

Caroline Vasconcelos Ribeiro

A crítica de Heidegger à herança metafísica da psicanálise freudiana e a possibilidade de uma psicanálise não-metafísica.

Tese de doutorado apresentada ao departamento de filosofia do Instituto de Filosofia da Unicamp sob orientação do professor. Dr. Zeljko Loparic

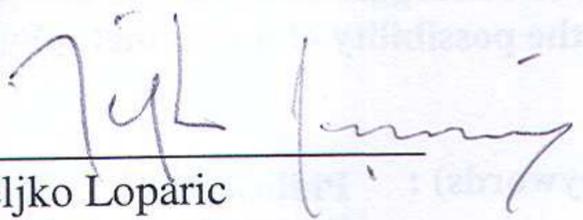
Campinas, fevereiro de 2008

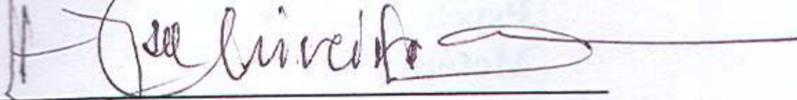
Caroline Vasconcelos Ribeiro

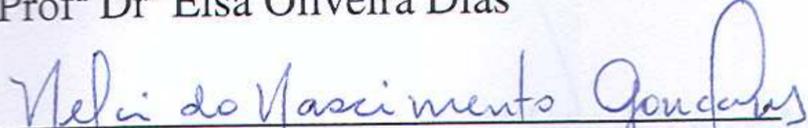
A crítica de Heidegger à herança metafísica da psicanálise freudiana e a possibilidade de uma psicanálise não-metafísica.

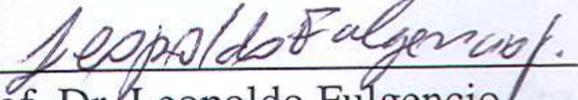
Tese de doutorado apresentada ao departamento de filosofia do Instituto de Filosofia da Unicamp sob orientação do professor. Dr. Zeljko Loparic

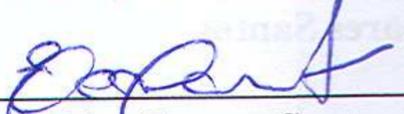
Este exemplar corresponde à redação final da tese julgada e aprovada pela comissão julgadora em 27/02/2008.


Prof. Dr. Zeljko Loparic


Prof.^a Dr.^a Elsa Oliveira Dias


Prof.^a Dr.^a Nelci do Nascimento Gonçalves


Prof. Dr. Leopoldo Fulgencio


Prof. Dr. Eder Soares Santos

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

R354c **Ribeiro, Caroline Vasconcelos**
**A crítica de Heidegger à herança metafísica da psicanálise
freudiana e a possibilidade de uma psicanálise não-metafísica /
Caroline Vasconcelos Ribeiro. - Campinas, SP : [s. n.], 2008.**

Orientador: Zeljko Loparic.
**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Filosofia. 2. Psicanálise. 3. Metafísica. I. Loparic, Zeljko.
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.**

mh/ifch

**Título em inglês: The critique of Heidegger towards the heritage of the
Freudian psychoanalysis and the possibility of a non-metaphysical
psychoanalysis.**

**Palavras chaves em inglês (keywords) : Philosophy
Psychoanalysis
Metaphysics**

Área de Concentração: Filosofia da Psicanálise

Titulação: Doutor em Filosofia

**Banca examinadora: Zeljko Loparic, Elsa Dias, Leopoldo Fulgencio, Nelci
Nascimento, Eder Soares Santos.**

Data da defesa: 27-02-2008

Programa de Pós-Graduação: Doutorado em Filosofia

Dedico esta tese a meu pai que me revelou uma doçura que me fundamenta. À Sônia, sua esposa, por ser um exemplo de luta e afetividade. E à minha amada mãe por sempre estar ao meu lado, me dando colo e tarefas.

Agradecimentos:

A UESB (Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia) por ter me dado condições de cursar este doutorado.

A Rogério, secretário da pós-graduação, por sua simpatia e prestatividade.

Ao professor Loparic pelas esclarecedoras conversas e orientações.

A professora Elsa Dias pelas questões estimulantes que levantou acerca deste trabalho.

Ao professor Oswaldo Giacóia por ter participado da banca de qualificação.

A professora Nelci Nascimento pelas discussões acerca do trabalho e por todo tipo de escuta que me proporcionou.

Ao meu querido Dirk por ter me auxiliado nas leituras dos textos em alemão e por seu carinho que me acalentou o espírito quando, inquieta, habitei a minha “floresta negra”.

A Marli, Conceição, Cata e Lizete, por serem tão amigas e irmãs.

A Flávio Oliveira (Rasura) por sua presença filosófica e angelical.

A Éder Santos por anos de debates e esclarecedoras discussões.

A Pedro Abib pelo apoio no início desta jornada.

Aos meus irmãos, Fred, Raquel e Cecília, por serem tão amáveis.

Aos amigos de Campinas que me acolheram, mesmo clandestina, num canto de suas moradias, quando tudo era desabrigo: Natacha Muriel, Chelaine, Reginaldo, Carlos, Dudu, Teresa, Aldo e Filipe. A amizade de Gilmar De Toni, Paulão e Rosário.

A Luciana Gama por ter aberto as portas de sua casa e coração, quando tudo era muito grande em São Paulo. E a Fábio Felix por ter transformado a metrópole num bairro baiano.

A Renato por sua presença em momentos tão difíceis e por ter encurtado a distância entre Rio e Bahia.

A André Amorim por toda espécie de memória.

A Adriano Correia pela ajuda *catingueira*.

Aos amigos de luta *acadêmico-vivencial*: Nelma Gusmão, Reginaldo Pereira, Jânio Benevides.

Resumo:

Esta pesquisa pretende abordar a veemente crítica de Heidegger à psicanálise freudiana, apontando, sobretudo, sua filiação à metafísica moderna e ao modo de proceder das ciências naturais. Tendo como base a obra *Seminários de Zollikon* – que reúne as atas dos seminários, diálogos e cartas trocadas entre Heidegger e o psiquiatra Medard Boss – visa pontuar que a ciência freudiana não alcança o homem enquanto *Dasein*, visto que o reduz a uma máquina que representa, a um aparelho gerador de sintomas, a um objeto causalmente explicável. Em seguida, almeja expor que a psicanálise de Winnicott atende a requisitos heideggerianos para uma “ciência do homem” irreduzível ao discurso objetificante. Sendo assim, pretendemos indicar que Winnicott fundamenta a base de sua ciência em pilares não-metafísicos.

Palavras-chaves: filosofia, psicanálise, metafísica,

Zusammenfassung

Diese Untersuchung hat zum Ziel, Heideggers vehemente Kritik an der Freudschen Psychoanalyse zu erörtern, wobei sie vor allem dessen Verbindung mit der modernen Metaphysik und die Art seiner Verwurzelung in den Naturwissenschaften hervorhebt. Auf der Basis seines Werkes *Die Zollikoner Seminare* – das die Protokolle der Seminare sowie die Dialoge und den Briefaustausch zwischen Heidegger und dem Psychiater Medard Boss enthält – machen wir deutlich, dass die Freudsche Wissenschaft den Menschen nicht im Sinne des *Daseins* begreift, sondern ihn reduziert auf eine Maschine, die vorstellt, auf einen Apparat, der Symptome hervorruft, auf ein Objekt, das kausal erklärbar ist. Im folgenden wird aufgezeigt, dass die Psychoanalyse von Winnicott die Heideggerschen Forderungen nach einer „Wissenschaft vom Menschen“ erfüllt, die nicht auf den objektivierenden Diskurs reduzierbar ist. Somit wollen wir verdeutlichen, dass Winnicott die Basis seiner Wissenschaft auf nicht-metaphysischen Grundfesten fundiert.

Schlüsselbegriffe: Philosophie, Psychoanalyse, Metaphysik

Lista de abreviaturas:

Obras de Heidegger:

Sein und Zeit (SuZ)

Was ist Metaphysik? (WM)

Zollikoner Seminare (ZS)

Einführung in die Metaphysik (EM)

Ensaaios e Conferências (EC)

Que é uma coisa? (QC?)

Obras de Winnicott:

Da Pediatria à Psicanálise (DPP)

Explorações Psicanalíticas (EX)

Natureza Humana (NH)

A família e o desenvolvimento individual (FDI)

Os bebês e suas mães (BSM)

O brincar e a realidade (BR)

Tudo começa em casa (TCC)

SUMÁRIO

Introdução _____	17
Capítulo I – O convite para a suspeita filosófica: <i>Seminários de Zollikon</i>. _____	45
1. 1- Da inutilidade da filosofia _____	52
1.2 – A direção do pensamento para o domínio dos entes. _____	63
Capítulo II - A metafísica da subjetividade e a ciência moderna. _____	73
2.1 – Descartes e a metafísica da subjetividade _____	74
2.2. – Ser: de vapor flutuante ao que é mais digno de ser colocado em questão _____	84
Capítulo III – O homem enquanto <i>Dasein</i> e a classificação da psicanálise freudiana enquanto ciência natural. _____	93
3.1 – Para fora da clausura da subjetividade: o homem como <i>Dasein</i> . _____	105
3.2 – Freud, as ciências naturais e a tutela da metafísica moderna. _____	121
3.3 – A cozinha da feiticeira (<i>Hexenküche</i>) e a metapsicologia _____	139
Capítulo IV - Dois focos da crítica heideggeriana à Psicanálise: a noção de realidade e de história de vida _____	147
4.1 - O problema ontológico da realidade em Heidegger e a crítica à tradição metafísica. _____	161
4.2 – A herança freudiana: a representação como modo de acesso à realidade _____	170
4.3 – A concepção freudiana de “história de vida” enquanto cadeia causal naturalista _____	181

Capítulo V – Elementos não-metafísicos da psicanálise Winnicottiana	199
5.1 – A realidade como questão em Winnicott	203
5.1.1 – A comunicação mãe-bebê	208
5.1.2 – O bebê como um <i>vir-a-ser</i>	217
5.1.3 – O valor da ilusão de onipotência	221
5.1.4 – Um olhar sobre o bebê não tributário da dicotomia sujeito-objeto	228
5.1.5 – A conquista da integração	233
5.1.6 – A longa jornada até a relação com objetos	245
5.2 – Para além da historiografia: a concepção winnicottiana de História de Vida	250
VI – Considerações finais	269
Referências Bibliográficas	275

Introdução:

Nos *Seminários de Zollikon* Heidegger afirma a necessidade de gestação de uma ciência dos fenômenos psíquicos que conceba o homem – sua saúde e sua doença – sem reduzi-lo a uma mente que representa, a um aparelho gerador de sintomas, a um objeto causalmente explicável. Ao lançar este desafio, a filosofia heideggeriana esbarra com a consolidada psicanálise freudiana, denunciando-a enquanto devedora da metafísica moderna, uma vez que sua concepção de homem como aparelho psíquico regido por pulsões, estabelece a representação como única forma de acesso à realidade, objetifica a vida humana, reduzindo-a a um campo de forças físico-matemáticas. Heidegger, então, reivindica – como parte de uma grande decisão – a possibilidade de uma “ciência do homem” irreduzível ao discurso objetificante.¹

Nesta tese, visamos analisar a crítica heideggeriana à psicanálise freudiana, particularmente no que tange à indicação da presença de pressupostos herdados da metafísica, em particular, da metafísica moderna. E, uma vez explicitada a natureza deste legado, pretendemos atender ao convite heideggeriano por uma ciência dos fenômenos psíquicos cujas bases não tenham esta proveniência.

A proposta heideggeriana, em última instância, requer uma grande decisão sobre a orientação ontológica da ciência do homem. O convite é, então, para a constituição de uma ciência factual que não obstrua o acesso ao homem enquanto *Dasein*, que não o reduza a um ente explicável desde as leis da causalidade e que não o conceba como um sujeito que se atém à realidade, a partir da representação. O que implica dizer que tal ciência, não deve abordar o ser humano a partir de categorias mecanicistas e causais, estrangeiras ao seu modo de ser-no-mundo, não deve inspirar-se no programa científico-natural de pesquisa da natureza. Pretendemos mostrar que a psicanálise de winnicottiana atende a estes requisitos da grande decisão, em outros termos, que Winnicott assenta sua ciência em pilares não-metafísicos. Em suma: almejamos demonstrar que a psicanálise de Freud se consolidou a partir de garantias oriundas da metafísica moderna e baseou seu modo de procedimento investigativo em preceitos das ciências naturais. Em contrapartida, aspiramos apontar que a ciência

¹ Mais abaixo explicaremos a natureza desta grande decisão.

winnicottiana não herda a visão de homem consolidada pela metafísica moderna e, em conseqüência, não o concebe como coisa natural, não o objetifica. Mostraremos que, seu entendimento acerca da saúde e do adoecimento psíquico está fundado em um modo não-metafísico de compreensão acerca das relações estabelecidas entre o homem e o mundo. Tomaremos como guia de abordagem dois temas que foram alvo da crítica de Heidegger à Freud, a saber, a noção de realidade e de história de vida. Uma vez esclarecida a natureza desta crítica ao pai da psicanálise, avaliaremos o pensamento winnicottiano com o intuito de investigar se sua psicanálise consegue atender ao convite heideggeriano por uma ciência factual não devedora da metafísica moderna.

Entre os passos necessários para esta avaliação acerca da psicanálise winnicottiana está a qualificação da natureza da crítica de Heidegger em relação à ciência de Freud. Para este filósofo, a psicanálise freudiana, em especial sua metapsicologia, assenta-se tanto sobre o modo de proceder das ciências da natureza, quanto sobre a teoria kantiana da objetividade. Sendo assim, pretendemos indicar que a ciência freudiana serve-se, muitas vezes sem se atentar, de heranças da metafísica moderna, quais sejam: a objetividade (*Gegenständlichkeit*) como modo único de presença das coisas; a representação como via hegemônica de acesso à realidade; a existência prévia de um sujeito desmundanizado apto a fazer um *commerium* com o mundo enquanto somatório de objetos representáveis e manipuláveis; o crivo sujeito-objeto como índice primevo e elementar para pensar as relações entre o homem e o mundo; a atuação, no interior do homem, de uma força apetitiva (*vis appetitiva*) acoplada a representações; o entendimento dos fenômenos à luz do princípio leibniziano da *razão suficiente*; a concepção de que a natureza deve ser definida por sua legalidade, por sua submissão a leis gerais de causalidade;

O progresso da ciência de Freud, bem como das ciências naturais em geral, efetiva sua marcha sobre um “território” de garantidos pressupostos metafísicos. A tarefa do pensamento heideggeriano nos *Seminários de Zollikon* é justamente apontar, datar e qualificar a natureza destes elementos subjacentes aos procedimentos das ciências modernas, inclusive da ciência freudiana. Contudo, convém ressaltar, a linha argumentativa da crítica heideggeriana desenvolvida nos seminários suíços não segue uma trilha unívoca, fiel a um exclusivo momento da longa produção de seu pensamento.

Isto significa que nesta obra encontramos tanto teses concernentes ao Heidegger de *Ser e tempo*, assentadas na compreensibilidade característica do *Dasein*, quanto encontramos também elementos de seu pensamento mais tardio, no qual este ente que nós mesmos somos teria sido, de certa maneira, despojado do seu privilégio de ser a via para a colocação da questão filosófica por excelência – a questão do ser. O radical entendimento acerca das vicissitudes da história do ser, do seu destinar-se enquanto recolhimento, desloca o *Dasein* do centro revelador do sentido do ser, forçando o pensamento a concebê-lo como um pastor, um guardião do que se mostra enquanto esquecimento.²

Nos seminários da Suíça deparamo-nos tanto com o pensamento do Heidegger I, compreendido aproximadamente até meados dos anos 30, quanto do Heidegger II, cuja atenção se centrará em questões relativas à técnica, ao pensamento calculante e à superação da metafísica. Certamente, a linha de abordagem de temas como “ciência”, “metafísica”, “fundamento”, “ontologia”, “esquecimento do ser” varia de acordo com o momento do pensar heideggeriano, o que nos obriga, ao menos em linhas gerais, a destacar especificidades do pensamento primeiro e do segundo Heidegger.

Inicialmente, convém demarcar o lugar do homem e sua relação com o ser no âmbito destas duas perspectivas. Em se tratando do primeiro Heidegger, nunca é demasiado insistir que é em tal momento que se situa a obra *Ser e tempo* (1927), cuja característica marcante é o privilégio ontológico do ente que nós mesmos somos, o *Dasein*, enquanto âmbito de revelação do ser. A analítica existencial deste ente torna-se, deste modo, a via de acesso ao sentido procurado, torna-se a tarefa preliminar da investigação acerca do ser. A ambição deste tratado concentra-se em analisar preliminarmente os modos de ser do *Dasein*, em investigar a totalidade ontológica deste ente e articula-la à temporalidade. Uma vez estabelecida esta tarefa, caberia ao pensamento rumar em direção ao seu desígnio maior, a saber: a partir da analítica da temporalidade (*Zeitlichkeit*) do *Dasein* por a descoberto o tempo como horizonte

² Michel Haar nos fala de uma despossessão do *Dasein* depois de meados dos anos 30, lembrando-nos que doravante não será este ente que chegará aos pensamentos, mas eles é que virão até o *Dasein*. Ao longo desta apresentação, explicaremos melhor esta mudança de perspectiva. Cf.: Haar, M. *Heidegger et l'essence de l'homme*. Paris : Éditions Jérôme Millon, 1990.

ontológico para pensar o ser. Posto que esta tarefa seria atendida numa seção não escrita, mas programada no sumário do tratado, resta-nos minimamente afirmar que este elo entre ser e o tempo compreendido originariamente, ficou indecído, ao menos, nesta ambiência do primeiro Heidegger.

Na obra de 1927 testemunhamos dois movimentos preparatórios para a elaboração de sua questão cardeal, a questão do ser. Tal preparação consiste em implementar uma **analítica existencial** do ente humano e executar a **destruição da história da ontologia**. O filósofo indica-nos que só cumprindo estas tarefas preliminares seria possível alcançar o desiderato final de seu projeto, qual seja: a interpretação do tempo como horizonte possível para toda e qualquer compreensão do ser em geral.³ Ao levar a cabo a primeira das tarefas preliminares, Heidegger insiste acerca do nexo entre a existência humana e o modo como o ser se oferece. Sendo assim, este ente que pode vir a colocar a questão do ser, de alguma forma, já dispõe do sentido procurado, não de maneira temática ou ontologicamente explícita, mas pré-ontológica. De modo que recolocar a questão do ser passa a significar a radicalização (*die Radikalisierung*) explícita desta tendência ontológica essencial do *Dasein*: a compreensão pré-ontológica de ser⁴. Este laço entre *Dasein* e ser, autorizará Heidegger a afirmar que a maneira como a tradição da ontologia pensou o ser, ao invés de estar reclusa em livros empoeirados, incide como herança que guia os modos de ser deste ente. Sendo assim, a elaboração da questão do ser não poderá se eximir de ater-se a este legado, a fim de descortinar este passado, revelando sua proveniência, sua característica, suas “certidões de nascimento” (*Geburtsbriefe*)⁵. Deste modo, o pensamento a ser executado em *Ser e tempo* deverá abalar a rigidez da tradição filosófica que, segundo seu autor, acumulou entulhos sobre este tema milenarmente esquecido e que sua obra reclama como o que é mais digno de ser posto em questão – o ser.

Quanto à não execução de todo o programa da obra *Ser e tempo*, em que pese as mais diversas interpretações acerca de seu malogro, faculta-nos apenas acentuar

³ cf.: Heidegger, M. *Sein und Zeit*. 19ª edição. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. p. 1/24. (Para esta obra usaremos a sigla **SuZ** fornecendo a paginação alemã seguida da página da tradução brasileira.). Abordaremos em pormenores a analítica do *Dasein* e as conquistas alcançadas nesta obra de 27 no capítulo III.

⁴ Heidegger, M. **SuZ**. p. 15/41. No capítulo III desta tese detalharemos o que significa esta compreensão pré-ontológica.

⁵ Heidegger, M. *ibidem*. p.22/51.

que a passagem da compreensão de ser característica do *Dasein* para uma compreensão não “vulgar” de tempo – enquanto horizonte originário para investigar o ser em geral – não pôde ser efetivada a contento no contexto da obra, não devido à falhas ou pouca persistência do autor, mas, sobretudo, em função da própria característica do tema a ser meditado. Sem pretensões de organizar um inventário sobre as explicações de comentadores e do próprio Heidegger acerca da incompletude da obra de 1927, optamos, modestamente, por acentuar que, num momento posterior, o filósofo se dará conta de que a modalidade de presença do ser, alvo cardinal da sua filosofia, é justamente a ausência, o retiro, e, o reconhecimento deste modo de doação do ser, o forçará a admitir que sua investigação não poderá ser assegurada pela via da abertura da compreensão de ser (*Seinsverständnis*), devendo confrontar-se com o esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit*) característico de sua história, das vicissitudes de sua verdade. Este confronto é característico do Heidegger II, do seu pensamento tardio.

Neste “segundo momento” de seu pensamento, conseqüência da viragem (*Kehre*), Heidegger nos indica que o esquecimento do ser não pode ser delegado a uma falha intelectual dos filósofos, ressaltando que não poderemos “encontrá-lo” fora do seu retiro. É nesta fase de seu pensamento que o filósofo aponta que até para os pré-socráticos a relação entre “ser e tempo” permanece impensada. Desde esta perspectiva, o *Dasein* não deve ser visto simplesmente como âmbito de revelação do ser, pois, na medida em que este sempre se retira, trata-se de pensar o ente humano enquanto guardião do que se esconde, se furta.⁶

Uma vez que apontamos as diferenças entre o modo como o Heidegger I e o Heidegger II pensam o homem e sua relação com o ser, supomos pertinente analisar, mesmo que em traços largos, a concepção heideggeriana de metafísica e sua postura diante desta. Desde a perspectiva instituída pelo primeiro Heidegger, a metafísica legada pela tradição, em outros termos, o pensamento sobre o ser enquanto presença constante e fundamento do ente, padece de uma incapacidade de alcançar a totalidade do homem enquanto *Dasein* e seu modo de ser-no-mundo. Trata-se de um pensamento que enclausurou o homem na condição de sujeito, estabelecendo que seu *commerium* com o

⁶cf.: Zarader, M. *Heidegger et les paroles de l'origine*. Vrin : Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. 2000.

mundo requisita necessariamente a representação.⁷ Em outra obra que data desta primeira demarcação do pensamento de Heidegger, *Que é Metafísica?* (1929), referente a uma aula inaugural proferida na Universidade de Freiburg para discentes e docentes de vários cursos, o tema “metafísica” é abordado em sua relação com a ciência e com o “nada”. De modo sintético, cabe destacar que na aludida obra, Heidegger revela que a “metafísica é o acontecimento essencial no âmbito do *Dasein*.”⁸ Deste modo, a interrogação acerca do que é a metafísica não poderá ser efetivada a partir do exterior, não competirá em tomá-la como um corpo disciplinar arcaico e alheio à vida costumeira, antes, deverá ser descortinada em suas possibilidades mais fundamentais, considerando que, “na medida em que existimos, já estamos sempre colocados dentro dela [da metafísica]”.⁹ A tarefa que se anuncia então é a da fundamentação da metafísica, da condução à sua fonte primeira prezando em atrelá-la à transcendência do *Dasein*, tornando possível o autêntico enraizamento da questão.

É evidente que estamos tratando este tema de maneira sumária e isto se deve ao fato de que, neste momento, interessar-nos mais a postura de Heidegger em relação à metafísica do que os detalhes desta preleção de 1929, seu questionamento sobre o nada e o encaminhamento da questão para o âmbito da angústia do *Dasein*. Neste sentido, cabe-nos indicar que, na ambiência do primeiro Heidegger, a pretensão em relação à metafísica é de uma desconstrução do que tradicionalmente se legou ao *Dasein* – enquanto concepção de ser, de ente, de realidade, de mundo, enfim – para uma posterior fundamentação que restitua ao pensamento a chance de pensar o homem e sua relação com o ser, sem fazer recurso às categorias tradicionais.

Na medida em que o pensamento de Heidegger expõe-se com mais intimidade à dinâmica do seu “objeto”, constata que o esquecimento do ser não é uma contingência, mas um destino, por conseguinte, sua posição em relação à metafísica e ao esquecimento do ser, será revista.

Reconhecendo que o ser, ao longo de sua história, se destina como retiro, o seu esquecimento deixa de ser visto como algo externo e eventual, sendo admitido

⁷ Heidegger, M. *SuZ*. §13.

⁸ Heidegger, M. “Was ist Metaphysik?” In: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. GA Band 9, p. 121/44 (A sigla será **WM**. Utilizaremos, para esta obra, o modelo de paginação que refere-se primeiro a edição original e posteriormente a página da tradução.).

⁹ Heidegger, M. **WM**. p. 121/44.

como conseqüência própria à sua essência. O filósofo então abraça a idéia de que esquecimento provém do ser, é sua modalidade de destinação. Deste modo, num momento mais maduro de seu pensamento, especificamente na conferência *Tempo e ser*, proferida em janeiro de 1962 na Universidade de Freiburg, Heidegger anuncia que “o esquecimento do ser, que constitui a essência da metafísica e que se tornou elemento propulsor em *Ser e tempo*, faz parte do próprio acontecer do ser.” Com isto, prossegue o autor, “se impõe a um pensamento que pensa o ser, a tarefa de pensar o ser de tal maneira que o esquecimento do ser dela faça parte essencial”¹⁰

Uma vez que o esquecimento não é uma contingência erradicável, o pensamento que se queira dócil às vicissitudes do ser deverá habitar o coração deste esquecimento, não para perpetuá-lo, mas para experimentá-lo como única via de acesso ao que se intenta pensar. Doravante o pensamento deverá postar-se no esquecimento, buscando suas fontes impensadas. O adentramento no âmbito do esquecimento, revela ao filósofo a metafísica como história do ser, fazendo-o concluir que, ao longo de suas produções históricas, o ser aconteceu de maneiras diferentes. Numa “profusão de transformações”, o ser se manifestou como *idea, energeia, ousia, actus, cogito ergo sum*, subjetividade, espírito, até seu cume enquanto vontade de poder. O grande embaraço da tradição em relação a estas figuras epocais do ser, radica-se em confundir-lo com uma dada manifestação, sem atentar que em cada modo de revelação, o ser se retrai. O ser revela-se historicamente, velando o seu próprio velamento, escondendo seu próprio retiro em favor de uma configuração epocal. O caráter historial de doação do ser não se assemelha ao modo em que um povo ou uma cidade possui uma história. É neste sentido que Heidegger nos fala de épocas de destinação do ser. Todavia, *época* deve ser entendida não como um lapso de tempo no acontecer, mas como traço fundamental do destinar.¹¹ Quer dizer: as diferentes abordagens do ser ao longo das históricas produções

¹⁰ Heidegger, M. *Seminário sobre Tempo e Ser*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: ed. Nova Cultural, 1991, p. 225. A título de esclarecimento vale lembrar que esta conferência tem o título da última seção não publicada da primeira parte de *Ser e tempo*, vindo à luz depois de um hiato de 35 anos em relação à data em que se anunciava seu cumprimento no tratado de 1927.

¹¹ Para melhor compreendermos estas épocas de destinação do ser, convém atentarmos que o termo *Época* é utilizado por Heidegger em sua referência necessária ao grego *EPOCHÉ*, que indica um processo de suspensão, de recolhimento. Sob esse prisma, *Época* nos remete a uma subtração atrelada à doação, quer dizer, não sendo isso ou aquilo, mas doando-se historialmente em cada *Época*, o ser realiza (determina) esta ou aquela possibilidade que constitui seu destino. Neste destinar, o ser, enquanto puro poder ser, se subtrai em favor de uma determinação, se envia e, neste envio mesmo, se furta enquanto pura

metafísicas, são diferentes épocas de sua destinação, contudo, não se trata de pensar que são diferentes pontos de vistas acerca de uma mesma substância imutável, ao invés, importa perceber que as diferenças devem-se ao fato de o ser destinar-se de modo múltiplo. Visto que faz parte de sua dinâmica o retiro, a história do ser é também a história de sua errância, contudo, se o pensamento interpela-o negando-lhe a condição de subtração como característica que lhe é constitutiva, a história do ser será história do seu esquecimento. Esta é a história do pensamento metafísico, que se consolidou, voltando-se para “o ser em vista da fundamentação do ente”.¹²

Heidegger esclarecerá, em seu pensamento tardio, que a metafísica – pensada em suas formas e estágios históricos – é uma fatalidade, um traço fundamental da história do ocidente, fadando a humanidade assegurar-se nos entes. Em seu desdobramento mais atual, em seu estágio mais avançado, a metafísica engloba todos os setores dos entes “obrigando-os” a responder desde a ótica da manipulação e da calculabilidade. De maneira abreviada, vale ressaltar que a dominação planetária pela técnica representa a fulguração máxima dos desdobramentos desta história de esquecimentos.

Pensada desta maneira, a história do ser “transborda-se” para além do âmbito da existência humana e de sua temporalidade, exigindo muito mais do que a compreensão pré-ontológica como via de acesso. Impondo a necessidade de um pensamento muito mais radical do que uma ontologia fundamental ou uma metafísica mais originária que, de alguma maneira, operasse a eliminação do esquecimento. Neste sentido, o segundo Heidegger prepara um pensamento cuja empreitada é o ultrapassamento (*Überwindung*) da metafísica.¹³ Este pensamento retrocederá rumo à dimensão impensada da origem do pensamento ocidental, a fim de nomear o ser de maneira até então insuspeitada. A “reapropriação” do impensado e a radical superação do pensar metafísico, não são localizáveis no primeiro Heidegger. É um traço marcante

possibilidade. O que implica dizer que o ser, na verdade da sua dinâmica, só de dá retirando-se. Cf.: Heidegger, M. *Tempo e Ser*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: ed. Nova Cultural, 1991. p. 209.

¹²Heidegger, M. *Tempo e Ser*, p.209.

¹³ Heidegger, M. “A superação da Metafísica.” In: *Ensaaios e Conferências*. Tradução: Emanuel C. Leão, Gilvan Fogel e Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002. (para esta obra usaremos a sigla *EC*). Conferir também: Loparic, Z. “Psicanálise: uma leitura heideggeriana” in: *Veritas*, Porto Alegre: Edpuc-rs, vol. 43, n. 1, 1998.

de seu pensamento epigonal, do seu pensamento que pretende meditar sobre os envios do ser.

As diferenças peculiares a cada momento do pensar heideggeriano, repercutem na posição deste filósofo em relação à ciência. No contexto de *Ser e tempo* e das obras que orbitam em seu entorno, em particular nas obras *Interpretação fenomenológica da “crítica da razão pura” de Kant* (1927/28), *Fenomenologia e teologia* (1927) e *Que é metafísica?* (1929), a ciência é concebida a partir do comportamento conhecedor do ente que a executa.¹⁴ *Grosso modo*, é abordada como uma derivação do comportamento pré-científico e pré-teórico do *Dasein*. No tratado de 1927, as ciências positivas são apreciadas no início da obra. A análise incide sobre o modo como a ciência, ao definir setores de objetos para a pesquisa, pressupõe como fio condutor uma primeira abertura concreta enraizada na experiência e interpretação pré-científica de determinado domínio dos entes. Quer dizer: este domínio ôntico é aberto pela compreensão de ser subjacente aos comportamentos do *Dasein*. Assentada em conceitos fundamentais, que não são tomados por ela de modo expresso, a ciência, embriagada com a possibilidade de resultados, dirige-se a setores positivos do real, apenas entrevendo o ser de seu objeto. Contudo, a determinação do ser do objeto da física, da história e da biologia, exemplifica Heidegger, não são acessíveis mediante procedimentos científicos. Logo, de modo estrito, a ciência não pode se autofundar e o alcance acerca de seus fundamentos ontológicos só poderá ser efetivado a partir de uma investigação que antecede às ciências positivas, a saber, uma investigação ontológica. Tal investigação se dirige não apenas às condições *a priori* de possibilidade das pesquisas sobre a entidade dos entes, se só isso fosse necessário bastaria uma ontologia regional, relativa à região pesquisada, seja a natureza, a história, a arte. Mas, uma investigação que pretenda radicalidade, ao ater-se à ciência e a qualquer modo de comportamento do *Dasein*, deve conferir primado à necessidade de elaborar uma ontologia fundamental que parta de sua compreensão prévia de ser, que a tome como índice elementar das suas relações com o mundo. Neste sentido, *Ser e tempo* nos

¹⁴ Cf. : Heidegger, M. *Interprétation Phénoménologique de la ‘Critique de La Raison Pure’ de Kant*. Traduit de l’allemand par Emmanuel Martineau. Paris: Gallimard, 1982. e Heidegger, M. “Théologie et philosophie” in: Heidegger, M. et Cassirer, E. *Debât sur le kantisme et la philosophie*. Traduit de l’allemand par Pierre Aubenque, J Fataud, P. Quillet, Paris : Beauchesne, 1972,

oferecerá no § 69b um conceito existencial de ciência, abordando o comportamento científico como um modo derivado de relação do *Dasein* com os entes, como uma mudança da atitude pré-teórica, ocupacional, para a atitude que toma distância objetiva para teorizar. O caráter derivado do conhecimento que representa e teoriza será também enfatizado no § 13 da aludida obra.

Nesta ambiência do primeiro Heidegger, vale destacar que, apesar de investigar, em diferentes obras, diversas facetas da prática científica, o que se mantém em todas elas, como tônica necessária, é a eleição do comportamento do *Dasein* como fio condutor da análise. Assim, na obra *Que é metafísica?* este comportamento é relacionado à metafísica, ao “nada” e à angústia, no texto *Fenomenologia e teologia* a referência destina-se ao *positum* do qual parte toda ciência positiva e na obra *Interpretação fenomenológica da “crítica da razão pura” de Kant*, a objetivação – pressuposto necessário ao fazer científico – é entendida como uma viragem (*Umstellung*) no comportamento pré-objetivo do *Dasein*. Em nenhuma destas referências encontramos alusões à ciência como uma destinação. Assim ainda é possível pretender a possibilidade de executar uma fundação mais detalhada do proceder científico, colocando em questão a pretensa primazia da representação como via elementar das relações do homem com o mundo, apontando o caráter derivado do comportamento científico.

Para o pensamento referente ao Heidegger I a objetivação é vista como uma mudança no comportamento pré-teórico do *Dasein*, para o Heidegger tardio ela passa a ser entendida como uma herança das transformações epocais do ser. A ciência moderna – que pressupõe a objetivação – será abordada como um fruto elaborado da metafísica da subjetividade, que reduz o real ao que pode ser representado, processado e manipulado para fins utilitários. Em *A época das concepções de mundo*, Heidegger afirma que a investigação científica se edifica num setor já ontologicamente aberto, assegurado pela modernidade como setor de objetos. Seu movimento de exploração organizada do real, o ajustamento planificável dos entes aos seus propósitos, só é possível porque a modernidade forja um outro tipo de homem: o homem autorizado pela modernidade a ser mestre e possuidor da natureza. A partir do momento em que o homem é investido do poder de impor, via racionalidade, o aparecimento do ente

enquanto objeto, tem como assegurada a primazia dos seus rigorosos procedimentos metodológicos sobre o real, podendo gerenciá-lo e manipulá-lo.¹⁵ Para Heidegger, este é o “fundo metafísico” sobre o qual repousa a ciência moderna. Em *Ciência e meditação* o filósofo dirá que a ciência moderna, tornou-se planetária e funda-se no pensamento grego que, desde Platão, tem o nome de filosofia. A filiação da ciência moderna à filosofia é um dos argumentos de peso do segundo Heidegger, de modo que o filósofo afirma que, estritamente falando, a existência de algo como “pesquisa científica” só se tornou possível no momento em que a verdade se tornou certeza sobre a representação. Isto o faculta a afirmar que toda faceta intervencionista da ciência perante o real, sua redução à objetividade processável, tem a tutela da metafísica.¹⁶

Uma vez estipuladas, mesmo que de modo sintético, as diferenças entre o primeiro e o segundo Heidegger, seria de se esperar que nos aventurássemos a tematizar se entre estes dois instantes de seu pensar encontramos uma continuidade ou uma ruptura. Se depois da viragem (*Kehre*) seria possível localizar uma via única do pensamento ou um hiato, deflagrador de mudanças radicais.¹⁷ Mas, não nos deteremos nos pormenores desta discussão no contexto de nosso trabalho. Expliquemos porque. A obra que guia nosso olhar sobre a psicanálise é a que Heidegger se dedica a uma análise das ciências modernas, em particular as que versam sobre o homem, sua saúde e doença psíquicas. Trata-se dos *Seminários de Zollikon* cuja data inaugural de uma série de preleções, remete-nos a 1959.

Se, com demasiada pressa, nos apegássemos ao seu registro cronológico seríamos tentados a decidir que se trata de uma obra do Heidegger tardio, que veio à tona mais de trinta anos depois de *Ser e tempo*. Contudo, a peculiaridade desta obra nos

¹⁵ Cf. : Heidegger, M. L'époque des “conceptions du monde” in : *Chemins qui ne mènent nulle part*. Traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeyer. Paris : Gallimar, Nouvelle édition, 2006.

¹⁶ Cf.: Heidegger, M. “Ciência e meditação” in: *EC*.

¹⁷ Sobre este tema conferir: Heidegger, M. “Brief über den Humanismus” in: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. GA Band 9.; Heidegger, M. “Lettre a Richardson” in: *Questions IV*. Traduit par J. Baeufret, F. Fédier, J. Lauxeretes e C. Roels. Paris Gallimar, 1976. ; Pöggeler, O. *Der Denkweg Martin Heideggers*; Zarader, M. *Heidegger et les paroles de l'origine*. Beaufret, J. “La fin de la philosophie comme virage du temps” in: *Dialogue Avec Heidegger – approche de Heidegger*. Paris : Les editions du minut, 1974 ; Dastur, F. *Heidegger et la question du temps*. Paris : Presses Universitaires de France – PUF, 1999 ; Stein, E. *Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: ed. Ithaca, 1966 ; Haar, M. *Heidegger et l'essence de l'homme* e Loparic, Z. “O ponto cego do olhar fenomenológico” in: *O que nos faz pensar - Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*. Rio de Janeiro: 1986, número 10, vol 1.

faz frear a chance de pegar o atalho da cronologia e decidir facilmente que se trata de um feito do Heidegger II. Deste modo, não obstante as referências à datação, convém salientar o caráter múltiplo destes seminários na Suíça. Heidegger translada, sem maiores explicações, entre as conquistas de seu pensamento inicial e as descobertas do seu pensar tardio. Quando se refere ao homem, na maioria das vezes utiliza o termo *Dasein* relacionando-o à compreensão pré-ontológica de ser. Em suas análises sobre a ciência, salienta que sua imposição como administradora da verdade, opera um destino antigo do homem europeu, usando, visivelmente, uma terminologia e um modo de análise do seu pensamento pós viragem. O filósofo segue esta linha tardia de análise: 1) ao implementar uma avaliação histórico-filosófica do conceito de objeto e de objetificação (*Vergegenständlichung*), referindo-se ao modo como as noções de *eidōs*, *hypokeimenon*, *ousia*, *objectum*, *subjectum*, foram sendo transformadas e consolidadas para o que, modernamente, seria concebido como objeto; 2) ao qualificar o modo como a modernidade nos legou uma concepção de natureza como algo passível de intervenção calculante, como ponto de massas espaço-temporais; 3) ao fazer uma análise etimológica da palavra realidade (*Wirklichkeit*), apontando suas deturpações contemporâneas em relação à *energeia* aristotélica, no mesmo molde da empreendida em *Ciência e meditação*; 4) ao especificar a natureza ontológica da pretensão de cálculo e mensurabilidade patentes nas ciências naturais; 5) ao nos alertar para o fato de que o apogeu do método sobre a ciência caminha para redução do homem a algo maquinal, passível de fabricação; 6) ao evidenciar a herança kantiana presente na máxima que entende que a natureza deve seguir leis de causalidades, sendo obrigada a responder desde esta ótica.

São inúmeras as passagens nos seminários que localizamos a forte presença do pensamento tardio de Heidegger e, não obstante o fato de nos depararmos com termos tais como *clareira*, *técnica*, *destino*, *mapeamento do real*, cuja proveniência não é do Heidegger I, também encontramos demoradas análises sobre o comportamento do *Dasein*, sobre seu modo de ser temporal, sobre seu privilégio de compreender ser, sobre a diferença entre este ente e a subjetividade, sobre a natureza de seu existir, sobre seu modo de ser em um mundo, sobre as mais variadas confusões estabelecidas por análises antropologizantes acerca da constituição fundamental deste ente, sobre seu

modo de corporar (ter corpo), sobre seu esquecer, enfim. Quando Heidegger pensa em homem, tem em mente a noção de *Dasein* tal como a conquistada e desenvolvida por seu pensamento inicial. Isto equivale a dizer que a lacuna de mais de 30 anos entre o tratado de 1927 e os *Seminários de Zollikon* não foi suficiente para que Heidegger dispensasse os resultados obtidos com a analítica do *Dasein*, o que nos leva a supor que as linhas de fronteiras entre o pensamento do Heidegger I e II podem ser mais tênues, mais flexíveis, do que supõem os que advogam por uma ruptura de pensamento ou por uma superação das conquistas de *Ser e tempo* em função de sua malograda completude. Neste sentido, optamos por não inventariar as polêmicas análises sobre rupturas e continuidades no todo da obra de Heidegger, sancionados pela própria utilização do autor, nesta única obra, de elementos concernentes às duas fases de seu pensar, sem alardes demarcatórios.

Entretanto, mesmo que tenhamos acentuado a presença de certa flexibilidade de Heidegger – nos seminários suíços – em relação às demarcações em seu pensamento, nos sentimos forçados a caracterizar em que “lugar” do percurso deste pensar esta tese se situa. Em última instância, nosso propósito de analisar a herança metafísica da psicanálise freudiana e de indicar a ciência winnicottiana como um exemplar que não se serve desta herança, apóia-se mais no pensamento do primeiro Heidegger. Isto posto, não significa que não nos serviremos de concepções e análises oriundas do seu pensamento tardio. Expliquemos melhor nossa postura, de fato pouco rígida em relação às demarcações de fronteiras no pensamento.

De modo geral, reputamos pertinente acentuar que os dois momentos do pensar heideggeriano são frutíferos quanto ao fornecimento de elementos para a crítica às ciências, em nosso caso particular, à psicanálise. Em que pese as pressões acerca da pureza de nossa interpretação, ousaremos optar por um modo de proceder fiel ao descortinado pelo filósofo ao longo dos dez anos de preleções em Zollikon. Ora nos serviremos de análises com o estilo de leitura do Heidegger I, ora nos apoiaremos nas conquistas de seu pensar tardio. Para tanto, decidimos seguir a própria orientação disposta por ele nos seminários. Quer dizer, se em determinado tema o filósofo elege o crivo da história do ser, da metafísica como história deste esquecimento, da ciência como produto desta história e da técnica como destino, buscaremos aprofundar seus

argumentos e articulá-los, posteriormente, à uma crítica à psicanálise e às ciências naturais. Se, todavia, o autor optar por reclamar o entendimento da questão desde a ótica do *Dasein* e seus modos de comportamento, levaremos a cabo uma maior explicação dos resultados da analítica deste ente.

