoma e subsistente), *subjectum*. Podemos inverter a frase clássica para: *sou*, logo penso. "A analítica coloca a questão ontológica a respeito do *sum*. Pois somente depois de se determinar o seu ser é que se pode apreender o modo de ser das *cogitationes*." (2015: 90). A analítica mostra que o princípio de um eu e sujeito dado como ponto de partida é uma deturpação do fenômeno do *Dasein*. Não basta dizer que *a pessoa* não é um objeto, porque essa tentativa ainda mantém a noção basilar de pessoa sem verificar sua proveniência ontológica bem como de sua coisificação. Mesmos as chamadas filosofias da vida (Dilthey, Bergson, o personalismo, a antropologia filosófica) que tomam o homem como espírito não alcançam "a dimensão da questão do ser do Dasein." (2015: 91). Heidegger mostra, inclusive, que mesmo a interpretação fenomenológica da personalidade, ainda que reconheça como sendo mais lúcida e radical do que aquelas da tradição, não chega a alcançar a dimensão do ser do *Dasein* que será delimitada em sua analítica. Neste momento do texto cita o seu mestre Husserl e Scheler, que já não colocam a questão sobre o ser da pessoa em si mesmo, como coisa, substância ou objeto. A pessoa seria a própria vivência e não a instância da qual se originariam as vivências. Ambos ressaltam o mesmo, exigindo para a unidade da pessoa uma constituição diferente das coisas da natureza, que remetem a outra essência. O que é acentuado por Scheler para a pessoa o é da mesma forma por Husserl para os atos da consciência. O ato intencional não é um objeto e não é algo psíquico. A pessoa existe essencialmente no exercício dos atos intencionais, não sendo ela mesma, portanto, objeto algum. A objetivação

4 Nas Conferências de Paris Husserl resume sua discordância em relação ao cartesianismo, não sem antes elogiar Descartes por seu giro na direção do ego transcendental. Entretanto, em Descartes o giro não se completa e fica retido no *ego cogito* empírico como ponto de partida, *res*, e não leva em conta o mundo como *cogitatum*, impasse que Husserl soluciona com a fenomenologia. (Husserl, 1992).

psíquica e a apreensão de um ato como algo psíquico seriam uma despersonalização. Só há pessoa quando há execução de atos intencionais ligados pela unidade de um sentido. "Ser psíquico nada tem a ver, pois, com ser pessoa." (2015: 92). A pessoa é a executora dos atos. Entretanto, Heidegger pergunta pelo sentido ontológico deste *executar* e do modo de ser da pessoa, não elucidados pelos dois pensadores citados. Para ele está em questão nessas definições da pessoa como vivência e como executora dos atos intencionais todo o ser do homem, costumeiramente apreendido como unidade de corpo, alma e espírito, que por sua vez gera novas investigações sobre o domínio ontológico de cada uma dessas regiões de fenômenos. Quando se coloca a questão do ser do homem "não é possível calculá-lo como soma dos momentos de ser, como alma, corpo e espírito que, por sua vez, ainda devem ser determinados em seu ser." (2015: 92-93). E, ainda assim, seria preciso pressupor uma ideia do ser da totalidade. Mas o que constitui obstáculo e desvia a questão fundamental do ser do *Dasein* é que ainda está presente a orientação pela antropologia grega e pela antropologia cristã da Antiguidade que é insuficiente em fundamentos ontológicos, o que, afirma Heidegger, escapou tanto ao personalismo quanto à filosofia de vida. Essa antropologia tradicional traz dois problemas: os gregos definem o homem como animal racional, ser vivo dotado de razão, definição que, além de manter o *ente* como coisa simplesmente dada e uma ocorrência entre outras, não esclarece o sentido de *logos*, que o distinguiria como superior aos outros animais; e os cristãos determinam a essência do homem pela ordem teológica como imagem e semelhança de Deus. O pensamento moderno despiu da capa teológica essa definição, mas conservou a ideia de 'transcendência', segundo a qual o homem é algo lançado para além de si mesmo, pois tende para Deus, sem que tenha chegado a questionar ontologicamente o ser do homem. A antropologia com base na definição grega e na conceituação cristã determinaram a essência do ente humano esquecendo a questão de seu ser, concebendo-o como evidência simplesmente dada ao lado das outras coisas criadas. As duas vertentes estão entrelaçadas na antropologia moderna da *res cogitans*, da consciência e do conjunto das vivências, que surgem como ponto de partida metodológico. As cogitações permanecem indeterminadas, tomadas como algo evidente e inquestionado, cujo ser não é problematizado, o que faz com que a problemática antropológica fique indeterminada em seus fundamentos ontológicos. No parágrafo 64 Heidegger (2015) mostrou que faltou ao eu-penso acrescentar o correlato indispensável, ou seja, eu-penso-alguma-coisa. As definições do homem como animal racional e como imagem e semelhança orientada para seu Criador não levam em consideração essa correlação ontológica, e terminam por tomá-lo como *em si*, ente entre entes simplesmente dados.