Esta saída parece mais fácil do que de fato é. Afirmamos isto, apoiados na constatação de que em temas expostos aos participantes de Zollikon, Heidegger lança mão de argumentos provenientes de ambos os momentos de seu pensar, sem uma delimitação explícita da proveniência. Por exemplo, quando tematiza a histórica concepção de real e realidade, aponta tanto as formas como esta concepção se consolidou na história da metafísica – ou seja, faz uma discussão cujo itinerário vai de Heráclito à Kant – quanto adverte que só se pode falar em realidade considerando a compreensibilidade do *Dasein*. Deste modo, remete-nos, não de modo expresso, tanto ao § 43 de *Ser e tempo*, quanto aos debates sobre o real e a realidade empreendidos em *Ciência e meditação*, usando inclusive do mesmo expediente da análise etimológica da palavra *Wirklichkeit* que usou nesta obra.¹⁸ Um outro ponto em comum entre *Ciência e meditação* e as aulas na Suíça, refere-se ao fato de, nestas duas ocasiões, Heidegger ter citado o físico Max Planck e sua concepção de real, como emblema do modo como as ciências naturais, guiadas por pressupostos metafísicos, reduziu o real ao processável e mensurável.¹⁹

Este caráter híbrido das análises heideggerianas empreendidas em Zollikon atestam tanto a fecundidade quanto a problematicidade desta obra. O filósofo debate tanto fenômenos ônticos diretamente ligados à psiquiatria e à psicanálise, quanto os elementos ontológicos subjacentes ao procedimento científico-natural. Em que pese a flexibilidade de suas análises, supomos que um elemento persiste em ambas as perspectivas, mesmo conservando a peculiaridade de cada uma. Entendemos que a crítica à objetificação é o traço unificador das análises.

¹⁸ Heidegger, M. “Ciência e Meditação” in: *EC*. p. 43 e Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. p.117/117.. Doravante usaremos a sigla **ZS** para referir a esta obra, fornecendo a página da edição alemã seguida pela página da tradução para o português. Quando a referência a uma obra apresentar duas paginações, a primeira sempre será a original e a segunda a traduzida.

¹⁹ Heidegger, M. “Ciência e Meditação” in: *EC*. p. 49-50 e Heidegger, M. *ZS*, p.07/36.

É evidente que, no molde do primeiro Heidegger, esta crítica qualifica a objetificação como um modo derivado do comportamento do *Dasein* com o mundo, no qual se fundará a ciência. Nas atas dos seminários da Suíça nos deparamos, algumas vezes, com uma abordagem da ciência assentada nas conquistas de *Ser e tempo*. No encontro de 06 de julho de 1965, por exemplo, o filósofo assegura aos psiquiatras que “(...) o conhecimento teórico-científico como tal, é um modo fundamentado do ser-no-mundo (...)”²⁰. Se observarmos com mais afinco outras passagens desta obra, nas quais Heidegger tenta esclarecer aos ouvintes o que entende por objetificação, podemos encontrar argumentos equivalentes aos que constam em sua obra de (1927/28) – *Interpretação fenomenológica da “crítica da razão pura” de Kant* – na qual analisa o comportamento científico em busca de seus fundamentos e aponta em sua base o processo de objetificação (*Vergegenständlichung*) dos entes. Tal processo consiste em fazer de qualquer coisa objeto, subordinar o advento da totalidade dos entes ao domínio objetivo. Isto significa: nada pode advir, vir à luz (*aufweisen*) que não seja determinado como tal.²¹ Esta obra e a perspectiva de análise que lhe concerne, situa-se no âmbito do pensamento do Heidegger I.

Testemunhamos, porém, no corpo da obra que contém tanto as atas dos seminários proferidos, quanto diálogos e cartas trocadas com o anfitrião de Zollikon – o psiquiatra Medard Boss – fartas análises acerca da ciência e da objetificação cujo viés orientador provém do pensamento tardio de Heidegger. Numa das aulas, o filósofo provoca os psiquiatras ouvintes, afirmando que o “modo como se vê a ciência e a técnica modernas faz a superstição dos povos primitivos parecer uma brincadeira de crianças” e assevera que, se ainda quiserem desenvolver alguma possível reflexão devem atentar que, na idolatria à ciência, está operando um destino antigo do homem europeu.²² Num outro momento, explica aos ouvintes que o modo como se experimenta a “presença das coisas”, foi modelado historicamente pela metafísica e, se com os gregos não havia a experiência com o ente enquanto objeto com vistas à manipulação, na modernidade – na medida em que o homem racional se estabelece como *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* – o real, os entes, passam a ser

²⁰ Heidegger, M. *ZS.* p. 122/121.

²¹ Heidegger, M. *Interprétation Phénoménologique de la ‘Critique de La Raison Pure’ de Kant.* p. 46.

²² Cf. Heidegger, M. *ZS.* p.133/129.

ordenados pela racionalidade, no modo da objetividade, devendo assim, ser “domesticado” e assegurado pela representatividade. Por conseguinte, afirma Heidegger para os psiquiatras: “a objetividade (*Gegenständlichkeit*) é uma certa modificação da presença das *coisas*.”²³. Desta modificação se servem as ciências. Na linha deste argumento, de visível afinidade com o pensamento do segundo Heidegger, aglomeram-se detalhadas análises sobre o modo com se estabeleceu a soberania do tribunal da representação, no qual o homem tornou-se demasiado certo de si, demasiado mestre e legislador da natureza.

De variadas formas Heidegger tenta esclarecer aos ouvintes dos seminários, que a objetividade é “algo” pressuposto pelas ciências e assegurado pela filosofia moderna. O caráter preliminar do que esta filosofia institui, consente a este filósofo afirmar que os cientistas “naturais de hoje são apenas operários (*Handwerker*) que seguem dentro do âmbito que já lhes foi descoberto há muito tempo”²⁴

Boa parte do debate sobre os imperativos científicos, sua filiação à metafísica e sua imposição como nova religião, tem como fonte o segundo Heidegger. Contudo, não obstante a diferença de nuance interpretativa para cada momento de seu pensar, a crítica à objetificação tem um elemento unificador: a denúncia de que a objetividade, as relações do homem com o objeto, não são as mais originárias. Esta derivação pode ser entendida como uma viragem no comportamento pré-teórico do *Dasein* ou enquanto fruto de uma milenar história de esquecimentos que instituiu a presentidade do ente como modo de pensar o ser. Mas, nenhuma via de entendimento exige-se de considerar o caráter secundário desta relação com o objeto.

Apoiaremos-nos neste elemento que perpassa e unifica as interpretações, apesar de não homogeneizá-las. Pretendemos desenvolver nossa exposição centrando a atenção na ditadura da objetividade como grande legado da metafísica, a partir do qual os operários (*Handwerker*) das ciências naturais se esmeram em aperfeiçoar seus ofícios. Mas também pleiteamos incidir nosso olhar para o homem, para o *Dasein*, com o intuito de descortinar suas relações com o mundo, apontar o caráter derivado da representação como via de acesso à realidade. E, munidos desta concepção de homem nos

²³ Cf.: Heidegger, M. *ibidem* 129/ 126.

²⁴ Heidegger, M. *Ibidem*. p. 265/225.

perguntaremos sobre o quanto a noção freudiana de aparelho psíquico passa ao largo dos modos mais genuínos do ser-no-mundo. Colocaremos sob suspeita a possibilidade de explicação do ser humano a partir de leis causais familiares a corpos da física e estrangeiras à sua existência. E, assentados numa crítica que se serve de argumentos do Heidegger I e do Heidegger II, pretendemos analisar o alerta do professor de Zollikon quando afirma que Freud, ao realizar uma “observação psicodinâmica” dos fenômenos clínicos, “toma como real e como ente”, mais precisamente, “como real e verdadeiro” aquilo que “pode ser subordinado a ininterruptas conexões causais de forças psicológicas”.²⁵

Apesar do caráter mesclado das análises heideggerianas em Zollikon, um elemento nos impele a consentir, se formos pressionados a decidir em que momento de seu pensar finalmente está nossa tese, reafirmaremos que, em última instância, o trabalho que desenvolveremos se afina mais com os propósitos do Heidegger I. Expliquemos.

Esta identificação de nossa tese em relação aos argumentos do primeiro Heidegger deve-se ao fato de que, apesar de toda veemência da crítica de Heidegger à ciência psicanalítica, não encontramos em Zollikon uma convocatória para a superação da ciência factual e direção a um contentamento com o pensamento meditante, com a eleição de um pensamento dócil aos envios do ser como crivo exclusivo para o entendimento do homem. Como mencionamos acima, o Heidegger I antes de pretender superar a metafísica e a ciência factual, pretende fundamentá-la em busca de um pensar mais originário. O movimento é para dentro, para o fundo, para a busca de fundamento. Podemos dizer que, ao invés de propor um pensamento pós-metafísico auscultador das destinações do ser, Heidegger propõe em Zollikon a possibilidade de se gestar uma base não-metafísica para a ciência do homem. Se ele lança mão de argumentos provenientes de uma fase de seu pensar tardio, acreditamos que faz uso destes muito mais no sentido de tomá-los como subsídios adicionais para criticar o processo de objetificação, do que para advogar o abandono da ciência enquanto uma via possível para um dizer não-objetificante. Neste sentido, supomos que o convite heideggeriano expresso aos cientistas de Zollikon diz respeito à procura de bases não-metafísicas para pensar

²⁵ Heidegger, M. **ZS**, p 07/36.

fenômenos ônticos. A procura é por uma ciência do homem que não o reduza a uma substância que representa, que não lhe investigue como coisa da natureza. Claro que a tarefa específica da ciência não compete a Heidegger, não é da ossada da sua nem de qualquer filosofia. Mas, o que lhe competia foi feito com pujança: a desconstrução dos elementos subjacentes ao fazer científico-natural, incluindo aí o psicanalítico, e o convite para a grande decisão acerca da base ontológica, na qual deveria se assentar uma ciência que pleiteia ajudar o homem no que tange à sua saúde e mazelas psíquicas.

A desconstrução se operacionalizou com a força de sua filosofia. Entretanto, a construção de uma ciência não servil aos imperativos metafísicos, que verse sobre o existir humano sem recorrer a uma semântica que se acomoda no seio da metafísica, utilizando as concepções de sujeito, objeto, causalidade, representatividade, vindouras deste pensamento, não faz parte do rol das tarefas da filosofia de Heidegger, tanto quanto não faz a proposta de aplicação direta das conquistas de sua analítica existencial aos fenômenos da clínica. Sendo assim, urge uma decisão. O convite para a tal decisão é assim expresso aos participantes:

A grande decisão (*die grosse Entscheidung*) é: será que podemos, a partir desta forma da representação científico-natural, que foi projetada sem consideração ao ser-homem (*Menschsein*) específico, observar o homem no horizonte desta ciência, com pretensão de que com isso conseguiríamos determinar o ser-homem? Ou devemos nos perguntar, de acordo com este projeto da natureza: como se mostra o ser-homem e que **espécie de acesso e de observação ele exige a partir de sua singularidade?**²⁶

A solicitação para a grande decisão configura-se enquanto uma convocatória para um questionamento sobre o modo de acesso, sobre a perspectiva ontológica que guia o cientista quando este se atém aos fenômenos psíquicos, mais que isso, ao ser-homem. Comporta um alerta quanto a dificuldade, ou melhor, a impossibilidade de se aceder à singularidade humana a partir de uma perspectiva de pesquisa não projetada para sua especificidade. O clamor para a grande decisão equivale a um convite para uma ciência factual não escravizada pelas orientações das ciências

²⁶ Heidegger, M. *ZS*, p. 33/53-54.[grifo nosso]

naturais e pelo silencioso crivo metafísico, infiltrado no programa de pesquisa destas ciências.

Pretendemos demonstrar com esta tese, que a psicanálise de Winnicott forneceria esta espécie de “acesso e de observação que ele [o homem] exige a partir de sua singularidade”. Ao invés de desalbergar a existência humana com categorias metafísicas, ao invés de aborda-la como um aparelho que investe em objetos, determinado pelo princípio de causalidade, Winnicott escaparia do perigo de reduzir o homem a um ente subsistente, simplesmente dado (*Vorhandenheit*), passível de ser mensurado e coisificado. Quer dizer: almejamos apontar que, em sua psicanálise, Winnicott, sem se dar conta da envergadura ontológica de sua opção, pensa o homem a partir de bases não-metafísicas.

Dada a magnitude do pensamento psicanalítico deste pediatra inglês, poderíamos eleger variados caminhos de acesso à sua teoria, com o intuito de apontar os enlaces entre esta e a ontologia de Heidegger, resguardando sempre o fato que as diferencia, afinal a primeira é um conhecimento ôntico, uma ciência factual, e a última um saber ontológico. Mas, voltemos às possibilidades de enlaces.

Winnicott revisita, por exemplo, os conceitos tradicionais de tempo e espaço, questiona a técnica de interpretação – a partir de proferimentos – como meio de acesso ao que é mais primitivo no homem, inclui em seu rol de temas questões de caráter existencial, acerca do sentimento de ser, ao invés de reduzir o homem a um aparelho considerado dinâmica e economicamente, enfim, traz para o bojo de sua teoria questões muito mais próximas das discussões filosóficas do que das ciências naturais. Diante da gama de possibilidades de conexões entre questões postas por Heidegger que encontram equivalência ôntica no pensamento winnicottiano, decidimos nos ater a dois temas reincidentes nos seminários suíços quando da crítica heideggeriana a Freud e que, encontram albergaria enquanto questão na psicanálise de Winnicott. Os temas versam sobre o modo como Freud concebe a “realidade” e a história de vida do paciente.

De maneira muito sucinta, em Zollikon, Heidegger profere críticas ao modo como Freud concebe estes temas. Claro que no bojo destas críticas pontuais encontramos a crítica à predominância de explicações dinâmicas, à noção de pulsão, de aparelho psíquico, enfim. Buscaremos em nossa tese especificar a natureza deste debate,

avaliando se suas críticas procedem ou não, posteriormente tomaremos como tarefa a investigação acerca da possibilidade de, na psicanálise winnicottiana, encontrarmos referentes teóricos ônticos que ofereçam a chance de pensar a realidade e a história de vida do paciente sem recorrer à tutela da metafísica moderna.

Para tanto, ensaiamos apontar que a psicanálise de Winnicott configura-se como um pensamento desatado das amarras da metafísica que estabelece a representação como única via de acesso à realidade. Neste sentido, visamos tanto indicar que, para Winnicott, a relação com a realidade não é algo previamente garantido, quanto acentuar que, em sua concepção acerca da história de vida do paciente, este psicanalista não toma como ponto de partida a história das “indecências proibidas” que se dão no interior da vida de um “eu” integrado.

Na medida em que a relação com o real não se dá de maneira unívoca, a questão da realidade na psicanálise winnicottiana é levantada levando em conta estágios primitivos do acontecer humano nos quais o acesso representacional não está garantido e, considerando a não-integração inicial do exemplar humano, seu estado de absoluta dependência em relação às provisões ambientais e as faltas de garantias quanto à certeza de amadurecer – de continuar a ser e seguir sendo –, Winnicott reconhece que ter uma história de vida ao invés de ser “algo” afiançado, é uma conquista.

Sendo assim, a psicanálise winnicottiana não toma como óbvios dois pressupostos freudianos, quais sejam: 1) uma constituição psíquica, indiscutivelmente configurada que, necessariamente, estabelece relação com a realidade representável; 2) uma história de vida reconstituível – numa clínica de pronunciamentos – a partir do resgate das representações psíquicas inconscientes, do enredo edipiano, das características dos investimentos objetivos, do desenvolvimento das funções sexuais.

Ao tomar como questionável o que a psicanálise freudiana aborda enquanto algo indiscutível, supomos que Winnicott, sem estar cômico da natureza ontológica desta empreitada, ergue sua ciência a partir de uma base não-metafísica, isto é, a partir de um solo que não pressupõe a relação objetivo-representacional como a hegemônica via de acesso ao real, nem endossa a pré-existência de um ‘eu’, ou seja, de uma entidade psíquica previamente confeccionada, com indiscutível aptidão para compor uma história com um enredo de fatos datados e datáveis.

Sem considerar afiançada a existência de um sujeito previamente constituído que representa e manipula a realidade, Winnicott não faz coro aos imperativos da metafísica que Heidegger pretende desconstruir, a fim de instaurar um pensamento filosófico que abarque o homem, em seus modos de existir mais genuínos e não-objetificantes.

Para demonstrar que Freud é um fiel herdeiro da metafísica moderna e que Winnicott, por sua vez, não se afina a esta herança, nos caberá, de antemão, explicitar não só como se configura este legado metafísico, bem como as relações estabelecidas entre a ciência e este saber. Sendo assim, a tarefa inicial que se impôs a esta tese, foi a da investigação acerca da constituição histórica da metafísica, sua germinação e consolidação enquanto pensamento que, segundo Heidegger, teria entificado o ser. Contudo, não faria sentido adentrar numa seara tão filosófica a não ser para desnudar o enlace entre este pensamento e o procedimento científico.

Levando em consideração o que foi exposto, optamos por seguir a linha argumentativa e investigativa, exposta abaixo.

Da articulação entre os capítulos:

No **primeiro capítulo** pretendemos, de antemão, qualificar a postura de Heidegger que norteou seus ensinamentos durante os dez anos de preleções em Zollikon. Julgamos importante atentar para seu modo de expor e abordar os assuntos, primeiro por ser uma recorrente preocupação de Heidegger expressa nas cartas a Boss, através de indagações acerca do entendimento que se alcançava nas aulas, dos impasses deflagrados, do real efeito de suas meditações sobre aqueles cientistas naturais. Segundo, porque a cautela heideggeriana no trato com o tema, seu modo criar o enlace entre as questões estritamente filosóficas e a vida costumeira, especifica a natureza de sua pretensão naqueles encontros. Isto é, deixa claro que a sua filosofia não se reverteria em fórmulas aplicáveis diretamente aos problemas emergenciais daqueles médicos, e, ao invés de trazer o conforto que se alcança com a utilização de novos instrumentos de

intervenção, o pensamento ali explanado devolveria peso às coisas, colocaria em questão assuntos até então tomados como óbvios e consabidos. Neste sentido, contrastaremos a inutilidade da filosofia com o voraz apetite da ciência quanto à obtenção de resultados imediatos. Em meio ao alerta acerca da apetência e do imperativo de competência da ciência, procuraremos, aos poucos, acompanhar a maneira como Heidegger entende a relação entre filosofia e ciência, descortinando o quanto a última se serve de conquistas da inútil filosofia. Nesta empreitada nos apoiaremos em textos do segundo Heidegger, visto que a maioria de seus argumentos sobre o tema tem esta proveniência.

Ainda com intenções de ressaltar as dificuldades de comunicação estabelecidas entre os representantes das ciências naturais e o pensamento da magnitude da filosofia de Heidegger, formularemos questões que indagam acerca da importância atribuída por este filósofo ao pensamento sobre o ser e a possível relação entre um pensar tão abstrato e a prática científica. Polemizaremos este tema, recorrendo a uma passagem do *Crepúsculo dos Ídolos*, citada por Heidegger em *Introdução à metafísica*, na qual Nietzsche considera “conceitos supremos” como o ser “a última fumaça da realidade evaporante”²⁷. Terminaremos este capítulo impregnados de impasses, retomando a pergunta ventilada por Heidegger sobre quem ainda dispor-se-ia correr atrás de tal vapor esfumaçante, quem ousaria correr o risco de cometer o grande erro de buscar investigar algo tão impreciso, tão “volátil”.

Envoltos de questões passaremos ao **capítulo II** cuja tarefa não se reduz à necessidade de precisar a dignidade de se re-colocar a questão do ser, mas consiste em qualificar a filosofia enquanto metafísica, suas pretensões e sua consolidação enquanto tal. O intuito é discorrer sobre a consolidação da metafísica da subjetividade, responsável pela constituição do legado do qual se servem as ciências naturais. As referências feitas por Heidegger nas aulas da Suíça a este itinerário filosófico, na maioria das vezes, esmeram-se em evidenciar que o que se compreende por objeto e por objetificação (*Vergegenständlichung*) faz parte do legado filosófico, do qual as ciências

²⁷ Nietzsche, *Crepúsculo dos Ídolos*, VIII, 78. In: Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. GA Band 40, p.39/63. (a seguir usaremos a sigla **EM** para esta obra.). Encontramos também uma referência a esta passagem em *Nietzsche – Metaphysik und Nihilismus*. Cf.: Heidegger, M. *Nietzsche – Metaphysik und Nihilismus*, in GA, Band 67, § 93. (abreviatura: **NMN**)

dispõem. Sendo assim, nossa marcha expositiva neste capítulo enfocará – mesmo que de forma breve – o modo como se constituiu a redução do real à objetividade. Nos ateremos, particularmente, à impostura do pensamento moderno, que reduz o real a objetividade passível de ser determinada, manipulada e controlada, estabelecendo como “coisa natural” e desde sempre configurada, a dicotomia sujeito-objeto. Independente do fato deste sujeito ser considerado um *ego cogito* ou um sujeito transcendental ou um espírito ou uma vontade de poder, o que intentaremos destacar é que, resguardadas as diferenças, neste âmbito do pensar tudo vem ao homem para ser julgado, uma vez que ele se torna o juiz que decide o que é a entidade do ente, suas qualidades e as leis que regem a possibilidade de seu conhecimento. Finalizaremos o **capítulo II** retomando a pergunta sobre a dignidade de repetição da questão do ser e a advertência nietzscheana que considera este conceito um vapor, uma fumaça nebulosa. Diante destas questões, apontaremos a saída heideggeriana desenvolvida em *Introdução à metafísica* em relação ao explícito alerta de abandono do ser. Conduziremos então a análise para o âmbito da compreensão do *Dasein* indicando que, ao invés de configurar-se como um nevoeiro distante da vida, o ser relaciona-se primordialmente com o homem, guiando seus modos de ser em um mundo. Assim, de vapor flutuante indigno de ser posto em questão, mostraremos que, a partir de Heidegger, o “ser” deverá ser abordado não apenas como “algo” que pode ser colocado em questão desde a ótica do seu sentido, mas principalmente, como o que é mais digno de ser pensado, visto que nossa existência “tem sua orientação disposta pelo ser mesmo.”²⁸

Esta saída para o impasse acerca da necessidade ou não de se repetir esta questão milenar, nos encaminha para a ambiência de *Ser e Tempo*, para as conquistas adquiridas com a analítica do ser do *Dasein*. Daí passaremos para o **capítulo III**. O intuito deste capítulo consistirá em evidenciar que a concepção heideggeriana de homem como *Dasein* retira o homem da clausura da subjetividade e advoga por modos não objetificantes de relação deste ente com o mundo. Sendo assim, pleiteamos demonstrar que, uma vez entendido desta maneira, o homem não poderá ser abordado de modo genuíno por uma ciência natural. A pergunta que desfiaremos neste capítulo, consistirá em indagar se a psicanálise estende à esfera do existir humano, pretensões de

²⁸ Heidegger, M. *EM*, p 95/115.

objetividade aplicáveis a entes que não tem o modo de ser do *Dasein*. Neste sentido, faremos uma exposição da maneira como Heidegger concebe a ciência freudiana, enquadrando-a no rol das ciências naturais (*Naturwissenschaften*) e apontando a forte presença da tutela da “teoria kantiana da objetividade” em sua doutrina.

Para tanto, pretendemos caracterizar o que o professor de Zollikon entende por ciência da natureza, sua configuração procedimental e seus pressupostos ontológicos. Ainda neste capítulo, abordaremos as próprias pretensões freudianas em pleitear o direito à insígnia de cientista natural, acentuando a assumida influência em sua ciência dos preceitos de um abrangente movimento científico conhecido como a Escola de medicina de Helmholtz. Nosso objetivo é, então, demonstrar que a ausência de fronteiras entre um organismo humano e não humano, que a explicação dos fenômenos na perspectiva da física e a utilização de ficções heurísticas são características desta escola que, em última instância, assentam-se num projeto kantiano relativo ao conhecimento das ciências da natureza.

Uma vez esclarecida a afirmação heideggeriana que assegura que a metapsicologia freudiana é avalizada pela ciência natural do século XIX e tem como solo ontológico as conquistas da metafísica moderna, colocaremos ênfase sobre o legado desta ciência: uma concepção naturalista de homem. Em suma: sublinharemos a verve naturalista de Freud na medida em que estrutura o psiquismo tal qual um aparelho submetido a um jogo de forças com equivalência físico-química. Reduzindo o homem a um objeto natural, resultante do julgo de “forças cegas que se chocam e entrechocam.”²⁹.

Após situarmos a ciência freudiana como um tipo de procedimento que se acomoda confortavelmente no seio das ciências naturais e ergue-se sobre um solo de inquestionável herança metafísica, focaremos nossa trajetória sobre dois temas desta ciência que foram alvo de veementes críticas proferidas por Heidegger. Quer dizer: no **capítulo IV**, direcionaremos nosso olhar para um tipo de questionamento mais específico sobre dois temas que foram explanados pelo professor em algumas aulas dos *Seminários de Zollikon* e em alguns diálogos registrados com o seu anfitrião, Medard Boss, quais sejam: a concepção freudiana de realidade e de história de vida.

²⁹ Monzani, L. R. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora da Unicamp, 1989. p. 60.

Entretanto, antes de pormenorizar o debate sobre estes dois temas, delimitaremos a peculiaridade da crítica heideggeriana à psicanálise, esclarecendo que esta incide menos sobre os fatos empíricos provenientes da observação clínica, do que sobre as superestruturas especulativas, a metapsicologia. O que equivale a dizer que uma crítica ferrenha à metapsicologia pode não atingir, de maneira substancial, a prática clínica freudiana. Depois de situar o endereço da crítica de Heidegger e de caracterizar Freud como um operário (*Handwerker*) das ciências da natureza, polemizaremos, brevemente, com o pensador francês Paul Ricouer, considerando sua tese que advoga pelo poder de síntese do conceito de pulsão e elege este conceito – capaz de condensar elementos econômicos e representacionais – como o que arrancaria a psicanálise das amarras do naturalismo.

Ainda no **capítulo IV**, tentaremos objetar o pleito de Ricouer em acentuar que, em função do conceito compósito de pulsão, a psicanálise deve ser encarada como um pensamento em que impera o elemento do sentido. Tomaremos como base o alerta heideggeriano de que o conceito de pulsão é a máxima expressão do mecanicismo e da metafísica das forças. Sendo assim, nos serviremos de um importante estudo sobre o conceito de *Trieb* (pulsão) na psicanálise e na filosofia, no qual Loparic, com a verve desconstrutora de molde heideggeriano, apresenta-nos as devidas “certidões de nascimento” deste termo, introduzido na metafísica ocidental já no séc. XVII. Apoiados no texto de Loparic – *O conceito de Trieb (pulsão) na psicanálise e na filosofia* – explicitaremos a evidente filiação do conceito de pulsão à metafísica das forças e de sua utilização segundo parâmetros procedimentais das ciências naturais. Evidenciaremos que tal conceito, ao invés de eximir a psicanálise de dívidas metafísicas e científico-naturais, é um emblema do tributo que Freud paga à tradição moderna. A esta tradição que impõe a representação como único modo de acesso à realidade.

Este debate nos conduzirá à problematização heideggeriana acerca da realidade. Acentuaremos que, para este pensador, o acesso mais originário à realidade não requisita representação, visto que as relações do *Dasein* com o mundo não se reduzem às relações de um sujeito que objetifica, calcula e mensura o real. O que implica dizer que o modo mais genuíno, mais primordial do existir humano, não está pautado na representação, na apropriação propositiva e teórica dos objetos.

Com o intuito de deflagrar o solo de onde partem as críticas heideggerianas em relação ao modo como a tradição metafísica concebe o real e a realidade – e, conseqüentemente, à forma como esta herança incide na psicanálise – especificaremos a natureza destas, apontando de que momento do pensamento de Heidegger elas provêm. Sendo assim, investigaremos tanto a “re-colocação” da questão da realidade através da perspectiva do ser-no-mundo, a qual atrela esse problema ontológico aos modos do compreender do *Dasein*, quanto avaliaremos o pensar heideggeriano tardio que investiga o elo entre o homem e a realidade, extrapolando o âmbito do compreender. As pistas para estas investigações serão todas colhidas nos *Seminários de Zollikon*.

Posteriormente a estes esclarecimentos convergiremos nossas análises para a seara freudiana, com o intuito de explanar o que esta ciência compreende por realidade. Veremos que, como fiel herdeiro de uma tradição moderna que elege o modelo físico-matemático como a única via para alcançar cientificidade, Freud, em sua **concepção de realidade**, não subverte esse legado. Esta herança, segundo Heidegger, é também localizável em sua concepção determinista de “**história de vida**”. Para este filósofo, o material nuclear do tratamento analítico não é uma **história**, mas, na verdade, uma cadeia causal-naturalista.³⁰ Dada a veemência desta afirmação, conduziremos nossas análises imbuídos da necessidade de esclarecer os elementos que a sustentam. Nesta empresa, perguntaremos se a psicanálise, ao abordar o existir humano a partir de um princípio (causalidade) que vale para explicar entes que não têm o modo de ser do homem, não incorreria, no mínimo, em um erro categorial.

Expostas as dimensões deste erro, em outros termos, exposta a impossibilidade de se pensar genuinamente o homem a partir de uma semântica devedora das ciências naturais, retomaremos o convite heideggeriano por uma ciência factual do homem, liberta dos grilhões da metafísica da subjetividade. Auscultando tal convite, nos transportaremos para o **capítulo V** desta tese.

Neste capítulo colocaremos em pauta a convocação heideggeriana para a grande decisão. Tal convocação surge a partir do reconhecimento desta dívida metafísica presente na psicanálise freudiana, impondo a tarefa de se buscar uma ciência dos

³⁰ Cf.: Heidegger, M. *ZS*, p.202/181.

fenômenos psíquicos que não seja servil aos imperativos da modernidade e, desse modo, possa oferecer um terreno legítimo para alcançar “aquilo” que Heidegger afirma que a metafísica (e por que não dizer a metapsicologia?) se impõe como barreira: o originário pensamento sobre o homem. Pretendemos demonstrar que a psicanálise de Winnicott confere relevância a temas que não pressupõem garantias metafísicas, por exemplo, não pressupõe a existência de um eu capaz de lidar representativamente com o real, não reduz a realidade a objetos de investimento, enfim, não toma como ponto de partida um ente com apetite e com habilidade para representar objetos totais ou parciais, internos ou externos. Seu modo de abordar a natureza humana não presume que a todo ser humano esteja disponível o sentimento de real, sendo assim, se dispõe a examinar a jornada, em termos de amadurecimento emocional, necessária para tal conquista. A pergunta pelo alcance do status de unidade pessoal, pela capacidade de ter experiência e pelo sentimento de real só pode ser anunciada, como veremos, num terreno epistemológico anterior à consolidada dicotomia sujeito-objeto.

Tomando como guia de acesso ao pensamento de Winnicott os temas que foram alvo de severas críticas heideggerianas à Freud, perguntaremos se a teorização deste pediatra inglês acerca da realidade e da história de vida, pode ser avaliada como uma contribuição ôntica aos pleitos do filósofo de Zollikon. Neste sentido, demonstraremos que Winnicott, ao invés de buscar o conforto metafísico das conexões causais de um aparelho psíquico desde sempre constituído e que lida representativamente com o mundo, lançou seu olhar para o que se impõe precariamente como fenômeno originário, seja o bebê em seu mundo subjetivo, seja a criança no brincar que resiste a qualquer categorização nos moldes da tradição metapsicológica e, porque não, metafísica. Em síntese: pretendemos apontar que a questão winnicottiana sobre a realidade não paira sobre os objetos de investimentos (bons ou maus), mas remete-se aos sentidos possíveis de realidade que podem ser constituídos ao longo do amadurecimento. Em termos ontológicos: almejamos salientar que o maciço processo de objetificação (*Vergegenständlichung*) dos entes anunciado por Heidegger, nos *Seminários de Zollikon*, como característica marcante da metafísica moderna, não faz coro na teoria winnicottiana.

Quanto à noção de história de vida, tentaremos diferenciar a busca deste psicanalista pela história do paciente, do famoso passo de volta que regride dos sintomas às causas. Diferentemente de Freud, Winnicott não centrou sua clínica nos dramas neuróticos que pressupõem um “eu”. O pediatra deu um passo de volta muito mais primitivo, rumo a momentos muito primordiais do acontecer humano. Em outros termos: rumo à luta humana para a conquista da integração e da capacidade de ser e continuar a ser. Aqui nada é pressuposto. Mostraremos que o caminho que Winnicott nos convida a percorrer nos leva até o não-experienciável. Suportar esse passo de volta em direção ao mais primitivo, implica suportar o misterioso território da mutualidade mãe-bebê, do qual nada sabemos em forma de representações e simbolismos, significa conceder legitimidade a angústias que não são reações à castração, mas, por serem tão precoces, são impensáveis. Tentaremos evidenciar que a consequência disto é a destituição da interpretação verbal do seu estatuto de técnica primordial, é o entendimento do silêncio como algo tão primitivamente humano que não pode ser reduzido à condição de resistência. Do ponto de vista de uma análise das bases ontológicas, pretendemos colocar em relevo que esta teoria, não aborda o ente humano metafisicamente como uma substância, não o apreende segundo moldes da física e da mecânica, não entende a história como uma seqüência causal-linear de acontecimentos representáveis, dizíveis, simbolizáveis.

Nossas considerações finais caminharão no sentido de evidenciar que a psicanálise de Winnicott atende aos pré-requisitos heideggerianos explicitados nos seminários da casa de Boss, quer dizer, atende ao convite de Heidegger por uma ciência factual que não obstrua o ser do *Dasein*. Sustentados na concepção winnicottiana de ser humano – investigada a partir das noções de “história de vida” e de realidade – indicaremos que este cientista atende ao convite heideggeriano pela grande decisão e, sem se dar conta disto, fundamenta a base de sua ciência em pilares não-metafísicos.

Capítulo I – O convite para a intimidade com a suspeita filosófica: *Seminários de Zollikon*.

O último seminário não foi bem sucedido. Mas a dificuldade está no próprio assunto. Como diz Kant: trata-se de vislumbrar o ser. Tentamos fazer isso com o exemplo da mesa. Mas a dificuldade está na coisa, no próprio ser.

(Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, p.20/45.)

Entre os anos de 1959 e 1969, Martin Heidegger reuniu-se com profissionais e estudantes de psiquiatria na casa de Medard Boss, em Zollikon na Suíça.³¹ Boss, que estabeleceu um profícuo diálogo com o filósofo da floresta negra, através de cartas e encontros durante férias comuns, oportunizava a estes privilegiados cientistas dos fenômenos psíquicos o contato com o pensamento daquele que iria por em xeque a segura educação científico-natural a que teriam sido submetidos. O propósito de Heidegger era justamente fomentar a possibilidade de pensar o homem desde uma perspectiva não mecanicista, não devedora das ciências naturais.³² Evidentemente, Heidegger esbarrou com a rígida formação de seus interlocutores, ora seguros dos avanços da psicopatologia, ora visivelmente descontentes com a persistência do sofrimento mental e das questões impostas pela prática clínica. Esta ambígua postura, por que não dizer, esta visível crise dos participantes dos seminários de Zollikon, foi

³¹ Medard Boss psiquiatra suíço que durante anos se correspondeu com Heidegger e escreveu o livro: *Fundamentos de medicina e de psicologia – princípios de uma fisiologia, psicologia, patologia, terapia fenomenológicas e de uma medicina preventiva, de acordo com o Dasein na sociedade industrial moderna*, 2ª edição ampliada, Berna, Stuttgart, Viena, 1975.

³² Pode parecer estranho classificar a psiquiatria e até mesmo a psicanálise – que será alvo de impiedosas críticas heideggerianas – como ciência natural. Principalmente a segunda, cujo status de ciência é inclusive questionado por alguns autores. Contudo, estamos calçados na clara definição, feita por Heidegger, da psicanálise enquanto exemplar de ciência cujos pressupostos ontológicos são herdados da metafísica moderna. Sobre tais pressupostos se erguem as ciências naturais. Ainda neste capítulo e no capítulo III esclareceremos os fundamentos desta assertiva heideggeriana, expostos com precisão nos *Seminários de Zollikon*. Por enquanto, vale ressaltar que a perspectiva-guia é a da apreensão dos fenômenos calcado na busca da determinação de leis causais, compreendendo-os como objeto de uma representação, passíveis de mensuração e cálculo. Demorar-nos-emos bastante sobre este tema no capítulo III.. Cf.: Heidegger, M. **ZS**, p.259/222. Sobre a conceituação da psicanálise como ciência natural ver também: Loparic, Z. “Além do Inconsciente – sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise”. cf. : Biswanger, L. *Discours, parcours et Freud*. Paris: Gallimard, 1970.; Assoun, P-L.. *Introdução à epistemologia freudiana*. Tradução: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1983. e Fulgencio, L. “As especulações metapsicológicas de Freud” in: *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, vol. 5.n 1, 2003.

sabidamente exacerbada por Heidegger que, numa pedagogia quase socrática, sulcava com eles caminhos para a desconstrução de conceitos até então tomados como óbvios. Assim, nas atas dos *Seminários de Zollikon*, podemos acompanhar os enrijecidos conceitos de corpo, tempo, espaço, causalidade, sofrimento psíquico, esquecimento etc. serem conduzidos às suas fontes, na tentativa de alcançar suas “certidões de nascimento” (*Geburtsbriefe*).³³ Tarefa esta nada simples para filósofos, quiçá para representantes da ciência natural. Não é à toa que Boss, no prefácio à primeira edição da obra que reúne as atas do seminário, confessa que diante do esforço dos participantes em acompanhar o fôlego do pensamento de Heidegger, fantasiava que um marciano estava encontrando pela primeira vez um grupo de terrestres e tentava comunicar-se com eles.³⁴

A imagem da dificuldade de comunicação sugerida pelo anfitrião do seminário deixa de parecer exagerada quando nos damos conta do grande hiato existente entre o modo como a ciência natural acessa os fenômenos e versa sobre eles (enquanto objetos) e o modo como o pensamento filosófico de Martin Heidegger questiona o próprio mostrar-se dos fenômenos e a possibilidade de objetivá-los e descrevê-los, com absoluta precisão.³⁵ De um lado temos a busca desenfreada de certeza e controle, de

³³ Heidegger no § 6 de *Sein und Zeit* nos fala da tarefa de destruição (*Destruktion*) da ontologia tradicional. Contudo, destruição neste contexto não tem o caráter de um aniquilamento deste legado, trata-se de uma desconstrução que remete os termos à origem, eliminando os sentidos derivados que encobrem seu sentido primordial. Esta é a conotação que a *Destruktion* tem no contexto do pensamento do Heidegger I, cuja tarefa maior é investigar a proveniência dos conceitos ontológicos expondo suas certidões de nascimento, ao invés de pretender sepultar o passado. Cf. Heidegger, M. *SuZ*. p 22/51. No pensamento do Heidegger II pesa sobre os destinamentos do ser, devendo reconhecer sua configurações epocais. Uma diferença marcante entre os dois modos de desconstrução, já mencionamos na apresentação desta tese, é que a primeira pretende fundamentar e a segunda ultrapassar a metafísica. Como em nossa tese pleiteamos seguir o convite heideggeriano para a fundamentação de uma ciência que não pague tributo à metafísica, manteremos em nossas investigações o propósito de buscar uma ciência com esta feição, em nenhum momento ventilaremos a necessidade de ultrapassar a ciência. Quer dizer: com esta tese não pretendemos alcançar um dizer pós-metafísico que se aproxime de um dizer poético, pretendemos sim, indicar a possibilidade de uma dizer não-metafísico, mesmo que científico, factual. Bem entendido, isto não implica dizer, como já aludimos na introdução, que não nos serviremos de teses do Heidegger II, pois, estas são mencionadas de maneira expressa nos seminários que guiam nossa tese – os *Seminários de Zollikon*. Sobre o tema da desconstrução cf.: Loparic, Z. “Psicanálise: uma leitura heideggeriana” in: *Veritas*, Porto Alegre: Edpuc-rs, vol. 43, n. 1.

³⁴ Cf. Boss, Medard. “Vorwort”. In: Heidegger, M. *ZS*.p.XIV/13.

³⁵ Em Zollikon, Heidegger reforça que o pensar moderno impõe como único modo de presentidade das coisas: a objetividade (*Objektivität*). E a ciência moderna, herdeira e “cria” deste pensamento, transita num “território” assim instituído. Segundo este “território”, “a presença a partir de si mesma de uma coisa é entendida pela sua possibilidade de representação (*Vorgestelltheit*) através de um sujeito.” Para Heidegger, tal experiência “(...) só existe a partir de Descartes, isto é, desde que o homem alçou a condição de sujeito”. O que, por sua vez, se apresenta e se opõe ao sujeito é denominado objeto. Cf.: *ZS*, p.129/126. Vale ressaltar aqui, em traços largos, que Heidegger intenta desnudar aos participantes dos

outro a indignação de um pensar que assume a precariedade de investigar um “objeto” inobjetificável em sua plenitude, o ser.³⁶ Entretanto, não obstante a descomunal diferença entre o filósofo e os participantes dos seminários, entre sua filosofia e o *modus operandi* da ciência psiquiátrica e da psicanálise, Boss atesta – não sem surpresa – que nenhum seminarista desistiu destes encontros que duraram uma década. Ele tributa isso, em grande parte, ao vigor e ao cuidado de Heidegger para com a preparação das aulas, bem como à sua capacidade de acolhimento das inquietações dos participantes, cuja segurança teórico-prática estava sendo inevitavelmente colocada em questão. Ciente da intensa imersão de Heidegger na tarefa de convidar e encaminhar os cientistas rumo à suspeita filosófica, Boss afirma:

A prova inabalável da grandeza da humanidade de Heidegger está na paciência incansável e sem esmorecimento com que ele mantinha este empreendimento até o limite de suas possibilidades físicas. Com este comportamento para com nosso grupo de Zollikon, ele provou que não apenas sabia falar e escrever sobre a forma mais elevada de humanidade, a solicitude libertadora (*vorausspringenden Fürsorge*) que ama desinteressadamente e liberta o outro para si mesmo, mas estava disposto mais ainda a vivê-la de modo exemplar.³⁷

Apesar de todo esforço libertador do filósofo, a tarefa de desconstruir a segurança – verdadeira ou presumida – oriunda do conhecimento científico não poderia ser executada sem incômodos e estranhezas. Heidegger bem sabia o quão impregnado pelo crivo naturalista estava o olhar de seus alunos. E deixava patente este seu diagnóstico. Não por acaso insistia, em vários momentos dos seminários, em pontuar que a ciência se tornou uma nova religião, impondo-se efetivamente como a administradora da verdade.³⁸ Romper com isso não significaria simplesmente hostilizar os feitos científicos, mas alertar para a virulência de suas pretensões, para o perigo de sua absolutização. Seguindo a tônica da provocação – uma outra característica marcante de suas preleções em Zollikon – Heidegger faz o seguinte alerta:

seminários o fato de que esta configuração não é algo natural, desde sempre imperante, mas uma destinação histórica que remonta aos primórdios da filosofia. Ainda neste capítulo trabalharemos este tema.

³⁶ No capítulo II falaremos demoradamente sobre esta característica do Ser e da radical solidariedade do pensamento de Heidegger em relação aos seus modos de doação.

³⁷ Cf. Boss, M. in: Heidegger, M. *ZS*. p XIII/12.

³⁸ Cf. Heidegger, M. *Ibidem*. p.123/121.

O modo como se vê a ciência e a técnica modernas faz a superstição dos povos primitivos parecer uma brincadeira de crianças. Quem, pois, no atual carnaval desta idolatria (ver o tumulto sobre a navegação espacial), ainda quiser conservar alguma reflexão, quem se dedica hoje em dia à profissão de ajudar pessoas psiquicamente enfermas, deve saber o que acontece: deve saber onde está historicamente; precisa esclarecer diariamente que aqui está operando um destino antigo do homem europeu; ele precisa pensar de maneira histórica e abandonar a absolutização incondicional do progresso em cujo rastro o ser-homem do homem ocidental ameaça sucumbir.³⁹

Esta afirmação, retirada das atas do seminário de 8 de julho de 1965, insiste num tema que perpassa todo o curso das aulas, qual seja: a necessidade de situar historicamente a hegemônica postura das ciências modernas em relação à realidade,⁴⁰ sua imposição como única via de acesso aos fenômenos. Situar historicamente significa demarcar que esta imposição não é um fato acidental e que tal destino tem proveniência, raízes, na própria história da filosofia. Em outros termos, Heidegger está apontando para o fato que toda atividade científica pressupõe um solo ontológico⁴¹, transita e ergue-se sobre este solo, determinado historicamente. Quer dizer: as ciências particulares se

³⁹ Heidegger, M. *ZS*. p.133/129. [grifo nosso].

⁴⁰ Os termos “realidade” (*Wirklichkeit*) e “real” (*wirklich*) são abordados por Heidegger não apenas no sentido etimológico, como também histórico-filosófico. Em *Ciência e Meditação* o autor realça a raiz etimológica da palavra *wirklich*, remetendo-a ao sentido de “operar” do verbo *wirken*, entendido com “trazer e levar à vigência”. Este sentido invoca um “modo de o real se realizar, de o vigente estar em vigor”, e remete, lembra o autor, à raiz indo-européia *uerg* de onde provém a palavra alemã *werk* (obra) e o grego *ergon*. Contudo, os romanos pensam a palavra grega *ergon* a partir da *operatio* entendida como uma *actio*. Assim, “o vigente numa vigência aparece então como resultado de uma *operatio*. O resultado é o que sucede a uma *actio*, é o sucesso.” Isto implica, para Heidegger, na histórica redução do real ao que é “sucedido, tanto no sentido do que aconteceu, como, no sentido do que tem êxito”, ou seja, o real passa a aparecer à luz da causalidade. Por fim, na Idade Moderna esta palavra assume o sentido de “certo”. Expressando que se algo é real, é certo, é seguro. Aqui não se trata de um capricho semântico, mas de uma mudança histórica na consolidação de que o que é vigente se opõe ao que é incerto, aparente. O cume desta forma de abordar o real é, para Heidegger, a sua redução a um objeto representado por um sujeito pensante. Deste modo, “(...) o real se propõe em efeitos e resultados. O efeito faz com que o vigente tenha alcançado uma estabilidade e assim venha ao encontro e de encontro. O real se mostra, então, como objeto (*Gegen-stand*).” Heidegger, M. Cf. “Ciência e Meditação” in: *EC*. p. 43. No capítulo IV desta tese nos demoraremos mais sobre a diferença entre real e realidade e sobre o modo como a tradição filosófica abordou este tema. Por hora, nos referiremos a estes termos como sinônimos, aproximando-os do sentido moderno, ou seja, enquanto o que está vigente e é apreensível como objetividade.

⁴¹ Em traços largos, falar em solo ontológico significa acentuar a concepção de ser que subjaz à determinada atividade científica. A palavra grega *On* é o particípio presente de *einai* (ser). Então a ontologia, enquanto um *lógos* sobre o *on*, é um modo de investigação filosófica, cujo alvo é o ser. Heidegger diferencia esta ontologia tanto das ontologias regionais (preocupadas com determinada região do ser: história, número, arte), quanto das ciências ônticas preocupadas com os entes, não com o ser.

realizam, se consolidam, a partir de um “território” pré-jacente que não foi instaurado por esta ou aquela atividade científica. Este “território” pressuposto pelo procedimento científico é o “território” da objetividade. Este âmbito oferece à ciência a certeza de que, ao ater-se ao real, ao entrecortá-lo em domínios regionais de pesquisa, encontrará objetos. A ciência se abala, entra em crise em relação à força de seus métodos no que tange à nudez dos objetos visados, ou então, em relação ao aparecimento de fenômenos que escapam aos procedimentos instituídos, impondo reformulações. O problema que lhe tange é da ordem do conhecimento positivo disto que assim se apresenta, nunca da constituição deste apresentar.⁴² Sendo assim, por mais pungente que seja a crise de um determinado conhecimento científico, esta não assola o que está pressuposto: a constituição da realidade como objetividade e sua disponibilidade enquanto tal.⁴³ Os abalos são da ossada dos procedimentos e verificações, contudo não resvalam sobre a certeza da existência prévia de objetos. Pois, como lembra Heidegger aos cientistas suíços, “para a ciência o âmbito objetivo (*gegenständliche Bereich*) já é preestabelecido”.⁴⁴

Ao conduzir a atenção de seus interlocutores para os pressupostos ontológicos subjacentes à pesquisa científica, o filósofo convida o grupo a voltar-se para onde o olhar científico *não pretende e nem pode ater-se*.⁴⁵ Para onde se deve abrir mão

⁴² Nos ateremos mais demoradamente, no capítulo III, sobre a noção de *positum* apontada por Heidegger como pressuposto pelas ciências positivas.

⁴³ Em “Ciência e Meditação” Heidegger afirma que a questão acerca da constituição da objetividade pré-jacente ao fazer científico é estrangeira a este campo. Para ele “a ciência nunca pode fazer esta pergunta e, muito menos, questionar esta questão. Na condição de teoria, já se instalou na região da objetividade.” Cf. “Ciência e Meditação” in: *EC*, p.53.

⁴⁴ Heidegger, M. *ZS*, p.20/45

⁴⁵ Não é um demérito da ciência a ausência de questionamentos ontológicos. De fato, este não é seu papel, seu campo de questões. Fazê-lo implicaria interromper o rumo de seu progresso, de suas pesquisas delimitadas em regiões de objetos. A ciência não pode e nem pleiteia fazer investigações ontológicas, calcada que está na necessidade de apresentação de resultados. Também a filosofia não pretende destituir o saber científico desta função, concorrer com ele. Mais precisamente, o pleito da filosofia de Heidegger em relação às ciências seria da seguinte ordem: “Com a nossa questão não podemos nem substituir, nem melhorar as ciências. No entanto queremos colaborar na preparação de uma decisão. Esta decisão é a seguinte: é a ciência o padrão de medida do saber, ou há um saber no qual, em primeiro lugar, se determinam os fundamentos e os limites da ciência e, com isso sua eficácia própria? É este saber autêntico necessário a um povo histórico, ou pode-se passar sem ele, substituí-lo por outra coisa?”. Cf.: Heidegger, M. *Que é uma coisa?*. Tradução: Carlos Morujão. Lisboa, Edições 70, 1992. p. 21. (Sigla a ser usada: **QC?**). Em suma, o convite de Heidegger aos participantes de Zollikon é para pensar o lugar da filosofia em relação à ciência, alertando que esta última ao executar seus procedimentos, sem se dar conta, “fala em nome de uma antiga tradição”, a tradição filosófica. Cf.: Heidegger, M. **QC?** p. 47. Ainda neste capítulo pormenorizaremos este tema.

da linguagem técnica que unifica o discurso. Heidegger então, provoca o grupo na direção do espanto e da suspeita filosófica, para além do consolo dos códigos que classificam. Lembrando, contudo, que a ausência de questionamentos acerca disto que pressupõe, não torna a ciência capenga, pobre de bons resultados. Ao invés, contribui para seu avanço, uma vez que o rumo de seu labor segue sem ser afetado por tais questões. Seu desenvolvimento flui independente do questionamento acerca do que ali subjaz, acerca do “espaço” previamente aberto no interior do qual seu movimento se efetiva.⁴⁶ E seus resultados são visíveis, tangenciáveis, usáveis. A ciência não só avança, como se absolutiza como a grande provedora do que de fato é necessário. E quem não goza de seus feitos? Quem não os encara como imprescindíveis? Ora, diante de todos os desdobramentos das conquistas científicas em nosso cotidiano, diante de toda promoção de confortos e garantias oriundas do seu árduo conhecimento, somos impelidos a perguntar: por que um filósofo perante uma comunidade científica acentua que a atual relação com a ciência ao invés de parecer algo sóbrio, da ordem do rigor do conhecimento, aproxima-se, ou melhor, supera as superstições de povos primitivos? Não seria cáustico demais o tom heideggeriano?

Vale ressaltar que a veemência das afirmações heideggerianas têm o nítido propósito de provocar um abalo no firme conhecimento que sustenta a prática profissional de seus ouvintes. Nada soaria mais ruidoso aos ouvidos de um rigoroso cientista do que a comparação de sua postura em relação aos feitos de seu ofício à de povos primitivos, pré-científicos. Acentuar isto significa demarcar que a eleição da ciência como a única via promotora da verdade tem um caráter de crença, “marcada por uma cegueira (*Verblendung*) monstruosa”⁴⁷ incapaz de perceber-se cega enquanto tal. Paradoxalmente cega devido ao excesso de pretensa iluminação racional, devido a ausência de suspeitas sobre si própria, a ciência se impõe como “a nova religião”.⁴⁸ E Heidegger não se fatiga em dizer isso aos alunos com o claro intuito de desconcerto. Estabelecido este desconcerto – grávido de profundas discussões filosóficas – conclama-

⁴⁶ Cf.: Heidegger, M. “L’époque des ‘conceptions du monde’”. Em *O que significa pensar?* Heidegger afirma que a ciência não pensa! Contudo, atenua possibilidades de escândalos apressados dizendo que, para a ciência, *não pensar* não é uma deficiência e sim uma vantagem que lhe assegura a possibilidade de introduzir-se num determinado domínio de objetos e aí instalar-se, enquanto pesquisa. Heidegger, M. “O que significa pensar?” in: *EC*.

⁴⁷ Heidegger, M. *ZS*, p.139/133.

⁴⁸ Heidegger, M. *ibidem*, p.21/45.

os a sair “do carnaval da idolatria”, a partir da germinação de uma reflexão que “precisa pensar de maneira histórica e abandonar a absolutização incondicional do progresso”. Ora, tal reflexão não equivale a um convite para a destruição da ciência, **mas um convite para pensar o que a possibilita enquanto tal**. Daí a necessidade de pensar, de maneira histórica, a construção do modo de proceder científico, os pressupostos que sustentam sua vigência e a óbvia impostura da ciência como a gestora da verdade. O “sair da idolatria” não sugere a repugnância às conquistas científicas ou o retorno ao rudimentarismo, antes, convoca para a educação do olhar rumo ao fundamento que possibilita esta destinação, este modo como a ciência assim se apresenta.⁴⁹ Isto significa colocar a ciência em questão a partir da filosofia. Não de qualquer filosofia, mas daquela que toma como tarefa o caminho regresso rumo à origem fundante de onde tudo deriva, inclusive a ciência. Enquanto isto não for levado a cabo, diz o filósofo aos seus ouvintes, “nossos esforços neste seminário permanecerão sempre no meio do caminho”.⁵⁰

Sob pena de estancar a caminhada ou torná-la aparentemente exitosa em termos de profundidade, o empreendimento que se anuncia como necessário é o estabelecimento de um diálogo com a tradição filosófica, guiado pela pergunta acerca dos modos como esta pensou e nomeou o ser. Esta é a pergunta heideggeriana por excelência, a questão mobilizadora da maneira como este pensador se apropria e se atém à história da filosofia. Indagar sobre a origem do pensamento ocidental, tentar entender sua consolidação histórica, implica ater-se à força designativa desta palavra arcaica e milenar. Mas, como efetuar isto perante pesquisadores das ciências dos fenômenos psíquicos? Seria de fato necessário se embrenhar pelos árduos caminhos da tradição filosófica, levantando questões tão abstratas, sendo que os problemas cotidianos dos

⁴⁹ Como tomamos como obra guia os *Seminários de Zollikon*, referiremos aqui à noção de fundamento (*Grundlage*) que norteia as análises heideggerianas das ciências, nesta obra. No diálogo com Boss, em 17 de maio de 1965, Heidegger aprecia o termo fundamento, tendo em vista o horizonte procedimental das ciências naturais, então afirma que este deve ser entendido como a “essência original, com aquilo em que repousa tudo o que é verificável”. Neste diálogo ele acentua o caráter prévio do fundamento, como um pensamento sobre o ser que subjaz, na maioria das vezes de maneira silenciosa e não assumida, ao edifício científico. Cf.: Heidegger, M. **ZS**, p. 243/211. Na obra “Vom Wesen des Grundes” o filósofo afirma que, desde Leibniz, a questão do fundamento é posta sob forma do *principium rationis* e enraizada na esfera do juízo. Nesta obra, Heidegger atrela o problema do fundamento ao da verdade e conduz um questionamento levando em conta a transcendência do *Dasein*, o ente humano. Estes termos serão aclarados ao longo desta tese. Cf.: Heidegger, M. “Vom Wesen des Grundes” in: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. GA Band 9. (Doravante, a sigla para *Vom Wesen des Grundes* será **WG**)

⁵⁰ Heidegger, M. **ZS**, p. 123/121.

alunos eram muito mais prementes e, por que não, mais pungentes? Que importante elo seria possível estabelecer entre o legado filosófico e a prática de uma ciência que versa sobre a saúde e o adoecer psíquico? Qual a utilidade da indagação acerca do ser para o fomento da pesquisa científica? Não seria contra producente desviar o olhar destes psiquiatras para uma seara distante da vida prática?

1.1- Da inutilidade da filosofia

Em se tratando da filosofia de Heidegger podemos dizer que estamos num “terreno” que não pleiteia aplicabilidade imediata na vida prática, que não se deixa contabilizar como instrumento de intervenção direta no real. Logo, uma filosofia que não arvora ser producente, por saber-se e afirmar-se indigente no âmbito geral das competências. Daí não se segue que esta filosofia, nem a filosofia como um todo, seja um pensamento trancado em livros seculares, disponíveis apenas para o manuseio de raros leitores. Pensar que esta ausência de aplicabilidade, característica da filosofia, torna-a longínqua e inócua faz parte do vício cientificista que elege a apresentação de resultados imediatos como a única forma de um pensamento fazer-se presente. Assim, com demasiada pressa, renega-se o pensamento não-científico ao segundo plano, ao plano das coisas suspeitas e carentes de rigor. Contudo, adverte Heidegger, não se pode analisar a filosofia segundo parâmetros “que servem para avaliar a utilidade das bicicletas ou o efeito dos banhos termais”⁵¹. Isto equivale a dizer que a pergunta pela utilidade da filosofia é impertinente. Tanto quanto é superficial a simples alcunha de inutilidade; como se a filosofia fosse um projeto infrutífero, alojado para além da vida.

Ao reivindicar para filosofia um tipo incomum de inutilidade, Heidegger adverte:

Todavia, o que é inútil pode ser, e justamente o inútil, uma força. O que desconhece toda ressonância imediata na prática de todos os dias pode estar em profunda consonância com o que propriamente acontece na História de um povo. Pode até ser uma pré-sonância (*Vorklang*) desses acontecimentos. (...) Isto é válido para a filosofia.⁵²

⁵¹ Cf.:Heidegger, M. *EM*. Em *Was ist Metaphysik?* Heidegger afirma: “A filosofia jamais pode ser medida pelo padrão da idéia da ciência”. Heidegger, M. *WM?*, p. 121/44.

⁵² Heidegger, M. *EM*. p. 10-11/39.

O que é válido para a filosofia não serve para o campo dos procedimentos metodológicos, que lidam com informações seguras e demonstráveis. Ora, esta presença (*Vorklang*) que nos fala Heidegger – acentuando o caráter prévio do pensar filosófico – não comporta a segurança da verificação, antes lança-nos no espanto. A ciência, por sua vez, furta-se da tarefa de ater-se ao que é espantoso, rebela-se contra o intangível, contra o que não pode ser objetificado. Pretende que nada lhe escape. Poderíamos dizer que ela transita não apenas no plano das competências, como também no das apetências, visto seu apetite voraz em assegurar a planificação, o cálculo e mensuração de seus objetos. Apetitosa e competente, a ciência pretende “dar à própria coisa a primeira e última palavra.”⁵³ Já a filosofia, mais especificamente a de Heidegger, corre o perigo de embrenhar-se em um campo de investigação que pergunta pelo que garante à ciência a competência e a apetência para arvorar-se a instituir a última palavra sobre o que quer que seja. Em última instância, pergunta pelo que subjaz como fundamento para que a “objetividade” se apresente como a única forma de vigência da realidade. Assim, ao invés de oferecer-nos serviços e invenções que nos garantam conforto, a filosofia de Heidegger nos lança no desconforto de questionar a proveniência dos imperativos e pretensões científicas em ofertar aos homens, numa velocidade fremente, facilidades de todas as ordens. Isto não implica questionar este ou aquele objeto científico, sob pena de continuar a pressupor a objetividade como único modo de presentidade das “coisas”. Significa, sobretudo, perguntar pelo que possibilita o processo de objetificação e assegura seu progresso.

Caso queiramos penetrar na radicalidade deste pensamento inútil e prehe de poder, isto é, caso queiramos caminhar com a filosofia rumo ao entendimento desta nossa destinação histórica, devemos abrir mão deste modo utilitarista de apreender o que se questiona, o que se intenta saber.⁵⁴ Com a filosofia que se anuncia em Zollikon não se pode pretender fomentar, nem acelerar o curso dos empreendimentos técnico-práticos. Muito menos, atender a demanda de conceitos empacotados, prontos para aplicabilidade.

⁵³ Heidegger, M, *WM?*, p.109/ 36.

⁵⁴ Lembremos da convocação, citada acima, feita por Heidegger aos seus ouvintes de Zollikon: “Quem, pois, no atual carnaval desta idolatria (ver o tumulto sobre a navegação espacial), ainda quiser conservar alguma reflexão, quem se dedica hoje em dia à profissão de ajudar pessoas psiquicamente enfermas, deve saber o que acontece: deve saber onde está historicamente; precisa esclarecer diariamente que aqui está operando um destino antigo do homem europeu”. A tarefa consiste em esclarecer esta destinação.

Menos ainda, solucionar o pleito por um saber cativo do controle. Não. A filosofia ali partilhada com os cientistas devolve peso às coisas, torna-as menos palatáveis ao apetite científico.⁵⁵ Com esta filosofia não se alcança provas, nem se pleiteia fazê-lo. Pois, como anuncia Heidegger, o alcance da prova científica é por demais curto. Curto aqui não designa um alcance rasteiro, oriundo de uma pequena envergadura do saber; seria um grande contra-senso mitigar a extensão do conhecimento científico, visto que nos dispomos dele e de seus produtos nas mais variadas esferas da vida.

Quando Heidegger põe em xeque o alcance da prova científica tem em mente denunciar que esta capenga em profundidade, em questões de fundo, fundamentais. O olhar para o fundamento não se alcança munindo-se de métodos seguros, mas renovando a milenar indagação acerca do ser. Esta retomada não consiste numa recapitulação historiográfica acerca do que cada filósofo afirmou sobre este tema, consiste antes, numa relação de retorno a este legado em busca das experiências originais que sustentam sua determinação.⁵⁶ Segundo Heidegger, as raízes mais profundas de nossa atualidade estão implantadas historicamente no modo como a tradição filosófica pensou o ser, em outras palavras, fez metafísica.⁵⁷ E se hoje estamos sob o julgo do

⁵⁵ Vale trazer aqui uma bela passagem de *Einführung in die Metaphysik*: “A própria essência da filosofia não faz com que as coisas se tornem mais fáceis, mas antes mais difíceis. (...) É que o verdadeiro sentido da capacidade da filosofia constitui antes um agravamento (*Erschwerung*) da existência histórica, encontrando-se assim no fundamento do ser pura e simplesmente. O agravamento devolve peso (O Ser) às coisas, ao ente. (...) Porque o agravamento constitui uma das condições fundamentais para o surgimento de tudo que é grandeza, no qual incluímos o destino histórico de um povo e, particularmente, as suas obras.” Heidegger, M. *EM*.

⁵⁶ Estamos aqui falando das concepções de ser na história da filosofia. É evidente que o tema exige um tratamento pormenorizado, o que não caberia no escopo desta tese. Porém, cabe ressaltar que, para Heidegger, perguntar pela forma como a filosofia pensa o ser não implica, necessariamente, um resgate formal dos conceitos passados, como se estes estivessem expostos na “galeria histórica dos conceitos” e fossem algo que não vigorasse mais no âmbito do pensamento contemporâneo. Esta é a perspectiva historiográfica, cuja tarefa se restringiria ao levantamento de dados registrados acerca deste conceito. Entretanto, por entender que os conceitos de ser não são da ordem do passado resoluto, mas, ao contrário, guiam nossa forma não só de compreender o tema, como também, nosso próprio fazer filosófico, Heidegger afirma que não se trata então, de fazer “uma computação historiográfica de diferentes concepções” de ser, mas de perguntar “como o ser se atém a nós e em que pé nos encontramos hoje com o ser”. cf.: Heidegger, M. *Heráclito*. Tradução e Notas Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: ed. Vozes, 1998. p.118. (Sigla a ser usada: **HE**). Também em *Que é uma coisa?*, Heidegger nos fala sobre o equívoco de tentar responder a questão sobre a coisa simplesmente encadeando opiniões “século após século, como se fossem lanças numa coleção de armas de guerra”. No capítulo IV esclareceremos a diferença entre a postura Histórica e a historiográfica em relação ao passado, ao legado da história da filosofia. Cf.: Heidegger, M. **QC?**

⁵⁷ Explicaremos em pormenor no capítulo II o que Heidegger entende por metafísica.

imperativo cientificista, isto se deve, como foi dito anteriormente, ao modo como foi germinado e consolidado este processo histórico.

Diante destas afirmações é incontornável a denuncia de certo incômodo. Imaginamos o grau de desconcerto possivelmente experienciado por alguns dos participantes dos seminários em Zollikon. Afinal, fazer referências ao pensamento sobre o ser, falar em fundamento, metafísica, ontologia, tradição filosófica, imperativo cientificista, entre outros termos, significa, no mínimo, trazer à baila uma semântica pouco familiar a estes cientistas dos fenômenos psíquicos.⁵⁸ Mais que isso, trata-se de um tipo de nomenclatura que turva e põe em questão domínios instituídos como conquistados, a saber, a objetividade dos fenômenos, a força dos procedimentos metodológicos, a tranqüila segurança de que a palavra “ser” seria um conceito a mais no rol dos conceitos filosóficos.

Não obstante a característica do perfil acadêmico dos participantes dos *Seminários de Zollikon*, notamos que Heidegger, em suas preleções – mesmo que de maneira menos expressa do que em *Ser e tempo* – implica o modo como a tradição filosófica pensou o ser e a nossa história. O caminho que ele escolhe para explicitar tal ligação é a análise histórico-filosófica do conceito de objeto e de objetificação (*Vergegenständlichung*). Isto não quer dizer que ele não se refira ao ser como questão, como o que é mais digno de se colocar em questão. Já na 5ª ata dos encontros, que data de 09 de julho de 1964, o filósofo insinua a necessidade de se pensar o ser, “vislumbrar o ser”, insistindo, inclusive, em clarificar para os psiquiatras a diferença ontológica entre ser e ente. Este vislumbre pleiteado por Heidegger foi cuidadosamente preparado, seguindo passos de um “ensinamento” que parte de familiares mesas, copos e estações de trem, parte do que se mostra cotidianamente à mão e tão pouco necessita de explicitação teórica para deflagrar intimidade. Assim, perguntando sobre a proximidade das mesas, a presentidade dos copos e as representações dos participantes sobre a estação central de Zurique, Heidegger tenta, sem anunciar explicitamente, criar um enlace entre a supostamente abstrata e inútil filosofia e a vida costumeira.

⁵⁸ Boss afirma que “(...) a maioria das questões de Martin Heidegger nunca tinham encontrado os médicos formados em ciências naturais, enquanto questões. Muitos participantes pareciam até mesmo chocados e indignados com o fato de alguém se permitir colocar tais questões.” Boss, Medard. Prefácio à primeira edição. In: Heidegger, M.ZS, p.XIV/13.

Apesar dos esforços do professor, sabemos que o desconcerto provocado por sua filosofia é incontornável. Em se tratando de cientistas, mais ainda. Deste modo, ao enunciar a temática ontológica, Heidegger não só apresentou a seus interlocutores uma semântica imprecisa e estrangeira ao fazer científico, como também enfatizou que, para a ciência, a “tentativa de pensar o ser parece arbitrária e ‘mística’”⁵⁹. Mística porque não está na ordem das urgências, dos resultados e não auxilia planificações e empreendimentos na realidade. Mas seria esta, de fato, uma questão dispensável por excesso de misticismo?

Contrariando a suposta dispensabilidade da questão, Heidegger retoma expressamente este tema no seminário de 23 de novembro de 1965. Nesta aula, mais de 1 (um) ano depois do referido encontro de julho de 1964, ele recobra a questão reiterando que “(...) a filosofia pergunta, e o faz há muito tempo, pela questão do ser” e lembra que, já em “(...) Parmênides encontramos a sentença: ‘ Pois existe o ser’”⁶⁰. Contudo, lamenta o filósofo, a questão do ser oculta uma ambigüidade. Diz isso, sabendo que nesta fala encontra-se embutida toda sua discussão com a história da filosofia. Então, prossegue perguntando:

Em que sentido Aristóteles pergunta sobre o ser? Pergunta-se sempre somente pelo ente com referência a seu ser. Quando eu questiono o ente assim como ente, eu o vejo não em relação ao fato de ele estar simplesmente presente, por exemplo, como uma cadeira, uma mesa ou uma árvore, mas sim como ente: vejo-o, pois, em relação ao seu ser. Esta é a questão fundamental de toda a metafísica. Mas há, então, na Filosofia a questão do ser? Para que então, a questão em *Ser e tempo*?⁶¹

Com este questionamento Heidegger “inunda” a escuta dos psiquiatras com termos visivelmente longínquos da atividade científica, a saber: ente, ser, metafísica. Termos que nós reconhecemos que ainda não foram devidamente trabalhados nesta tese, mas cuja análise se configura como passo a ser cumprido o quanto antes. Certos de nossa pendência, nos licenciamos, no momento, a enfocar apenas a pergunta, expressa por

⁵⁹ Heidegger, M. *ibidem*, p.21/ 45.

⁶⁰ Heidegger, M. *ZS*, p.152/142.

⁶¹ Heidegger, M. *ibidem*, p.152b/143.

Heidegger, mas factível de ser proferida por qualquer interlocutor de Zollikon. Tal pergunta pode ser veiculada da seguinte forma: ora, se a tradição pensou o ser, o que justifica a imprescindibilidade de sua retomada em *Ser e tempo*? Em outros termos: O que autoriza um filósofo contemporâneo a eleger a renovação da indagação sobre este tema como a tarefa cardeal de sua filosofia? Como entender esta reivindicação heideggeriana, sem tender a considerá-la arbitrária?

Tais perguntas nos impõem a necessidade de entender a força que tem o questionamento sobre o ser no bojo da filosofia de Heidegger e a postura da tradição em relação a esta questão.⁶² Importa saber acerca da necessidade de se resgatar uma pergunta tão antiga e abstrata em meio às aflitivas e imediatas demandas que a contemporaneidade impõe à ciência.

Em *Introdução à Metafísica*, Heidegger desenvolve, de maneira esclarecedora, estas questões. Tomaremos esta obra como apoio, tendo em vista explicitar a linha argumentativa do autor na demonstração acerca da necessidade de empreender uma retomada da questão do ser.⁶³

No que tange à retomada desta questão, poderíamos objetar: ora, perguntar pelo ser, procurar apreendê-lo, não seria um empreendimento vão, visto que se trata de um conceito indeterminado? Afinal, utilizamos esta palavra de variadas maneiras, remetendo-nos a uma infinidade de situações. Se formos recorrer ao dicionário, na vã tentativa de uma maior delimitação, encontraremos uma gama de sentidos

⁶² Cabe ressaltar que nos *Seminários de Zollikon* Heidegger não fala insistentemente em repetição da questão do ser, como em *Ser e tempo*. Supomos que a avareza desta convocação deve-se ao fato deste tema já ter ecoado durante, no mínimo, três décadas e estar assentado como mote principal de seu empreendimento filosófico. Contudo, não obstante o fato de não constarmos a referida reivindicação de repetição, notamos que o modo heideggeriano de conceber as ciências e a conjuntura em que se encontram, ressoa este patrimônio investigativo levado a cabo em *Ser e tempo*. As referências ao tratado de 1927 e às tarefas ali empreendidas, são reincidentes nos Seminários da Suíça. Neste sentido, optamos em nossa tese demandar o esclarecimento sobre este solo do qual provém o argumento de Heidegger, como uma questão possivelmente elaborável por algum participante destes cursos. No que tange aos questionamentos dos alunos de Zollikon registrados nas atas, vale pontuar que são parcos e inexistentes em algumas. Não acreditamos que não tenham sido levantados, que se tenha sucedido uma série de encontros sem perguntas e pedidos de esclarecimentos. Talvez não tenham recebido o cuidado protocolar que recebiam as falas do ministrante dos cursos. Quanto a estas, importa dizer que depois de datilografadas eram encaminhadas para o autor em Friburgo. Segundo Boss, “Ele corrigia com o maior cuidado, acrescentava aqui e ali pequenas e, às vezes, também maiores observações com sua letra gótica e o devolvia para mim, assim, corrigido e complementado.” Cf.: *id. Ibidem.* p.XIV/12.

⁶³ Recorremos a esta obra em função de clarificações acerca do que significa *investigar o ser*, como também, por acreditar que a crítica ao esquecimento do ser operado pela tradição metafísica é tecida mais detalhadamente nesta obra do que em *Ser e tempo*;

referentes a este vocábulo, o que apenas nos confirmará o grau de envergadura de sua utilização.⁶⁴ Quer dizer: se com a palavra “ser” podemos referir-nos a uma infinidade de significações, podemos então afirmar, que a mesma remete-nos ao horizonte da pura possibilidade.⁶⁵ Se levássemos em conta esta evidência que se impõe na medida em que experimentamos e nos relacionamos com as coisas, não nos deixaríamos seduzir por teorias abstratas que, no afã de construir conceitos, lança o pensamento num terreno pouco consistente. O que a história da filosofia, caberia perguntar, teria a dizer sobre este assunto tão cabal ao olhar de Heidegger e tão impreciso a partir de uma rápida olhadela cotidiana?

Na preleção *Introdução à Metafísica*, visando apontar a postura da tradição filosófica em relação ao tema, o filósofo elege Nietzsche como corifeu de uma concepção vigente de ser. Remete-nos então, a uma passagem do *Crepúsculo dos Idolos* na qual Nietzsche considera “conceitos supremos” como o ser “a última fumaça da realidade evaporante”⁶⁶. Após mencionar esta sentença nietzschiana, Heidegger observa que esta concepção de ser não é uma colocação acidental lançada na embriaguez de seu trabalho, ao contrário, trata-se de uma concepção que guia e que determina seu esforço filosófico. Dito isto, o filósofo de *Ser e tempo* levanta uma polêmica perguntando sobre quem ainda dispor-se-ia a correr atrás de tal vapor esfumagante, quem ousaria correr o risco de cometer o grande erro de buscar investigar algo tão impreciso, tão “volátil”?

Eis que estamos diante de uma situação desconcertante. Pretendíamos compreender a dignidade da questão acerca do sentido do ser, evocada por Heidegger. Para tanto, tomamos como primeiro material de análise as nossas formas cotidianas do uso deste vocábulo, o que nos revelou um campo de sentidos multifacetado e

⁶⁴ Ou seja, se afirmarmos “este livro é meu”, o verbo ser estará sendo utilizado para designar a posse de algo, uma pertença; se dissermos “são duas horas da madrugada”, o verbo indicará um momento, uma referência temporal; poderemos afirmar: “esta mulher é sertaneja”, referindo-nos à sua proveniência; ou então, se pronunciarmos a frase “sou triste quando penso em ti”, estaremos indicando, com o verbo ser, um estado. Enfim, poderíamos dispensar um longo tempo elencando formas e sentidos diferentes de emprego do verbo ser, porém, diante desta multiplicidade de modos de emprego, fomentariamos uma grande confusão se tentássemos extrair-lhe um conceito determinado. Cf.: Silva, M. de A. *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, 10ª edição. Lisboa: editorial Confluência, 1959. Heidegger elenca uma série de usos da palavra “ser” em *Einführung in die Metaphysik*. Fizemos estas referências aqui inspirando-nos nesta pontuação heideggeriana acerca destas modalidades de uso, contudo, vale lembrar que em alemão só existe um único verbo (*sein*) que corresponde aos portugueses ser e estar. cf.: Heidegger, M. *EM*. p116.

⁶⁵ cf.: Heidegger, M. *Ibidem*. capítulo III.

⁶⁶ Nietzsche, *Crepúsculo dos Idolos*, VIII, 78. In: Heidegger, M. *EM* p.39/63. Encontramos também uma referência a esta passagem em *Nietzsche – Metaphysik und Nihilismus*. Cf.: Heidegger, M. *NMN* § 93.

indeterminado. Procurando, então, eliminar a pressa em questionar a empresa heideggeriana e, aspirando um melhor entendimento da mesma, cogitamos que uma avaliação restrita ao campo das significações verbais da palavra ser seria insuficiente para duvidar da importância e da possibilidade mesma de se levantar a questão do seu sentido, deste modo, resolvemos nos encaminhar para o solo específico da filosofia, impulsionados pela busca de maiores esclarecimentos quanto à concepção de ser que lhe é corrente e quanto à relevância que este conceito assume enquanto digno de ser questionado. Ao fazê-lo, deparamo-nos surpresos com uma maneira de compreender “ser” que aponta justamente para o aspecto de indeterminação e imprecisão que a própria avaliação das significações verbais que esta palavra comporta. Quer dizer: a avaliação filosófica ratifica os atributos que a análise cotidiana do uso da linguagem delega a ser.

Como se desvencilhar desta perturbadora constatação, uma vez que a afirmação nietzschiana sobre este conceito supremo – o ser – está calcada numa lei da lógica que afirma que quanto mais extensa for a envergadura de um conceito mais indeterminado e vazio será o seu conteúdo?⁶⁷ E o que seria mais extenso do que o conceito de ser? Ora, se todas as coisas são, se tudo se refere ao ser, como elucidar seu conteúdo, uma vez que seu conceito já inclui e pressupõe o conceito universalíssimo de ser?⁶⁸

Diante do exposto, não restaria outra opção a não ser supor que se trata de um conceito em si mesmo indefinível que, por referir-se a tudo que “é”, não pode ser apreendido de forma determinada. Estaríamos então diante da “última fumaça da realidade evaporante”?. Se formos guiados por leis que garantem um pensamento correto, por leis da lógica, seríamos tentados a responder que sim. Afinal, é de fato desconcertante constatar que o ser está em todas as coisas, que todas as coisas – por mais

⁶⁷Tal referência a esta lei da lógica liga-se ao argumento heideggeriano utilizado para demonstrar a fundamentação da característica de máxima universalidade atribuída ao ser pela tradição filosófica. cf: Heidegger, M. *EM*, p.45/67

⁶⁸Esta tematização é suscitada por Heidegger em *Ser e tempo* quando se refere aos preconceitos da ontologia antiga em relação ao ser. Ao fazê-lo, utiliza uma citação de Pascal que focaliza justamente a impossibilidade de definição do ser em função de sua máxima indefinibilidade. Qual seja: “Não se pode tentar definir o ser sem cair no seguinte absurdo: pois não se pode definir uma palavra sem começar por - é -, quer se a exprima, quer se a subentenda. Portanto, para definir o ser seria preciso dizer é, e assim empregar a palavra definida na definição.” Pascal, *Pensées et Opuscules* (ed. Brunschvicg), Paris, 1912,p.169. In: Heidegger, M. *SuZ*.p 4/29..

diferentes que sejam – necessariamente são. Tanto quanto é o reconhecimento de que o ser, apesar de estar em tudo o que “é”, em tudo o que é dito sobre o que “é”, apresenta-se como um “não-dito” que sempre se furta, pois, tudo o que se pode dizer dele o pressupõe e, ao mesmo tempo, não o explicita.

Não obstante tais desconcertos, caberia perguntar: a constatação da constante subtração do ser quanto à sua apreensibilidade, a sua redução a uma fumaça evanescente, é suficiente para se concluir que a investigação filosófica deve abandoná-lo enquanto alvo de uma pergunta digna de ser efetivada, evitando assim, cometer erros?⁶⁹

Se a resposta a esta questão tivesse que ser instituída com a pressa dos conhecimentos que buscam fornecer facilidades, poderíamos amenizar as inquietudes aqui expressas recorrendo a uma passagem da obra *Nietzsche – Metafísica e niilismo*, na qual Heidegger aponta um fragmento de Heráclito, que diz: “Se todo ente transforma-se em fumaça (e aí tivesse o ser), o nariz é que traria completamente o ser ao conhecimento.”⁷⁰

Este fragmento é inserido por Heidegger logo após citar a advertência nietzscheana acerca do ser como fumaça evaporante. Certamente intenciona contrastar o convite de Nietzsche em abandonar o ser como questão com a firme “decisão” heraclitiana de ater-se ao ser da maneira mesma que ele se mostra, tal como se mostra. E se ele se desvela no modo da fumaça, que o nariz seja o guia de acesso ao que assim se apresenta.

Apesar de Heidegger não explicitar em pormenor o porquê de apresentar estas duas formas – a de Heráclito e a de Nietzsche – de “portar-se” em relação ao ser, supomos que tem em mira demarcar-lhes como antípodas.⁷¹ De um lado a eleição do ser como o erro virulento do pensamento e a conseqüente convocação para fugir de sua vacuidade. De outro, a “solidariedade” extrema do pensar em relação ao que se mostra como questão, o ser em seu modo indeterminado de doação.

Entretanto, simplesmente afirmar que se o ser se mostra como fumaça devemos pensar com o nariz, ou dizer que – apesar de sua indeterminação e

⁶⁹ Reportamo-nos aqui à seguinte frase de Nietzsche em *Crepúsculo dos Ídolos* (VIII,80): "De fato, até agora nada teve um poder de persuasão mais ingênuo do que o erro do ser." Nietzsche, *Crepúsculo dos Ídolos*, VIII, 78. In: Heidegger, M. *EM*, p 30/63.

⁷⁰ Cf.: Heidegger, M. *NMN*. § 93. Trata-se do fragmento 7 de Heráclito.

⁷¹ Esta é uma característica desta obra. Parágrafos curtos e com informações muito condensadas.

universalidade – o ser é o que é mais digno de ser questionado (*das Fragwürdigste*), não nos retira da confusão, nem nos protege do rótulo de arbitrariedade. Apenas dissimula a amplitude do problema. São afirmações apressadas que, por estarem desvinculadas de uma maior consideração, mostram-se incapazes de nos lançar no cerne da questão. E lembremos que a primária questão que suscitamos demanda compreender a importância de se recolocar a pergunta sobre o ser. Ora, tendo em mãos o que foi exposto até então, esta questão converte-se em inquietação, afinal, foi alertado que a característica do objeto intencionado na investigação leva-a para longe de qualquer terreno firme, que esta palavra “ser” indica tudo e ao mesmo tempo “(...) já não indica nada, que ao quisermos pegar, tudo se dissolve, como poças de nuvens (*Wolkenfetzen*) ao sol”.⁷²

Competiria então ao pensamento se esquivar disto que se constata ou encarar este “fato”, procurando esclarecer-lhe a proveniência?⁷³ Caberia a prudente renúncia a este vão empreendimento de investigar algo tão indeterminado e impreciso, ou estaríamos diante da inadiável necessidade de retomar esta questão arcaica? Heidegger, em *Introdução à metafísica*, resume estas questões possíveis, na seguinte indagação: “O ser é uma simples palavra e seu significado um vapor, ou, o que se esconde com a palavra ‘ser’, abarca o destino espiritual do ocidente?”⁷⁴

Diante da profundidade deste questionamento convém, para evitar maiores confusões, esclarecer o que se entende quando se utiliza o conceito Ser. Até então falamos de ser desde a perspectiva do seu rotineiro uso lingüístico e a partir de uma concepção filosófica específica, a de Nietzsche. Aqui, torna-se incontornável perguntar se a sentença nietzscheana reverbera uma concepção dominante de ser e quais as conseqüências desta concepção, caso ela, de fato, esteja hegemonicamente consolidada. Também apareceu em nosso texto, sem maiores considerações, a palavra ente. Mas, o que se entende por este conceito? Impõe-se então, de imediato, a necessidade de esclarecermos estes termos, para não correremos o risco de nos afundar num árido território desprovido de esclarecimentos conceituais.

⁷² Heidegger, M. *EM*, p 43/66.

⁷³ Esta questão é assim formulada por Heidegger em *Introdução à metafísica*: “O ‘Ser’ indeterminado, flutuante (*verschwebend*) como um vapor? De fato é assim. Mas não queremos esquivar a esse fato. Ao contrário, devemos procurar esclarecer-lhe a facticidade, para atingir o panorama de sua imensa importância.” Heidegger, M. *ibidem*, p.42/66

⁷⁴ Heidegger, M. *Ibidem*.

Sobre o ser foi acentuado seu caráter de indeterminação, de abundância de possibilidades. Afinal, não obstante a multiplicidade de coisas que compõem o real e as diferentes formas de compreendê-las, todas as coisas têm em comum o fato de serem, pois tudo se recolhe no ser. No entanto, apesar do ser estar presente em todas as coisas, em tudo que se diz e compreende sobre as coisas, não se esgota em nenhuma delas, não se deixa encontrar determinado em nada. Daí afirmar-se: é plenitude de possibilidade.⁷⁵ Logo, inapreensível em um só conceito.

Na medida em que as coisas são, compreendemo-las desta ou daquela forma determinada. O que sempre é numa dada determinação é denominado pelos gregos de ente. Assim, ente é tudo que existe e é no ser. É o ser sendo.⁷⁶ Como nos lembra Heidegger, com os entes nos confrontamos em todo e qualquer lugar, ele (o ente) “nos rodeia, nos leva, nos subjuga, nos encanta e satisfaz, nos eleva e decepciona.”⁷⁷ Em *Introdução à Metafísica*, usando o pedaço de giz como exemplo de um ente, ressalta sua materialidade, extensão, função, enfim, as possibilidades que lhe pertencem. Diante destas obviedades que saltam aos olhos quando se “experimenta as coisas de qualquer vizinhança”, diante da patente constatação de que o giz, como ente que é, “in-siste no ser”, o filósofo pergunta: “Acaso serão a mesma coisa, o ente e o seu ser? Segundo essa distinção, o que é, por exemplo, nesse pedaço de giz o ente?”⁷⁸

Que o pedaço de giz seja um ente, isso se constata com certo conforto. Sua entidade se expressa em sua massa, sua forma leve e quebradiça, sua utilidade, enfim, numa gama de atributos. Mas onde “se esconderia” seu ser? Em que consistiria o ser deste ente? De certo ele (o ser) terá “que pertencer ao giz, de vez que o giz é.” Tanto quanto é a montanha, o edifício, a cordilheira, a tela de Van Gogh, o pensamento, o estado, o barulho da motocicleta⁷⁹. Tudo isto que mencionamos é, mas onde se encontra o ser destes entes? Seria localizável? Apreensível? Seria possível unificar seus significados num conceito universal? Ou teríamos, sem solicitar maiores considerações,

⁷⁵cf.:Heidegger, M. *O que é isto- a filosofia?* Tradução Ernildo Stein. São Paulo: ed. Nova Cultural, 199, p 17. Usaremos a sigla: **QF**?