Assim como as definições biológicas e antropológicas não consideram o ser do ente humano, da mesma forma a psicologia constrói determinações ônticas com o esquecimento

dos fundamentos ontológico-existenciais. Ao indicar que estas ciências não fundamentam ontologicamente os modos de ser do ente que somos, não se trata de desqualificar o trabalho que realizam, mas de não perder de vista que os fundamentos ontológicos não são obtidos a partir da coleta de material empírico, porque eles já estão presentes quando estes dados são coletados. O fato de não serem levados em conta por serem tomados como evidentes faz com estes fundamentos não apareçam como base compreensiva e não sejam problemáticos. Ou seja, na base dos modos de ser considerados biológicos, antropológicos e psicológicos está a essência humana como existência, relação com o ser. Ao invés de inferir esta essência a partir das experiências ou de apreender as experiências com base em um ponto de partida já dado, compreende-se o próprio experienciar e todas as definições como possibilidades deste modo de ser sempre em jogo. A psicologia, que nos interessa particularmente, ao invés de fixar os modos de ser humano em definições teóricas, passa a acompanhar os modos de ser sem qualquer molde antropológico ou psicológico *a priori* que lhe sirva de referência orientadora ou ponto de partida.

Nos parágrafos 25 a 27 a diferença entre *Dasein* e os entes que têm o modo de ser simplesmente dado se aprofunda. Os modos cotidianos de ser pelos quais me autointitulo *eu*, estão, cotidianamente, distantes do si-mesmo como *Dasein*. Justamente pelo seu modo de ser, numa primeira aproximação *Dasein* não *é* ele mesmo, pois aparece no modo de sua autointerpretação mais corriqueira" (Heidegger, 2015: 171). A pergunta *quem*? recebe usualmente como resposta de que sou este eu e não um outro, de que me mantenho idêntico, sempre o mesmo, em meio à multiplicidade de atitudes e vivências, um substrato subsistente, substancial, *subjectum*. Esta resposta é uma evidência ôntica de que *sou eu que sempre sou* como dado imediato sem levar em consideração o caráter existencial do *Dasein*. Este "quem da presença ôntica" não é fundamentalmente quem sou. Portanto, o *eu* que se apresenta como evidência cotidianamente é justamente um *não-eu* do ponto de vista existencial porque ele nunca é essencialmente a possibilidade que está sendo, mas é o âmbito no qual essa possibilidade de ser, dentre outras, se realiza. Do mesmo modo, *Dasein*, mesmo apropriado de seu modo de ser, somente referir-se a si-mesmo de passagem, uma vez que qualquer autodefinição é sempre provisória e está em jogo no momento mesmo em que é enunciada. Essa interpretação cotidiana do eu encapsulado é incompleta porque "um mero sujeito não 'é' e nunca é dado sem mundo." (2015: 172). Do mesmo modo "de início, nunca é dado um eu isolado sem os outros." (2015: 172). O quem do *Dasein* é tanto ontológica quanto onticamente encoberto nessa definição inicial de que ele é sempre *meu*. Para que seja uma constituição essencial do *Dasein*, o 'eu' precisa ser interpretado existencialmente, já que o *Dasein* só é si-mesmo existindo. Sua 'substância' é a existência.