⁷⁶cf: Heidegger, M. *Ibidem*. p.17

⁷⁷ Heidegger, M. **EM** p.34/ 59.

⁷⁸ Heidegger, M. *Ibidem*.

⁷⁹ Estes exemplos são retirados do capítulo I de **EM**.

que suportar a evidência de que, ao dizermos “*é*”, o ser se manifesta numa infinidade de modos.⁸⁰

As perguntas acima seriam infecundas divagações, capazes de conduzir o pensamento para o terreno da inconsistência? Perguntas capazes de nos expor aos risos das criadas, dada a chance de cairmos no poço inefável deste tema, o ser?⁸¹ Afinal, onde nos apoiariamos? O que de consistente se poderia extrair das diversas exemplificações e afirmações heideggerianas expostas acima?

1.2 – A direção do pensamento para o domínio dos entes.

As questões suscitadas acima, ao invés de sanar o impasse acerca da dignidade da repetição da questão do ser, o hiperboliza. Afinal, ainda não encontramos uma justificativa para tão empreendimento. Não seria, então, mais recomendável retirar o pensamento desta seara que, como vimos, carece de solo firme, seguro?

Advogar por esta retirada não significa ser arbitrário ou temeroso. Afinal, a esQUIVA em colocar o ser em questão seria sancionada pela constatação de que se trata de um conceito universalíssimo, cujo entendimento está incluído em tudo que se menciona sobre os entes. Ou então, pela verificação de sua indefinibilidade, uma vez que para defini-lo – mesmo que se recorra aos mais variados conceitos – sempre estará subentendida ou explicitada a palavrinha *é*, ou seja, o definido já estará sempre implicado na definição.⁸²

⁸⁰ No capítulo II de *Introdução à metafísica* intitulado “A questão sobre a essencialização do ser” Heidegger coloca em apreço a palavra ser em sua extensa envergadura significativa. Numa determinada altura do texto pretende mostrar que apesar desta palavra ser em si mesmo indeterminada, nós a compreendemos de modos determinados. A intenção do filósofo é sair do campo lingüístico e adentrar no campo filosófico tomando como via de acesso o nosso modo cotidiano de compreender ser. Esta compreensão não é exclusivamente lingüística, mas necessariamente ontológica. Explicitaremos, no capítulo IV, a compreensão de ser constitutiva do existir humano, bem como sua eleição como ponto de partida para levar a cabo a ontologia de molde heideggeriano. cf. Heidegger, M. *EM* p.95/116 e *SuZ*, §31.

⁸¹ Fazemos referência aqui à espirituosa criada trácia, que teria rido da queda de Tales num poço, enquanto este olhava para cima a se ocupar com a esfera celeste. Platão relata esta história no seu diálogo *Teeteto* e acrescenta a seguinte afirmação: “O mesmo escárnio se aplica a todos os que se ocupam da filosofia” cf.: Heidegger, M. *QC?*.p 14/15.

⁸² Aqui nos referindo aos preconceitos da indefinibilidade e universalidade, reverberados pela tradição quando se dispôs a pensar o ser. Tais preconceitos e ainda o da “evidência” são apontados por Heidegger no § 1 de *Ser e Tempo*. Cf. Heidegger, M. *SuZ*. Pöggeler nos relembra que são estes preconceitos que

Já no que diz respeito ao domínio dos entes não precisamos alarmar perigo, nem sugerir que a investigação o abandone. Aí sim, o pensamento é conduzido a um terreno seguro, apreensível. Do ente pode-se pretender conhecer particularidades, usos, características, enfim. O ente não é uma fumaça fugidia, dele podemos inclusive fazer ciência, provar teses, experimentar. Pode ser objeto de enunciados precisos, definidores. Afinal, podemos definir o que “é” isto ou aquilo, uma vez que ente é tudo que é. Como atesta Heidegger, “ente é a multidão e o acotovelar-se dos homens numa rua movimentada. Entes somos nós mesmos. (...) Entes as fugas de Bach. Ente, a catedral de Estrasburgo. Entes são os hinos de Höederlin. Entes, os criminosos. Entes, os loucos de um manicômio”⁸³

Ora, por que não conduzir o pensamento para algo seguro e definível, ou seja, para os entes? Esta seria uma pergunta factível de ser ouvida por algum psiquiatra participante dos seminários Suíços, que, diante da imprecisão acerca da dignidade de se recolocar a questão do ser, poderia sugerir a condução do pensamento para algo mais familiar: os entes. Assentado no terreno do objetivo conhecimento sobre os entes, este aluno poderia solicitar a Heidegger uma maior demora sobre a região dos que cabem ao estudo operacionalizado pelas ciências dos fenômenos psíquicos, de modo que sua filosofia ao invés de se embrenhar nos arcaísmos do legado milenar de uma tradição, versasse sobre temas pertinentes ao campo de seu conhecimento. Com isso, poder-se-ia otimizar os ensinamentos filosóficos, tomando-os como instrumentos iluminadores do que já, desde sempre, se oferece para a pesquisa: os entes. A filosofia poderia ser um aparato a serviço do avanço científico, de modo que os conceitos referentes ao homem, desenvolvidos pelo pensamento heideggeriano poderiam ser aplicados na vida prática, factual. Assim, o pensamento filosófico poderia assegurar uma clarificação para a ciência, avolumando suas chances de eficácia, ao invés de oferecer-lhe obstáculos expressos em perguntas e considerações pouco consistentes.⁸⁴

sancionam o lapso filosófico em relação à devida colocação questão do ser. Cf. Pöggeler, O. *Der Denkweg Martin Heideggers*.

⁸³ Heidegger, M. *EM*. p 81-82/104.

⁸⁴ Estas conjecturas, mesmo que pareçam caricatas, podem, em alguns aspectos, se aproximar do modo como a ciência moderna se porta diante da filosofia, mitigando sua função, ou ainda, não reconhecendo o tributo que lhe deve. Por outro lado, lembremos que na modernidade a própria filosofia passa a estar na esteira das ciências, impondo-se a mesma condição de produzir conhecimentos seguros, pois, como adverte Heidegger, “não ser ciência é considerado uma deficiência que é identificada com a falta de

Aparentemente as considerações acima parecem fecundas e plausíveis, entretanto, equivocam-se quanto a possibilidade de dissolver as tensões geradas entre as questões da filosofia heideggeriana e as demandas científicas, a partir de negociatas acerca do papel da primeira. Não se trata aqui de chamar a filosofia para opinar, para mencionar “algo” a mais sobre os entes disponíveis enquanto objetos. Repetimos, a filosofia não traz conforto, pois pergunta pelo que subjaz ao que confortavelmente a ciência toma como pressuposto: a objetividade. E, apesar desta pergunta ainda não ter sido demoradamente desenvolvida em nosso texto – tarefa que ambicionamos executar em breve – isto é, apesar de não se ter explicitado a hegemonia da objetividade como uma faceta do que Heidegger designa como “destino antigo do homem europeu”, não podemos atenuar o papel da filosofia, simplesmente chamando-lhe para dizer “algo” sobre o domínio de objetos, com o intuito extrair dela alguma contribuição efetiva para o progresso sem fim da ciência. Não a filosofia de Heidegger.

Isto porque, todo questionamento que toma como garantido o domínio de objetos, por mais que pareça profundo, transitará sobre um solo que ele necessariamente não funda, apenas pressupõe e se dispõe.

Ainda nos encontramos envoltos no dilema acerca da retomada da questão do ser pela filosofia de Martin Heidegger. Seria realmente o caso de entender que a pergunta pelo ser é a declaração da falência da filosofia enquanto um saber que afiança a possibilidade de se desenvolver uma investigação rigorosa?⁸⁵ Ou ainda: seria o caso de voltar-se para os entes, fazer uma pesquisa ôntica, ser atentar para o fato de que, em

cientificidade.” Cf. Heidegger, M. “Brief über den Humanismus”. p. 314-315.. Tais conjecturas também nos fazem lembrar a confusa apropriação de alguns psiquiatras em relação a conceitos heideggerianos, aplicando-os diretamente aos fenômenos da clínica, deturpando ou desprezando a cardeal tarefa ontológica de sua filosofia, cuja analítica do *Dasein* (leia-se por ora, do homem) cumpre a função de fio condutor, de passo preparatório. Tomemos como exemplo a daseinsanálise psiquiátrica de Ludwig Binswanger, que aborda o *Dasein* enquanto sujeito e aplica – sem maiores considerações ontológicas – resultados da analítica deste ente no campo ôntico-factual (clínica), além de firmar irrefletidamente compromissos filosóficos com correntes contrastantes com a de Heidegger, de quem supõe obter total inspiração. Para Loparic (2002), este equívoco edifica-se sobre a desconsideração de que a análise heideggeriana do homem “serve-se tão somente para a determinação da compreensão do ser”, serve como tarefa prévia à colocação desta questão cardeal de sua filosofia. Cf.: Loparic, Z. “Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo?” in: *Natureza Humana – Revista de filosofia e Práticas Psicoterápicas*, São Paulo: EDUC, vol4. n. 2, 2002, p.383-413. Sobre a crítica de Heidegger à forma equivocada como alguns psiquiatras, em particular, Blamkenburg, Häfner e Binswanger, se atêm ao seu pensamento, ver os diálogos com Boss (1961-1972) in: Heidegger, M. **ZS**.

⁸⁵ Insistentemente Heidegger afirma que rigor não se restringe a exatidão. Pontuando assim, que podemos ter um pensamento rigoroso que não seja uma ciência natural. Cf.: Heidegger, M. **WM?**. p.104/35 e **ZS**, p.259/222..

qualquer empreendimento científico, toma-se como pressuposto silente a inabalável certeza de que os entes devem ser interpelados enquanto objetos? De onde provém a certeza de que o comportamento científico, ao rumar ao encontro do ente, poderá abordá-lo a partir desta configuração? Esta determinação do ente enquanto objeto – ponto de partida de todo conhecimento científico – é um fato natural, que “nos caiu por acaso do céu”?⁸⁶

Sabemos que, para assegurar a pujança de seus procedimentos, a ciência moderna esforça-se em separar seus objetos – “regiões do real” – enquadrando-os em disciplinas especiais, em especialidades.⁸⁷ Deste modo, “todo novo fenômeno numa área da ciência será processado até enquadrar-se no domínio decisivo dos objetos da respectiva teoria”⁸⁸. O que não se submete a este enquadre, não tem o status de objeto e consequentemente, de real. E assim segue resoluta a pesquisa científica, reduzindo a realidade a uma objetividade processável, desnudável a partir de procedimentos metodológicos seguros.

Em *Que é uma coisa?*, Heidegger versa sobre a força da edificação da ciência e sua imposição como “padrão de medida para o saber”, alertando-nos para o fato de que tanto o cientista quanto o homem comum que goza de seus feitos, pouco ou nada sabem sobre o que este ofício pressupõe, sobre suas bases históricas, em termos metafóricos, sobre os ombros que o sustenta. Então, afirma:

Podemos admirar e utilizar os progressos das modernas ciências da natureza e da técnica, sem saber como tal aconteceu – por exemplo, sem saber que a ciência moderna só se tornou possível num confronto, que partiu do primeiro entusiasmo do questionar, realizado com o saber antigo, com os seus conceitos e princípios. Não precisamos saber nada sobre isso e podemos pensar que somos homens com um tal poder de dominação, que esse domínio nos poderia ter sido dado pelo Senhor, enquanto dormíamos.⁸⁹

⁸⁶Heidegger, M. *EM*. p. 98/119. Em *Que é uma coisa?* Heidegger questiona o fato de tomarmos como natural a compreensão de “coisa” como suporte de atributos, apontando para o quanto assumir esta suposta “naturalidade” dos fatos encurta o esforço de um pensar histórico. Cf. Heidegger, M. *QC?*. § 8.

⁸⁷ Heidegger, M. “Ciência e meditação” in: *EC*, p.50.

⁸⁸ Heidegger, M. *ibidem*. p 49.

⁸⁹ Heidegger, M. *QC?* p.48.

O franco tom de ironia endereça-se àqueles que julgam a hegemonia dos modos científicos de apropriação e dominação do real como uma coisa natural, evidente em si mesmo e sobre a qual “não se deve pensar mais”⁹⁰. Contrastando aos que se desincumbem de pensar a proveniência disto que assim se configura, Heidegger enfatiza o enlace necessário entre a efetivação da ciência moderna e o “primeiro entusiasmo do questionar realizado com o saber antigo”, em outros termos, atrela o que hoje temos enquanto modo de proceder científico ao começo do pensamento grego, ao princípio da filosofia ocidental. Como estabelecer esta conexão entre a filosofia e a ciência? Entre esta longínqua seara do pensamento ocidental e o “poder de dominação” do procedimento científico? De onde provém o enlace entre o imperativo de ater-se ao ente como “algo” que deve ser processado em informações e manipulado com fins utilitários e a tão falada e inútil filosofia? Não seria estranho supor que cientistas alheios e distantes da história da filosofia devam-lhe tributos, uma vez que, para Heidegger, “todo pensar científico é uma forma derivada e, como tal, consolidada de pensamento filosófico”⁹¹?

É evidente que poderíamos aqui inventariar uma gama de concepções filosóficas que, historicamente, construíram o solo sobre o qual se ergueu a ciência moderna. Desde a noção platônica de verdade como correção (*Richtigkeit*) da visão a partir de um modelo exemplar⁹², até a noção aristotélica de substância enquanto categoria primeira do pensamento⁹³. Entretanto, julgamos ser pertinente focar o âmbito da

⁹⁰ Heidegger, M. *Ibidem*. p.47.

⁹¹ Heidegger, M. *EM*. p.28/54.

⁹² Segundo Kanh, “para Platão, o reino estável do ser é o objeto do próprio conhecimento (...)”. cf. Kahn, C. *O Verbo Grego Ser e o Conceito de ser - Cadernos de Tradução* Rio de Janeiro: PUC, 1997, p.24. Este reino estável é imposto como a via única e normativa para se pensar o ser. A *idea* é a determinação do que é consistente e se oferece ao encontro para uma visão. A partir desta perspectiva, pretender alcançar um conhecimento verdadeiro acerca dos entes significa regulá-los com a idéia, significa buscar a correção (*Richtigkeit*) da visão, de modo que esta corresponda ao modelo exemplar. Em outros termos: a *idea* entendida como o ser do ente, é o que é propriamente a sua essência, seu puro aspecto, perfeito e imutável, e o ente, em sua materialidade, nada mais é do que cópia imperfeita do puro aspecto. Assim, o que aparece, o ente, surge como cópia do exemplo, o que implica dizer que o aparecer, a aparência, passa ter a conotação de defeito, ilusão. Concebida metafisicamente a *idea*, segundo Zimmerman, torna-se o realmento real, “o aspecto permanentemente presente que proporcionava fundamento ontológico às coisas finitas”. Cf.; Zimmerman, M. *Confronto de Heidegger com a modernidade – tecnologia, política, arte*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p. 258. Quer dizer: na medida em que se institui a *idea* como modelo exemplar, todo apresentar-se dos entes, das coisas finitas, deve se igualar, se conformar ao modelo. A verdade estabelece-se enquanto correção da visão, em *Homóiosis*, em adequação.

⁹³ Aristóteles afirma: “Aquilo que há tempos vimos e agora estamos procurando, aquilo que sempre será um problema para nós: o que é o ser? Significa isso: o que é a substância?”.cf.: Aristóteles, *Metafísica*,

filosofia que mantém uma estrita relação com o modo como a ciência se configura na modernidade. Trata-se da metafísica moderna, nomeada por Heidegger, de metafísica da subjetividade.

Antes, porém, de direcionar nossa atenção para a maneira como a metafísica da subjetividade lega o solo ontológico propício para a edificação da ciência moderna, supomos ser esclarecedor exemplificar a forma como Heidegger – nos *Seminário de Zollikon* – aborda temas de natureza filosófica indicando, aos psiquiatras, o modo como determinados conceitos estão presentes no campo procedimental da ciência, mesmo que de forma não expressa.

No seminário de 14 de maio de 1965, ao tematizar sobre as históricas concepções de corpo ao longo do pensamento filosófico, Heidegger faz um parêntese extremamente conceitual acerca da forma como os latinos traduzem a termo aristotélico *energeia*. Elegemos esta exemplificação porque se até ao modo como se consolidou, historicamente, a abordagem da realidade a partir da relação de causa e efeito. Este tema diz respeito não só aos objetivos primordiais desta tese, como também, faz parte da herança filosófica da qual se serve a ciência.

Na referida aula, é notável a intenção heideggeriana em clarificar a proveniência, a certidão de nascimento, do que a ciência natural toma como evidência: um corpo material. No caminho desta tarefa o filósofo retoma o questionamento acerca do que se toma como real, como efetivamente real. Este questionamento perpassa boa parte das aulas de Zollikon e é abordado tanto no que tange ao âmbito exclusivo da filosofia, quanto em relação ao modo como as ciências naturais se apropriam deste legado filosófico, em outros termos, pressupõem o real como algo objetivamente dado.

Sua abordagem sobre a noção de corpo material inclui um questionamento sobre a concepção aristotélica de causa eficiente, enquanto o processo pelo qual a matéria

Livro VII, cap. 1, 1028 b. A substância é o alvo último intentado pela filosofia aristotélica por ser o que necessariamente existe na dinâmica do real, o que nele deve ser visado, apreendido. Cabe a esta filosofia interpelar o real acusando, denunciando a estrutura necessária do ser dos entes. Este modo de interpelação diz-se, para os gregos, do ato de categorizar. O que significa “(...) dizer na cara dos entes o que, como ente, cada um deles é, ou seja, deixar e fazer todos verem os entes em seu ser.” Heidegger, M. *SuZ*. p.44/81. Acusar na cara do ser o que ele é, significa eliminar do pensamento o caráter de subtração e de pura possibilidade que o mesmo suscita, passando a compreendê-lo como fundamento estático-substancial presente em todo o ente, como o que subsiste necessariamente em tudo que é e vem a ser. O ser apenas é visado em sua identidade com a substância, cabendo ao pensamento apontar e predicar o que é passível de se determinar.

ganha forma.⁹⁴ Embora Heidegger não tenha entrado em pormenores sobre o tema, reputamos que seja pertinente fazer uma breve exposição sobre o sentido aristotélico de *aitía* (causa) para que possa ficar clara a natureza das observações que o filósofo dirige aos psiquiatras. Sendo assim, vale pontuar que, para Aristóteles, *aitía* conota uma “causa” no sentido de trazer algo à presença. Todavia, a apropriação romana deste termo designou o “causar” no sentido de produzir efeito em alguma coisa presente. Segundo Zimmerman, a partir desta perspectiva o ser-presente é reduzido a *actualitas* (realidade/ em grego, *energeia*) e o ente é considerado como sendo aquilo que é mais real. Assim, consoante o autor, “o respectivo ser-presente, o acontecimento da sua automanifestação, desapareceu de todo da vista. ‘Ser’ significa agora ser o efeito de uma causa, ser tornado presente em resultado de alguma ação.”⁹⁵

A instituição desta interpretação aristotélica de *causa efficiens* como a provocação de um efeito, que dizer, a interpretação latina de Aristóteles, perde o sentido de *energeia* enquanto o desvelar que traz o ente à presença, e passa a concebê-la em termos de causa-efeito. O fruto disto, a obra (*ergon*), perde seu sentido genuíno do que é liberado na “abertura do ser-presente” para reduzir-se ao efeito provocado por uma ação. Esta concepção de obra (*ergon*) e realidade (*actualitas*) servirá de base ontológica para futura redução de tudo que existe ao que é efetivado, causado.

As observações heideggerianas salientam as conseqüências desta interpretação latina da noção de “causa eficiente” para a futura concepção de realidade. O filósofo então esclarece que:

A nossa palavra realidade [*Wirklichkeit*], por exemplo, tem relação com efetivar [*wirken*]. Efetividade [*Wirklichkeit*] é a tradução da palavra latina *actualitas*, que vem de *actus*, *agere*. Cícero traduz a palavra grega *energeia* por *actualitas*. Mas traduzir isto por efetividade

⁹⁴ São quatro os sentidos que Aristóteles emprega ao termo causa (*aitía*), quais sejam, causa material, causa formal, causa eficiente e causa final. Sua teoria aponta que a tentativa de investigá-las, corresponde à busca de um princípio inteligível que explique o porquê de um ente ser isto que ele é. Em traços largos, a causa material do que existe é a matéria da qual se formam as coisas, é natureza destas. A matéria é pura possibilidade de vir a ser alguma coisa, de receber *forma*, ganhar limites. Assim, convém reconhecer sua causa formal. A causa eficiente se refere ao processo pelo qual a matéria ganha forma. Se este movimento de dar forma e determinação a uma matéria fosse desordenado e sem finalidade teríamos matérias amorfas, por isso, o movimento tem que ter um fim, *télos*. Trata-se da causa final, do fim em vista do qual o movimento se efetua. De maneira geral, estes sentidos de causa visam dar conta do que sejam as coisas, do movimento inerente a elas. cf.: Aristóteles, *Metafísica*, Livro XI, cap. 9, 1065 b

⁹⁵ Zimmerman, M., *Confronto de Heidegger com a modernidade – tecnologia, política, arte*. p. 261.

é inteiramente não-grego. Entretanto, se tivermos a necessária visão fundamental, podemos trazer a língua grega novamente para ser ouvida.⁹⁶

Ora, estamos diante de um claro convite para não tomar desprevenidamente como algo “natural” e evidente o fato de entendermos o real como efeito de uma causa. Heidegger convocou os cientistas de Zollikon para atentar para a proveniência histórica da corrente concepção de real, cuja semente foi fecundada na redução de *energeia* a *actualitas*. A partir de então, a explicação acerca da realidade de algo ficará restrita à explanação de suas conexões causais. Isto implica dizer que nada poderá ser, a menos que uma razão causal possa ser dada. O conhecimento de “algo” significará simplesmente o desnudar de uma explicação causal satisfatória. Ao longo da história da filosofia, se aprimorará o enquadre do real na moldura causa-efeito. Na modernidade, ou seja, a partir de Descartes, o agente causal de tudo que se apresenta como realidade será a capacidade representativa do sujeito pensante. Em outros termos, a partir do pensamento moderno:

Nada realmente é ao menos que possa ser re-apresentado (*vorgestellt*) ao sujeito completamente presente por si mesmo e em conformidade com os rigorosos padrões do mesmo sujeito. (...) Para Heidegger, representar não significa o aceitar a coisa tal como ela se apresenta a si mesma, mas antes significa re-apresentá-la no sentido de retratá-la em termos flexíveis para os padrões e propósitos do sujeito que representa.⁹⁷

Veremos que, consoante Heidegger, o representar não é um ato fortuito de uma faculdade subjetiva, ao invés, configura-se como o modo hegemônico de apreender tudo que é. Deste modo, cabe-nos investigar como se processou esta hegemonia da representação e como o molde “causa-efeito” – germinado a partir de uma apropriação romana da ontologia clássica – se impôs com mais força e especialização na modernidade. Dito de outra forma: resta-nos examinar como, a partir Descartes, a

⁹⁶Heidegger, M. *ZS*, p.117/117

⁹⁷ Zimmerman, M., *Confronto de Heidegger com a modernidade – tecnologia, política, arte*. p.263. Em breve, nos deteremos com mais demora nesta faceta do pensamento moderno.

racionalidade humana passou à condição de causa eficiente de tudo que é, de tudo que se representa.

Faremos isto no capítulo seguinte.

Capítulo II – A metafísica da subjetividade e a ciência moderna.

Qual é o lugar da *objetividade* (*Gegenständlichkeit*) que é como as ciências naturais vêem o ser-das-coisas? Ela faz parte do fenômeno que pode tornar evidente para o homem algo presente como presente. Mas algo presente também pode ser experienciado como algo que brota a partir de si, em si mesmo (*aufgehend*). Isto significa φύσις [*physis*] no sentido grego. No pensamento grego e na Idade Média ainda não há o conceito de objeto (*Begriff des Gegenstandes*) e de objetividade (*Gegenständlichkeit*). Este é um conceito moderno e significa o mesmo que objetividade (*Objektivität*). *Objetividade* (*Gegenständlichkeit*) é uma certa *modificação da presença das coisas*. (Heidegger, M. *Zollikoner Seminare* – aula de 08 de julho de 1965. p.129/126).

Neste capítulo pretendemos investigar o modo como Heidegger interpreta a metafísica da subjetividade, apontando-a enquanto herança silente da ciência moderna. Intentamos, preliminarmente, examinar a forma como se efetivou este processo que culminou na auto-afirmação da racionalidade como o tribunal que decide acerca de tudo o que é. Em seguida, visamos analisar a maneira como, a partir deste solo – no qual a racionalidade é revestida de suprema autoridade – se desenvolvem as ciências.

Nossa aspiração neste capítulo diz respeito ao adentramento na esfera mesma da filosofia moderna, visando entender sua germinação e instituição enquanto tal. Para tanto, nos depararemos fatalmente com a necessidade, já aventada no capítulo anterior, de decidir se o ser é uma mera fumaça evanescente ou o tema cardinal da filosofia. Contudo, nosso objetivo maior diz respeito ao esclarecimento acerca das relações entre a filosofia enquanto tal e as ciências, de modo a entender o papel da primeira em relação à sobriedade procedimental da segunda. No capítulo anterior foi acentuado, várias vezes, a existência de uma espécie de filiação entre as ciências e o saber filosófico, mais que isso, falou-se de uma espécie de “herança” que a ciência “recebe” da filosofia, na medida em que pressupõe a objetividade como via única e

garantida de acesso aos fenômenos. Persiste aqui a necessidade de esclarecer este legado. Tal fato nos encaminha para o entendimento da filosofia cartesiana.

2.1 – Descartes e a metafísica da subjetividade.

Segundo Heidegger, a pergunta cartesiana por excelência não reverbera simplesmente a tradicional pergunta da filosofia antiga: “O que é o ente, enquanto é?”. Descartes pergunta, prioritariamente, pelo ente no sentido do *ens certum*, do ente verdadeiro.⁹⁸ Tal pergunta é veiculada pela dúvida que, por sua vez, torna-se instrumento metódico para se chegar ao conhecimento verdadeiro. Ao descobrir que pode duvidar de tudo que considera conhecimento, Descartes reconhece a dúvida como um ato de pensamento que lhe garante, indubitavelmente, a certeza de pensar. Mais que isto, a certeza de sua existência. Descartes então intui: “Penso, logo existo”. Eis a descoberta que afirma a existência do sujeito intimamente dependente de seu ato de pensar. O sujeito se percebe consciente de ser sujeito dos seus atos de consciência. O pensamento é, então, o modo como o sujeito re-apresenta para si mesmo aquilo que se lhe opõe, que dele se distingue, isto é, a realidade em sua dinâmica. O *cogito* é a força de representação (*Vorstellung*), de reapresentar tudo o que se mostra e se apresenta lançado diante do sujeito. Isto que se apresenta e se opõe ao sujeito é, por sua vez, denominado objeto. Perguntar pelo que é o ente significa aqui, conhecê-lo enquanto objeto de uma representação. O sujeito, enquanto *res cogitan*, é visto, portanto, como o fundamento de compreensão da realidade (*res extensa*), transformando a certeza no critério de verdade, quer dizer, na medida do real.⁹⁹ Assim, através da emissão de juízos verdadeiros, o sujeito irá determinar o que são as coisas, isto é, os entes, atendo-se a estes, enquanto objetos, com o intuito de manipulá-los e dominá-los.¹⁰⁰ Enquanto consciência, enquanto

⁹⁸ Heidegger, M. **QF?**. p22.

⁹⁹ cf.: Fogel, G. “Martin Heidegger, et coetera e a Questão da Técnica ” in.: *O que nos faz pensar - Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*. Rio de Janeiro: 1986, número 10, vol 2, p.47.

¹⁰⁰ Vale trazer aqui uma passagem da sexta parte do *Discours de la Méthode pour Bien conduire la Rasion et Chercher la Verité dans les Sciences*. Escreve Descartes: “ (...) il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique pour laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps que nous environnent, aussi distictement que

pensamento, o sujeito reapresenta o ente a partir de algo que é prévio, a partir de sua própria subjetividade:

Assim, o ego se transforma no *sub-ectum* por excelência, e, desta maneira, a essência do homem penetra pela primeira vez na esfera da subjetividade no sentido da egoidade. Do acordo com esta *certitudo* recebe o dizer de Descartes a determinação de um *clare et distincte percipere*. A disposição afetiva da dúvida é o positivo acordo com a certeza. Daí em diante a certeza se torna a medida determinante da verdade. A disposição afetiva da confiança na absoluta certeza do conhecimento a cada momento acessível permanece o *páthos* e com isso a *arché* da filosofia moderna.¹⁰¹

Visto que tal filosofia está fundamentada na certeza advinda do *cogito*, isto é, que seu próprio fazer-se enquanto tal constitui-se como ação do sujeito que representa, Heidegger a denomina de **metafísica da subjetividade**. Em *A superação da metafísica*, o autor nos lembra o quanto o *ego cogito* é imposto e previamente consolidado como algo inquestionável e o objeto, por sua vez, é entendido como “algo” que se dá “apenas onde o homem se torna sujeito, onde o sujeito se torna ego e o ego, cogito”¹⁰². Aqui se processa o que Heidegger denomina nos *Seminários de Zollikon* de modificação da presença das coisas, de mudança na experiência da presença do ente. Quer dizer: a partir de Descartes o ente só recebe “a marca do ser” se concebido como objeto.¹⁰³

No seminário de 6 de julho de 1965 Heidegger explica para os participantes esta modificação da presença dos entes em objetividade, da seguinte maneira:

Objetidade (Gegenständlichkeit) é uma certa *modificação* da presença das *coisas*. A presença a partir de si mesma de uma coisa é entendida

nous connaissons les divers métiers de nous arisan nous les poirriions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propes, et ainsi nous rendre maîtres et possesseurs de la nature” .Descartes, R. *Discours de la methode : pour bien conduire sa raison et chercher la verite dans les sciences*. Paris : Fayard, 1987.

¹⁰¹ Heidegger, M. *QF?* p22.

¹⁰² Heidegger, M. “A superação da Metafísica.” In: *Ensaio e Conferências*.p.73

¹⁰³ Cf. Heidegger. M. “L’époque des ‘conceptions du monde’”

aí pela sua possibilidade de representação através de um sujeito. A presença é compreendida como representação. A presença não é mais tomada como o que é dado a partir de si mesma, mas como aquilo que se contrapõe ao sujeito pensante, como é ob-jezado para dentro de mim. Esta experiência do ente só existe a partir de Descartes, isto é, desde que o homem alçou a condição de sujeito.¹⁰⁴

O filósofo profere a afirmação acima num momento pontual dos seminários, a saber, ao explicitar a mensurabilidade enquanto característica constitutiva das ciências naturais. Na ocasião assegura que a pretensão para mensurar só pode ser aspirada na medida em que o ente é reduzido à condição de objeto. Neste sentido, enfatiza a representação (*Vorstellung*) como modo, por excelência, de contraposição do sujeito diante do objeto, como o modo hegemônico de o sujeito dispor e fixar diante si, isto que está aí dado – o objeto. O “eu”, o “*ego*”, ou se quisermos, o sujeito, se torna “o elemento caracterizador do que, em sentido próprio, já está antecipadamente aí para a representação”, o objeto.¹⁰⁵ Salientemos que antes de Descartes tinha valor de *subjectum* (sujeito/*hypokeimenon*) qualquer coisa que subsistisse por si mesma, que fosse pré-jacente como fundo para qualidades constantes e também estados mutantes. Mas, a partir de então, o “eu”, o “*ego*” torna-se um sujeito preeminente, um sujeito “em relação ao qual todas as outras coisas se determinam como tais”.¹⁰⁶ De agora em diante, o “eu”, enquanto sujeito representante, passa a ser o fundamento em que repousa toda a verdade, o princípio normativo de toda percepção e entendimento sobre os entes. Com esta soberania incontestável do “eu”, a razão humana e suas leis adquirem, segundo Heidegger, “um peculiar predomínio”. Pois, uma vez que o pensar é um ato da razão, “com o *cogito sum*, a razão agora é posta, *expressamente* e de acordo com a sua exigência própria, como primeiro fundamento de todo saber (...)”¹⁰⁷

Na medida em que o homem racional se estabelece como *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, como fundamento inabalável da verdade enquanto certeza, o real, os entes, passam a ser ordenados pela racionalidade, no modo da

¹⁰⁴Heidegger, M. *ZS*, 129/126.

¹⁰⁵Heidegger, M. *QC?*, p. 107.

¹⁰⁶Heidegger, M. *ibidem*, p. 108.

¹⁰⁷Heidegger, M. *ibidem* .p. 109

objetividade, devendo ser “domesticado” e assegurado pela representatividade.¹⁰⁸ O que Heidegger entende precisamente por representação (*Vorstellung*)? Pelo pensamento enquanto representação?

Numa extensa nota de rodapé do texto *L'époque des "conceptions du monde"* o filósofo se debruça sobre este termo acentuando que *Vor-stellung* tem a presença do verbo *stellen* que significa “localizar algo”, “por de pé” e da preposição *vor* que tem o sentido de “diante de, em frente a”. Deste modo, para Heidegger, o verbo *vorstellen* (representar), tem a significação de “por algo diante de si, a partir de si, se assegurando disso, confirmando isso e garantindo o que é assim fixado (*von sich her etwas vor sich stellen und das Gestellte als ein solches sicherstellen*).” Este garantir e fixar, prossegue o autor, “deve ser um calcular, pois apenas a calculabilidade garante uma certeza antecipada e constante do *repraesentandum* disso que deve ser representado.” Quer dizer, a representação, a partir da ótica heideggeriana, não é uma mera apreensão do que se apresenta, do que está aí, trata-se antes de um “procedimento, que procede desde si mesmo, de uma investigação em um setor assegurado, devendo o setor mesmo ser assegurado”. Este asseguramento faz com que o ente não seja entendido como o que está aí, “simplesmente a frente”, “diante de”, este asseguramento faz com que o ente se domestique às regras de apreensão clara e objetiva, posto que “o ataque das regras domina”.¹⁰⁹ Ora, estas regras governam o modo como se deve apreender “algo” clara e distintamente, ou seja, de modo verdadeiro.¹¹⁰ Neste sentido, Heidegger nos lembra nos seminários de Zollikon, que a segunda *Regula* cartesiana da obra *Regulae ad directionem ingenii*, aconselha permanecer apenas no âmbito dos objetos cujo conhecimento é seguro e indubitável.¹¹¹ Tudo o que se manifesta e “é” deve subordinar-

¹⁰⁸ Nos *Seminários de Zollikon* Heidegger fala aos psiquiatras sobre a instituição deste *fundamentum inconcussum*. Cf.: Heidegger, M. *ZS*, p. 154/144.

¹⁰⁹ Estas são citações da nota de fim de página número (9) do texto. “L'époque des 'conceptions du monde'”, p.138-145.

¹¹⁰ Trata-se aqui de uma referência ao escrito inacabado de Descartes e publicado pela primeira vez meio século após sua morte: o *Regulae ad directionem ingenii*. Para Heidegger é nesta obra que é cunhado o conceito moderno de ciência, na medida em que o filósofo francês, ao expor as regras para conduzir o pensamento, enfatiza, na *Regula IV*, que o método é necessário para investigar a verdade das coisas. Aqui se estabelece os princípios, a partir dos quais, se funda tudo o que se poderá e se deverá apreender – representar. Cf.: Heidegger, M. *QC?* 105. Nos *Seminários de Zollikon* Heidegger não só tematiza as regras II, III e IV como, nos diálogos com Boss registrados durante o período de 12 a 17 de maio de 1965 aconselha ao amigo a leitura da obra. Cf. Heidegger, M. *ZS*, p.244/ 212.

¹¹¹ Heidegger, M. *ibidem*, p. 136/131.

se ao imperativo da clareza, segurança e ausência de dúvida. Mediante estes imperativos, o pensamento é enrijecido e emoldurado pela pretensão de certezas e o ente, por sua vez, é definitivamente reduzido à condição de objeto representado pelo soberano sujeito do conhecimento. Em outros termos, na representação o ente:

(...) é posto diante, é oposto, posto como objeto. A representação é a objetificação investigadora e dominadora. A representação reduz tudo à unidade do que é assim objetivo. A representação é a *coagitatio*. Toda e qualquer relação com a coisa, o querer, o julgar, as sensações, é de saída uma relação que se realiza no modo da representação; é *cogitans*, o que se traduz por ‘pensante’. Descartes pode, doravante, vestir todos os modos da *voluntas* e do *affectus*, todas as *actiones* e *passiones* com o nome, à primeira vista desconcertante, de *coagitatio*. No *ego cogito sum*, o *cogitare* é entendido nesse sentido novo e fundamental. O *subjectum*, a certeza fundamental é a simultaneidade a todo instante assegurada na representação, do homem que representa com o ente representado, seja humano ou não humano, o que quer dizer: com o objeto.¹¹²

Doravante o homem se torna o único e verdadeiro *subjectum*, se torna o ente sobre o qual todos os entes se fundam, se torna o centro de referência que fixa e domina o ente, na qualidade de objeto. Nada escapa ao imperativo da representação, todo fenômeno humano ou não-humano é encaixado neste molde, tudo advém enquanto objeto para um sujeito representante, até mesmo as próprias ações humanas. Somente o que é assim concebido, reconhecido como tal, alcança a condição de algo real. Em outras palavras: o ente deve advir enquanto objeto representado, pois apenas “é um ente à medida que ele é estabelecido e fixado pelo homem na representação (...)”¹¹³. A pesquisa científica, por sua vez, dispõe do ente desta maneira, desdobra-se neste território agenciado e aperfeiçoado pela filosofia, em particular, a filosofia moderna. Os procedimentos científicos incumbem-se de planificar, calcular, disponibilizar, experimentar, legislar, manipular, computar, conceituar, enfim, de se dispor dos entes num comprometimento silencioso com sua determinação enquanto objetividade. A ciência se funda num determinado setor de objetividade, se constitui e se especializa, interpelando os entes como objetos disponíveis.

¹¹² Heidegger, M. “L’époque des ‘conceptions du monde’”, p.141.

¹¹³ Heidegger, M..*Ibidem*. p 117.

Na obra *Interpretação fenomenológica da “crítica da razão pura” de Kant*, Heidegger analisa o comportamento científico em busca de seus fundamentos e aponta em sua base o processo de objetificação (*Vergegenständlichung*) dos entes. Tal processo consiste em fazer de qualquer coisa objeto, subordinar o advento da totalidade dos entes ao domínio objetivo. Isto significa: nada pode advir, vir à luz (*aufweisen*) que não seja determinado como tal.¹¹⁴ E tudo advém para um sujeito inquiridor, senhor de sua racionalidade, cuja tarefa é a de explorar isto que a ele se contrapõe. O cientista moderno assume a tarefa de investigar e intervir sobre o que já está antecipadamente decidido como realidade – o domínio dos objetos –, esquecendo-se ou sequer percebendo, o caráter dado desta configuração. É sobre este solo que se tornará coisa natural e como se fosse desde sempre configurada a dicotomia sujeito-objeto. Moldada esta dicotomia como índice elementar de toda relação com o real, o sujeito pré-existente e certo do poder de sua racionalidade, força tudo o que existe a responder a partir do domínio de sua representação. Tal sujeito representante na medida em que representa a si próprio, assegura-se de si mesmo e assegura-se também, enquanto juiz da verdade, enquanto medida do real. Este homem, forjado pelo pensamento moderno, encontrará na ciência o emblema de seu tempo, a culminância eficiente de seu momento histórico. Com isso, afirma Heidegger, o sábio, o homem que pensa, cede lugar ao pesquisador engajado em programas de pesquisas, avaliado pela apresentação de resultados, desde a ótica da “eficiência pilotada”.¹¹⁵ Em suma, cede lugar ao homem calculador.¹¹⁶

A partir destas considerações podemos começar a vislumbrar a tão falada herança que a ciência moderna lega do pensamento filosófico. Quer dizer: podemos perceber o referido “débito” – infatigavelmente lembrado pelo professor dos seminários de Zollikon – que a ciência “contraiu” para com a filosofia ao transitar e se especializar no pré-domínio inabalável da objetividade. Ainda que esta “dívida” não seja assumida expressamente, aprendemos com Heidegger que, as ciências desenvolvem-se em meio ao horizonte aberto pela filosofia. De fato, os cientistas podem “(...) sem dúvida, negar sua

¹¹⁴ Heidegger, M. *Interprétation Phénoménologique de la ‘Critique de La Raison Pure’ de Kant*.p. 46.

¹¹⁵ Heidegger, M. “L’époque des ‘conceptions du monde’”, p 129.

¹¹⁶ Nos Seminários de Zollikon, Heidegger, já nas primeiras aulas, choca os cientistas ao afirmar que a ciência não pensa, apenas marca passo. Heidegger, M. *ZS*, p. 20/45.

procedência, não podem, contudo, rejeitá-la. Pois a pretensão de cientificidade das ciências é a certidão que atesta seu nascimento da filosofia.”¹¹⁷

A própria pretensão de mensurabilidade, que desempenha papel decisivo nas ciências naturais, tem sua execução garantida pela objetividade, tomada pela ciência como algo indiscutivelmente dado. Não à toa Heidegger, numa aula de 06 de julho de 1965, alerta aos cientistas que a mensurabilidade pertence “à coisa como objeto (*Gegenstand*)”, acentuando que “o medir só é possível quando uma coisa (*Ding*) é pensada como objeto, representada em sua objetividade (*Gegenständlichkeit*)”¹¹⁸ Embora reconheçamos que a filosofia não forneça unidades de medidas para quantificar isto ou aquilo, daí não podemos concluir que ela nada tem a ver com as pretensões de mensuração pertencentes ao modo como as ciências naturais se atêm a determinadas regiões de entes.

Por mais que seus experimentos tratem de fenômenos impensáveis e ininteligíveis ao âmbito filosófico, por mais que seus resultados eficazes reforcem a visível inutilidade da filosofia, por mais que seus problemas tenham um caráter de urgência e estejam na “ordem do dia”, um cientista que pretenda dar ouvido às provocações heideggerianas, deverá ter fôlego para admitir que filosofia e metafísica não são denominações bibliotecárias que se enclausuram em linhas quando se fecham os livros, muito menos mera diversão de uma elite desocupada. Sendo assim, podemos dizer, com Heidegger, que “estritamente falando, só há ciência como pesquisa a partir do momento em que a verdade se torna certeza sobre a representação.” Quer dizer: a partir do momento em que o homem investido do poder de impor, via racionalidade, o aparecimento do ente enquanto objeto, tem assegurada a primazia dos seus rigorosos procedimentos metodológicos sobre o real, sendo autorizado a gerenciá-lo e manipulá-lo. Este é o “fundo metafísico” sobre o qual repousa a ciência moderna. Território que foi germinado em Platão e solidificado com o pensamento cartesiano, na medida em que este “imobilizou, decididamente” o ente na objetividade e estabeleceu a “verdade como correção da representação.” Ainda segundo Heidegger, “a metafísica moderna inteira,

¹¹⁷ Heidegger, M. *O Fim da Filosofia e Tarefa do Pensamento*. p. 73.