Se o si-mesmo como *Dasein* não é o *eu* ao qual me refiro cotidianamente como instância identitária e autossustentada, apartada do mundo e do outro, o que ele é, então? A resposta indica que ele é ser-no-mundo, ser-com e copresença.[5]

Ser-no-mundo é a constituição que determina todo e qualquer modo de ser do *Dasein*. Heidegger fornece o exemplo do artesão ao encontro do qual, enquanto trabalha e se ocupa, vêm os outros aos quais a obra está destinada. Os outros não são algo acrescentado pelo pensamento a alguma coisa previamente dada, eles sempre vêm ao encontro a partir do mundo, no entanto, seu modo de ser é diverso daquele da manualidade. O outro *Dasein* não somente é distinto dos instrumentos e coisas como tem o mesmo modo de ser-no-mundo, ou seja, não se confunde com algo à mão. Os outros são copresenças que também constituem mundo.

> Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, *não* se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está. Esse estar também com os outros não possui o caráter ontológico de um ser simplesmente dado 'em conjunto' (N37) dentro de um mundo. O 'com' é uma determinação do Dasein. O 'também' significa a igualdade no ser enquanto ser-no-mundo que se ocupa dentro de uma circunvisão (Heidegger, 2015: 174).

Ser é fundamentalmente ser-com, o que determina o ser-no-mundo. Mundo é sempre mundo compartilhado em que os outros vêm ao encontro como copresenças.

Dasein encontra a si mesmo de início na ocupação, no imediatamente à mão no mundo, "naquilo que empreende, usa, espera, resguarda" (2015: 175). Ao dizer eu-aqui não significa que seja "um ponto privilegiado da coisa-eu", mas sim uma compreensão de si a partir "do lá de um mundo à mão" em que o *Dasein* se detém ocupado. Ou seja, não se diz *eu* a partir de uma subjetividade primordial, mas se diz *eu* a partir do mundo e das ocupações. Esse eu, tomado como em-si, é parte do mundo compartilhado, dos modos usuais pelos quais se toma o si-mesmo. Por isso dizer-eu distancia justamente do que existencialmente se *é*.

> O si-mesmo do Dasein cotidiano é o *impessoalmente-si-mesmo* (N46) que distinguimos do *propriamente* si-mesmo, ou seja, do si mesmo apreendido como *próprio*. Enquanto impessoalmente-si-mesmo, cada Dasein se acha disperso no impessoal, precisando ainda encontrar a si mesmo. Essa dispersão caracteriza o 'sujeito' do modo de ser que conhecemos como a ocupação que se empenha no mundo que vem imediatamente ao encontro. (...) Numa primeira aproximação, 'eu' não 'sou' no sentido do propriamente si mesmo e sim os outros nos moldes do impessoal (Heidegger, 2015: 186-187).

---

5 O si-mesmo (*Selbst*) nunca é um em-si, ele "significa uma movimentação para o seu próprio" (*eigen*), sendo o próprio do si mesmo o "assumir-se como movimentação, como espacialidade e temporalidade, em sentido ontológico existencial." (Cavalcante, 2015: 571). E o ser-com (*Mitsein*) indica que *ser* nunca é isolado. "Todo ser é sempre ser-com; mesmo na solidão e isolamento, o Dasein é sempre copresença (*Mitdasein*), o mundo é sempre mundo compartilhado (*Mitwelt*), o viver é sempre convivência (*Miteinandersein*)." (Cavalcante, 2015: 571).

A psicologia existencial reconhece o impessoalmente si-mesmo na dispersão do impessoal naquele(a) que a procura, que poderá fazer também esse reconhecimento e, assim, encontrar a si mesmo em sentido próprio. É muito comum na clínica que a(o) analisanda(o) procure a terapia dizendo que gostaria de *se conhecer* melhor, o que é um início de que se mantém distanciada(o) de si mesmo. Por mais que adote autodefinições e receba incontáveis referências, imagens, sugestões e prescrições que lhe dizem o tempo todo quem ela/ele é e como deve viver, o autodesconhecimento e o desencontro implícitos em sua vida usual cotidiana agora se manifestam e podem ser passados em revista. Para que o autoencontro aconteça é preciso primeiro *desconhecer-se*, descolando-se dos papeis familiares que foram recolhidos na dispersão impessoal do sujeito e tomados como naturais. Não que se pretenda novamente chegar a uma verdade última finalmente desvelada, mas sim para, em seguida, mantendo-se justamente no desconhecimento – que nunca abandona um ente marcado pela indeterminação –, reencontrar-se existencialmente. Assim, é frequente na cena clínica o estranhamento com relação aos modos de ser identitários pelos quais a(o) analisanda(o) se tomou até ali, que pareciam conhecidos, confortáveis, ou que produziam sofrimento, bem como a surpresa com os novos e imprevistos desdobramentos de experiencias possíveis que vão sendo liberadas quando já não se reconhece.

A recusa heideggeriana do sujeito foi central para a genealogia foucaultiana e seus desdobramentos para a psicologia, área que guarda uma ambiguidade que faz com que nos movamos sempre num fio de navalha: por um lado, a face normativa que é preciso questionar e desmontar criticamente; por outro, a face que nos libera como *cuidado*, estrutura do modo próprio de ser do ente que somos. Se a confissão nada tem de libertação, como anunciado, mas, ao inverso, reifica a noção de sujeito psicológico, o encontro clínico, no entanto, não precisa ser o empreendimento de extração da verdade íntima suposta; ao invés, pode atuar como o *lócus* da *acontecência* da análise crítica das determinações subjetivas identitárias engessadas e normativas.

A crítica heideggeriana ao sujeito moderno influenciou a genealogia do poder e do sujeito histórico em Foucault tanto quanto a etapa final das pesquisas do filósofo francês, que retomam o cuidado (*Sorge*) com a própria existência, estrutura originária do *Dasein*, através da assunção deliberada do cuidado de si filosófico.

3. Sujeito, confissão e psicologia

Figueiredo (1995) revisita uma entrevista em que Foucault refere-se a Heidegger como tendo sido para ele um pensador fundamental. Não resta dúvida da influência de *Ser e Tempo* na recusa foucaultiana do sujeito moderno com a explicitação dos processos

históricos que atuam na sua constituição. Nessa entrevista de 29 de maio de 1984 (um mês antes de sua morte) Foucault deixou clara sua vinculação com Heidegger:

> Certamente Heidegger foi para mim o filósofo essencial(...). Todo meu futuro filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger (...). Meu conhecimento de Nietzsche é bem melhor do que o que tenho de Heidegger; não obstante foram estas as minhas duas experiências fundamentais. É provável que se não tivesse lido Heidegger não teria lido Nietzsche. Tinha tentado ler Nietzsche nos anos cinquenta, mas Nietzsche sozinho não me dizia nada. Enquanto que Nietzsche e Heidegger, aí sim, este era o choque filosófico. Mas nunca escrevi nada sobre Heidegger e nada escrevi sobre Nietzsche além de um pequeno artigo. São, contudo, os autores que mais li. Creio que é importante termos um pequeno número de autores com os quais se pensa, com os quais se trabalha, mas sobre os quais não se escreve (Foucault, 1994: 703).

O principal legado consistiria na apropriação foucaultiana da crítica empreendida por Heidegger "às metafísicas do sujeito, ou seja, à crença num sujeito como fundamento auto fundante do mundo e das representações." (Figueiredo, 1995: 2). É assim que Foucault afirma: "Penso que não há sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderíamos encontrar em toda parte" (Foucault, 1994: 73).

Habituamo-nos a ver a nós mesmos como sujeitos ou eus psicológicos isolados do mundo e fechados em si mesmos, que apenas ocasionalmente entram em relação com o mundo, com os outros entes, coisas e pessoas. E mais: como o polo referencial a partir do qual se definirá tudo o que o cerca. Como destaca Rose (2011), as sociedades ocidentais modernas passaram a interpretar a pessoa como "lugar natural de crenças e desejos, com capacidades inerentes, como a origem autoevidente de ações e decisões, como um fenômeno estável" que manteria coerência e consistência atravessando contextos e épocas diversos (2011: 39). Essa base inalterada atua como justificativa para os aparatos normativos que regulam sua conduta a partir das noções de responsabilidade moral, intenções, tendências, escolhas e liberdade individual. Todo o regime disciplinar individualizante e esquadrinhador da vida descrito por Foucault (2010) tem como justificativa a existência do indivíduo enquanto uma natureza inquestionável. Não por acaso, Rose lembra que foi nessas sociedades que surgiu a psicologia como disciplina científica, "como um conhecimento positivo do indivíduo e como uma maneira particular de dizer a verdade sobre os humanos e de agir sobre eles." (p. 39). O ser humano passou a ser compreendido como a base eterna da história e da cultura, encobrindo o caráter de artefato histórico e cultural da definição do sujeito (Rose, 2011). Não somente as ciências humanas, dentre estas o papel de destaque coube à psicologia, seguem o dogma do sujeito estável e sólido, como também nós mesmos(as) passamos a nos entender e a nos relacionarmos conosco como "seres 'psicológicos'", interrogando e narrando a nós mesmos(as) "em termos de uma 'vida psicológica interior' que guarda os segredos de sua identidade, a qual eles devem descobrir e realizar", tarefa que definiria