¹¹⁸ Heidegger, M. *ZS*, p.128/125.

incluindo Nietzsche, se manterá doravante no interior da interpretação do ente e da verdade iniciada por Descartes”¹¹⁹

De modo sintético, Pöggeler nos oferece uma definição acerca do que Heidegger concebe por metafísica. Então, afirma:

Ela [a metafísica] medita o ente no todo do seu ser, pensa este ser platonicamente como *idea*, modernamente como conceitualização dos objetos e por fim, como vontade de poder. Assim, a metafísica é a teoria do ser do ente, a ontologia. Esta ontologia assume como traço fundamental do ser a presencialidade contínua como óbvia. No ser continuamente presente, e por isso também disponível, pode ser fundamentado o ente.¹²⁰

Modernamente falando, este fundamento passa a ser o sujeito. Não importa se o sujeito é considerado um *ego cogito*, um sujeito transcendental, um espírito, ou uma vontade de poder, o que importa é que, resguardadas as diferenças, neste âmbito do pensar tudo vem ao homem para ser julgado, uma vez que ele se torna o juiz que decide o que é a entidade do ente, suas qualidades e as leis que regem a possibilidade de seu conhecimento. A representação (*Vorstellung*) é o modo hegemônico de interrogação e jurisdição sobre tudo o que é.

O início da constituição desta jurisdição data do remoto nascimento da metafísica com Platão e Aristóteles e, desde então, estabelece, de diferentes modos, a determinação do ser segundo as categorias, a verdade como correção (*orthotes*) e propriedade do *lógos* (enunciado), como atributos necessários ao pensamento que se instaura como única via de acesso ao conhecimento do ente.¹²¹ A filosofia enquanto metafísica emerge e culmina como o pensamento que define o ser, que o toma como objeto.

¹¹⁹Todas as citações deste parágrafo encontram-se em: Heidegger, M. “L’époque des ‘conceptions du monde’”. p.114.

¹²⁰ Pöggeler, O. *Der Denkweg Martin Heideggers*.133.

¹²¹ Entendido derivadamente como enunciado, o *lógos*, na ontologia clássica, torna-se o sítio da verdade enquanto correção (*Homóiosis*), só sendo possível atingir o verdadeiro quando o enunciado se regula pelo modelo exemplar. Aquilo que em toda interpelação está sempre presente como substrato (*Hypokeimenon*) para todo enunciar, é o ser mesmo. Como o domínio decisivo, o *lógos* passa ser o lugar das determinações do ser, e a verdade converte-se em sua propriedade. Ao passo em que o ser é reduzido ao substrato (*Hypokeimenon*) presente em tudo que é, solidifica-se sua interpretação como apresentação constante objetivamente dada (*Vorhandenheit*), cuja apreensão só se realiza desde a ótica das categorias. Em outros termos: o constantemente presente é aquilo que todo *lógos* deve enunciar como o essencial. Cf. Heidegger, M. *SuZ*, § 7 e Heidegger, M. *EM*.

Esta é a herança silente das ciências naturais. Repetimos: seu fundo metafísico, no qual ela, imersa no campo de seus procedimentos, se sedimenta enquanto administradora da verdade. Entretanto, simplesmente salientar esta herança e explicar sua proveniência não nos agracia com a resolução de todas as questões levantadas aqui. Lembremos de nossa inquietação em relação ao caráter inadiável da renovação da pergunta pelo ser – reivindicada pela filosofia heideggeriana –, bem como a caracterização do ser como vapor pelo pensar nietzschiano.

Até este momento de nosso texto caracterizamos o pensamento moderno como uma forma de pensar “onde” não há lugar para o que não é passível de ser determinado, manipulado e controlado. Destacamos também sua particular falta de indigência ao supor que “se tem na garra o real e a realidade, e que se sabe o que é verdadeiro”.¹²² Esta impostura da busca de certeza, de auto-asseguramento, faz com que, nesta esfera de pensamento, não haja lugar possível para se pensar o ser, no modo de sua indeterminação, em seu puro poder-ser. Dizer isto, já significa indicar um caminho para suas respostas. Em outros termos: significa alertar que, visando atender a exigência de uma segura fundamentação, a metafísica teria eliminado de seu “campo” investigativo o que é em si mesmo inapreensível e indefinível em função de sua máxima universalidade – o ser.

Visto que a possibilidade de conhecimento seguro acerca do ser está fadada ao fracasso, caberia ao pensamento afastar-se do campo impreciso suscitado por esta palavra. Todavia, para onde deveria se dirigir o pensamento? A resposta não seria difícil: para os entes! Para isto dispomos de uma multidão de possibilidades, afinal, entes há em toda parte e sempre à vontade. Reconhecendo-se a indeterminação do ser e conduzindo o pensamento para o solo firme do domínio dos entes, a metafísica instala-se como um tipo de dominação que seqüestra o que é enigmático (e por isso mesmo limita as possibilidades de certeza), visando, num terreno preciso, construir um saber que desconhece restrições.¹²³ Então, Heidegger salienta:

¹²² Heidegger, M. “A superação da Metafísica.” In: *EC* p.79.

¹²³ “Com o *ego cogito* de Descartes, diz Hegel, a filosofia pisou pela primeira vez terra firme, onde pode estar em casa.” Heidegger, M. *O Fim da Filosofia e Tarefa do Pensamento*. p.75.

Posto que a significação e o conceito de ‘ser’, possuem a máxima universalidade, a metafísica, como ‘física’ já não pode, para uma determinação maior, alçar-se mais alto. Assim, resta-lha apenas um caminho: descer do universal para o ente singular. Desse modo se enche o vazio do conceito ser a partir do ente.¹²⁴

Eis que agora podemos retomar a questão levantada acerca da legitimidade da “ponderação” nietzschiana que caracteriza o ser como vapor, ou melhor, como última fumaça da realidade evaporante. Ao longo da história da filosofia, entendida como metafísica, prevaleceu uma forma de proceder em relação à realidade que visava, em sua dinâmica, o que é passível de ser determinado. Na investigação da entidade do ente, isto é, do ente em seu ser, o ser é pensado como o substrato, como o fundamento de tudo o que é. Assim, para Platão o que subsiste é o aspecto (*eidōs*), para Aristóteles a substância e para Descartes, a única certeza que se apresenta como inabalável e determinável é o *cogito, ergo sum*. Não obstante as peculiaridades das produções de cada filósofo, o que permanece como traço comum é a investigação do ser como fundamento substancial, imutável e estático dos entes, o que significa dizer que a metafísica furta-se da tarefa de pensá-lo em seu caráter de pura possibilidade, pois, elege como legítimo de se pensar apenas o que é determinável. As proposições da metafísica prezam em manter a distância de tudo que abala a solidez do pensamento, de tudo que pareça evanescente, assim re-presenta o ser desde a perspectiva do ente. Segundo Heidegger,

Ela não problematiza por que é que somente pensa o ser enquanto representa o ente enquanto ente. Ela visa o ente em sua totalidade e fala do ser. Ela nomeia o ser e tem em mira o ente enquanto ente. Os enunciados da metafísica se desenvolvem desde o começo até sua plenitude, numa geral troca do ente pelo ser.¹²⁵

Consoante esta citação, não se trata de dizer que o ser não é alvo das investigações metafísicas, pois esta ao visar o ente em sua totalidade pretende dar conta de seu ser. Porém, o ser é pensado apenas como o que permanece consistente em tudo que é. Tal delimitação, além de amputar a possibilidade de pensá-lo em sua indeterminação, proporciona a impressão de que a única via possível para se pensá-lo é a

¹²⁴ Heidegger, M. *EM*, p.91-92/113. [grifo nosso]

¹²⁵ Heidegger, M. “Einleitung zu: ‘Was ist Metaphysik?’” p.370/57. [grifo nosso].

via segura dos entes. Assim, a metafísica não só levanta a questão do ser, como também pauta-se na “sonâmbula segurança” de que a mesma foi suficientemente tematizada.¹²⁶ Cativeira do terreno da representação do ente, não resta à metafísica outra saída senão a de renegar o ser à condição de um vapor, uma fumaça. Por isso, Heidegger conclui que este alerta nietzschiano reflete uma postura corrente na filosofia e não se restringe às idiosincrasias de seu pensamento. Assim:

Ao dizer que o ser é o último sopro de uma realidade evaporante e, na sua linguagem e coragem do pensador metafísico levada até as últimas conseqüências, Nietzsche exprime a verdade que vale como auto-evidência para toda a metafísica: o ser é o conceito mais vazio e mais universal. ‘É o mais geral’. No meio da mais completa alienação frente ao ser, é bem mais digno tomar o ser, a abstração das abstrações, por simples vapor do que pretender colocar a ‘questão do ser’.¹²⁷

A afirmação acima, ao invés de nos garantir um solo firme, aumenta nosso desconcerto, impondo-nos procurar mais elementos para entender a primazia que a questão do ser assume na obra de Heidegger. Ora, se temos toda uma tradição metafísica que lança o ser num terreno de pura indeterminação, porque não dirigir o pensamento para os entes, visto que neste campo dispomos de uma infinidade de domínios particulares que nos “convidam” para a investigação?

Diante desta “evidência”, cabe-nos recorrer ao filósofo dos seminários. O que ele nos teria a dizer?

2.2 – Ser: de vapor flutuante ao que é mais digno de ser colocado em questão.

Vale lembrar que Heidegger, em *Introdução à Metafísica*, elege Nietzsche como porta-voz da corrente concepção do ser como algo intangível, evanescente. Ao expressar o imperativo metafísico de abandono do ser rumo à segurança dos entes, o filósofo da floresta negra pergunta: como sabemos com tanta segurança que tudo isso que nos propomos investigar, enumerar e manipular, é sempre e cada vez um ente? Ao

¹²⁶cf.: Heidegger, M. *Ibidem*.

¹²⁷ Heidegger, M. *HE*. p.111.[grifo nosso]

levantar tal dúvida o filósofo quer indicar que para constatarmos que um ente qualquer “é”, num dado lugar e tempo, devemos, de antemão, distinguir claramente ser de não-ser. Portanto, não dá para afirmar que a vacuidade da palavra ser é tão grande que não possamos saber algo a seu respeito, afinal, no mínimo, distinguimos ser de não ser. Assim, podemos dizer que ao mesmo tempo em que a palavra ser possui uma significação indeterminada, nós a compreendemos, de alguma forma, determinadamente. Quer dizer: desde sempre nos relacionamos e nos comportamos com o ser, porém, este relacionar-se não é em função de tematizações explícitas ou de especulações. Nos relacionamos com o ser na medida em que agimos e lidamos com o mundo, na medida em que nomeamos as coisas, na medida em que sabemos a diferença entre ser e não-ser. Dizer que temos uma compreensão determinada de ser não significa afirmar que já dispomos de sua conceituação, fruto de uma elaboração teórica. Tal compreensão se dá, para Heidegger, de início e na maioria das vezes (*zunächst und zumeist*), na medida em que experimentamos e lidamos com os entes que vêm ao nosso encontro dentro do mundo, modo este que tem como condição de possibilidade o fato de sempre nos relacionarmos com o ser.¹²⁸

Ora, como podemos entender que o ser, ao mesmo tempo que tem uma significação vaga, é compreendido determinadamente? Não estaríamos diante de uma contradição lógica, visto que a uma mesma palavra é atribuída a condição de determinação e de indeterminação?

Pois bem, antes de qualquer esboço de resposta cabe designar o que Heidegger entende por esta “determinação”, isto é, por esta forma de compreender o ser determinadamente. Repetimos: tal compreensão não é, essencialmente, uma atitude especulativa fruto do entendimento, senão, seríamos todos filósofos. Compreendemos o ser na medida em que nos relacionamos com as coisas que nos vêm ao encontro no

¹²⁸ cf.: Heidegger, M. *EM*, p.82/105. Trabalharemos posteriormente esses dois conceitos nucleares no pensamento heideggeriano: o “compreender” (*Verstehen*) e mundo. A princípio, vale adiantar que, ao falar que o *Dasein* compreende ser, Heidegger não usa o termo compreensão como um modo possível de esclarecimento. Esse fenômeno é concebido ontologicamente como um modo fundamental do ser do homem que, como abertura de possibilidades, projeta esse ente para o seu poder-ser-no-mundo. Compreensão não como atitude intelectual, com vista a uma elaboração teórica de um enunciado que objetive o conceito de ser. cf.: Heidegger, M. *SuZ*. § 31.

mundo, na medida em que existimos¹²⁹. Porém, neste relacionar não esgotamos o ser numa determinada coisa ou configuração, deste modo, ele se mantém indeterminado. Portanto, entendamos esta situação como contraditória ou não, não podemos negar que estamos no meio desta “contradição”, que nossa existência se dá enquanto tal nesta relação determinada com a indeterminação do ser. Para Heidegger, isto não se trata de um fato entre outros, mas de algo que, em razão de sua eminência, exige maior consideração, posto que existindo compreendemos necessariamente o ser de uma forma ou de outra. Assim, o dizer e o evocar o ente como tal, inclui compreender o ente enquanto ente, isto é, em seu ser. Deste modo, a metafísica ao propor o afastamento do ser e o encaminhamento para o ente, ao propor “encher” o vazio do conceito de ser a partir do ente, negligencia o fato de que desde sempre nos dispomos com o ser, de que nosso acesso aos entes tem como condição de possibilidade o fato de estarmos abertos para o ser.

Ora, não se trata então, de abandonar o ser em função de sua indeterminação, mas, ao contrário, de expor-se à esta sua peculiaridade que nos põe a descoberto. Tal peculiaridade consiste no fato de que, não obstante sua indeterminação, nós compreendemos o ser determinadamente. Sendo a nossa existência marcada por esta referência essencial ao ser, levantar a questão a seu respeito significa manter uma correspondência intrínseca com a nossa própria história.

Reconhecendo o nexos fundamental entre homem e ser, Heidegger preocupa-se em referir-se ao homem escapando das categorias herdadas da metafísica, quais sejam: animal racional, ego cogito, espírito, sujeito transcendental, enfim. Sendo assim, escolhe o termo *Dasein* – que literalmente significa “ser-aí” – para reunir numa só palavra, tanto a relação do ser com a essência do homem, como também essa referência fundamental do homem à abertura (“aí”) do ser enquanto tal.¹³⁰ Tal escolha não se deve a um preciosismo semântico do autor, antes, se refere a um pensar fundamental acerca privilégio ontológico do homem, qual seja: a sua relação com o ser. Relação essa,

¹²⁹ Existir é, para Heidegger, o modo de ser do homem caracterizado por sua relação essencial com o ser enquanto ser-no-mundo; refere-se ao fato de que o homem sempre está a lidar com as coisas que lhe vêm ao encontro dentro do mundo. Enfim, se existir é estar aberto para a abertura do ser, é relacionar-se com ele, podemos dizer que só o homem existe. (trabalharemos mais esta noção no capítulo III).

¹³⁰ Heidegger, M. “Einleitung zu: ‘Was ist Metaphysik?’” p.372/58. Por existir uma certa diversidade na tradução desse termo, optaremos mantê-lo em alemão.

pautada originalmente não na subjetividade que representa, mas na compreensão de ser que abre possibilidades fáticas de sermos no mundo.¹³¹

Admitir que compreendemos o ser ainda que nos falte seu conceito determinado, ou melhor, admitir que lidamos com o ser não apenas quando pronunciamos essa palavra e suas variações, mas em todo nosso modo de existir, implica afirmar que o compreender (*Verstehen*) é, como atesta Lévinas, um modo fundamental do ser do homem e não um atributo opcional.¹³² Deste modo,

A investigação é a maneira autêntica, adequada e única de se dignificar o que, por sua suprema eminência detém, em seu poder, a nossa existência. Essa compreensão de Ser e, mais ainda, o Ser mesmo constitui, portanto, o que há de mais digno de ser posto em questão (*das Fragwürdigste*) em nossa investigação. A autenticidade de nossa investigação se mede assim, quanto mais imediata e diretamente nos mantivermos fiéis ao que é mais digno de ser investigado, a saber, ao fato de que o ser é para nós a compreensão (*das Verstandene*) inteiramente indeterminada e, ao mesmo tempo, sumamente determinada.¹³³

Para Heidegger torna-se inadiável não só recolocar a questão do ser, como também, instaurar uma nova perspectiva de investigação que leve em conta esta característica constitutiva do nosso modo de nos relacionar com “ele”, do modo como o ser se dá a compreender. Desta forma, não se trata de perguntar “que é o ser?” visando reduzi-lo a uma determinação conceitual qualquer, nem se trata de construir advertências quanto a vacuidade do seu conteúdo, pois, fazê-lo significa afirmar que devemos abandonar tal âmbito de interrogação em função da impossibilidade de se obter uma resposta segura. Todavia, se não nos contentarmos com a evidência da indeterminação do ser que nos “autoriza” o abandono deste terreno rumo aos entes, seremos impelidos a retomar sua a questão e fazer desta a tarefa do pensamento. Eis a postura de Heidegger!

Ao convocar-nos para a repetição da questão do ser, o filósofo não está indicando que se deve meramente retomar tal questão da mesma forma que a tradição filosófica a colocou. Não. A pergunta pelo ser não reverbera aqui o tradicional “*ti tò*

¹³¹ Nos demoraremos neste tema mais adiante.

¹³² Lévinas, E. *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*. Librairie Philosophique J. Vrin, 2001. Chapitre.I.

¹³³ Heidegger, M. *EM* p.110.

ón”?. Mas, pergunta pelo modo como o ser se dá a compreender, pergunta pela perspectiva a partir de onde se sustenta a compreensibilidade de algo. O que significa, para Heidegger, perguntar pelo sentido.¹³⁴ A tradicional questão do ser se converte na questão do seu sentido, descartando assim, a pretensão de eliminar o “paradoxo” da indeterminação do ser que se dá a compreender determinadamente. Afinal, se a procura é pelo sentido, e este se dá na perspectiva que sustenta nossa compreensão, não podemos deixar de “tomá-la” como via de acesso ao que move todo o investigar, a saber, o ser. Deste modo, cabe à tarefa de investigação não só tematizar o ser em sua dinâmica, mas, necessariamente, se fundamentar e se articular à esta própria dinâmica, na medida em que o próprio questionar é um modo de ser do homem que compreende.

Heidegger anuncia, precisamente em *Ser e tempo*, um pensamento que tem como tarefa repetir a questão do ser desde a perspectiva do seu sentido, o que implica o abandono do modo de interrogar da tradição filosófica e a condução da investigação para o âmbito da compreensão de ser constitutiva da nossa existência. Toda interrogação, até então operada pela tradição, permaneceu cega em relação ao fato de que o ser deve ser pensado desde a ótica de seu sentido, de que a pergunta em direção ao ser, nas palavras de Blanc, “deve procurar saber *a partir de onde* e de que modo ele é determinado e, por conseguinte, compreendido(...)”¹³⁵

Feitas essas considerações, supomos que até o momento de nossas investigações conseguimos esclarecer que o questionamento sobre ser não equivale a uma pergunta inútil situada num terreno obscuro, que deva ser abandonado. A partir de alguns argumentos de Heidegger, acreditamos ter construído condições para admitir que a postura da metafísica diante do ser enquanto um vapor é passível de estremecimento, desde que se leve em consideração o fato de que em todo modo de nos relacionarmos com os entes, subjaz uma compreensão de ser. Assim, de vapor flutuante indigno de ser posto em questão, o “ser” deve passar a ser abordado não apenas como “algo” que pode ser colocado em questão desde a ótica do seu sentido, mas principalmente, como o que é

¹³⁴ cf.: Heidegger, M. *SuZ*, § 65 p. 324/117 (parte II). Explicaremos a noção heideggeriana de *sentido* mais adiante.

¹³⁵ Blanc, M. *O fundamento em Heidegger – “Vom Wesen des Grundes” – “Der Satz vom Grund” interpretação e perspectivação*. Lisboa: Edições Piaget, 1998.p. 39.

mais digno de ser pensado, visto que nossa existência “tem sua orientação disposta pelo ser mesmo.”¹³⁶

Diante do exposto não só fica patente que perguntar pelo ser não é um trabalho subalterno ou insensato, como também, que tal pergunta só poderá ser desenvolvida com a dignidade que lhe convém, se a investigação se pautar nesta característica de doação do ser, ou seja, se a pergunta pelo ser se “tornar a pergunta pelo modo como ele se dá”¹³⁷ a compreender. Nisto reside o inaugural e o desafio do tratado de 1927 – *Ser e tempo*. Não há nada gratuito nesta decisão de converter a pergunta pelo ser na pergunta por seu sentido e a pujança desta decisão consiste em arrancar do esquecimento duas vezes milenar, este tema envolto em preconceitos de variadas ordens. Certo da suprema importância da recolocação desta questão e de sua inesgotável força no âmbito de seu pensamento, Heidegger, na aula de 23 de novembro de 1965, precisa aos psiquiatras na casa de Medard Boss o lugar das conquistas de *Ser e tempo*, relacionando-as com um modo não-metafísico de se colocar a questão do ser. Então, o filósofo afirma:

Porém, em *Ser e tempo*, ao contrário do pensamento usual da metafísica, é colocada uma questão inteiramente diferente. Até agora se questionava o ente com referencia a seu ser. Em *Ser e tempo* a pergunta não é mais pelo ente como tal, mas pelo ser como tal, pelo *sentido* do ser em geral, pela abertura (*Offenbarkeit*) de ser possível.

Ao adentrar nesta seara especificamente filosófica, ou melhor, nesta ambiência “inteiramente diferente” inaugurada por seu pensamento, Heidegger preza por explicar aos cientistas o importante papel de uma questão que, numa avaliação apressada, pode ser desprovida de qualquer caráter de urgência dada a suposta distância entre ela e os imperativos da vida. Ao estabelecer o elo fundamental entre a existência humana e a recolocação desta arcaica questão, o filósofo desvela o solo sobre o qual se erguem seus argumentos e as tarefas a serem cumpridas no Seminário da Suíça. Implicados no rol dos

¹³⁶ Heidegger, M. *EM*, p 95/115.

¹³⁷ Stein, E. “Bases analítico-existenciais da desconstrução e da desobjetificação. Conseqüências para a psicanálise” in: Fulgencio, L. e Simanke, R. T. *Freud na Literatura Brasileira*. São Paulo: Escuta, 2005. p. 77.

afazeres seminais estão os seguintes empreendimentos: a investigação histórica da germinação e consolidação da “objetividade”, operacionalizada pela filosofia desde seus primórdios; a apresentação dos resultados da analítica do homem desenvolvida em *Ser e tempo* como horizonte de entendimento dos fenômenos humanos, sejam clínicos ou cotidianos; a crítica pormenorizada das bases ontológicas que subjazem ao arcabouço teórico da psicanálise e sua classificação como ciência natural; a reivindicação por uma ciência dos fenômenos psíquicos não devedora da hegemonia da ciência natural.

Esperamos, a seguir, explicitar com mais cuidado a concepção heideggeriana acerca das relações entre homem e mundo, bem como o enquadramento da psicanálise, enquanto ciência do homem, no rol das ciências naturais.

Capítulo III – O homem enquanto *Dasein* e a classificação da psicanálise freudiana enquanto ciência natural.

(...) é necessário, principalmente, ganhar uma compreensão da singularidade da ciência moderna e manter em vista, incessantemente, o compreendido para pensar em sentido verdadeiramente crítico, isto é, diferenciando a objetivização (*Vergegenständlichung*) científico-natural do mundo em confronto com o mostrar-se de fenômenos inteiramente diferentes que se opõe à objetivização científico-natural. (Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, p.139/133)

Neste momento de nosso texto temos o intuito de pormenorizar a inaugural concepção heideggeriana de homem enquanto *Dasein*. Seguindo a trilha da citação acima, pretendemos abrir caminho para âmbitos do ente inteiramente diferentes, dos quais faz parte a existência do homem. Adentrar nestes âmbitos, de maneira respeitosa à peculiaridade do fenômeno em questão, o homem, significa abrir mão de uma linguagem que o enclausura na condição de coisa natural, naturalizável. Implica não estender à esfera do existir humano, pretensões de objetividade aplicáveis a entes que não têm o modo de ser do *Dasein*.

Acolher o convite de Heidegger, ou seja, avançar em novos caminhos rumo ao homem, requer, antes de tudo, uma aproximação em relação ao modo como este filósofo aborda o homem e suas relações com o mundo. Trata-se de uma tarefa prévia que, certamente, nos servirá de guia para o posterior entendimento de suas severas críticas à psicanálise freudiana. Posteriormente, pretendemos mostrar que, para Heidegger, esta ciência – enquanto fiel herdeira da metafísica moderna e executora do programa de pesquisa das ciências naturais – não só deixa de contemplar o existir humano em seus modos não objetificantes de lidar com o mundo, com os outros e com si mesmo, como também, ao se impor como modo hegemônico de entendimento da vida psíquica, obstrui a possibilidade de pensá-lo genuinamente.

Como temos o intuito de, num momento ulterior, encaminhar nossa linha investigativa para o âmbito científico da psicanálise, devemos esclarecer a característica do olhar heideggeriano sobre o arcabouço teórico e a prática desta ciência. Evidentemente não se trata primordialmente de uma abordagem científico-epistemológica, de uma abordagem que discuta exclusivamente sua eficácia, sua operacionalidade, enfim, sua capacidade de solucionar problemas teóricos e clínicos. Não que este horizonte não seja vislumbrado por suas análises, mas, vale ressaltar que seu olhar incide, especialmente, sobre os pressupostos ontológicos que, implícita ou assumidamente, fundamentam o edifício da psicanálise freudiana.

Afirmar que o endereço privilegiado da crítica heideggeriana é a psicanálise de Freud, não significa dizer que, nos *Seminários de Zollikon*, outros ramos das ciências dos fenômenos psíquicos passaram incólumes em relação ao criterioso olhar deste filósofo. Em particular, cabe lembrar que a pretensiosa *Daseinsanalyse* psiquiátrica de Ludwig Binswanger recebe um duro golpe da parte de Heidegger, que além de salientar os equívocos desta apropriação psiquiátrica dos resultados de *Ser e tempo*, exime-a de qualquer filiação intelectual ou compromisso filosófico com seu pensamento.

De um modo geral, Heidegger refere-se à psiquiatria e à psicanálise, todavia, seus comentários e análises pormenorizados incidem prioritariamente sobre a ciência freudiana. Seu principal argumento, certamente recebido com desconforto numa sala da casa de Medard Boss, consiste em enquadrar esta ciência no rol das ciências da natureza – das ciências naturais (*Naturwissenschaften*) – e apontar a forte presença da tutela da “teoria kantiana da objetividade” em sua doutrina. Quanto a esta tutela, pretendemos mostrar que a psicanálise de Freud, ao pleitear conferir base científica à sua teoria, enquadra-se, como diz Loparic, “(...) na teoria kantiana da objetividade e da construção das ciências da natureza”¹³⁸.

Ao falar para os psiquiatras suíços Heidegger acentua que a psicanálise, comportando-se como fiel executora do programa kantiano para as ciências é regida pelo

¹³⁸ Loparic, Z. “O conceito de *Trieb* (pulsão) na psicanálise e na filosofia” in: Machado, J. (org) *Filosofia e Psicanálise: um diálogo*. Porto Alegre: EDIPUCRS. 1999, p. 116.

princípio de causalidade definido por Kant na seguinte frase de sua *Crítica da Razão Pura* (A189): “Tudo que acontece pressupõe algo que segue segundo uma lei.”¹³⁹

Para que entendamos esta inclusão heideggeriana da psicanálise no rol das ciências naturais, reputamos que seja pertinente definir o que o filósofo assim nomeia. Pois bem. Nos *Seminários de Zollikon* sua definição de ciência natural é categórica e sumária, concentrando-se em explicitar que se trata de uma ciência que representa, objetifica, mensura e calcula os entes, estabelecendo leis causais. Isto posto, o filósofo se encarrega de investigar histórico-filosoficamente estes elementos constituintes do modo de proceder das ciências naturais. Elege a física clássica como seu emblema maior, analisa seus pressupostos ontológicos salientando como esta ciência “força” e predetermina a natureza a “co-responder”, enquanto objeto, às condições de manipulação e mensurabilidade, regidas por inequívocas leis de causalidade.¹⁴⁰ O desdobramento desta perspectiva é o encarceramento da natureza na condição de um objeto representado por um sujeito soberano, que dela se apropria a partir da sóbria frieza que calcula e da prosaica planificação que oferece garantias. No âmbito científico não encontramos o questionamento acerca da proeminente disposição do ente para a representação. Isto pressuposto, resta ao cientista executar e especializar pesquisas, conduzidas no garantido reino da objetividade.

De maneira inequívoca Heidegger designa a psicanálise como fiel representante das ciências naturais. Faz isto desde o segundo encontro com aqueles psiquiatras suíços, desavisados acerca da postura desconstrutiva que iriam testemunhar ao longo de consecutivos dez profícuos anos. Já na segunda ata dos seminários – que data do dia 24 de janeiro de 1964 – temos o registro do quanto o filósofo abala qualquer pretensão de salvaguardar a psicanálise da condição de corifeu dos imperativos da

¹³⁹ Heidegger, M. *ZS*. p.176/160. Aqui vale pontuar a interpretação de Loparic sobre o programa kantiano para as ciências da natureza. Para o autor, trata-se de um programa *a priori* de pesquisa empírica, um guia para a pesquisa, que especifica: 1) a estrutura interna dos problemas relativos aos aparecimentos pertencentes aos domínios físicos e psíquicos. 2) os métodos de solução destes problemas e 3) as condições gerais para a aceitação das soluções encontradas. Loparic, Z. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: CLE, 2000, p. 32. Veremos mais adiante que o préstimo básico deste programa é sua função heurística. Sobre o princípio de causalidade definido por Kant, conferir: Loparic, Z. “A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante de Heidegger” in: *Natureza Humana: Revista internacional de filosofia e práticas psicoterápicas*. São Paulo: EDUC, vol.6, n1, 2004.

¹⁴⁰ Sobre a caracterização das ciências naturais, conferir: Heidegger, M. *ZS*. p: 23/47; 28/50; 28/51, 157-173/147-154.

modernidade. Sem meias palavras, afirma que Freud, ao realizar uma “observação psicodinâmica” dos fenômenos clínicos, “toma como real e como ente”, mais precisamente, “como real e verdadeiro” aquilo que “pode ser subordinado a ininterruptas conexões causais de forças psicológicas”. Ao fazer tal assertiva, imediatamente remete os alunos à figura do então mundialmente conhecido físico moderno Max Planck que, textualmente, assegurou que “só o que pode ser medido é real”.¹⁴¹

Esta secção dos seminários dá o tom do que adviria nos encontros seguintes: a marcante associação da psicanálise freudiana com a física clássica e, conseqüentemente, com a ciência natural, e a denúncia de sua incapacidade de pensar genuinamente o existir humano, visto que sua linguagem objetificante – devedora da metafísica moderna – não abrange o ente humano de maneira devida, uma vez que o homem não é redutível a uma mera objetividade. Certamente estas afirmações não poderiam ser recebidas com a passividade de quem se convence de imediato, deste modo, não foram poucas as insurgências dos participantes destas preleções. Em algumas aulas o visível o incômodo é veiculado através de perguntas incisivas, impacientes pedidos de esclarecimentos acerca de temas que, até o encontro com o pensamento de Heidegger, lhes pareciam banalmente óbvios. Não é à toa que, no início da aula de 05 de novembro de 1964, Heidegger esclarece sua postura pedagógica e a peculiaridade de seu horizonte filosófico, com a seguinte afirmação:

No intervalo pareceu haver uma certa admiração de alguns pelo fato de persistimos tanto em determinadas palavras. Seria um grande erro ver nisto um capricho pessoal de nossa parte. Pois uma determinada palavra da língua diz isto e apenas isto, e este é o segredo da língua. Por isso não se pode simplesmente falar a esmo e usar quaisquer chamados sinônimos para as mesmas coisas.¹⁴²

¹⁴¹ Todas citações encontram-se em Heidegger, M. *ZS*. p. 07/36. O filósofo também se refere a esta frase de Max Planck no texto “Ciência e meditação”, tematizando-a em pormenor. Cf.: Heidegger, M. “Ciência e meditação”, in: *EC*, p. 49.

¹⁴² Heidegger, M. *ZS* p.41/60. Lembremos que Boss afirma que “(...) a maioria das questões de Martin Heidegger nunca tinham encontrado os médicos formados em ciências naturais, enquanto questões. Muitos participantes pareciam até mesmo chocados e indignados com o fato de alguém se permitir colocar tais questões.” Boss, Medard. Prefácio à primeira edição. In: Heidegger, M. *ibidem*. p.13.

O rigor característico das análises etimológicas e filosóficas, caras a Heidegger, foi recebido com certa impaciência. Mas, gradativamente os psiquiatras foram criando fôlego para tolerar as minuciosas peregrinações heideggerianas em torno de temas que gozavam de uma suposta transparência conceitual. Conforme dissemos anteriormente, os pretensamente esclarecidos conceitos de tempo, espaço, corpo, objeto, representação, causalidade, entre outros, passaram a ser enfocados com uma radicalidade capaz de dispensar as certezas advindas do consenso científico, obrigando os ouvintes a direcionar a atenção para as raízes do que, até então, se mostrava assentado e assegurado pela ciência. Esta radicalidade caracteriza a postura desconstrutora do filósofo.

A pujança desta atitude não envolve hostilidades nem lamentações em relação à inevitável e maciça presença dos feitos científicos nas mais variadas esferas da vida. Tal atitude pretende pensar criticamente a sua impostura como administradora do real e, no caso específico da ciência psicanalítica, pretende perguntar se esta, na medida em que é servil aos ditames das ciências naturais e da objetividade moderna, alcança o homem de maneira plena, em todos os seus modos de existir. O desenvolvimento desta pergunta tem sido adiado aqui em função da necessidade prévia de esclarecermos o que, de fato, é ciência natural para Heidegger. Só assim, poderemos, em seguida, decidir se a psicanálise afina-se ou rompe com o modo de proceder daquela ciência. Se constatada esta afinidade, nos restará, num momento ulterior, a tarefa de analisar a presença da objetividade moderna no corpo teórico da ciência freudiana, tendo em mira investigar a maneira como ela se subordina aos imperativos da metafísica da subjetividade.

Almejando precisar o que Heidegger entende por ciência natural, podemos começar pela análise de uma característica que lhe é peculiar, mesmo que de modo subjacente. Qual seja: a eleição da representação como via de acesso ao real.

Ora, se tomamos a representação com elemento fundante das relações com o real, confirmamos a máxima moderna de que este último, enquanto conjunto de objetos, deve oferecer-se servil aos ditames da racionalidade que planifica e calcula. Como dissemos antes, o que está implicado na eleição da representação como índice primervo da relação com o real, é o asseguramento de sua objetificação (*Vergegenständlichkeit*). Neste sentido, ressalta Michel Haar, a representação é uma procura indiscreta e indiscriminada que visa apossar-se totalmente do ente pela

racionalidade calculante. Para ele, tanto o método cartesiano, quanto a busca kantiana pelas condições de possibilidade do conhecimento em geral, quanto a vontade de poder nietzscheana são figuras da agressividade crescente da representação.¹⁴³

Esta agressividade se dirige a tudo o que é real, ou melhor, **decide**, de antemão, o que é real. Desta **decisão** se vale a ciência moderna! Mais que isso, os desdobramentos desta decisão e os feitos intervencionistas que ela pode engendrar, passam a ser administrados e consolidados por esta ciência. De modo que, ao invés de tomar a filosofia como algo repugnante e longínquo das fronteiras das atividades científicas, um cientista que, mobilizado pelas provocações heideggerianas, pretenda refletir sobre seu ofício, deve, mesmo que de forma reticente, reconhecer a “tutela da metafísica da subjetividade”¹⁴⁴. Em outras palavras: deve admitir que a ciência, ao invés de ser responsável pela fundação do “território” da objetividade é, ao contrário, ela mesma fundada em pressupostos decorrentes desta metafísica.

Esta admissão certamente não poderia advir de Freud, uma vez que na conferência de número XXXV, intitulada *A questão de uma Weltanschauung*, ele assegura que a filosofia além de não exercer influência direta sobre a grande massa da humanidade é objeto de interesse de uma elite restrita, estando fadada a ruir ante cada novo avanço da ciência, por pretender um quadro do universo sem falhas e absolutamente coerente. Ao reduzir toda a filosofia a este sistema, Freud não considera injustificado o ácido comentário do poeta Heinrich Heine quando diz que o filósofo “com seus barretes de dormir e com os trapos de seu roupão de noite, ele remenda as falhas do edifício dos mundos (*die Lücken des Weltenbaus*).”¹⁴⁵

Esfarrapadas ou não, as pretensões do pensamento moderno longe de estarem ilhadas em obras obsoletas ou de serem alardeadas como o último sopro

¹⁴³ Haar, M. *Heidegger et l'essence de l'homme*. 1990. Chapitre 1.

¹⁴⁴ Loparic, Z. “Além do Inconsciente – sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise”. p 137.

¹⁴⁵ “Mit seinen Nachtmützen und Schlafrockfetzen/ Stopft er die Lücken des Weltenbaus”. Heine, H, *Die Heimkehr*, LVIII. In: Freud, S. “A questão de uma Weltanschauung” in: ES, Vol XXII, p. 157. Conferir no original: Freud, S. “Über eine Weltanschauung” in: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. S. Freud – Studienausgabe, Band I. Em relação a esta obra citaremos a paginação original, seguida da tradução para o português da Edição *Standart*. Freud, S. “Über eine Weltanschauung” in: Studienausgabe, Band I, p.588/157. Trata-se, entretanto, de esclarecer que este tom mordaz para com a filosofia não que a obra freudiana não faça referencias e até mesmo, utilize, termos de filósofos como Kant e Theodor Lipps. Falaremos sobre isso mais adiante.

proveniente de remendos decadentes, se impõem de maneira incisiva, ao consolidar a vigência do real como objetividade (*Gegenständlichkeit*).¹⁴⁶ E a ciência moderna, herdeira de seus pressupostos, configura-se como um procedimento que investiga e manipula o real, assegurando-o nesta objetividade. Deste modo,

A ciência corresponde a esta regência objetivada do real à medida que, por sua atividade, ex-plora e dis-põe do real na objetividade. A ciência põe o real. E o dis-põe a pro-por-se num conjunto de operações e processamentos, isto é, numa seqüência de causas aduzidas que se podem prever. Desta maneira, o real pode ser previsível e tornar-se perseguido em suas conseqüências. É como se assegura do real em sua objetividade. Desta decorrem domínios de objetos que o tratamento científico pode, então, processar à vontade.¹⁴⁷

Ao expor o perfil da ciência moderna Heidegger nos fala de previsibilidade, determinações causais, exploração e perseguição do real em termos de conseqüências, asseguramento da objetividade e processamento à vontade dos objetos. Ao passo em que coloca a ciência como correspondente ao domínio prévio da objetividade, acentua seu poder domesticador de pôr e se dis-pôr do real. Este presunçoso poder é expresso com veemência na já citada frase do físico Max Planck, que afirma que real é o que se pode medir.

Esta assertiva de um físico deve valer exclusivamente para as ciências naturais – que têm a física como emblema – ou serviria para a ciência moderna como um todo? O que autorizaria este físico a afirmar tão categoricamente que só real o mensurável? O que tal afirmação teria a ver com a ciência que trata do adoecer e do sofrimento psíquicos?

Para Heidegger a referida frase de Max Planck “só é correta por expressar algo que pertence à essência da ciência moderna e não apenas das ciências naturais”, a saber, o cálculo como procedimento processador do real. Contudo, convém alertar, antes que se insurjam vozes defensivas a favor das ciências que não lidam com números e quantificações, que, para Heidegger, estritamente falando, calcular significa “(...) contar com alguma coisa, ou seja, levá-la em consideração e observa-la, ter expectativas, esperar dela alguma coisa”. O que implica dizer que “(...) toda objetificação

¹⁴⁶ Heidegger, M. *Ciência e Meditação* in: EC, p. 48.

¹⁴⁷ Heidegger, M. *ibidem*. p.48

(*Vergegenständlichung*) é um cálculo, quer corra atrás de efeitos e causas, numa explicação causal, quer, enfim, assegure em seus fundamentos um sistema de relações e ordenamentos”.¹⁴⁸

Testemunhamos, com Heidegger, o alargamento da noção de cálculo e, conseqüentemente, de ciência natural. De sorte que, de maneiras diferentes, se pode fazer ciência natural a partir do processamento de diversas regiões de entes, e, salvo estas diversidades, o que unifica este procedimento é o imperativo que força o real a responder pelo crivo da objetividade, logo, da mensurabilidade. Afinal, lembremos a passagem heideggeriana citada no capítulo anterior: “O medir só é possível quando a coisa (*Ding*) é pensada como objeto, representada em sua objetividade (*Gegenständlichkeit*)”¹⁴⁹

Segundo Heidegger, o procedimento científico-natural se move decisivamente neste território do mensurável e do calculável. Se entendido de modo suficiente, este é o território que força os fenômenos a responderem como objetos, o que não significa necessariamente, números e quantias. Heidegger esmera-se em clarificar esta diferença para os participantes dos seminários de Zollikon, dedicando praticamente duas seções inteiras ao tema – as dos dias 06 e 08 de julho de 1965. Depois de estender o calcular a uma operação que, originariamente, “conta com algo” e elencar os vários sentidos que podemos “contar com” alguma coisa, o filósofo incorre sua análise sobre a faceta deste calcular na pesquisa científica. Clarifica então que, para as ciências naturais, mensurabilidade significa calculabilidade (*Berechenbarkeit*), ou seja, “(...) uma observação da natureza que permite saber com que podemos contar em seus processos”¹⁵⁰. Este modo de ater-se à natureza está fundado no domínio da *pré-calculabilidade*, fruto da consolidação da filosofia que estabelece com a natureza uma espécie de posse e dominação, garantida por sua representação como uma “interrupta cadeia de movimentos de pontos de massa”¹⁵¹ espaço-temporais.

Este modo de conceber a natureza refletirá, necessariamente, no estabelecimento do modo de acesso ela. Sendo assim,

¹⁴⁸ Todas as citações retiradas de *Ciência e Meditação* in: Heidegger, M. *EC*, p.49-50.

¹⁴⁹ Heidegger, M. *ZS*, p. 128/125.

¹⁵⁰ Heidegger, M. *Ibidem*. p. 135/131.

¹⁵¹ Heidegger, M. *Ibidem*. p. 265/225.

Se a natureza for colocada em relação à mensurabilidade de processos espaço-temporais, a natureza estará num projeto que não permitirá vê-la como algo presente repousando em si, mas ela será re-apresentada como objeto em que o perguntar que pesquisa interferirá no modo da pré-mensuração e controle. Re-presentar-se (*vor-zu-stellen*) como objeto é uma forma de representação inteiramente moderna.¹⁵²

Descartes, Newton e Galilei são pensadores emblemáticos da germinação deste pensamento moderno que instaura um modo de apreensão da natureza que, em última instância, a força a responder e a co-responder às condições de calculabilidade.¹⁵³ Daí se segue que todo ente, com o qual desde sempre “já se conta”, deve mostrar-se como objeto. Isso que já sempre se conta, não é um cálculo ou operação numérica, mas sua condição de possibilidade. De modo que qualquer quantificação é algo derivado – por já “contar com” o domínio prévio da objetividade – da maneira como o pensamento moderno institui a única forma de acesso à natureza.

Talvez só agora possamos compreender, com transparência, a afirmação de Heidegger citada no capítulo anterior. Qual seja: “todo pensar científico é uma forma derivada e, como tal, consolidada de pensamento filosófico”,¹⁵⁴

Devemos esclarecer que nesta forma de se dispor da natureza, **aceita-se** como indiscutivelmente dado, a “(...)existência de espaço, movimento, causalidade, tempo”. E, nesta perspectiva, a observação de qualquer fenômeno é subordinada a isto que se supõe como prévio, a isto com que “sempre se conta”. Por isto Galilei, em sua observação da queda de uma maçã, não “vê” nem maçã, nem árvore, nem chão e sim movimento de pontos de massa e a altura mensurável da queda.¹⁵⁵ Heidegger alerta expressamente aos seus alunos que todo âmbito chamado natureza, familiar ao pensamento científico-natural, foi projetado a partir de Galilei e Newton e, ao fazer tal assertiva, não se exime de salientar que, de forma alguma, se pode a partir daí considerar o homem.¹⁵⁶

¹⁵² Heidegger, M. *ZS*, p. 184/166.

¹⁵³ Sobre a distinção da experiência grega de natureza e a moderna, ver *O que é uma coisa?*. Nesta obra Heidegger explicita a diferença entre a concepção aristotélica de natureza e de movimento e as de Newton e Galileu. Cf. Heidegger, M. *QC?* § 16 a 19.

¹⁵⁴ Heidegger, M. *EM* p. 54

¹⁵⁵ Heidegger, M. *ZS*, p. 35/55 e 37/57.

¹⁵⁶ Vale citar a seguinte afirmação de Heidegger na aula de 1º de março de 1966: pa g 160.

Mediante esta concepção de natureza que acabamos de descrever, podemos vislumbrar a profunda mudança da presença das coisas, tão referida por Heidegger nos seminários da Suíça.¹⁵⁷ Mas, uma pergunta torna-se incontornável: no conjunto desta mudança, o homem pode ser englobado, quer dizer, ser entendido como coisa natural?

Deixemos em aberto, por algum tempo, esta indagação. Antes, convém precisar que a aceitação indiscutível do espaço, movimento, causalidade, tempo, é o ponto de partida da física, cujo procedimento consiste em realizar operações de cálculo a partir daí, a partir do que é prévio. Esta aceitação (*Annahme*) Heidegger denomina, já na segunda aula dos seminários de Zollikon, de *acceptio*, cujo sentido é aceitar e manter-se aberto para uma coisa. Esta *acceptio* não é acidental, mas reflete a necessária relação com o que a ciência pressupõe, ou seja, com o que lhe é subjacente, ou seja, o seu solo ontológico. De modo que essas aceitações (*Akzeptionen*) “não podem ser atingidas pelas ciências naturais, mas ao mesmo tempo são o fundamento que as possibilita”¹⁵⁸. Isto quer dizer que não cabe, por exemplo, à física debater sobre o que ela pressupõe, “sobre a essência da causalidade ou sobre a relação sujeito-objeto”.¹⁵⁹ O que equivale a afirmar que “o exato da ciência exata não pode ser demonstrado exatamente, quer dizer, por cálculo, mas só ontologicamente (...)”¹⁶⁰

Num diálogo com Boss, Heidegger assevera em tom sumário: “Objeto-ciência-conceituação-calculabilidade universalmente válida: aquilo que fundamenta tudo isso é a relação de mundo de desafiar, provocar”¹⁶¹. Relação, esta, conforme já dissemos, consolidada pela metafísica moderna. O caráter preliminar do que esta filosofia institui, consente a Heidegger afirmar que os cientistas “naturais de hoje são apenas operários (*Handwerker*) que seguem dentro do âmbito que já lhes foi descoberto há muito tempo”¹⁶²

¹⁵⁷ Citamos, no capítulo anterior, a afirmação heideggeriana que fala sobre esta mudança. Conferir toda citação no capítulo II. Mas vale trazer um pequeno trecho: “No pensamento grego e na Idade Média ainda não há o conceito de objeto (*Begriff des Gegenstandes*) e de objetividade (*Gegenständlichkeit*). Este é um conceito moderno e significa o mesmo que objetividade (*Objektivität*). *Objetividade (Gegenständlichkeit)* é uma certa *modificação da presença das coisas*.” Cf. Heidegger, M. *ZS*, p. 129/ 126.

¹⁵⁸ Heidegger, M. *Ibidem*, p. 35/55.

¹⁵⁹ Heidegger, M. *Ibidem*, p.162/150.

¹⁶⁰ Heidegger, M. *Ibidem*, p. 160/149.

¹⁶¹ Heidegger, M. *Ibidem*, p.262/224.

¹⁶² Heidegger, M. *Ibidem*, p. 265/225.

Aqui caberia indagar: Freud se encaixaria no rol deste operariado? Se sim, qual seria a *acceptio* subjacente ao seu edifício teórico-clínico?

Para responder a esta pergunta temos que abordar a psicanálise desde seu fundamentos, isto é, de maneira radical.

Ao recair o olhar sobre o que há de radicular no edifício psicanalítico Heidegger, insistentemente, alerta seu público tanto para a “dívida” ontológica que esta ciência “contraiu” para com a metafísica da subjetividade, quanto para sua tendência a naturalizar o ser humano, na medida em que utiliza elementos da física clássica para abordar um ente cujo estatuto não é o de coisa natural, logo, não pode ser entendido sob o crivo da objetividade (*Objektivität*).

Ora, abordar o homem sem render tributos ao falado crivo da objetividade significa não encapsula-lo numa subjetividade, não entendê-lo como sujeito que sai da esfera de sua interioridade, de seu intrapsíquico, para se ater aos domínios de objetos. Pois, como nos assegura Heidegger, “objeto é o confronto da experiência do sujeito”¹⁶³. Ir para além deste crivo significa desconstruir tanto a noção de sujeito quanto a de objeto.

Como dissemos no primeiro capítulo, uma desconstrução de molde heideggeriano, pretende abalar a rigidez do que se toma como algo elementar e natural. No caso específico de uma desconstrução que se move sobre os arcabouços da ciência moderna, o primado do esquema sujeito/objeto não pode deixar de ser investigado, tanto no sentido de denunciá-lo como legado consolidado da metafísica da subjetividade, quanto no de evidenciar seu caráter derivado em respeito a modos mais genuínos de relação do homem com o mundo. Atrelada a essas denúncias, está necessidade prévia de se introduzir uma concepção de homem emancipada dos grilhões desta metafísica e do naturalismo científico, em outros termos, uma concepção de homem que não o reduza à condição de sujeito-representante, cuja maestria restringe o mundo à mera objetividade (*Gegenständlichkeit*). Na condução destas tarefas durante os anos de preleções em Zollikon, o filósofo também não se dispensou de refletir acerca do caráter histórico da instauração da certeza subjetiva como critério de verdade, cuja pretensão comporta tanto o estabelecimento da adequação do enunciado com a coisa enunciada, quanto a

¹⁶³ Heidegger, M *ZS*, p. 165/152.

submissão desta ao imperativo da manipulação e cálculo.¹⁶⁴ Como não poderia deixar de ser, Heidegger, nos seminários da Suíça, descortinou àqueles privilegiados psiquiatras seu procedimento desconstrutivo, sem se furtar de minuciosas análises filosóficas nem deixar de executar as tarefas elencadas acima. Algumas delas já foram consideradas ao longo desta tese, a saber: a avaliação do par sujeito/objeto como legado da metafísica da subjetividade, a reflexão sobre a histórica redução do real à mera objetividade (*Gegenständlichkeit*), a investigação sobre a consolidação da verdade como certeza subjetiva assentada na representação. Contudo, procrastinamos o atendimento de uma explanação mais demorada acerca da inaugural concepção heideggeriana de homem enquanto *Dasein*, bem como a explicitação pormenorizada da natureza da crítica de Heidegger à psicanálise. Estamos cientes deste adiamento e pretendemos começar a revertê-lo neste momento.

Elegemos como tarefa mais urgente a caracterização do homem enquanto *Dasein* e suas conseqüências. Tal eleição pauta-se na convicção de que este modo inaugural de entender o homem vai servir de fio condutor para as críticas heideggerianas à psicanálise freudiana, marcadamente no que diz respeito à radical diferença entre esta concepção e a que reduz o homem a um aparelho psíquico regido por forças físico-matemáticas – cunhada por Freud. Sendo assim, encaminhemos nossas análises para o universo do tratado *Ser e tempo*, de modo a explicitar, de maneira mais minuciosa, a mudança que se opera quando o homem deixa de ser pensado tradicionalmente como sujeito e passa a ser compreendido como *Dasein*.

Nosso esforço em executar tal tarefa não nos exime de responder, posteriormente, sobre a pertença de Freud ao operariado das ciências naturais. Todavia, sem entendermos, mesmo que sem exaustão, o projeto filosófico do tratado de 1927 e o lugar do *Dasein* nesta empreitada, ficaremos míopes para a profundidade inclemente crítica de Heidegger a Freud.

¹⁶⁴ O pensador francês Michel Haar nos adverte que o homem não decide, um belo dia, tornar-se sujeito. O que implica dizer que “sujeito” é uma figura historial, construída ao longo do pensamento metafísico, cuja raiz está na passagem da concepção antiga de *subjectum* (como o que se sustém constantemente presente) para o *subjectum* cartesiano situado no eu, na alma, na razão, considerados termos equivalentes. Para o autor, quando a verdade é definida a partir da certeza para a consciência, faz-se necessário um sujeito no qual a adequação da evidência se faça presente indubitavelmente. Isto implica vincular, na modernidade, a noção de sujeito com a de verdade, enquanto certeza.. Cf.: Haar, M. *Heidegger et l'essence de l'homme*. 1990. Chapitre 1.

Aproximaremos-nos um pouco mais de *Ser e tempo*.

3.1 – Para fora da clausura da subjetividade: o homem como *Dasein*.

O projeto filosófico de *Ser e tempo* radica-se no intuito de repetir a questão do ser, considerando-a como a questão filosófica por excelência. Já no prólogo desta obra, Heidegger cita um trecho do diálogo *Os Sofistas* de Platão, que assume a presença de uma embaraçosa aporia quanto à designação da palavra “ente”, apesar de outrora julgar tê-la compreendido.¹⁶⁵ Na seqüência do embaraço enfatizado no diálogo platônico, Heidegger pergunta-nos se hoje temos uma resposta sobre o que queremos dizer com a palavra “ente”. Categoricamente responde: “De forma alguma”.¹⁶⁶ Denunciando a ausência de resposta a esta questão, o prólogo já deflagra um duplo esquecimento imperante na tradição filosófica: a tradição esquece de pensar o ser em seu sentido e, ao mesmo tempo, esquece deste esquecimento. Sendo assim, trata-se não só de renovar a indagação acerca do ser e seu sentido, mas, também, de executar uma apropriação positiva do legado da tradição ontológica visando a destruição de suas categorias e representações cristalizadas, que obstruem o acesso ao ser em seu sentido temporal.

Ao longo de nossa tese anunciamos, de variadas formas, a característica desta relação de Heidegger para com o legado filosófico, para com a tradição. Para se desenredar dos vícios deste legado, dos entulhos acumulados em torno do tema do ser, Heidegger, cômico dos esquecimentos operados por esta, ao invés de descartá-la como algo que se petrificou em equívocos, apropria-se de sua história de modo positivo. Tomando este esquecimento como o que mais provoca seu pensar. Ensinando-nos que não se desvincula de algo a não ser assumindo-o até as últimas conseqüências. Sendo assim, o filósofo assume vigorosamente a necessidade de uma apropriação positiva deste passado, tendo em vista desobstruir seus entulhos na busca “(...) de chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas”.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Cf.: Platão. *O Sofista*, 244^a.

¹⁶⁶ Cf.: Heidegger, M. *SuZ*, p.01/24

¹⁶⁷ Heidegger, M. *Ibidem*. p. 22/51.

Dizer que estas determinações tornaram-se decisivas, implica assumir que elas não são da ordem de um pretérito sepultado, preso em livros seculares. Já afirmamos anteriormente que o legado filosófico vigora até mesmo lá onde se supõe alheamento ao que é nebuloso e evanescente – a ciência. Deste modo, nas palavras de Heidegger, a destruição da tradição não se refere ao passado, mas “volta-se para o ‘hoje’ e os modos vigentes de se tratar a história da ontologia, quer estes modos tenham sido impostos pela doxografia, quer pela história da cultura, quer pela história dos problemas”.¹⁶⁸

Esta tradição que “hoje” vigora é herança que determina, não de maneira teórico-acadêmica, nossos modos de ser, pois, assegura Heidegger, “em cada um de seus modos de ser e, por conseguinte, também em sua compreensão de ser, o *Dasein* sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesmo, herdada da tradição”¹⁶⁹. Esta herança não está enclausurada em bibliotecas, antes se impõe como legado vigente em nossos modos de ser. É justamente em função disso, que a análise dos modos de ser do homem torna-se tarefa preliminar à investigação do ser e seu sentido. Quer dizer: o “laço” reconhecido entre *Dasein* e ser, permite a Heidegger levar a termo a elucidação dos modos de ser deste ente que preparará o terreno para a execução da tarefa primeira de sua ontologia, qual seja, a elucidação do ser articulada ao fenômeno do tempo.¹⁷⁰ Esta é a ambição de *Ser e tempo*.

Aqui interessa-nos menos destacar o malogro de algumas das pretensões desta obra e os fundamentos de sua incompletude, do que expor os resultados conquistados com a analítica do *Dasein* (*Daseinsanalytik*). Em particular, importa-nos salientar a ruptura heideggeriana quanto à soberania do sujeito em relação ao real, reduzido à mera objetividade (*Gegenständlichkeit*).

Visto que as palavras “análise” e “analítica” poderiam ser facilmente confundidas pelos cientistas habituados com o procedimento da clínica freudiana, Heidegger elimina com qualquer tentativa de equiparação, esclarecendo que na analítica do *Dasein*:

¹⁶⁸ Heidegger, M. *Ibidem*. p. 22/51.

¹⁶⁹ Heidegger, M. *SuZ*, p.20/ 48.

¹⁷⁰ Esta elucidação é enfatizada no § 5: “Deve-se mostrar e esclarecer, de modo genuíno, o tempo como horizonte de toda compreensão e interpretação de ser.” cf.:Heidegger, M. *Ibidem*. p.17/45

Não se retrocede, como fazia Freud, dos sintomas aos elementos. Antes, pergunta-se por aquelas determinações que caracterizam o ser do *Dasein* com referência à sua relação com o ser de modo geral. (...) Consiste em colocar expressamente o ser-homem de modo geral como *Da-sein*, diferentemente das determinações do homem como subjetividade (...) ¹⁷¹

Diferir das determinações do homem como subjetividade, não significa manter a filosofia na cidadela das discussões gnosiológicas, cujos dilemas são da ordem da passividade ou não do sujeito-representante em relação ao objeto-representado. Consiste, no radical destronamento do binômio sujeito-objeto como índice elementar das relações do homem com o mundo. Nas palavras de Fogel, constitui em afirmar que a malha da representação “subjetivo-objetivante”, é “epígona, isto é, chega tarde demais.” ¹⁷²

Conduzir o pensamento para o que não é epigonal, para o que se apresenta mais arcaicamente, implica entender o homem como *Dasein*, como ente ímpar e privilegiado que, como foi dito anteriormente, se move numa compreensão de ser (*Seinsvertändnis*) que não é fruto de um ato de pensamento representativo. Esta relação com o ser que, ao olhar de cientistas, pode parecer abstrata ou mística, é o que nos é mais familiar, uma vez que desde sempre nos movemos num modo de compreender ordinário e vago. No tratado *Ser e tempo* Heidegger descortina esta compreensão na qual se move o *Dasein*, apontando sua dimensão essencial e encaminhando a pergunta pelo sentido do ser para o âmbito fático do existir humano. O que equivale dizer que sua filosofia não se faz *in abstracto*, mas só se torna possível tomando como fio condutor a existência concreta deste ente que nós mesmos somos. ¹⁷³ Todavia, como bem ressaltou Pöggeler, a análise da existência nunca foi para Heidegger a derradeira finalidade, apresentando-se apenas como um passo a caminho do desiderato final de seu pensamento, a saber, a investigação ontológica sobre o ser. ¹⁷⁴ É justamente esta característica do pensamento de Heidegger que Sartre não entendeu ao enquadrá-lo como porta voz do existencialismo,

¹⁷¹ Heidegger, M. *ZS*, p. 156/146.

¹⁷² Fogel, G. “Martin Heidegger, *et coetera* e a Questão da Técnica” p.48.

¹⁷³ Cf.: Lévinas, E. *En Découvrant l’Existence avec Husserl et Heidegger*. 90.

¹⁷⁴ Cf.: Pöggeler, O. *Der Denkweg Martin Heideggers*.

muito menos Binswanger, ao tomar os resultados de um tratado de ontologia – *Ser e tempo* – como os de um manual de antropologia.¹⁷⁵

Mas, voltemos às conseqüências de romper com o epigonal esquema sujeito-objeto. De subverter a soberania do tribunal da representação, no qual o homem tornou-se demasiado certo de si, demasiado mestre e possuidor da natureza.

Emmanuel Lévinas, em *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, afirma que, na medida em que a referida compreensão ontológica de ser não é uma faculdade cognitiva que o homem, ocasionalmente, recorre para tomar conhecimento de suas possibilidades de ação, a distinção entre sujeito que representa e objeto-representado já não pode ser estabelecida como o elemento mais genuíno da relação do homem com o mundo, de modo que o puro aferir objetivante passa a ser visto como uma atividade derivada e não fundante da existência humana.¹⁷⁶

Eximindo-se do engodo de tomar o derivado como fundamental, Heidegger radicaliza seus caminhos filosóficos tomando como fio condutor e via de acesso à compreensão prévia de ser que subjaz às modalidades de comportamento do *Dasein*. Desse modo, cabe à tarefa de investigação não só tematizar o ser em sua dinâmica, mas, necessariamente, se fundamentar e se articular nessa própria dinâmica, na medida em que o próprio questionar é um modo de ser do homem que compreende. Isto implica, como já dissemos, estabelecer que a busca pelo sentido do ser não significa um questionamento sobre o ser em si, como se pretendesse uma tese sobre um conceito rígido. Tal busca, ao invés, empenha-se em esclarecer como, a partir da perspectiva do projeto prévio de compreensão, algo é compreensível como algo. Em função dessa formulação acerca do que é procurado, o filósofo anuncia em *Ser e tempo* que “ao se questionar sobre o sentido do ser, a investigação não medita nem ruma sobre alguma coisa que estivesse no fundo do ser. Ela pergunta sobre ele mesmo na medida em que se dá dentro da compreensibilidade do *Dasein* (*Verständlichkeit des Daseins*)”.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Quanto à postura de Heidegger em relação à Sartre. Cf.: Heidegger, M. “Brief über den Humanismus” in: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. GA, Band 9. Quanto à Binswanger, cf.: Heidegger, M. **ZS**.

¹⁷⁶ Cf.: Lévinas, E. *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*. Nos demoraremos neste tema a seguir.

¹⁷⁷ Heidegger, M. **SuZ**. §32 p.152/209.

Caberia a este ponto perguntar: para que despender forças investigativas à procura de algo (o sentido do ser) que, de certa maneira, já possuímos, já está disponível?

Embasados no tratado de 1927, podemos dizer que o questionar, enquanto modo de ser do *Dasein*, é atingido previamente e impulsionado pelo próprio questionado – o ser. E, na medida em que o que é buscado – o sentido do ser – é o que move a compreensão prévia que guia o existir desse ente, a investigação proposta pela ontologia de Martin Heidegger “não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial do próprio *Dasein*, a saber, da compreensão pré-ontológica de ser”.¹⁷⁸

Heidegger denomina de pré-ontológica (*vor-ontologische*) a compreensão mais vaga e mediana do *Dasein*, que não possui e tão pouco requer, qualquer transparência conceitual.¹⁷⁹ Uma vez que a problemática sobre o sentido do ser consiste na radicalização desta compreensão, ela não poderá mais ser formulada nos moldes da gramática empregada pela metafísica tradicional. Quer dizer: não poderá ter como fio condutor a atribuição de propriedades aos entes simplesmente presentes. Devendo assim, tomar como primeiro apoio fático para encaminhamento da investigação que se intenta este estado indeterminado de uma compreensão de ser já sempre disponível, designado de compreensão mediana ou pré-ontológica.¹⁸⁰

Claro que entre esta compreensão pré-ontológica e uma tematização explícita sobre o sentido do ser, encontramos uma diversidade de modos de comportamento do *Dasein*. Por isto, a analítica dos modos de ser deste ente, constitui o primeiro desafio de projeto filosófico desta obra.

¹⁷⁸ Heidegger, M. *Ibidem*.p.15/41.

¹⁷⁹ Heidegger, M. *SuZ*, § 2. Conferir também: Heidegger, M. *Interprétation Phénoménologique de la 'Critique de La Raison Pure' de Kant*. p. 44.

¹⁸⁰ cf.: Heidegger, M. *SuZ*, p.05/31. Em sua cotidianidade, o *Dasein*, como possibilidade lançada, tende a refugiar-se em meio aos entes, de-cair no circuito protetor e familiar dos afazeres cotidianos, ser absorvido nas ações do dia a dia pelo discurso público-impessoal, se livrando assim, da sua responsabilidade de compreender ser, contentando-se com a interpretação pública-dominante de realidade, na qual sua existência e compreensão cotidianas se sustentam. Esta é a tendência ao encobrimento (de-cadência/*Ver-fallen*) presente na compreensão de ser vaga e mediana. Para Heidegger, o que primeiramente se mostra (como acesso para o desenvolvimento de sua investigação) é esta compreensão mediana. Isto exige de uma interpretação ontológica que ela conquiste o ser deste ente, contra sua própria tendência ao encobrimento. É nesta direção que a analítica caminha.cf: Heidegger, M. *SuZ*, § 2, 25,26,27 e 32.

Essa visão de que a compreensão pré-ontológica do *Dasein* deva ser tomada como a perspectiva diretora do questionamento ontológico, configura-se como algo inaugural na filosofia. Contudo, a originalidade do pensamento de *Ser e tempo* deve ser reivindicada também na eleição do Tempo originário como o fundamento que torna possível toda compreensão de ser. O fenômeno do tempo, compreendido diferentemente da ontologia antiga, apresenta-se como horizonte transcendental para a questão do ser.¹⁸¹ Ora, se a ontologia pretendida na obra de 1927 deve voltar-se para o fundamento, para o tempo originário, ela se converterá em Ontologia Fundamental (*Fundamentalontologie*). Sendo assim:

Com a introdução da perspectiva da existência, a revelação do fenômeno original do tempo e de sua função como horizonte da compreensão do ser e, enfim, com a percepção do caráter fundamental e indispensável da questão hermenêutica, Heidegger transformou sua tentativa de restauração da metafísica no que ele chama de ontologia fundamental.¹⁸²

Para Heidegger, somente a ontologia assentada nesses elementos elencados acima, quer dizer, somente a ontologia fundamental, pode se colocar diante do problema cardeal da filosofia, sem correr o risco de “forçar” o acesso ao ser com vistas a enclausurá-lo em categorias estritas e estreitamente lógicas.

Na medida em que não interessa ao programa filosófico de *Ser e tempo* a mera renovação da clássica pergunta pela quiddidade (pergunta que entende o ser como

¹⁸¹ É notório que o desígnio final do tratado de 27 era – depois de explicitar que a constituição ontológico-existencial da totalidade do *Dasein* funda-se na temporalidade (*Zeitlichkeit*) – construir o terreno propício para o meditar sobre o tempo como fundamento impensado do ser. O caminho para a colocação desse questionamento foi interrompido, posto que a obra permaneceu inacabada. Contudo, nos interessa aqui focalizar a infatigável permanência de Heidegger no percalço da questão mais digna da filosofia apontando para a originalidade de sua ontologia, mesmo que depois da *Kehre* os modos de acesso ao ser se tenham se configurado de maneiras diferentes. Sobre a viragem (*Kehre*) no pensamento de *Ser e tempo* ver a **apresentação** desta tese e cf.: Heidegger, M. “Lettre a Richardson” in: *Questions IV*.

¹⁸² Mac Dowell, J. A. A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de *Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993. Claro que este quere-fundar próprio ao pleito desta ontologia heideggeriana ainda conserva, segundo Pöggeler, uma disposição para um último fundamento para a teoria do ser. Mesmo que, segundo o autor, seja a existência a assumir o papel de fundação há, na pretensão de fundação, uma tentativa de um fundar mais original da metafísica.. não uma metafísica sobre a existência, mas, acrescenta Pöggeler, uma metafísica como existência destinadamente acontecendo. Para o autor, o que diferencia o Heidegger tardio deste primeiro momento de *Sein und Zeit* é o fato de que, a partir da viragem, não há tentativa alguma de fundamentação. Cf.: Pöggeler, O. *Der Denkweg Martin Heideggers*.

suporte de atributos), a via de acesso delimitada para a tarefa de sua ontologia, não estará relacionada, como já afirmamos, a uma totalidade abstrata fora das condições da existência.

Diferentemente da ontologia pretendida por Heidegger, a ontologia clássica circunscreve como âmbito legítimo de investigação a atribuição de categorias como via de acesso à natureza essencial daquilo que permanece como substrato imutável em tudo que é, daquilo que na linguagem de *Ser e tempo* denomina-se “ser simplesmente dado” (*Vorhandenheit*). Neste caso, trata-se da busca de algo substancial e simplesmente presente, o que implica a interpelação de todo e qualquer ente. Uma interpelação que não leva em conta, antes de tudo, a diferença ontológica entre ser e ente e aplica as mesmas categorias para determinar o modo de ser do homem.¹⁸³ No entanto, o ente que o *Dasein* é, o ente que nós mesmos somos, não é nada permanente, ao invés, seu modo de ser carrega uma peculiaridade, é ek-stático, quer dizer, este ente só existe enquanto transcende a simples presença, projetando-se para suas possibilidades de ser. Neste sentido, o *Dasein* é abertura e projeto de ser. Diante tal abertura, somos convidados a reconhecer que não há uma natureza humana desde sempre confeccionada e acabada, que estamos diante de um ente precário que a todo momento tem que escolher essa ou aquela possibilidade de ser.¹⁸⁴ Daí a afirmação que comparece em *Ser e tempo*, segundo a qual o *Dasein* é poder-ser.

Este poder-ser não é uma capacidade abstrata e ilimitada que confere a esse ente uma existência sem restrições, mas, configura-se como um modo de ser de um ente

¹⁸³ Para Heidegger, a Ontologia Clássica, ao pretender pensar o ser na modalidade do que subsiste e se faz presente, além de esquecer que lhe é constitutivo a subtração, embarça-se numa não diferenciação entre ser e ente. Deste modo, esta filosofia pretende pensar o ser, porém, fixa-o na perspectiva do ente, esquecendo-o como fundamento de possibilidades do apresentar-se do presente. Este é o solo no qual se ergueu todo o pensamento metafísico posterior, todo o curso do pensamento ocidental, marcado desde seu fundamento, pelo esquecimento da diferença ontológica (*die ontologische Differenz*) entre ser e ente. O esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit*), apontado por Heidegger como marca determinante da tradição filosófica, é o esquecimento dessa diferença. Deste modo, ao anunciar que o ser foi esquecido pela tradição, Heidegger não pretende afirmar que esta não se ateve ao tema. Alertar para tal esquecimento não implica dizer que o “ser” não tenha sido alvo das investigações metafísicas, pois essa ao visar o ente em sua totalidade pretendeu dar conta de seu ser, e assim fortaleceu a aparência de que a questão fundamental não só foi formulada, como devidamente respondida e das mais diversas formas. O que a metafísica esqueceu, no entender de Heidegger, foi a diferença ontológica entre ser e ente. Cf.: Heidegger, M. “Einleitung zu: ‘was ist metaphysik?’” in: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. GA Band 9 e Heidegger, M. **SuZ**.

¹⁸⁴ cf.: Pasqua, H. *Introdução à Leitura do Ser e tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Ed. Instituto Piaget. 1997.p.20.

concreto, desde sempre lançado num mundo determinado, cuja essência é fundamentalmente ação. Nesse agir, o *Dasein* necessariamente compreende ser, com o que ele se comporta. Esse ente descobre a si mesmo através do manuseio cotidiano com as “coisas” que lhe vêm ao encontro no mundo, como também, a partir das relações com os outros que, com ele, compartilham o mundo.

Trata-se, contudo, de entender a característica da relação estabelecida entre o *Dasein* e o mundo, quer dizer, seu modo de ser em um mundo.

Se estivéssemos tematizando um ente que não tem o seu modo de ser, por exemplo, uma cadeira, poderíamos dizer que essa está dentro de uma sala, que está dentro de um prédio, que está dentro de uma cidade, que está dentro do mundo. O ente em questão teria modo de ser do que é simplesmente dado, como uma coisa dentro do mundo.

Quanto ao *Dasein*, não podemos pensar que se trata de uma coisa corporal-espiritual inclusa no mundo, como se fosse mais um ente a compor o todo do mundo. Não. Se por mundo Heidegger entende o horizonte em função do qual se abrem as possibilidades de ocupação (*Besorgen*) e preocupação (*Fuersorge*) do *Dasein*, e o ser desse ente é constitutivamente um poder-ser, podemos dizer que o mundo não existe fora desse, como também, esse ente não existe sem mundo, trata-se de uma relação de copertinência, quer dizer, de uma relação que não se constitui primordialmente como se o *Dasein* fosse um sujeito prévio que sai da esfera da sua interioridade para alcançar o que lhe é externo, o mundo. Em suma, podemos dizer que o *Dasein* não existe primeiro para só depois se relacionar com o mundo, mas que existe enquanto ser-no-mundo, sendo assim, *Dasein* e mundo são co-originários.

O *Dasein* só é, sendo no mundo. Ele é ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Essa é a constituição fundamental do ser desse ente que nós mesmos somos. Enquanto esse ente **existe**, quer dizer, durante o tempo em que é, o fato da sua existência é marcado ontologicamente pela *facticidade* de ser e ter que ser sob o modo da compreensão de ser. Já os entes que não gozam desta prerrogativa são os entes intramundanos. Em *Ser e tempo*, a constituição ontológica do *Dasein* é caracterizada pelos existenciais ao passo

que a dos entes intramundanos é caracterizada pelas categorias.¹⁸⁵ Existenciais e categorias são, para Heidegger, as duas possibilidades fundamentais de caracteres ontológicos. Cada tipo de ente que lhe corresponde, assegura o autor, impõe um modo diferente de interrogar. Deve-se assim, distinguir se o ente é um *quem* (existência) ou um que (algo simplesmente dado no sentido mais amplo) (*Vorhandenheit im weitesten Sinne*).¹⁸⁶ Ao interrogar o *Dasein* e sua relação com o mundo não é consentido, portanto, abordá-lo como um ente simplesmente dentro do mundo. A partir dessa ótica, podemos depreender que se o mundo se constitui como a perspectiva em função da qual os entes nos vêm ao encontro, não deve ser confundido com ente algum, mas deve ser entendido como a totalidade significativa dos entes, não enquanto somatório, mas como condição de possibilidade do dar-se dos mesmos.

A afirmação de o *Dasein* é um ser-no-mundo não é, certamente, uma constatação do fato banal de o homem sempre se encontrar dentro do mundo. É uma forma radical de exprimir que o *Dasein* só existe de tal maneira. Que “estar” e “ser” no mundo não é uma possibilidade que a existência humana **tem** e às vezes recorre, mas é a sua possibilidade concreta.¹⁸⁷ Em termos de acessibilidade, devemos afirmar que o mundo não é um conjunto de entes que o homem esporadicamente acessa, antes, trata-se do **como** todo ente pode ser descoberto.

O mundo mais próximo do *Dasein* é o mundo circundante (*Umwelt*), o mundo que libera os entes no modo mais imediato e cotidiano de sua existência, a *ocupação*. Sendo esse o modo característico de ser do *Dasein* na cotidianidade, podemos dizer que os entes, as coisas, vêm primeiramente ao nosso encontro como algo para isto ou aquilo, como algo que se encontra à mão e surge articulado aos nossos modos do comportamento prático, como algo que pode ser alvo desta ou daquela forma de *ocupação*. É assim que um par de sapatos, por exemplo, pode servir como algo a ser pintado, no caso da tela de Van Gogh, como pode também representar um objeto de

¹⁸⁵ Os existenciais referem-se à constituição ontológica do *Dasein*. Descrevem a estrutura *a priori* da existência em oposição à descrição categorial que designa o ser das “coisas”, o ser de algo que é, de um *quid*, não de um quem. Enquanto as “coisas” estão dentro do mundo, o ser do *Dasein* é no mundo. Cf.: Heidegger, M. *SuZ*. § 9 e 11.

¹⁸⁶ Cf.: Heidegger, M. *ibidem*. p. 45/81.

¹⁸⁷ Falaremos mais demoradamente sobre este tema no capítulo seguinte. Vale conferir: Lévinas, E. *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*. e Von Herrmann, F-W. *Subjekt und Dasein*. Interpretationen zu “Sein und Zeit”. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

defesa para uma pessoa aflita diante de um inseto asqueroso, ou pode ser a meta da criação de um estilista de moda, e até mesmo pode ter a conotação de um objeto de desejo para um fetichista. Enfim, o ser da coisa se constitui numa referência a esse ou aquele modo de se comportar do *Dasein*. Sendo assim, nosso comportamento não se dirige primeiramente à nudez de algo simplesmente dado para depois colar-lhe um valor, lidamos com os entes sempre em função de possibilidades de *ocupação*, o que quer dizer que estes não nos vêm ao encontro como objetos puros que devemos determinar teoricamente, mas, de início e na maioria das vezes, se apresentam como algo que serve para isto ou aquilo, como algo que é considerado pré-teoricamente desde a sua serventia. É por essa razão que Heidegger considera os entes que são alvo de uma *ocupação* não como entes simplesmente dados, mas como entes que estão dentro do mundo (intramundanos), como um ser-à-mão (*Zuhandenheit*) para uma *ocupação*, como algo que descobro no próprio agir, como aquilo que os gregos denominavam *pragmatas*, e que em *Ser e tempo* recebe a denominação de instrumento (*Zeug*).¹⁸⁸

Tal denominação tem o intuito de evidenciar o caráter prático do ser-no-mundo, considerando o instrumento não como substancialidade, mas como algo que se revela disponível para o manuseio numa trama de relações significativas no mundo circundante, o que nos faz constatar que primordialmente não tratamos os entes a partir de uma relação teórica, como se fossem objetos de conhecimento ou suporte de predicamentos, que “não é o conhecimento que cria pela primeira vez um ‘commercium’ do sujeito com o mundo (...)”¹⁸⁹ Quer dizer: o estar familiarizado com o instrumento não exige transparência teórica. Dito de outra forma: a lida com o utensílio não é conseqüência de uma representação, como se para manusear algo o *Dasein* tivesse que dele tomar distância.

Na medida em que o instrumento se revela no seio da atividade humana, seu modo de ser é denominado manualidade (*Zu-handen*), de maneira que o instrumento nunca é algo em si mesmo, mas algo que existe num sistema de relações significativas com outros utensílios, em função dos modos de ser do *Dasein*. Neste sentido, Lévinas

¹⁸⁸ Entendendo-se o instrumento não apenas como uma espécie de maquinário utilizado para uma função específica de trabalho mas como tudo que podemos nos servir, seja uma opinião, seja um automóvel, um jornal, uma tela, etc. cf.: Waelhens, A de. *La Philosophie de Martin Heidegger*. Louviam, Éditions de Institut Supérieur de Philosophie, 1948, p.43.

¹⁸⁹ Heidegger, M. *SuZ* p.62/102.

afirma que o manuseio do instrumento não determina *aquilo* que ele é, mas o modo com ele encontra o *Dasein*, por isso na manualidade não estamos diante de algo simplesmente dado (*Vorhandenheit*) do qual se extrairia ou se enxertaria uma nova propriedade, um novo conceito.¹⁹⁰

Como um manual é sempre “algo para” (*Wozu*), podemos dizer que isolado não é nada, assim, sua remissão aos outros instrumentos e ao ente que nós somos, se constitui como **conjunto** de possibilidades de emprego, como **conjuntura** (*Bewandtnis*). A conjuntura, enquanto totalidade, perfaz-se num sistema de interdependência e inter-relação entre diferentes manuais e nossos diferentes modos de *ocupação*. É nesse sistema de relações que conferimos significação às coisas, sempre lançados numa determinada circunstância que permeia e libera nossas possibilidades de ação. Contudo, não estamos, de início e na maioria das vezes, diante do ente como se esse fosse um *factum brutum*, vazio em si mesmo, ao invés, somos “tocados” por ele, ao passo em que numa conjuntura se abrem possibilidades de uso e serventia. É nesse sentido que podemos dizer que nos encontramos afetados pelos entes intramundanos no ato mesmo de estarmos continuamente compreendendo tanto o ser das coisas com as quais lidamos, como nosso próprio ser.¹⁹¹ O ser afetado não é um sintoma afetivo, um estado psicológico, mas uma disposição afetiva (*Befindlichkeit*) que tem caráter ontológico, ou seja, que é constitutiva do ser do *Dasein*. Logo, intimamente vinculada à compreensão. Isto nos faz reforçar que o que determina a compreensão de ser em que se move o ser-no-mundo não é primordialmente uma atitude de distanciamento reflexivo, como se fôssemos espectadores imparciais do dar-se do mundo.

De início e na maioria das vezes, não lidamos com o mundo desde a distância teórica, ao invés, estamos familiarizados com a trama de referências em que se abre o manual, na qual nossa compreensão se deixa referenciar para as remissões de uso. Assim, ao utilizar o manual para isto ou aquilo, o *Dasein* significa (*be-deuten*) os entes que vêm ao encontro no modo de ser da conjuntura.¹⁹² Contudo, esse significar não requisita transparência objetiva, não é uma mera apreensão cognitiva, ao invés,

¹⁹⁰ Cf. : Lévinas, E. *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*.

¹⁹¹ cf.: Paisana, J. *Fenomenologia e Hermenêutica: a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Editorial Presença, 1992. p. 150.

¹⁹² Cf. Heidegger, M. *SuZ* p. 87/132

“interpela” o ente desde a sua disponibilidade, em seu modo de ser-à-mão, na lida cotidiana. Heidegger denomina de significância (*Bedeutsamkeit*) o todo das remissões dessa ação de significar, enfatizando que nessa ação mesma, abre-se mundo. Assim, “a significância é o que constitui a estrutura do mundo em que o *Dasein* já é sempre como é”.¹⁹³

Ao significar (*be-deuten*) o *Dasein* descobre o manual interpretando-o em suas possibilidades de uso. A interpretação elabora as possibilidades projetadas na compreensão, indicando o “para-quê” (*Wozu*) do manual, trazendo consigo a *explicitação* do “ser-para” o uso e manuseio, segundo a estrutura de **algo como algo** (*etwas als etwas*). Por exemplo, em nosso agir cotidiano, quando nos voltamos para uma cadeira não a interpretamos primeiramente como um objeto de madeira com quatro pernas distribuídas em ângulos de noventa graus, ao invés, a interpretamos **como algo** para sentar, ou **como algo** em que subimos para alcançar alguma coisa muito alta, ou **como algo** que serve para escorar uma velha porta com defeito, enfim, simplesmente usamos a cadeira de diversos modos sem necessariamente emitir um conceito sobre a mesma.¹⁹⁴ Segundo Paisana, esta estrutura **algo como algo** (*etwas als etwas*) “(...) longe de encerrar o ente em sua entidade, reenvia o ente para o mundo e para as possibilidades de ser-no-mundo do *Dasein*.”¹⁹⁵ Isto significa que no ter-que-fazer (*Zu-tun-haben*) com alguma coisa, não realizo primeiramente enunciados predicativos sobre ela, pois, a estrutura **algo como algo** antecede qualquer proposição. Assim, o modo “como” eu interpreto alguma coisa numa atividade, é prévio à objetificação.

É justamente esta estrutura pré-teórica, pré-objetiva – que permite o nosso primeiro acesso aos entes – que Heidegger qualifica de hermenêutica, enfatizando o caráter prático do manuseio que se *explicita* na interpretação de algo como algo. Este “como” acontece no nosso primeiro acesso aos entes, é o “**como**” hermenêutico que, por sua vez, não se funda num comportamento objetivo com vistas à conceituação da “coisa” em questão, isto é, não lida com os entes como substâncias permanentes, ao invés, se funda num comportamento do *Dasein* que é tocado pelos entes em seu modo

¹⁹³ Heidegger, M. *ibidem*. p. 87/132

¹⁹⁴ cf.: Stein, E. *Aproximações Sobre Hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p.19.

¹⁹⁵ Paisana, J. *Fenomenologia e Hermenêutica: a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. p.154.

de estar à mão para isto ou aquilo. Assim, desde essa estrutura, descobrir o que é o ente **significa** explorar suas possibilidades de uso abertas pela compreensão, **significa** interpretá-lo.

A *significação* de algo não nos reenvia para o interior do objeto, não consiste numa emissão de um juízo que predica um ente em sua pura entidade. Entendido de modo radical, o significar não emite conceitos gerais, mas descobre o ente em sua serventia. Essa descoberta não revela suas propriedades determinadas, pretendendo articulá-las em enunciado. Isto nos indica que a falta de enunciados não implica a falta de interpretação (*Auslegung*).¹⁹⁶ Em outros termos: a proposição é apenas um modo de interpretação e, certamente, não é o mais fundamental.

No momento em que “aquilo” com que lidava manualmente numa atividade, torna-se algo do qual me distancio para, numa atitude observadora, emitir uma demonstração teórica, nesse mesmo movimento, deixo de estar diante de um instrumento para passar a estar em face de algo simplesmente dado (*Vorhandenheit*), entendendo-o como suportes de propriedades que devem ser explicitadas numa proposição. Aqui a estrutura “como” da interpretação se modifica, transformando-se de hermenêutica em apofântica, essa última caracterizada essencialmente pelo discurso (*apóphansis*) objetivo.¹⁹⁷ Assim, a estrutura “como” já não é o que permite o acesso prático ao ente, mas exprime apenas um ponto de vista objetivo sobre ele. Este ponto de vista não é necessariamente uma abordagem científica, não obstante seja um passo fundamental para esta. A suspensão do manejo com o instrumento pode ter tanto o caráter de uma “supervisão” do funcionamento que, no momento, está parado, como de um “teste” examinador, e pode também, destituir o ente de todo seu caráter de uso, reconsiderando-o como objeto de pesquisa científica.¹⁹⁸ Neste último caso, como nos

¹⁹⁶ cf.: Heidegger, M. *SuZ*, p.157/215.