uma vida autêntica (p. 39). Na requisição clínica *fale sobre você* tem-se a velha incitação confessional a dizer a verdade sobre si mesmo, que ressurge laicizada. O temor da danação eterna foi cedendo lugar à ameaça de não ser quem se *deve* ser, em conformidade com uma interioridade que parece espontânea, mas que já foi definida previamente. As ciências humanas dirão antecipadamente quem é o ser humano e o que lhe é natural, para que, então, ele/ela possa, finalmente, descobrir essa essência desde sempre presente na interioridade, ainda que desconhecida, explicitá-la e conferir se ela atende à normativa do que é considerado um ser humano ajustado. Nada mais fabricado do que a subjetividade.

Foucault (1988), em História da Sexualidade, volume I, mostrou que a arte erótica dos antigos foi substituída por uma ciência da sexualidade nas sociedades ocidentais modernas. A ciência sexual impõe que é preciso dizer a verdade do sexo para tornar-se livre, saudável e feliz. A confissão como ritual privilegiado na produção de verdade se transforma, passa de garantia de identidade e de valor que se espera do ouvinte para o reconhecimento que alguém tem de suas próprias ações e pensamentos. O indivíduo que era autenticado pela referência dos outros e por sua vinculação a grupos que atestavam o que ele dizia passou a ser autenticado pelo discurso de verdade que ele mesmo é capaz ou obrigado a produzir sobre si mesmo. "A confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder." (1988: 67). Assim, a confissão se tornou uma das técnicas mais valorizadas para a produção da verdade, tornando-nos "uma sociedade singularmente confessanda" (1988: 67).

> A confissão difundiu amplamente seus efeito: na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na esfera mais cotidiana e nos ritos mais solenes; confessam-se os crimes, os pecados, os pensamentos e os desejos, confessam-se passado e sonhos, confessa-se a infância; confessam-se as próprias doenças e misérias; emprega-se a maior exatidão para dizer o mais difícil de ser dito; confessa-se em público, em particular, aos pais, aos educadores, ao médico, àqueles a quem se ama; fazem-se a si próprios, no prazer e na dor, confissões impossíveis de confiar a outrem, com o que se produzem livros. Confessa-se – ou se é forçado a confessar. (...) O homem, no Ocidente, tornou-se um animal confidente (Foucault, 1988: 68).

Na lista acima nem é preciso que figurem explicitamente a psiquiatria, a psicologia e a psicanálise. A alusão foucaultiana a essas práticas confessionais é clara. Não por acaso a clínica psicológica tem como princípio fundamental o sigilo. Somente ali, no espaço protegido da psicoterapia, os segredos mais *íntimos*, mesmo aqueles desconhecidos do(a) próprio(a) analisando(a), serão revelados em segurança e sob a garantia de que somente o(a) analista terá acesso a eles. É preciso que o(a) paciente fale de si para que possa se curar. Não se questiona a importância da confiança ao "se abrir" para o(a) profissional, tampouco da garantia de um espaço seguro para quem expõe seu sofrimento, mas se chama a atenção para o parentesco entre a cena clínica em determinados moldes e a tradição

confessional religiosa no que diz respeito à incitação a falar de si como alma e, após, como sujeito psicológico. Sigilo significa segredo, mas também tem como sinônimo silêncio, o que nos faz pensar no quanto problemas que não são individuais passaram a ser silenciados pela clínica como espaço *protegido*. Ao manter experiências de desproteção no sigilo da relação dual, uma vez que as considera como questões de foro íntimo que não devem sair dali, o que estaria sendo preservado, de fato: o(a) paciente ou as condições de vida que produzem sofrimento? Assim, a clínica, que pode sempre um espaço de cuidado, o que já diz imediatamente compartilhamento, pode se tornar uma prática normativa, que resguarde o mal-estar como questão individual, olvidando que sempre no relato em primeira pessoa e mesmo no encontro a dois, analisando(a) e analista, todo um mundo vem ao encontro.

Em uma entrevista com Foucault e Deleuze realizada em 1972 (Foucault, 1979), chega a afirmar que "Várias categorias profissionais vão ser convidadas a exercer funções policiais cada vez mais precisas: professores, psiquiatras, educadores de todos os tipos, etc." (1979: 74); podemos acrescentar profissionais de psiquiatria e da psicologia, as figuras do *coach* e do *personal*, a literatura de autoajuda para o sucesso e superação, as redes sociais e a inteligência artificial, assim como os esportes radicais e todas as inúmeras formas de auto investimento. Dentre as funções de tantas profissões de cuidado, a de apaziguar os ânimos para que se considere os problemas como sendo pessoais e não conjunturais domina: sou *eu* que tenho dificuldade de lidar com o que me acontece, sem que o *quadro maior* seja problematizado.

Foucault se refere à mudança na literatura, que da narrativa heroica de cenas reais ou imaginadas passou a estar a serviço da tarefa infinita de buscar "no fundo de si mesmo, entre as palavras, uma verdade que a própria forma da confissão acena como sendo o inacessível." (1979: 68). O problema é que a confissão é imposta de tantos lados que se torna incorporada a nós e não mais percebemos que ela é o efeito de um poder que nos coage, parecendo que é a própria verdade secreta que precisa *sair* e revelar-se, ser liberada, pois só não vem à tona em função da violência repressiva. Na contrapartida do falar como liberação e do silenciar como submissão ao poder, Foucault estranha a relação estabelecida entre verdade e liberdade, como se a verdade (aqui compreendida como saber especializado) não pertencesse à ordem do poder. Ele denomina como "ardil interno da confissão" o atribuir à censura o papel central do poder, que tenta nos fazer acreditar que é liberdade a injunção de dizer "quem somos, o que fazemos, o que recordamos e o que foi esquecido, o que escondemos e o que se oculta", o que pensamos ou não pensamos (p. 69). A incitação a falar, ao contrário da esperada libertação, é definida por Foucault como uma forma eficaz de sujeição dos homens/das mulheres através da sua constituição como sujeitos. Na confissão a palavra não mais provém da mestria como na arte erótica, ela vem como uma palavra esperada, requisitada, extraída, que precisa romper as barreiras do esquecimento e vencer

resistências internas. O pressionado a dizer não domina, mas é dominado pelo que escuta em silêncio, que não sabe, mas interroga, a quem se *deve* a verdade. Se oculta algo, é porque é resistente e transferido, porém, mais cedo ou mais tarde, terá que revelar. Seu silêncio indica justamente que se chegou perto do núcleo do conflito inconsciente, que não poderá se esconder por muito tempo. Notemos o quanto uma relação que se pretende de cuidado e liberação de outros modos de ser foi sendo constituída como uma situação de controle pela exigência da verdade, tanto mais insidiosa quanto mais se apresenta como inócua, neutra e sem pretensões. Se a confissão clínica é submissão ao ser sujeito, a psicologia tem imenso espaço de atuação para o cumprimento desse propósito.

Ainda Foucault em História da Sexualidade II (1984) define a genealogia como o método que irá:

> (...) analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído (Foucault, 1984: 11).

O sujeito psicológico confessional é o sujeito da sexualidade, constituído pelos eixos dos saberes a ele referidos (técnico-científicos, dos quais Foucault fez a arqueologia), dos sistemas de poder que regulam suas condutas com base nos saberes especializados (dos quais fez a genealogia) e nas formas pelas quais ele mesmo se reconhece como sujeito dessa sexualidade inventada (estudo da formação de uma hermenêutica de si durante a Antiguidade) que deve falar de si indefinidamente. Como Foucault irá mostrar em suas últimas pesquisas no retorno ao período helenístico-romano Foucault, 2006), houve no passado no Ocidente uma relação mais livre conosco, menos mediada pelo governo dos outros, em que nos constituíamos de forma artesanal como obras de arte (estética da existência). A filosofia era o exercício do cuidado de si (*epimeleia heautou*), um *si* que ia se constituindo na relação com o mundo e com o outro à medida que a existência se dava, ou seja, sem nenhuma referência prévia a uma substancialidade subsistente por si mesma que direcionasse os modos de ser. Estando sempre em jogo, o existente não era guiado pela pergunta 'quem sou eu?' – na qual nos emaranhamos e ficamos retidos até hoje voltados para *dentro* –, mas e questionava olhando-se *de fora*: 'como tenho vivido?' (Foucault, 2006).