¹⁹⁷ Sobre o “como hermenêutico” enquanto estrutura de compreensão primária e a modificação desta estrutura para o “como apofântico” cf.: Heidegger, M. *Lógica: La pregunta por la verdade*. Traducción: Joaquim Alberto Ciria Cosculluela, Madrid: Alianza Editorial, 2004. § 12. cf. tb : Heidegger, M. *ibidem*. § 33.

¹⁹⁸ cf.: Heidegger, M. *Ibidem*. § 69 e Heidegger, M. *Interprétation Phénoménologique de la ‘Critique de La Raison Pure’ de Kant*. p. 45.

lembra Paisana, “a relação com o ente deixa de se fundar na interpretação (*Auslegung*) para se situar a nível do conhecimento.”¹⁹⁹

A partir do que foi afirmado, podemos resumir que, para Heidegger, a relação primária e originária com o ente não se pauta no âmbito da predicação de objetos, mas na lida prática do ser-no-mundo. Por conseguinte, toda distância judicativa que objetiva os entes, ao invés de fundar a mais elementar relação do homem com o mundo, pressupõe o prelineamento da estrutura **algo como algo** (*etwas als etwas*), constitutiva dos modos de *ocupação* do *Dasein*. Logo, a estrutura apofântica, situada ao nível do juízo representacional, tem como condição de possibilidade – como estrutura que lhe serve de fundamento e lhe possibilita – a estrutura hermenêutica. Isto significa que a ciência, enquanto modo de comportamento do *Dasein* que visa o conhecimento de objetos, é uma modificação do comportamento cotidiano deste ente, pressupondo uma abertura de mundo no modo da *ocupação*. Desta maneira, na perspectiva da ontologia heideggeriana, para que um ente intramundano se torne um ser simplesmente dado, é preciso uma modificação da compreensão pré-ontológica que guia seu comportamento descobridor para com o instrumento. No nível da cotidianidade esta compreensão é, como dissemos, vaga e mediana e orienta-se pra o mundo circundante (*Umwelt*). A abordagem científica implica, por sua vez, o conhecimento expresso de regiões de objetos que não se apresentam ao *Dasein* pesquisador como instrumentos, mas como objetos de tematização. Para Heidegger, esta “tematização cria objetos” mas, “não é ela que põe pela primeira vez o ente.”²⁰⁰

A ciência, que se ergue no solo prévio da compreensão pré-ontológica do *Dasein*, libera os entes de “tal maneira que ele possa ser questionado e determinado objetivamente”²⁰¹. Como afirma Heidegger nos seminários suíços: “(...) o conhecimento teórico-científico como tal, é um modo fundamentado do ser-no-mundo (...)”²⁰².

Uma vez que a ciência se dirige a regiões do ente, seu conhecimento é ôntico. Esta pré-jacência do ente sempre disponível para qualquer abordagem, inclusive a científica, é designada por Heidegger de *positum*, cujo sentido acentua o caráter prévio

¹⁹⁹ cf.: Paisana, J. *Fenomenologia e Hermenêutica: a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. p. 138.

²⁰⁰ Heidegger, M. *SuZ*, § 69, p. 363/164. Parte II

²⁰¹ Heidegger, M. *ibidem* § 69, p.363/164 Parte II

²⁰² Heidegger, M. *ZS*. p. 122/121.

de encontro com os entes. O ente tematizado pela ciência, já foi previamente aberto no horizonte cotidiano do *Dasein*, de modo que a ciência nem surge do nada, nem é o que instaura primeiramente o aparecimento do ente. A atividade científica sempre parte de algo já posto – do *positum*. Como citamos acima: “não é ela que põe pela primeira vez o ente”. A ciência parte de algo anterior a ela mesma, impreterivelmente subjacente ao seu ofício. Justamente por contar com o que já está posto, a ciência é denominada por Heidegger de positiva. Sua positividade reside no fato de deter-se ao *positum* e se erguer a partir daí. Afirmamos ao longo de nossa tese que a ciência não pensa sobre isto que ela pressupõe. Podemos agora afirmar que, não obstante as crises de seus procedimentos, o *positum* das ciências segue inabalável.²⁰³

Autorizamos-nos transitar por estas peculiaridades da visão heideggeriana de ciência, pontuando seus elementos subjacentes, em função da seguinte frase proferida nos *Seminários de Zollikon* em 23 de novembro de 1965: “Aqui se deve mostrar que toda ciência é fundamentada numa ontologia implícita de seu objeto”.²⁰⁴ Procuramos desenvolver, mesmo que em traços largos, esta tarefa. Disto resultou tanto a clarificação da atividade científica como “algo” arraigado, ou seja, fundado no comportamento pré-científico cotidiano do *Dasein*, quanto a determinação de que sua gerência sobre um preciso domínio de objeto pressupõe, de modo latente, uma ontologia regional específica do seu campo e também uma ontologia mais geral, visto que esta gerência se assenta numa implícita concepção de ser. Claro que aqui não se trata ainda da ontologia fundamental, desenvolvida em *Ser e tempo*.²⁰⁵

Na verdade, o que mais nos interessa nesta discussão é enfatizar o caráter derivado da ciência, para, em última instância, afirmar o caráter derivado da representação e do crivo sujeito-objeto. Pois, para que o ente seja captado como objeto por um sujeito que faz ciência, ele, de alguma forma, já esteve primeiramente disponível num comportamento pré-teórico, pré-objetivo.

²⁰³ Sobre esta noção de *positum* conferir : Heidegger, M. “Théologie et philosophie ” p.103-104.

²⁰⁴ Heidegger, M. *ZS*, p. 158/148.

²⁰⁵ Nos §§ 3 e 4 de *Sein und Zeit*, Heidegger trata desta questão das ciências, suas crises e pressupostos. Ao especificar a intenção de seu tratado em relação à atividade científica o filósofo afirma: “a questão do ser não se dirige apenas às condições *apriori* de possibilidade das ciências que pesquisam os entes em suas entidades e, que, ao fazê-lo, sempre já se movem numa compreensão de ser. A questão do ser visa às condições de possibilidades das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas”. Heidegger, M. *SuZ*, p.11/ 37.

Aprendemos com Heidegger, que só podemos proferir sentenças predicativas e objetivas acerca de algo que já temos acesso, o que implica dizer que a realização de qualquer procedimento científico pressupõe um solo mais originário. Essas colocações nos autorizam reafirmar que a relação sujeito-representante/objeto-representado, pressuposto básico das operações científico-naturais, não é o mais genuíno modo de ser do *Dasein*, ao invés, pressupõe esse ente desde sempre sendo no mundo.

Não por acaso, o caminho escolhido por Heidegger como fio condutor da investigação sobre o ser foi a analítica dos modos de ser do homem. Interessando-se prioritariamente pelos modos não acessíveis por meio de atos representacionais, e sim a partir do “**como hermenêutico**”. É por isso que, para Heidegger, o ser não deve ser inspecionado tomando-se como guia uma racionalidade objetificante, antes, deve ser investigado desde a perspectiva do modo mais genuíno de ser-no-mundo: experiência ante-predicativa e pré-objetiva do *Dasein*. Daí afirmar-se que a ontologia de Heidegger implica, necessariamente, a hermenêutica do *Dasein*²⁰⁶. Para Loparic,

Um dos resultados dessa hermenêutica é o de que os modos de ser do homem não são do tipo ideativo, isto é, não são *aspectos* acessíveis por meio de atos representacionais. Esse resultado equivale à destruição da essência ideativa do homem como ‘animal racional’, emblemática da metafísica tradicional. O mesmo vale para o modo de ser dos objetos de uso: eles são desconstruídos como coisas da natureza, tendo esta ou aquela forma ou aspecto, determinação que lhes foi dada pelos gregos e que se manteve, segundo Heidegger, até Husserl.²⁰⁷

Expostos alguns dos resultados desconstrutivos desta hermenêutica e sabendo que os mesmos incidem sobre pilares das ciências dos fenômenos psíquicos – uma vez que resvalam sobre as concepções de homem e de uso de objeto – convém perguntar: como Heidegger, tendo em mãos estes resultados de sua fenomenologia,

²⁰⁶ Ao caracterizar sua fenomenologia, Heidegger a descreve como um hermenêutica no sentido de elaboração das condições de possibilidades de um investigação ontológica. Uma “hermenêutica no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar” e interpretar, no contexto do tratado de 1927, implica uma atitude de correspondência aos modos mais originários de ser do *Dasein*, uma descrição rigorosamente pautada no que aí se mostra de início e na maioria das vezes. Cf.: Heidegger, M. *SuZ*, § 7.

²⁰⁷Loparic, Z. “Um ponto cego no olhar fenomenológico” p.137.

avalia a psicanálise freudiana? Como ele relaciona a concepção metapsicológica de homem e de relação de objeto com a sua visão acerca do ser-no-mundo?

Antes de encaminharmos estas questões, temos uma tarefa prévia. Temos que nos assegurar se Freud é ou não um cientista natural. Para tanto, vale repetir a pergunta: Freud se encaixaria ou não no rol do operariado das ciências naturais?

3.2 – Freud, as ciências naturais e a tutela da metafísica moderna.

Encontramo-nos agora diante da tarefa de decidir, não só a partir de Heidegger, se Freud é um operário das ciências naturais que, como tal, desenvolve sua atividade científica no âmbito há muito instaurado pela filosofia, em particular a moderna. Salientamos que não é só a partir das asserções do professor de Zollikon que avaliaremos o mestre de Viena, pois pretendemos “chamá-lo” para expressar sua posição.

No que tange à Heidegger, tomaremos como elemento iluminador do caminho que almejamos traçar, sua veemente afirmação: “A metapsicologia de Freud é a transferência da filosofia neokantiana para o homem. De um lado ele tem as ciências naturais e de outro a teoria kantiana da objetividade.”²⁰⁸ Tentaremos explicar de modo mais detalhado a marcante presença destes dois elementos no bojo do pensamento freudiano, particularmente, em sua metapsicologia.

Todavia, antes de enforcarmos esta herança apontada por Heidegger no interior do pensamento freudiano, vale a pena retomarmos a primeira opinião emitida por Heidegger sobre o fundador da psicanálise, registrada na segunda ata dos *Seminários de Zollikon*.²⁰⁹ Ao colocá-lo lado a lado do físico Max Planck, Heidegger afirma: “Em relação ao que se toma como real e como ente: só é real e verdadeiro aquilo que pode ser subordinado a ininterruptas conexões causais de forças psicológicas, na opinião de Freud.”²¹⁰

²⁰⁸ Heidegger, M.ZS, p.260/222.

²⁰⁹ A conferência de abertura dos seminários (1959) foi registrada em ata. Só depois de quase 5 anos de encontros é que Boss resolveu transcrever as afirmações de Martin Heidegger. Deste modo, entre a primeira e a segunda ata temos um hiato de mais de 4 anos. Cf: Boss, prefácio, in: Heidegger, *ibidem*. p. XIV/12

²¹⁰ Heidegger, M. *ibidem*, p 07/36.

Esta suposição de que só obtém o estatuto de real o que pode ser subordinado a conexões causais sem falhas é, para Heidegger, “fundada numa aceitação (*acceptio*). Pois admite-se naturalmente: ser=conexão causal calculável de antemão.”²¹¹ Segundo o filósofo, nesta premissa o homem também é englobado na condição de objeto causalmente explicável.

Na base desta *acceptio* Heidegger localiza a maneira como Kant representa a natureza de maneira científico-natural, nomeando-o porta-voz destas ciências na medida em que define a natureza por sua legalidade, por sua submissão a leis gerais. Deste modo, o filósofo lembra aos alunos uma passagem da *Crítica da Razão Pura* (B165) que afirma que a natureza é a legalidade dos fenômenos no espaço e no tempo, e uma passagem dos *Prolegômenos a um metafísica Futura* na qual Kant assegura que a natureza é a existência (*Existenz*) das coisas, determinadas por leis causais.²¹²

Determinada desta maneira, a natureza é compelida a responder no modo da legalidade, das leis gerais, o que a reduz, como já dissemos, a um movimento espaço-temporal de pontos de massa. Ao executar procedimentos científico-naturais, o cientista assenta-se nesta legalidade.

Em seu artigo *As especulações metapsicológicas de Freud*, Fulgencio lembra que Kant advogou pela presença de uma metafísica da natureza por trás de toda ciência natural. Em seguida, cita um trecho da obra *Princípios metafísicos da ciência da*

²¹¹ Heidegger, M. **ZS**, p 08/36. Nos seminários suíços Heidegger, na aula 24 de janeiro de 1964, diferencia três significados para pensar algo que a ciência toma como admissão (*Annahme*), quais sejam: 1) Supor (*annehmen*), enquanto esperar, presumir, achar algo; 2) A hipótese de (*Angenommen*), como colocar algo enquanto condição, se... então...como uma suposição, como hipótese, como *suppositio*; 3) aceitação (*Annahme*) como aceitar um presente, manter-se aberto, *acceptio*. Ao fazer a diferença, o filósofo acentua que a admissão no sentido 2 (*suppositio*) aparece em Freud no texto sobre os atos falhos quando o cientista supõe que aspirações e forças provocam e efetivam fenômenos. A exemplificação do sentido 3 será estabelecida na medida em que Freud subordina tudo que é real a conexões causais sem falhas. Esta seria a sua *acceptio*. Loparic, em *Heidegger and Winnicott*, esclarece esta diferença apontando que a *Annahme* da aceitação é o plano mais alto da teoria e a suposição é o mais baixo. Segundo o autor, no plano da aceitação as construções têm o caráter do projeto metafísico para a natureza, uniformizada, desde Galilei e Newton, como conexão de movimento espaço-temporal. A futura consolidação deste projeto terá, em última instância, a tutela da teoria kantiana acerca dos objetos da experiência e o capital constructo do princípio de causalidade, cuja raiz remonta ao princípio leibniziano da razão suficiente. No plano das suposições das ciências naturais, acrescenta Loparic, encontramos hipóteses, ficções e mitos, sendo atribuída importância especial às forças fundamentais e à idéia de organização mecânica das coisas.cf.: Loparic, Z. “Heidegger and Winnicott”. In: *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, vol.1, n. 1, 1999.

²¹² Kant, I. *Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Hg. K. Vorländer. Hamburg, 1969, § 14. apud: Heidegger, M. **ZS**, p. 31/52.

natureza no qual o filósofo de Königsberg afirma que o caráter metafísico subjacente a uma ciência da natureza está no estabelecimento de princípios, isto é, de leis que não são empíricas, que não se dão na intuição *a priori*, mas regulam o uso do entendimento, determinando sua extensão.²¹³

Por carecer da pedra de toque da experiência, estes princípios e leis fornecidos pela razão são conceitos puros, são idéias. Neste sentido, Fulgencio aponta que, para Kant, estas idéias, apesar de não serem verificáveis, funcionam como ficções heurísticas capazes de organizar o uso sistemático do entendimento no campo da experiência. Estas ficções são convenções, sem correspondência empírica, que organizam especulativamente a compreensão dos fenômenos. Por serem inverificáveis na empiria, são considerados por Kant como princípios metafísicos que guiam a pesquisa empírica.

Loparic, no texto *As duas metafísicas de Kant*, define com precisão a função da aplicação de princípios *a priori* ao campo da natureza material. Segundo o autor:

A função básica desses princípios é *heurística*: eles são usados como guias da pesquisa empírica no domínio de objetos materiais sensíveis, ou seja, como princípio *a priori* da atividade de resolução de problemas, desenvolvida pela ciência empírica. O objetivo principal da metafísica da natureza não é o de simplesmente expor a estrutura *a priori* da natureza, mas o de permitir a elaboração de regras de resolução dos problemas empíricos da ciência da natureza à luz de enunciados que caracterizam a estrutura desse objeto de estudo.²¹⁴

²¹³ Cf.; Fulgencio, L. “As especulações metapsicológicas de Freud”, p. 148. Cabe aqui explanarmos, *grosso modo*, a maneira como Kant inaugura uma mudança radical no modo de conceber o objeto. Para este filósofo, nossa **razão** pode, a partir das idéias, *pensar* objetos além da experiência, porém, para *conhecer* algo é preciso provar sua realidade objetiva, isto é, atribuir ao conceito, por meio de uma intuição a ele correspondente, um objeto da experiência. Por isso, Kant nos alerta que apesar da idéia ser uma representação, uma representação ainda não é conhecimento. Em suas palavras: “Para que uma representação seja conhecimento (entendo aqui sempre um conhecimento teórico), é preciso que o conceito e a intuição de um objeto estejam ligados na mesma representação, de maneira que o primeiro seja representado tal como ele em si contém a última”. Kant, I. *Os Progressos da Metafísica*. Tradução de Artur Morão, Edições 70, Lisboa: 1985. A 46-47. Kant nos assegura que só conhecemos *a priori* as coisas o que nós mesmos nelas colocamos. Entenda-se “o que colocamos nas coisas” como as configurações que a faculdade de conhecimento impõe às coisas para percebê-las como objetos da experiência, como fenômenos. Esta, por sua vez, fornece a matéria, o diverso do fenômeno, para que possa ser ordenado no espírito segundo princípios e conceitos *a priori*. Com respeito às intuições, a configuração dos objetos é realizada pelas formas puras da **sensibilidade**: o espaço (a forma do sentido exterior) e o tempo (a forma do sentido interior). O que implica dizer que só temos acesso a fenômenos espaço-temporais. Com respeito ao **entendimento** tais configurações são feitas pelos conceitos puros. Cf: Kant, I. *Crítica da Razão Pura*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1994, B34-37.

²¹⁴ Loparic, Z. “As duas metafísicas de Kant” in: *Kant e-prints*, vol 2, n 5. 2003, p5-6.

Uma vez que estes princípios não apresentam validade objetiva, por não possuírem correspondentes empíricos, não podem ser considerados verdadeiros ou falsos, e, sendo assim, são factíveis de ser descartados ou substituídos por outros que assumam melhor utilidade, que se mostrem mais frutíferos na resolução de problemas.²¹⁵ O maior préstimo destas convenções heurísticas é a descoberta de leis que regem os fenômenos e a determinação das relações entre eles.

Sobre este solo do projeto kantiano de ciência da natureza, ressalta Fulgencio, cientistas tais como Fechner, Helmholtz, Brücke conduziram suas pesquisas impulsionados por ficções heurísticas – destinadas a facilitar o acesso e a ordenação do material empírico – cuja utilidade sempre foi admitida de forma momentânea e provisória.²¹⁶ Estes homens receberam não só o respeito do jovem Freud, como também uma admiração que lhe foi inspiradora. Em *Um estudo autobiográfico (Selbstdarstellung)*, comentando acerca do seu interesse difuso por vários campos da ciência e da medicina propriamente dita, Freud lembra que só no Laboratório de Ernst Brücke encontrou tranqüilidade e satisfação plena para trabalhar.²¹⁷ Com o “grande Brücke”, o então estudante de medicina S. Freud, desenvolveu inclinação para concentrar seus trabalhos em um único assunto, qual seja, pesquisas fisiológicas que começaram analisando a medula espinhal de um peixe dos mais inferiores, evoluindo até seu sistema nervoso central.

Ernst Jones em *Vida e Obra de S. Freud* ressalta o respeito e admiração que Freud nutria em relação à autoridade de Brücke, tomando-o como exemplo de cientista disciplinado, em relação ao qual, ele próprio, gostaria de se espelhar. Com suas *Lições de Fisiologia*, publicadas em 1874 e estritamente vinculada ao aspecto dinâmico da fisiologia, Brücke afirma que diante de um organismo vivo, quanto menos se conhece ao seu respeito, tanto maiores serão as espécies de forças que se deverá discriminar: forças mecânicas, elétricas, magnéticas enfim. Contudo, acentua nestas *Lições*, que o progresso no conhecimento deste organismo, faz com que estas sejam reduzidas a duas espécies – atração e repulsão. Para ele, tudo isso se aplica por igual ao homem como

²¹⁵ Cf.: Loparic, Z. “Além do Inconsciente – sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise”.

²¹⁶ Fulgencio, L. “As especulações metapsicológicas de Freud”, p. 146-147.

²¹⁷ Freud, S. “Um estudo Autobiográfico (*Selbstdarstellung*)”, p.17. Vol XX

organismo. Jones afirma que estas pontuações da lição de Fisiologia Física, cativou o estudante Freud.²¹⁸

O laborioso professor de Freud se inseria num abrangente movimento científico conhecido como a Escola de medicina de Helmholtz, cujo marco inicial, segundo Jones, data do começo da década de quarenta do século XIX com a amizade entre os fisiologistas Emil Du Bois-Reymond (1818-1896) e Ernest Brücke (1819-1892), posteriormente acrescida das figuras de Hermann Helmholtz (1812-1894) e Carl Ludwig (1816-1895). Para Ernest Jones este grupo era imbuído de um verdadeiro espírito de cruzada científica, provocando estímulos intensivos à ciência, guiados por um juramento assim descrito por Du Bois-Reymond:

Brücke e eu formalizamos um juramento solene para levar à prática esta verdade: Nenhuma outra força, a não ser as físico-químicas comuns, acham-se em ação afirmativa no interior do organismo. No caso em que não se possam obter informações através dessas forças, eventualmente, ter-se-á de encontrar um caminho específico ou a forma de sua ação por intermédio do método físico-matemático ou admitir novas forças, idênticas em dignidade às forças físico-químicas inerentes à matéria, e que são redutíveis à força de atração e repulsão.²¹⁹

A ausência de fronteiras entre um organismo humano e não humano, a explicação dos fenômenos na perspectiva da física e a utilização de ficções heurísticas que, ao demonstrarem falhas, podem ser cambiadas por outras mais frutíferas, são características desta escola que, em última instância, assentam-se num projeto kantiano das ciências da natureza.²²⁰ Freud não só admirava estes homens da ciência, como

²¹⁸ Jones, E. *Vida e Obra de S. Freud*. Tradução Marco A. M. Matos. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1974. p.74

²¹⁹ Du Bois-Reymond, apud: Jones, E. *Vida e Obra de S. Freud* p. 73.

²²⁰ Cf.: Loparic, Z. “O conceito de *Trieb* (pulsão) na psicanálise e na filosofia”. p. 101. Fulgencio, em sua tese de doutorado intitulada *O método especulativo em Freud*, remete-nos a uma passagem na qual Helmholtz acentua a parceria entre suas pesquisas e a doutrina kantiana, declarando expressamente sua filiação à Kant ao afirmar estar sob o solo do sistema kantiano. Cf. Helmholtz, Hermann von. “Os fatos da percepção” in: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 2, vol1, 1989. apud: Fulgencio, L. *O método especulativo em Freud*. Tese de doutorado. PUC. São Paulo, 2001.p 306. Freud, por sua vez, inserido nesta tradição de pesquisa não só reverbera esta filiação como, veremos mais adiante, compara elementos de sua teoria ao sistema kantiano. Entretanto, sem fazer uma exegese ou qualquer tipo de aplicação direta desta doutrina à sua ciência.

formou seu perfil de pesquisador intimamente vinculado a estes preceitos. Neste sentido, nunca hesitou em afirmar e reafirmar que a sua ciência, a psicanálise, não só pertence à “família” das ciências naturais, como procurou infatigavelmente receber o respeito desta comunidade científica. Na mencionada conferência sobre *A questão de uma Weltanschauung* o já respeitado Freud admite, sem titubear, que a psicanálise, na qualidade de ciência especializada, toma o intelecto e a alma como objeto de pesquisa científica, “(...) exatamente da mesma forma como o são as coisas não-humanas”, de modo que sua contribuição à ciência consiste, justamente, em estender a pesquisa à área mental (*das seelische Gebiet*).²²¹

A diligente pesquisa do pai da psicanálise estende-se, progride, sem deixar de recorrer a comparações e analogias em relação à mais emblemática ciência natural, a física. Mais do que isso: sem se furtar em assumir a linguagem da física como a língua unificadora das ciências. Em *Algumas lições elementares de psicanálise*, Freud, ao tentar descrever a constituição de sua ciência e de seu objeto de pesquisa, propõe que, por analogia, desloquemos a pergunta pela natureza do psíquico – objeto de seu ofício de cientista – para a indagação a um físico sobre a natureza da eletricidade. Segundo ele, um físico responderia tal questão afirmando que, para sua ciência explicar certos fenômenos, é fundamental presumir “(...) a existência de forças elétricas que estão presentes nas coisas e que delas emanam”, sendo necessário então, descobrir as leis que governam os fenômenos em apreço. Tal descoberta, diria o físico, satisfaz provisoriamente a pesquisa científica. E, apesar de não se poder afirmar absolutamente nada acerca da natureza da eletricidade, o trabalho progride. Em tom conclusivo, resumiria: “é simplesmente como as coisas acontecem nas ciências naturais.” Diante destas assertivas possíveis a um físico, Freud refere-se à sua seara admitindo que a psicanálise também é uma ciência natural.²²²

²²¹ Freud, S. “Über eine Weltanschauung” in: Studienausgabe, Band I, p.587/ e ES, Vol. XXII p.156.

²²² É importante salientar que a afinidade do cientista Freud com o modelo físico-químico e com o entendimento de que a tarefa das ciências é descobrir o jogo de forças – entendimento que vigora no juramento de Du Bois-Reymond – leva-o a abarcar todos os fenômenos humanos desde esta perspectiva. Segundo Japiassu, Freud assume o monismo típico do naturalista Ernst Haeckel (1834-1919) que só admite **uma** realidade característica do ser, da natureza, estabelecendo uma unidade profunda entre a natureza orgânica e a inorgânica, entre matéria e espírito. E como a psicanálise pretende ser ciência, diante da estabelecida homogeneidade entre fenômenos humanos e naturais, ela só poderá ser uma *Naturwissenschaft*. Deste modo, uma ciência explicativa tanto quanto as naturais. Apesar de haver um lugar para a interpretação, esta opção epistemológica de Freud fez sua cidadela em sua ciência. Cf.: Japiassu, H. “Psicanálise e ciência” in: *Revista Filosófica Brasileira*. Rio de Janeiro: ed. UFRJ, 1990..

Logo em seguida pergunta: “O que mais pode ser?”. Assumindo a sua identidade com os procedimentos das ciências naturais, lança mão do mesmo argumento que concerne à física e afirma que apesar de não poder assegurar a natureza de seu objeto, pode, entretanto, atestar que este não se reduz à consciência, sendo esta apenas uma de suas qualidades.

Segundo Assoun, em *Introdução à epistemologia freudiana*, Freud não conhece outra forma de fazer ciência a não ser a ciência natural, sendo assim, não escolhe esta em detrimento da ciência do espírito. Visto que, a seu ver, a cientificidade só diz respeito à ciência natural, esta alternativa não existe. Assoun então, esclarece:

Na epistemologia freudiana, pois, não há lugar para um dualismo. Tanto isto é verdade, que a distinção entre as *Geisteswissenschaften* e as *Naturwissenschaften* remete a uma distinção de duas esferas axiologicamente diferentes. Ainda é pouco dizer que, para Freud, a psicanálise é uma *Naturwissenschaft*: na realidade, não há, literalmente falando, ciência senão da natureza. *Naturwissenschaft* equivale, praticamente, a *Wissenschaft*. Quer dizer: a ambição de cientificidade remete, de modo exclusivo e pleonástico, a uma norma que emana de uma ciência da natureza. É por este motivo que, nos escritos de Freud, a alternativa é tão clara: se a psicanálise é uma ciência digna de nome, então ela é *Naturwissenschaft*.²²³

Por reduzir a cientificidade aos procedimentos das ciências naturais, Freud afirma que seu objeto de pesquisa, o psíquico, seja qual for a sua natureza, “(...) é em si mesmo inconsciente e provavelmente semelhante em espécie a todos os outros processos naturais de que tivemos conhecimento.”²²⁴ Em termos filosóficos, poderíamos dizer que a psicanálise não se preocupa em determinar a quiddidade deste objeto, o psíquico, antes pretende fazer ciência utilizando este constructo para organizar e sistematizar fatos observáveis. Assim procede com seu grande postulado, o inconsciente. Este nem é anatomicamente localizável, nem constatável de modo imediato na empiria. Porém, pode assumir o caráter de uma convenção aplicável ao material empírico. Tais convenções, afirma Freud, apesar de serem idéias abstratas,²²⁵ não são escolhidas arbitrariamente,

²²³ Assoun, P-L. *Introdução à epistemologia freudiana*. p. 50.

²²⁴ Freud, S. “Algumas lições preliminares de psicanálise” in: ES, Vol. XXIII,302.

²²⁵ Idéia aqui no sentido kantiano, sem o concurso da experiência.

visto que se exige que tenham relação com o material empírico a que se aplicam. A exatidão científica só se alcança, Freud assina-la, a partir de uma investigação pormenorizada que tendo como guia estas convenções, pode chegar a determiná-las com mais clareza ou descartá-las por outras mais úteis e coerentes. Assim, sem fixidez, se avança o conhecimento! Tal como na física, assume o fundador da psicanálise.²²⁶

O esforço do pensar científico segue sua marcha de modo hesitante, trabalhoso, considerando e reconsiderando hipóteses, sendo forçado a remodelações a partir de novos dados empíricos. Por não se assentar em inquebrantáveis axiomas, a ciência, como aponta Freud, cambaleia de um experimento para o outro, colecionando “(...) observações de constâncias no curso dos eventos que dignifica com o nome de leis e as submete às suas perigosas interpretações.”²²⁷ Estas idas e vindas da pesquisa científica são expostas por Freud em seu estudo autobiográfico (*Selbstdarstellung*), na medida em que desnuda os percalços do desenvolvimento de sua ciência e os rudes golpes que ela suportou. Ao declarar que o estabelecimento do conceito de inconsciente colocou-o em trincheira com alguns filósofos que, por ignorarem o material patológico que ele dispunha, advogavam pela redução do psíquico à consciência, Freud tenta explicar como foi compelido a “(...) adotar o conceito de inconsciente de maneira séria.”²²⁸ Diferenciando-o não só da consciência, como também do pré-consciente.²²⁹ Então, na obra em questão, elucida da seguinte maneira os rumos de sua pesquisa sobre este tema:

²²⁶ Freud, S. “Trieb und Tribschicksale” in: *Psychologie des Unbewußten*. Studienausgabe, Band III ou Freud, S. “A pulsão (*Trieb*) e seus destinos”. In : ES, Vol. XIV.

²²⁷ Freud, S. “Über eine Weltanschauung” in: Studienausgabe, Band I, p. 599. e ES, Vol. XXII, p. 168.

²²⁸ Freud, S. “Um estudo Autobiográfico (*Selbstdarstellung*)”. In: ES, Vol. XX. P. 36.

²²⁹ Aqui cabe distinguir o inconsciente enquanto qualidade psíquica de processos anímicos, nas palavras de Freud, em sua significação puramente descritiva, da sua abordagem espacial. No primeiro sentido trata-se de considerar o inconsciente no sentido factual, descritivo, como um atributo de processos psíquicos. Na outra perspectiva, o inconsciente deve ser considerado como um sistema, como uma espécie de “(...) grande salão de entrada no qual os impulsos mentais se empurram uns aos outros (...)”. Neste caso, trata-se de uma instância psíquica constituída por conteúdos que foram reprimidos. No quadro da **primeira tópica** freudiana do aparelho psíquico o inconsciente é a localização onde se encontram os conteúdos pulsionais que investem força para retornar à consciência. O pré-consciente designa um sistema distinto do inconsciente, na medida em que seus conteúdos apesar de não estarem diretamente na consciência, são de mais fácil acesso do que os inconscientes. Freud separa estes sistemas por uma censura, que não permite a passagem de conteúdos inconscientes à consciência sem mutilações e distorções. Abordar o inconsciente de modo não descritivo, equivale a abordá-lo especulativamente, considerando-o a partir do ponto de vista tópico e dinâmico, acentuando o jogo de forças que ali se trava entre a censura e o material que pleiteia emergir. A partir de 1920, quando da remodelação da teoria freudiana do aparelho psíquico, é estabelecido o quadro da **segunda tópica**, e as instâncias passam ser o Id, Ego e Superego. Desde esta perspectiva, o inconsciente, como lembra Laplanche e Pontalis, passa a ter conotação de adjetivo. Cf.: Freud, S. “Conferência XIX: resistência e repressão”. In: ES, Vol. XVI, p301; Freud, S. “Uma nota sobre

Seria mais difícil explicar concisamente como veio a acontecer que a psicanálise fizesse outra distinção no inconsciente e o separasse em um *pré-consciente* e em um inconsciente propriamente ditos. Basta dizer que pareceu ser um caminho natural complementar da experiência com hipóteses que estavam destinadas a facilitar o manuseio do material, e que estavam relacionadas com assuntos que poderiam não ser objeto de observação imediata. O mesmíssimo método é adotado pelas ciências mais antigas. A subdivisão do inconsciente faz parte da tentativa de retratar o aparelho da mente como sendo constituído de grande número de instâncias ou sistemas, cujas relações mútuas são expressas em termos espaciais, sem contudo, implicarem qualquer relação com a anatomia do cérebro. (...) Idéias como estas fazem parte da superestrutura especulativa (*Spekulativer Überbau*) da psicanálise, podendo ser abandonada ou modificada, sem perda ou pesar, momento em que sua insuficiência tenha sido provada.²³⁰

Dada a riqueza deste trecho retirado do texto *Um estudo autobiográfico (Selbstdarstellung)* de Freud, resolvemos analisar alguns pontos, explanados aí de maneira concisa. No momento, interessa-nos menos pormenorizar a distinção entre os sistemas consciente, inconsciente e pré-consciente, do que destacar os seguintes pontos: 1) ao falar que parece ser um “caminho natural complementar da experiência com hipóteses”, Freud deixa claro que a base do edifício psicanalítico é assentada em fatos clínicos, provenientes da experiência. O resto lhe surge como complementar. Reafirmar a função cardeal da observação de fatos clínicos implica lembrar que o ponto de partida desta ciência é factual. Tratavam-se de distúrbios psíquicos, cujos sintomas acenavam para a forte presença de lacunas na consciência, fruto de um processo de repressão (*Verdrängung*)²³¹ do material doloroso e inoportuno à percepção consciente. Material que, para ser resgatado enquanto memória, impunha a necessidade de superação de

o inconsciente na psicanálise” In: ES, Vol. XII. Cf. tb: Laplanche, J. e Pontalis, J.B. tradução: Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Verbete: inconsciente.

²³⁰ Freud, S. “Um estudo Autobiográfico (*Selbstdarstellung*)”. In: ES, Vol. XX. P 38.

²³¹ A tradução de *Verdrängung* por repressão não é um processo que goza de consenso entre os psicanalistas. Aventa-se também a possibilidade de usar o termo recalçamento. Aqui optamos seguir a linha de tradução de Loparic, que advoga pelo termo repressão devido ao elo semântico entre este termo e *Drang* (pressão). Tal elo, como mostraremos a seguir, assenta-se também na incisiva influência de Leibniz sobre o conceito psicanalítico de Pulsão (*Trieb*), visto que foi este filósofo que inaugurou a concepção de que em toda e qualquer substância (inclusive a humana) opera uma pressão (*Drang*) sobre as forças que ali atuam. cf.: Loparic, Z. “Além do Inconsciente – sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise” e “O conceito de *Trieb* (pulsão) na psicanálise e na filosofia”.

resistências que se sobrepunham a tal resgate.²³² No caminho da elucidação do sintoma neurótico e no decisivo progresso do tratamento, as teorias da resistência e da repressão são, segundo Freud, um dos principais constituintes da estrutura teórica da psicanálise, em outros termos, correspondem à parte empírica de sua ciência, ao pilar clínico de seu edifício doutrinal.²³³ Logo em seguida, na citação em apreço, Freud nos fala em complementar a experiência “com hipóteses que estavam destinadas a facilitar o manuseio do material”. Tal trecho nos faz por em relevo a seguinte questão: 2) pleiteando gozar da condição de cientista natural, o pai da psicanálise baseia-se na orientação metodológica da ciência de seu tempo, servindo-se de uma gama de conceitos auxiliares, sem pretensão de localização na realidade objetiva, cuja utilidade metodológica é a de facilitar o manuseio do material clínico (empírico). Contudo, vale ressaltar, que o recurso a estas construções com função heurística é um recurso complementar, não o mais fundamental. Este é, como bem lembra Freud, o mesmíssimo “método adotado pelas ciências mais antigas”. Esta asserção nos faz evidenciar o seguinte ponto: 3) as ciências mais antigas (leia-se: as ciências naturais) progredem com conceitos que ressentem de exatidão, de absoluta nudez conceitual, entretanto, tal fato ao invés de estancar a marcha de sua progressão, é condição necessária para tanto. Freud, não só assume esta característica para sua ciência, como advoga em relação a esta condição afirmando que “a própria física, realmente, jamais teria feito qualquer progresso se tivesse tido que esperar até que seus conceitos de matéria, força, gravitação, e assim por diante, houvessem alcançado grau conveniente de clareza e precisão.”²³⁴ Quer dizer: a psicanálise não deve receber desprezo e resistência em relação à sua cientificidade por dispor de conceitos como libido, pulsão, inconsciente, pois, tal como uma das mais duras ciências, a física, opera numa lenta marcha de elucidações suportando a falibilidade de suas proposições e dispondo-se a permanentes reorientações em sua pesquisa.²³⁵ Por fim, gostaríamos de destacar um último elemento da citação

²³² A repressão e a resistência são fatos clínicos que se impõem ao trabalho do analista quando este se arvora, junto ao paciente, a reconduzir os sintomas neuróticos às suas fontes.

²³³ Cf.: Freud, S. “Um estudo Autobiográfico (*Selbstdarstellung*)” in: SE, Vol. XX. p. 45. e “Conferencia XIX: resistência e repressão” in: SE, Vol. XVI p. 300.

²³⁴ Freud, S. “Um estudo Autobiográfico (*Selbstdarstellung*)”. In: SE, Vol XX. p 61.

²³⁵ Em “A pulsão e seus destinos” Freud realiza uma explícita comparação entre sua ciência e a física, considerando o uso de convenções heurísticas. cf.: Freud, S. “Trieb und Tribschicksale” in:

analisada: 4) nesta citação, o autor nos fala de idéias que fazem “parte da superestrutura especulativa da psicanálise, podendo ser abandonada ou modificada”. Aqui cabe diferenciar a função basilar da psicologia clínico-descritiva de Freud – assentada na experiência – e a função de uma suposição teórico-especulativa que apenas sistematiza e orienta a apreensão de dados empíricos. Esta última tem função complementar, auxiliando na descrição de fatos que oferecem lacunas para a teoria empírica. Elas guiam o olhar do cientista, mas não são o fundamento, a infra-estrutura da psicanálise. A parte da superestrutura cabe às construções auxiliares, que por não terem função de fundamentação do edifício psicanalítico, têm valor provisório, sendo utilizadas na medida em que se mostram fecundas. Esta superestrutura comporta conceitos nebulosos que devem ser esclarecidos ao longo da pesquisa, ou então, descartados sem pesar, pois, como assevera Freud, “(...) essas idéias não são o fundamento da ciência, no qual tudo repousa: este fundamento é tão somente a observação. Não são a base, mas o topo da estrutura e podem ser substituídas e eliminadas sem prejudicá-la.”²³⁶

Utilizando esta analogia entre a psicanálise e uma edificação, várias vezes útil ao próprio Freud, Loparic acrescenta que a psicanálise deve ser pensada como um edifício de vários níveis. Em *Resistências à psicanálise* o autor observa que os andares inferiores do edifício freudiano “(...) abrigam conceitos e proposições que podemos chamar de factuais, fenomenais ou ainda vivenciais, enquanto os seus andares superiores acomodam construções teóricas de diferentes tipos”²³⁷, incluído aí as já faladas especulações e construções auxiliares.

Diante de sintomas psíquicos dos pacientes e imbuído em reafirmar a psicanálise como um procedimento que visa a cura de certos tipos de patologias dos nervos, Freud, a partir de inúmeras observações empíricas, base de seu edifício científico,

Studienausgabe, Band III, p. 81 ou Freud, S. “A pulsão e seus destinos”, Vol XIV, p. 123. Mais adiante nos ateremos aos conceitos de pulsão, inconsciente e libido.

²³⁶ Freud, S. “Zur Einführung des Narzißmus” in: *Psychologie des Unbewußten*, Studienausgabe, Band III, p. 45 ou Freud, S. “Sobre o narcisismo: uma introdução”. Vol. XIV, p.85.

²³⁷ Loparic, Z. “Resistências à Psicanálise” in: *Cadernos de História e Filosofia das Ciências*, Campinas, v. 0, n. 8, 1985. p.29. Vale trazer uma citação do autor sobre este tema, retirada de outro texto: “Se aprofundarmos a metodologia de Freud, veremos logo que ele usa termos energéticos, assim como era comum fazer-se na física de sua época, como modelos para descoberta e organização do material clínico, como convenções frutíferas; e que esses termos fazem parte, não da infra-estrutura de sua teoria. Por isso eles podem ser descartados desde que se achem outros melhores que façam o mesmo serviço.” Loparic, Z. “Um olhar epistemológico sobre o inconsciente freudiano” in: Knobloch, F. (org.) *O inconsciente: várias leituras*. São Paulo: Editora Escuta, 1991, p.50.

pressupõe a existência do inconsciente, uma vez que a consciência padece de inúmeras lacunas. Ao postular que idéias e afetos foram retirados do foco da consciência, devido à natureza insuportável destes conteúdos, ele nos alerta acerca do dispêndio persistente de energia psíquica a favor da repressão deste material, de seu afastamento da consciência e sua manutenção no inconsciente. Trata-se da força de repressão dirigida ao que não pode ser lembrado, exposto à luz da consciência. O que deflagra um marcante jogo de forças no interior do psiquismo. E, mesmo sem um referente empírico localizável, Freud nos fornece o conceito de inconsciente com vistas a cobrir as lacunas da vida anímica, oferecendo uma explicação causal acerca dos sintomas clínicos que o desafiava, em particular os sintomas neuróticos.

Em *Sobre a Psicanálise* Freud afirma que sua ciência se constitui como uma notável combinação, pois, além de ser um método de pesquisa das neuroses é também um método de tratamento, baseado na descoberta da etiologia desta patologia. E, uma vez que esta ciência não é fruto de exclusiva especulação, mas da experiência, ele acentua que suas pesquisas começaram com sistemáticas observações e tratamentos da histeria. Em tom conclusivo, afirma que foi provado que os sintomas histéricos são resíduos de experiências comovedoras, afastadas da consciência por força da repressão. Força esta que deve ser contornada, privando o paciente do poder patogênico do material inconsciente. O pai da psicanálise denomina este ponto de vista de dinâmico, visto que “(...) encara os processos psíquicos como deslocamento de energias psíquicas que podem ser medidos pelo valor de seu efeito sobre os elementos afetivos”. Este ponto de vista é, prossegue o autor, muito significativo na abordagem da histeria, pois o processo de conversão – mecanismo histérico por excelência – cria os sintomas pela transformação de uma quantidade de impulsos psíquicos em inervações somáticas.²³⁸

Alicerçado na observação clínica Freud confirma que as lembranças dolorosas não se perdem, antes, permanecem inconscientes, prontas a ressurgir na forma de sintomas variados. A suposição da existência do inconsciente torna-se então uma

²³⁸ Cf: Freud, S. “Sobre a psicanálise”. In : ES, Vol. XII, p.225. Quanto ao mecanismo de conversão histérica, vale ressaltar, em traços largos, que Freud considera-o como um salto do psíquico para uma inervação somática, cuja marca simbólica é inegável. Quer dizer: as partes do corpo “eleitas” pelo paciente para sintomatizar têm uma relação significativa com os elementos patogênicos reprimidos. Cf.: Freud, S. “Das Unbewußte” in: *Psychologie des Unbewußten*, Studienausgabe, Band III, Abschnitt IV ou Freud, S. “O inconsciente”. In: ES, Vol. XIV, tomo IV.

frutífera construção para explicação de fenômenos clínicos. Daí não se segue que a psicanálise precise provar sua realidade objetiva do inconsciente, apenas deve prosseguir suas pesquisas iluminada pelos trilhos abertos por esta descoberta.