4. Conclusão

O primeiro seminário de Zollikon é essencial para se compreender a crítica heideggeriana às determinações ônticas e impessoais que encobrem o caráter existencial do modo de ser do ente humano. O desmonte da subjetividade já havia sido empreendido em *Ser e Tempo* através da analítica do *Dasein*, que estabelece os fundamentos para o que se

pode denominar de psicologia sem molde. A filosofia de Heidegger foi decisiva para a genealogia do sujeito e do poder em Michel Foucault, que descreve as formas históricas pelas quais passamos a nos tomar e o modo como chegamos a permitir a gerência normativa de nossas vidas. A psicologia foi protagonista na constituição do si-mesmo como eu psicológico que deveria ser extraído de uma suposta interioridade por meio da confissão, passando a ser estudado e *tratado* para atingir o ideal de ajustamento.

Se a psicologia é saber e poder sobre o sujeito ao mesmo tempo em que participa de sua constituição e se Foucault aponta na fase tardia de sua obra (Foucault, 1984, 1988, 2006) para a possibilidade de outro modo de relação e governamentalidade que nada tem a ver com o sujeito moderno, o caminho aberto por Heidegger propicia este outro modo de relação e, assim, o tecer de uma psicologia que se fará não em outros moldes, mas sem molde. Normativa e confessional por um lado, antropológica, fisiológica e psíquica por outro, esquecida de seus fundamentos ontológicos, de que modo fazer então uma psicologia que aproxime essencialmente do si mesmo sem recair nestas armadilhas? É possível compreender o si mesmo humano evitando as referências ao eu psicológico, sujeito do desejo e da sexualidade, do empreendimento, da cognição e do auto investimento? A prática psicológica enquanto modo do cuidado de si que *reacende* o cuidado ontológico – que é o modo de ser do existente – pode ajudar a eliminar obstruções e romper as distorções, para que o existente se abra para si mesmo. Ao final, estas palavras do filósofo indicam o que se busca realizar com uma psicologia sem moldes:

> Quando o Dasein descobre o mundo e o aproxima de si, quando abre para si mesmo seu próprio ser, este descobrimento de 'mundo' e esta abertura do Dasein se cumprem e realizam como uma eliminação das obstruções, encobrimentos, obscurecimentos, como um romper das distorções em que o Dasein se tranca contra si mesmo (Heidegger, 2015: 187).

Referências bibliográficas

Boss. M. (1959) *Psicoanalisis y Analitica Existencia*l. (Tr. A.L. Maza). Editorial Cientifico Medica.

Cavalcante, M.S. (2015) Notas explicativas. Heidegger, M. *Ser e Tempo*. Vozes.

Figueiredo, L.C. (1995) Foucault e Heidegger. A ética e as formas históricas do habitar (e do não habitar). *Tempo Social; Rev. Sociol*. 7(1-2): 136-149..

Foucault, M. (1979) *Microfísica do poder.* (Tr. R. Machado). Graal.

Foucault, M. (1984) *História da Sexualidade II: O uso dos prazeres*. (Tr. M.T. da C. Albuquerque). Graal.

Foucault, M. (1988) *História da sexualidade I: a vontade de saber.* (Trad. M.T. da C. Albuquerque). Graal.

Foucault, M. (1994) *Dits et écrits -1954-1988. Vol. IV, 1980-1988*. Gallimard.

Foucault, M. (2006) *A Hermenêutica do Sujeito*. (Tr. M.A. Da Fonseca e S.T. Muchail). Martins Fontes.

Foucault, M. (2010) *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. Martins Fontes.

Heidegger, M. (2001) *Seminários de Zollikon*. (Ed. M. Boss. Tr. G. Arnhold e M. F.Almeida Prado). EDUC-Vozes.

Heidegger, M. (2015) *Ser e tempo*. (Tr. M.S. Cavalcante). Vozes.

Husserl, E. (1992) *Conferências de Paris*. Edições 70.

Rose, N. (2011) *Inventando nossos eus. Psicologia, poder e subjetividade*. (Tr. A.A.L. Ferreira et al.). Vozes.