E o que seria do avanço da psicanálise sem a noção de inconsciente? Trata-se de uma cara noção ao copo teórico desta ciência. Uma noção que, apesar de já ter sido exigida como parte constitutiva do psíquico por filósofos como Theodor Lipps, foi assumida por este de forma “(...) tão indefinida e obscura que não poderia ter exercido influência alguma sobre a ciência”²³⁹ Denunciando que o conceito de inconsciente há muito vem batendo na porta da psicologia, sendo distraidamente manipulado pela literatura e filosofia, Freud assume que a sua ciência apossou-se do conceito levando-o à sério, conhecendo suas características até então insuspeitadas e descobrindo algumas das leis que o governa.²⁴⁰

Da mesma maneira que o físico, o cientista da psicanálise não precisa determinar a natureza de seu objeto, concentrando-se em construir especulações que, apesar de organizarem dados empíricos, não se confundem com eles. Na operacionalização desta organização, torna-se imperativo o estabelecimento de leis que governam os fenômenos observados. Nada mais fiel ao procedimento da escola de Helmholtz, nada mais fiel ao kantismo. Afinal, lembremos a afirmação kantiana na *Crítica da Razão Pura* (A189), citada por Heidegger em Zollikon: “Tudo que acontece pressupõe algo que segue segundo uma lei.”²⁴¹

Nestes seminários na Suíça, Heidegger apresenta Kant aos psiquiatras como um patrono do modo de proceder das ciências naturais. Logo, deixa claro que Freud, ao fazer ciência sobre os processos psíquicos inconscientes, reverbera os ditames kantianos. Neste sentido, o professor de Zollikon argumenta que Freud, ao deparar-se com as lacunas na consciência, tentou encontrar a qualquer custo “algo” que ordenasse a seqüência das conexões, para tanto, “ele precisa inventar o inconsciente, no qual tem de haver a ausência de lacuna de conexões causais”.²⁴² Contudo, objeta o filósofo, esse

²³⁹ Freud, S. “O esboço da psicanálise”. In : ES, Vol. XXIII, p. 172.

²⁴⁰ Freud, S. “Algumas lições preliminares de psicanálise” in: ES, Vol. XXIII, p.306.

²⁴¹ Heidegger, M. *ZS.* p.176/160.

²⁴² Heidegger, M. *ibidem*, p.260/222.

postulado não é haurido das próprias manifestações anímicas, mas sim das ciências naturais modernas.

No texto *O Inconsciente*, como afirmamos há pouco, Freud enfatiza que a prova da existência do inconsciente é justamente as lacunas em alto grau na consciência tanto dos seres humanos sadios como dos doentes.²⁴³ Esse modelo de entendimento das vivências humanas se acomoda confortavelmente no seio da metafísica moderna, reduzindo o ente humano a algo natural submetido a leis causais. Uma vez que o inconsciente seja estipulado como fator causal, o homem passa a ser tomado como um objeto causalmente explicável. Por isso, a atitude clínica do analista deve ser a de fazer o caminho de volta do sintoma à etiologia primeira da doença, buscando o elo de ligação na cadeia de associações.²⁴⁴

Aqui podemos lembrar da referida aceitação (*acceptio*) que Heidegger denuncia nas ciências modernas, inclusive na freudiana. Nesta *acceptio* admite-se naturalmente: ser=conexão causal calculável de antemão. Sobre este tema, Loparic acrescenta que, a partir de uma leitura mais aprofundada dos textos freudianos que versam sobre as resistências e as forças inconscientes da repressão, é possível localizar a seguinte pressuposição metodológica: “Toda explicação causal na psicologia deve ser dinâmica.”²⁴⁵ Buscar explicações dinâmicas para fenômenos psíquicos significa entendê-los como jogo de forças que, na medida em que se opõem, geram distúrbios que representam o efeito causal de processos explicáveis dinamicamente, em outros termos, quantitativamente. Estas forças, como na física, não são tangíveis, nem disponíveis empiricamente.

Como funcionaria então, esta opção metodológica no entendimento de fatos clínicos? Tomemos como exemplo a neurose, ponto de partida clínico de Freud. Para fins de explicações dinâmicas sobre a etiologia das neuroses, tornou-se necessário, como já pontuamos, postular a existência de processos inconscientes que, apesar de não estarem prontamente acessíveis na experiência consciente, regem como força fundamental o funcionamento psíquico. Portanto, o inconsciente, apesar de

²⁴³ Freud, S. “Das Unbewußte” in: Studienausgabe, Band III, p. 125 ou Freud, S. “O inconsciente”. In : ES, Vol. XIV, p.172.

²⁴⁴ Cf.: Freud, S. “Zur Ätiologie der Hysterie” in: *Hysterie und Angst*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. S. Freud – Studienausgabe, Band VI. e Freud, S. ES, Vol. III.

²⁴⁵ Loparic, Z. “Resistências à Psicanálise”, p. 32.

incognoscível, prestou-se a explicação de fenômenos psicológicos observáveis e passíveis de conhecimento, como se os “estados inconscientes” pudessem ser traduzidos para categorias da representação consciente.

Aqui se torna explícita a dívida para com a teoria kantiana dos limites da razão pura. Freud aceita, de forma expressa, a não identidade entre o fenômeno, dado na experiência empírica, e o *noûmeno* que, apesar de incognoscível, pode ser pensado como problema que a razão impõe a si mesma. Assim, o inconsciente opõe-se ao fenômeno percebido desde a intuição sensível *a priori*, e pode ser comparado à coisa em si, que podemos pensar, mas não conhecer pelas categorias do entendimento.²⁴⁶ Deste modo, visto que não se pode aceder diretamente ao inconsciente – ou se quisermos, à coisa em si – torna-se preciso traduzir (*umsetzen*) os estados inconscientes em termos de descrições aplicáveis ao consciente, assumindo que o psíquico em si não é tal como aparece. O que implica dizer que nada sabemos acerca de sua natureza do inconsciente.

Ao pensar o inconsciente desta maneira, Freud o situa no interior da teoria kantiana da objetividade e, conseqüentemente, do seu modo de conceber a ciência natural. Sobre o tributo que o conceito freudiano de inconsciente paga ao sistema kantiano, Loparic afirma:

Embora não possamos decidir qual é a verdadeira natureza dos estados psíquicos inconscientes nem conhecer qualquer um de suas eventuais propriedades, podemos projetar sobre essas coisas em si todas as determinações pelas quais caracterizamos as coisas para nós, a saber, os fenômenos. Em particular, podemos tratar os estados inconscientes como se fossem causas, ânsias, isto é, como se fossem entidades dinâmicas. Depois de ter subsumido os estados inconscientes às categorias kantianas, mais precisamente, à teoria kantiana da consciência, Freud se vê autorizado a concluir que, sim, ‘sobre vários desses estados latentes temos que dizer que eles só se distinguem dos conscientes justamente pela supressão da consciência’.²⁴⁷

²⁴⁶ Cf. Freud, S. “Das Unbewußte” in: Studienausgabe, Band III ou Freud, S. “O inconsciente”. In : ES, Vol. XIV.

²⁴⁷ Loparic, Z. “ O conceito de *Trieb* (pulsão) na psicanálise e na filosofia”. P. 118.

Assumindo, com a seguridade do kantismo, o desconhecimento da natureza em si do inconsciente, ou seja, sua incognoscibilidade, resta ao cientista abordá-lo desde a maneira que é possível acedê-lo, a partir de termos acessíveis à luz da consciência, a partir de representações. Neste sentido, é demasiado apressado afirmar que a noção de inconsciente rompe em absoluto com as teorias da modernidade, por desalojar no homem a soberania da consciência. Ora, a aliança freudiana em relação a Kant não é só reconhecível, mas reconhecida pelo próprio autor. Tal aliança não se restringe à sua teoria crítica acerca dos limites da razão, nem à sua concepção de ciências naturais, pois, como veremos em breve, a influência deste filósofo se estende ao cardinal conceito de pulsão (*Trieb*) e a preponderância do ponto de vista dinâmico na explicação dos fenômenos.

A predileção freudiana pela perspectiva dinâmica não se reduz a um capricho explicativo, representa, ao contrário, uma decisiva orientação metodológica oriunda de sua formação de pesquisador no interior da tradição da Escola de Helmholtz, cuja tutela filosófica é assumidamente kantiana. Esta perspectiva pressupõe forças como responsáveis pela matéria e seus movimentos, inspirando-se, por analogia, a sistemas elétricos de transmissão de forças motrizes. A adoção pela ótica dinâmica está sempre à serviço de explicações causais dos fenômenos, tendo em mira o estabelecimento das leis que os governam. Heidegger percebeu claramente a franca presença kantiana na ciência de Freud, especificamente de sua teoria crítica e de seu programa para pesquisa em ciências naturais. Não é à toa que todas as passagens de obras do filósofo de Königsberg, citadas pelo professor nos *Seminários de Zollikon*, focalizam tanto sua orientação em forçar a natureza responder segundo uma legalidade, quanto seu legado acerca dos limites e alcances do conhecimento da razão. Muitas vezes, Heidegger repete algumas passagens. Entretanto, isto que pode parecer displicência aproxima-se mais de uma preocupação pedagógica em evidenciar, para aqueles psiquiatras, o elo íntimo entre o modo como Kant concebe um projeto para pesquisas em ciências da natureza e a ciência freudiana. Em última instância, trata-se da denúncia heideggeriana acerca da evidente tutela da metafísica moderna no pensamento de Freud. Esta denúncia, como veremos, é prenhe de questionamentos sobre a possibilidade de se abarcar modos não-objetificantes do existir humano, tendo a modernidade como patrona.

Todavia, antes de efetivamente tematizarmos esta denúncia, cabe-nos explorar melhor a filiação freudiana ao pensamento moderno, neste momento, em especial, ao pensamento kantiano.

Já expusemos que a preciosa noção de inconsciente – sua incognoscibilidade comparada à coisa em si e seu exclusivo acesso pela via de representações próprias à consciência – é de assumida filiação à da teoria crítica de Kant. Loparic, numa esclarecedora passagem, nos alerta para mais uma forma de herança kantiana no interior da psicanálise. Ele nos diz:

Embora não nos seja dada na experiência, a coisa em si pode ser distintamente pensada por meio de categorias em geral, inclusive pelas de quantidade, de substância e de causalidade. (...) Em virtude da terceira [causalidade], é possível pensar os caracteres causais das entidades substanciais que são coisas em si. Em particular, podemos formar o conceito de causa primeira não fenomenal, comumente chamada de ‘força fundamental’. Exemplos kantianos dessas forças são justamente a gravitação e a impenetrabilidade de Newton.²⁴⁸

Com Kant temos a regulamentação do uso de causas não-fenomenais, sem referência no mundo sensível, que podem ter o valor metodológico. A falsidade ou veracidade desta causa é indecidível, visto que não se tem a pedra de toque da experiência. Contudo, o uso da perspectiva dinâmica (das forças), pode ser frutífero no sentido de fornecer explicações sistêmicas que permitem descobrir leis num encadeamento racional.²⁴⁹ Na física de Newton temos como exemplo a força de gravitação e impenetrabilidade, na psicanálise de Freud, poderíamos exemplificar com seu conceito de Pulsão (*Trieb*) que, em equivalente dignidade às forças físico-químicas, atua como fator de motricidade.

Da mesma forma que o conceito de inconsciente não é inaugurado pela psicanálise, o de pulsão também data de um apreço anterior pertencente a vários campos de saber, sendo abordado, de diferentes formas, por poetas, físicos e filósofos. No texto *A pulsão (Trieb) e seus destinos*, Freud caracteriza sua perspectiva de análise da pulsão,

²⁴⁸ Loparic, Z. “O conceito de *Trieb* (pulsão) na psicanálise e na filosofia”. P. 116.

²⁴⁹ Cf.: Loparic, Z. *A semântica transcendental de Kant*. e Loparic, Z. “As duas metafísicas de Kant”. Sobre a escolha kantiana pelo ponto de vista dinâmico, como guia para pesquisa empírica. Conferir: Kant, I. *Princípios metafísicos da Ciência da Natureza*. Tradução Arthur Mourão. Lisboa, Edições 70. 1982.

entendendo-a como uma força constante no indivíduo, como verdadeira força motriz que se origina dentro do organismo. Neste sentido, a pulsão se difere de um estímulo (*Reiz*) externo e, por atuar como força contínua, não há possibilidade de evitá-la pela fuga, como se faria com um perigo exterior.²⁵⁰

De maneira sumária, podemos dizer que Freud distingue na pulsão sua origem, finalidade (*Ziel*) e objeto. Essa energia propulsora de ações teria então uma fonte (*Quelle*) dentro do organismo, uma espécie de excitação de origem somática, tendo como finalidade a remoção desta. Para atingir tal finalidade, precisa de um objeto (*Objekt*), escolhido em função das vicissitudes da história do sujeito, sendo contingente e variável, cobrindo uma envergadura que pode englobar desde o próprio corpo do indivíduo aos mais diversos objetos externos.

Encontramos no caminho que vai da fonte à concretização do escoamento da excitação em direção a um objeto, a presença de uma quantidade de pressão (*Drang*) como uma espécie de exigência de efetivação. Evidenciando assim, seu caráter motor.²⁵¹

O terreno da pesquisa sobre a pulsão é, para Freud, assumidamente obscuro. A dinâmica pulsional é pouco evidente, de modo que o pai da psicanálise admite que não está absolutamente certo se a relação da pulsão para com sua fonte somática lhe confere qualidade específica, e, em caso afirmativo, qual seria esta qualidade. Alertando-nos acerca da plasticidade das pulsões, Freud reconhece que não pode assegurar de forma inequívoca as modificações de meta e objeto, cabíveis aos seus destinos. Assentado em sua experiência factual, afirma:

A evidência da experiência analítica mostra como fato indubitável que as pulsões provenientes de uma fonte ligam-se àquelas que provém de outras fontes e compartilham suas vicissitudes e que, de modo geral, uma satisfação pulsional pode ser substituída por outra. Deve-se admitir, contudo, que não entendemos isto muito bem.²⁵²

²⁵⁰ Freud, S. “Vorlesung 32 : Angst und Tribleben” in: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. S. Freud – Studienausgabe, Band I.p. 530. Freud, S. “Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. Conferência XXXII: Ansiedade e vida pulsional” in: ES, VOL. XXII, p.99.

²⁵¹ Entraremos em mais detalhes sobre a noção freudiana de pulsão no próximo capítulo.

²⁵² Freud, S. “Vorlesung 32 : Angst und Tribleben” in: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Freud – Studienausgabe, Band I.p. 530. Freud, S. “Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. Conferência XXXII: Ansiedade e vida pulsional” in: ES, VOL. XXII, p.99.

A obscuridade do conceito de pulsão não impede que ele tenha valor heurístico. Desta forma, atendendo ao modelo kantiano de pesquisa, Freud lança mão destas idéias abstratas que são frutíferas na organização do material empírico e no estabelecimento de leis que regem estes fenômenos. Mesmo que careçam de exatidão, são indispensáveis na condução das pesquisas. O avanço destas deve seguir sem a rigidez que não tolera falibilidades. Por isso, como na física, a psicanálise recorre ao uso de convenções heurísticas. O conceito de pulsão é uma delas. Serve-lhe para completar lacunas explicativas na sistematização dos fenômenos empíricos, dotando-lhes de explicações dinâmicas.

3.3- A cozinha da feiticeira (Hexenküche) e a metapsicologia.

A noção de pulsão, ou seja, a noção de forças motrizes no interior do indivíduo, faz parte, como dissemos anteriormente, da superestrutura especulativa da psicanálise, mas nem por isso é desnecessária ao progresso da pesquisa científica. Em seu laborioso trabalho, o cientista prossegue descobrindo relações empiricamente inobserváveis entre os fenômenos, oferecendo-lhe inteligibilidade.

Fulgencio, no texto *As especulações metapsicológicas de Freud*, acentua o quanto esta forma de compreender a pesquisa científica, faz coro ao modo como o físico e filósofo vienense, Ernst Mach, concebe o ofício da ciência. Para ele, a ciência deve pleitear a máxima correspondência entre a representação de um conjunto de fenômenos e a realidade fenomênica.²⁵³ Mas, como nem sempre isto é alcançável, cabe ao cientista utilizar representações auxiliares, úteis à descoberta e ao estabelecimento de relações entre os fenômenos. Ao lançar mão deste recurso, nas palavras de Mach, destas representações fantasias (*Phantasie-Vorstellung*), as ciências devem assumir seu caráter provisório, intentando alcançar, em uma fase avançada, “(...) uma descrição direta dos fatos”.²⁵⁴ Entretanto, enquanto não se atinge tamanha maturidade, cabe à ciência recorrer a estes elementos mitológicos, tanto quanto fez a física de Newton com a noção de

²⁵³ Tanto Loparic em *Resistências à Psicanálise*, quanto Fulgencio em sua tese de doutorado intitulada *O método especulativo de Freud*, documentam referências explícitas do pai da psicanálise a Ernst Mach. Cf.: Loparic, Z. “Resistências à Psicanálise” e Fulgencio, L. *O método especulativo em Freud*. Cap. 1.

²⁵⁴ Fulgencio, L. “As especulações metapsicológicas de Freud”, p. 154.

partículas de luz e a teoria de Demócrito sobre os átomos, indo além dos dados empíricos. Para Mach, a física – em suas diversas configurações históricas – sempre recorreu a esta “mitologia da natureza”. Assim, no seu itinerário, esta mitologia configurou-se inicialmente como animista, sendo substituída aos poucos por uma mitologia das substâncias, seguida por uma mitologia mecânica e automática, para finalmente, configurar-se como uma mitologia dinâmica. Ainda segundo Mach, citado por Fulgencio, estas representações fantasias ao invés de serem desprezíveis, devem ser apreciadas como uma festa das bruxas (*Hexen-sabbat*) impõem respeito.²⁵⁵

Destas considerações acima podemos depreender que a perspectiva dinâmica – que recorre ao uso de forças para explicação dos fenômenos –, é a mitologia mais desenvolvida, apresentando-se no fim do processo evolutivo da utilização deste recurso. Some-se a esta constatação, o reconhecimento de que estas mitologias, por servirem de guias para apreensão e ordenamento da realidade, devem ser respeitadas, atentando-se para não se incorrer no erro de confundir isto que é da ordem da fantasia com o referente empírico que ela ordena e representa.

Atento ao valor destas mitologias, Freud, enquanto fiel escudeiro da ciência natural de seu tempo, sente-se confortável em recorrer à sua própria. Deste modo, assume – na esteira de Mach – que a teoria das pulsões é a sua mitologia e, mesmo padecendo de grandiosa imprecisão, é cardeal à sua ciência.²⁵⁶

Tal ciência, enquanto psicologia profunda, difere das demais psicologias não apenas por adotar a perspectiva dinâmica para apreensão dos fenômenos psíquicos, mas também, por recorrer à explicações topográficas.

Côncio de que o inconsciente não se localiza anatomicamente, Freud adota a hipótese de um “(...) aparelho psíquico que se estende no espaço, desenvolvido pelas exigências da vida (...)”²⁵⁷. Assegurado pela ciência de seu tempo quanto ao uso de especulações e analogias, Freud considera lícito utilizar analogias com aparelhos como o

²⁵⁵ Cf.: Mach, E. *La connaissance et l'erreur*. Paris : Flammarion, 1922. apud : Fulgencio, L. “As especulações metapsicológicas de Freud”, p. 153-154. Sobre o termo *Hexen-sabbat*, Fulgencio afirma que foi subtraído na versão francesa da obra de Mach. Em tempo, acrescenta que a citação do trecho de Mach é retirada do original com a tradução de Loparic.

²⁵⁶ Freud, S. “Vorlesung 32 : Angst und Triebleben” in: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Freud – Studienausgabe, Band I. p. 529. Freud, S. “Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. Conferência XXXII: Ansiedade e vida pulsional” in: ES, VOL. XXII, p. 98.

²⁵⁷ Freud, S. “Esboço da psicanálise. Capítulo VII: O aparelho psíquico e o mundo externo.” In: ES, VOL. XXIII, p. 210.

telescópio ou microscópio, para tornar inteligível o funcionamento da vida psíquica, em suas diferentes instâncias e sistemas. Ao sugerir a visualização do instrumento que executa nossas funções anímicas em comparação a um telescópio, o fundador da psicanálise pretende, num primeiro momento de sua teoria, determinar a existência de três (03) sistemas constitutivos – inconsciente, pré-consciente e consciente. No capítulo VII de *A interpretação dos sonhos*, caracteriza este aparelho salientando primeiramente suas duas extremidades, a extremidade sensorial e a motora. Nesta tarefa, lança mão de desenhos esquemáticos para facilitar o entendimento topográfico deste aparelho. A primeira extremidade receberia toda multiplicidade de informações sensoriais, enquanto a outra abriria as comportas das atividades motoras. Ao acrescentar a este esquema a análise dos sonhos, Freud focaliza os sistemas consciente, pré-consciente e inconsciente, assegurando que a força propulsora da formação dos sonhos é fornecida pelo último sistema.

Sobre esta ficção de um aparelho psíquico, interessa-nos menos caracterizar a circulação dos investimentos em conteúdos pré-conscientes ou inconscientes e a administração do prazer e desprazer em seu interior, do que salientar que a hipótese de um aparato anímico está a serviço de colocar a psicanálise “(...) em bases semelhantes às de qualquer outra ciência, tal como, por exemplo, a física.” Pois, como afirma Freud no texto *O aparelho psíquico e o mundo externo*, tanto para a psicanálise quanto para as outras ciências, um problema persiste. Qual seja: o de descobrir algo inobservável por trás dos atributos que se apresentam diretamente à nossa percepção. É como se na física, compara o autor, tivéssemos que admitir, após a utilização de instrumentos artificiais, que um corpo que, pela via da percepção sensorial julgávamos sólido, é constituído de partículas, com formas e posições relativas e pouco claras. Neste tipo de descoberta reside a natureza desta ciência, seus limites e suas possibilidades. Cabendo-lhe assumir que a realidade em si permanecerá incognoscível, restando-lhe a tarefa de estabelecer ligações e relações entre os fenômenos, buscando o máximo de fidedignidade para a compreensão e possível alteração do mundo externo. Com a psicanálise, continua Freud, o procedimento é inteiramente semelhante. Afinal, com esta ciência “descobrimos métodos técnicos de preencher lacunas existentes nos

fenômenos de nossa consciência e fazemos uso desse método, exatamente como um físico faz uso da experiência”²⁵⁸

A figuração de um aparelho psíquico que, como um telescópio com suas refrações de luz de uma lente para outra, também possui uma censura que distorce o material de um sistema para outro, serve-lhe como modelo frutífero para explicar espacialmente o funcionamento psíquico.²⁵⁹ Para Freud, não há mal algum em utilizar este recurso metodológico, desde que se preserve a frieza do juízo e não se tome o andaime pelo edifício.²⁶⁰ Mais uma vez, fica explícita a filiação freudiana ao programa de pesquisa que se assenta no uso de especulações, extinguindo a fronteira entre coisas humanas e não-humanas.

Para uma descrição completa dos processos psíquicos, Freud os aprecia também a partir de um ponto de vista econômico. Usando uma linguagem econômica, referente a quantidades e investimentos de energia, o cientista nos fala de descarga (*Abfluss*) energética, bloqueio de cargas (catexias) afetivas, afluxo de excitações, desinvestimentos, contra-investimentos, enfim. Pensar a partir do plano econômico, significa perguntar pela quantidade de produção de prazer ou desprazer envolvida num fenômeno, em outros termos, perguntar pelo represamento ou escoamento de energia psíquica.²⁶¹ Deste modo, Freud, inicialmente, levanta a hipótese de que o aparelho psíquico esforça-se por manter a menor quantidade de excitação possível, evitando assim, o desprazer representado pelo aumento desta quantidade.²⁶² De modo geral, podemos dizer que primeiramente o aparelho psíquico é regulado pelo princípio do prazer e, a partir do desenvolvimento de suas relações com o mundo externo, vai cedendo lugar a um princípio de realidade, cujo ensinamento é o adiamento da satisfação e a tolerância temporária de sentimentos de desprazer.²⁶³ Neste quadro modelar, Freud

²⁵⁸ Todas as citações deste parágrafo estão em: Freud, S. “Esboço da psicanálise. Capítulo VII: O aparelho psíquico e o mundo externo.” In: ES, Vol. XXIII, p. 210.

²⁵⁹ Cf.: Freud, S. *Die Traumdeutung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. S. Freud – Studienausgabe, Band II p. 579. Freud, S. “Interpretação dos sonhos” In: ES, Vol. V. p. 636.

²⁶⁰ Cf.: Freud, S. *Die Traumdeutung*. Studienausgabe, Band II p. 513. Freud, S. “Interpretação dos sonhos” In: ES, Vol. V. 567.

²⁶¹ Cf.: Freud, S. “Jenseits des Lustprinzips” in: *Psychologie des Unbewußten*, Studienausgabe, Band III ou Freud, S. “Além do princípio prazer”. In: ES, Vol. XVIII;

²⁶² Esta Hipótese será reformulada com a noção de Compulsão a repetição. Cf.: Freud, S. “Além do princípio prazer”. In: ES, Vol. XVIII

²⁶³ Freud, S. “Psicanálise”. In: ES, Vol. XX, p. 255.

invoca a existência de uma energia das pulsões sexuais, a libido, para explicar as vicissitudes de quantidades de investimentos em objetos.²⁶⁴

Mais uma vez convém delimitar que não nos interessa, prioritariamente, pormenorizar o itinerário teórico da psicanálise, detalhando suas mudanças históricas e as conseqüências destas. Consideramos mais pertinente aos nossos propósitos, acentuar a característica metodológica desta ciência, suas heranças filosóficas e epistemológicas. Em última instância, almejamos verificar se o modo como Heidegger aborda a ciência freudiana é congruente com as próprias pretensões desta.

Em sua categórica caracterização da psicanálise, o professor de Zollikon aponta ser ela devedora da teoria kantiana da objetividade e das ciências naturais. Ao indicar que o pensamento freudiano ergue-se sobre este legado, Heidegger elege a metapsicologia como sua verdadeira herdeira.

Para Freud uma descrição metapsicológica de um fenômeno é justamente a que preza em abordá-lo a partir dos pontos de vista dinâmico, tópico e econômico. Esta maneira globalizante de apreender os processos psíquicos é, para o autor, a consumação da pesquisa psicanalítica.²⁶⁵ Esta perspectiva de análise configura-se como a superestrutura especulativa, cuja tarefa, como já foi dito anteriormente, é servir de guia tanto para explicar fatos da observação diária, quanto para a obtenção de novos dados.

²⁶⁴ Cf.: Freud, S. “Das Unbewußte” in: Studienausgabe, Band III, p. 140/141 ou Freud, S. “O inconsciente”. In: ES, Vol. XIV, p. 186. Vale sublinhar que na obra *Além do princípio do prazer* – um marco na mudança da teoria freudiana das pulsões – o autor introduz a noção de pulsão de morte, reconfigurando o dualismo pulsional. Se antes de 1920 tínhamos a díade pulsão sexual (*Sexualtrieb/Libido*) e pulsão de autoconservação (*Selbsterhaltungstrieb*), a partir de então estas serão agrupadas na grande categoria de pulsões de vida (*Lebenstrieb*) em contraste com as pulsões de morte (*Todestriebe*). Esta última tornou-se uma noção necessária a partir da observação da repetição de fenômenos, que remetem ao passado e que não incluem possibilidade de prazer e satisfação, bem como, de quadros de sadismo, masoquismo, agressividade e até mesmo, a observação da repetição incessante de brincadeiras infantis (tipo *fort-da* com carretel de madeira). Em traços largos, podemos dizer que tais observações fazem Freud relativizar a abordagem do prazer, indicando que o que é desprazer para um sistema do aparelho psíquico, pode ser prazer para outro. Neste momento da teoria, o aparelho psíquico também é reformulado e composto pelas instâncias: Id, Ego e Superego. Interessa-nos salientar que a pulsão de morte não despoja a teoria freudiana de seu caráter especulativo, ao contrário, justamente por ser afeito à utilização de ficções teóricas, o fundador da psicanálise sente-se autorizado a reformular o quadro pulsional utilizando convenções mais frutíferas para o entendimento e resolução de problemas clínicos. Cf.: Freud, S. “Jenseits des Lustprinzips” in: Studienausgabe, Band III ou Freud, S. “Além do princípio do prazer”. In: ES, Vol. XVIII.

²⁶⁵ Freud, S. “Das Unbewußte” in: Studienausgabe, Band III, p. 140 ou Freud, S. “O inconsciente”. In: ES, Vol. XIV, p.186.

Em *Além do princípio do prazer*, ao analisar a regulação de eventos psíquicos pela ótica do curso da carga e descarga de excitações, Freud apresenta ao leitor sua opção metodológica de abordagem, caracterizando-a de metapsicológica. Então afirma:

Levando este curso [dos eventos regulados pelo princípio de prazer] em conta na consideração dos processos mentais que constituem o tema de nosso estudo, introduzimos um ponto de vista econômico em nosso trabalho, e se, ao descrever esses processos, tentarmos calcular esse fator econômico além dos topográficos e dinâmicos, estaremos, penso eu, fornecendo deles a mais completa descrição que poderemos atualmente descrever, uma descrição que merece ser distinguida pelo nome de metapsicológica.²⁶⁶

Sendo assim, a metapsicologia configura-se para Freud como um guia de apreensão de fenômenos com alta capacidade explicativa. E, mesmo sendo uma ficção, é daquela espécie de bruxa (*Hexe*) à qual Ernst Mach se refere. Ou seja, uma bruxa à qual se recorre para obter fecundas contribuições para explicitas lacunas apresentadas pelos dados factuais. Em *Análise terminável e interminável*, o pai da psicanálise afirma que se perguntado por quais métodos alcança os resultados de sua teoria, contornaria a dificuldade em emitir uma precisa resposta, valendo-se daquela dada por Mefistófeles à Fausto: “Só há um meio então: é à bruxa recorrer!” (*So muss denn doch die Hexe dran!*).²⁶⁷ Esta sugestiva passagem foi retirada por Freud do *Fausto* de Goethe, precisamente na cena cujo cenário é um fogão aceso com uma grande panela que contém um caldo em fervura, exalando vapores. Fausto assume seu horror à toda espécie de feitiçaria, mas está seduzido pela possibilidade de adquirir um bálsamo que lhe traga juventude e bonança. Entretanto, preparar tal elixir requer labor, de modo que Mefistófeles não se dispõe a prepará-lo sozinho, então, a contragosto de Fausto, requisita a feiticeira. Assim como o personagem de Goethe, Freud preferiria prescindir da feitiçaria, deste modo, se lamenta dos elementos obscuros e nebulosos que constituem suas especulações, entretanto, mesmo diante da pouca claridade e minuciosidade de sua metapsicologia, não pode eximir-se de adotá-la como elemento cardinal para a condução de seus passos científicos. Ousando uma certa liberdade analógica, poderíamos dizer que

²⁶⁶ Freud, S. “Além do princípio prazer”. In: ES, Vol.XVIII, p.17.

²⁶⁷ Aqui usamos a tradução de Silvio Meira para o *Fausto* de J.W. Goethe. Cf.: Goethe, J. W. *Fausto – poema dramático*. Tradução, notas e posfácio de Silvio Meira. São Paulo: Abril Cultural, 1976. p. 116.

o cientista, tal como o culto e pretensioso Fausto, foi “seduzido” pela “bonança” metodológica deste “elixir” da metapsicologia da feiticeira.²⁶⁸

Recorrer a estes elementos fantasiosos não é, para Freud, algo abjeto, que estremece a posição da psicanálise enquanto ciência natural. Antes, lhe assegura o *status*, pois conta com o aval do respeitado Ernst Mach e do kantismo. Afinal, “beberagens” e “elixires nebulosos”, só são perniciosos se cristalizados e identificados com os fatos empíricos. Enquanto seu caráter provisório for assumido, enquanto estiver a serviço de ordenação dos fatos sem ser reduzido a fato algum, será de grande serventia ao progresso da ciência.

Diante do exposto, ou seja, diante da exposição do tributo que Freud paga a Kant e aos cientistas naturais da escola de Helmholtz, somos compelidos a concordar com Heidegger quando denuncia este débito da metapsicologia freudiana. Deste modo, fica incontornável a caracterização do fundador da psicanálise como um operário que ergue sua obra âmbito que já lhes foi descoberto há muito tempo.²⁶⁹ Em outros termos: que ergue seu edifício doutrinal sob a tutela da metafísica moderna.

Avalizada pela ciência natural do século XIX e tendo como solo ontológico as conquistas da metafísica moderna, a psicanálise freudiana nos legua uma concepção naturalista de homem, cujo psiquismo é estruturado tal qual um aparelho submetido a um jogo de forças com equivalência físico-química. Sendo o homem reduzido a um objeto natural, palco da atuação de forças e energias conflitantes, todas suas ações, suas relações com o mundo, são vistas como o resultado do julgo de “forças cegas que se chocam e entrechocam.”²⁷⁰

Apontando o abismo existente entre o modo de ser do homem e o modo pelo qual as ciências naturais o abordam, Heidegger pergunta, nos *Seminários de Zollikon*, se seria possível alcançar por esta via o ser do homem tal como este é pensado pela filosofia de *Ser e tempo*. Então, adverte que “dentro deste projeto científico-natural

²⁶⁸ Freud afirma: “Se nos perguntarem por quais métodos e meios esse resultado é alcançado, não será fácil achar a resposta. Podemos apenas dizer: “So muss denn doch die Hexe dran!” – a Metapsicologia da Feiticeira. Sem especulação e teorização metapsicológica – quase disse fantasiar – não daremos outro passo à frente. Infelizmente, aqui com alhures, o que a feiticeira nos revela não é muito claro, nem muito minucioso.”. cf.: Freud, S. “Die endliche und die unendliche Analyse” in: *Schriften zur Behandlungstechnik*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. S. Freud – Studienausgabe Ergänzungsband, p. 366 ou Freud, S. “Análise terminável e interminável”. In: ES, vol XXIII, p.241.

²⁶⁹ Heidegger, M. *ZS*, p. 265/225.

²⁷⁰ Monzani, L. R. *Freud: o movimento de um pensamento*. p. 60.

só podemos vê-lo como ente natural, quer dizer, temos a pretensão de determinar o ser-homem por meio de um método que absolutamente não foi projetado em relação à sua essência peculiar”.²⁷¹

No capítulo seguinte pretendemos explicitar dois grandes temas que são alvo da veemente crítica heideggeriana à psicanálise. Trata-se do questionamento acerca da noção de realidade que impera na ciência freudiana e de sua concepção de história de vida. Pretendemos então, pormenorizar a análise heideggeriana comparando a concepção de homem legada pelo saber psicanalítico e a inaugurada por Heidegger. Indicaremos, por fim, que a linguagem da psicanálise, por conceber o homem como coisa objetificada, é inadequada para pensar genuinamente o ser-no-mundo.

²⁷¹ Heidegger, M. *ibidem*, p.33/53.

Capítulo IV - Dois focos da crítica heideggeriana à Psicanálise: a noção de realidade e de história de vida.

A existência de todo cientista natural, assim como de cada homem em geral, fala sempre contra sua própria teoria. (Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, p.246/213)

Freud *subordina* forças aos fenômenos percebidos e assim faz a sua psicodinâmica. (Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, p.233/203)

A regra fundamental de Freud está longe de indicação fenomenológica. Ela deixa justamente de determinar o caráter do ser do ser-homem do homem que se expressa sem ressalvas. (Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, p.282/237)

Neste capítulo interessa-nos especificar a natureza da crítica heideggeriana à psicanálise freudiana. De modo geral esta crítica incide sobre a assumida filiação de Freud às ciências naturais. O questionamento mais elementar que Heidegger dirige a esta opção científica do fundador da psicanálise é acerca da possibilidade de se alcançar modos genuínos do existir humano, inacessíveis pela via do discurso que objetifica. Um tipo de questionamento mais específico foi explicitado pelo professor em algumas aulas dos *Seminários de Zollikon* e em alguns diálogos registrados com o anfitrião, Medard Boss. Nestes registros podemos elencar uma gama de conceitos hauridos da psicanálise freudiana que são alvo da mira do filósofo, tais como os conceitos de inconsciente, de pulsão, de libido, de repressão, de esquecimento, de afeto, de transferência, entre outros. Entretanto, em nossa tese decidimos analisar em pormenor dois temas abordados na ocasião de uma maneira apressada, quais sejam: a concepção freudiana de realidade e de história de vida.

Com o intuito de delimitar a intenção de nossa análise, guiada por Heidegger, vale ressaltar que não pretendemos colocar em xeque a capacidade da ciência

freudiana em resolver problemas clínicos, em particular os neuróticos. Se em algum momento de nossas investigações dirigirmos o olhar para o modo como funciona a clínica psicanalítica, isto deverá ser uma consequência indireta do nosso desiderato maior, a saber, o aprofundamento de uma análise sobre os elementos metafísicos que subjazem às referidas concepções.

Ousaremos então perguntar se a psicanálise freudiana dá conta, na perspectiva ôntica, de pensar o existir humano fora da clausura da subjetividade e objetividade modernas. O fio condutor que nos guiará nesta empreitada será fornecido pela análise do que Freud compreende por realidade e como ele aborda a história de vida do paciente.

Pelas explicações que fizemos até aqui já podemos confirmar que a ciência de Freud além de não romper com esta metafísica, ergue-se num solo ontológico herdado por esta. Mas, dizer isto não significa que a tarefa de investigar a psicanálise já foi empreendida! Agora ela se configura em seus pormenores, anunciando a necessidade de uma demora investigativa sobre a forma como esta tutela metafísica incide sobre o modo que Freud aborda os temas que elegemos para analisar. Naturalmente, que ao focarmos estes temas, não evitaremos a necessária abordagem de outros conceitos, factuais ou metapsicológicos.

Em outros termos: apesar de nosso foco, por vezes, incidir sobre a base do edifício, sobre suas estruturas mais fundamentais e sustentadoras, a saber, os fatos empíricos provenientes da observação clínica, o que nos interessa, prioritariamente, é a investigação de elementos que concernem aos andaimes. Isto é, a investigação acerca das superestruturas especulativas, da metapsicologia. Sendo assim, uma crítica ferrenha à metapsicologia pode não atingir da mesma maneira a prática clínica freudiana. Ou seja, o vigor de uma desconstrução da superestrutura, pode não assolar veementemente o âmbito clínico desta ciência. O que não significa dizer que tal âmbito, necessariamente, pode ficar incólume aos questionamentos.

Loparic, em seu texto *Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise*, sugere-nos a prudente separação entre a parte especulativa da psicanálise e sua parte empírica, sua psicologia clínica. Deste modo, sublinha que

algumas descobertas clínicas de Freud apresentam certa independência em relação à superestrutura metapsicológica. Todavia, o autor nos alerta que:

A distinção entre a especulação metapsicológica e a descrição psicológica não deve nos fazer esquecer que ambas são concebidas como teorizações sobre o *psiquismo naturalizado*, consciente ou inconsciente, não como ciências “hermenêuticas”. Nos dois casos, Freud coisifica a subjetividade humana, o que significa que ele aceita, por um lado, o pressuposto da psicologia do seu tempo, herdado da *teoria metafísica da subjetividade*, de que o ser humano realiza atos de representação afetivamente carregados e, por outro, a suposição, herdada da *teoria metafísica da natureza*, de que o homem é uma entidade situada no espaço e tempos objetivos, externo, em suma, uma máquina movida a forças que obedecem ao princípio de causalidade.²⁷²

Esta esclarecedora citação de Loparic aponta-nos para possíveis discussões acerca de cientificidade da psicanálise, mais precisamente, acerca da natureza de sua ciência. Quando o autor assegura que um dos resultados do programa científico da psicanálise foi a naturalização do psiquismo, está acentuando a assumida pretensão de Freud em enquadrar sua ciência no rol das *Naturwissenschaften*, bem como sua reivindicação em ser reconhecido como grande colaborador para o progresso deste ramo científico, uma vez que seu o mérito foi estender a investigação científica à área mental. Todavia, sabemos que apesar do projeto freudiano em se enquadrar e colaborar com o progresso das ciências da natureza, muitos comentadores questionam o estatuto de cientificidade da psicanálise, optando pelas mais diversas vias de análise.

Sobre as críticas epistemológicas quanto ao *status* científico da psicanálise, Japiassu nos lembra que elas podem se distinguir em dois grandes eixos: o empirismo lógico e o racionalismo crítico. Em traços largos, vale pontuar que a abordagem do primeiro eixo, preocupada com explicação, validação empírica e previsibilidade, sustenta que não se pode deduzir nada das vagas metáforas freudianas. Segundo Japiassu, Skinner é um crítico emblemático deste eixo. Para o behaviorismo skinneriano, a linguagem psicanalítica não atende às necessidades operacionais de uma ciência, configurando-se como um arsenal de metáforas perigosas, tecendo afirmações

²⁷² Loparic, Z. “Além do Inconsciente – sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise”. P. 101.

sobre coisas não observáveis. Uma vez que uma gama de teses de Freud não são passíveis de observação e experimentação diretas e as variáveis do meio, que determinam os comportamentos analisados, não podem ser medidas com precisão, a psicanálise não deverá, segundo Skinner, ser incorporada ao corpo da ciência propriamente dita. Já para o racionalismo crítico de Popper, nos lembra Japiassu, o elemento que coloca em questão a cientificidade da psicanálise é sua irrefutabilidade. A refutabilidade apresenta-se como critério de demarcação entre a ciência empírica e a pseudo-ciência, exigindo que a forma lógica de um sistema científico seja tal que se torne possível validá-lo através de recursos a provas empíricas. A possibilidade de testagem e falsificabilidade, segundo Popper, não fazem parte da psicanálise, uma vez que seus fatos confirmam sempre a teoria. Pois, na medida em que se esbarra com fenômenos que podem refutar seu sistema, a psicanálise – ainda segundo o autor de *Conjecturas e refutações* – introduz hipóteses auxiliares (*ad hoc*), evitando a chance do sistema ser refutado. O fato de não poder ser refutada experimentalmente, ou seja, o fato de não assumir o risco de ser desmentida, faz com que a psicanálise, ao olhar popperiano, careça de cientificidade, apesar de ser uma pesquisa fecunda e interessante.²⁷³

Um outro modo de abordar a psicanálise e a natureza de sua cientificidade, é caracterizadamente um olhar que provém de dentro. Expliquemos: trata-se de uma avaliação que se detém sobre o percurso desta ciência, com intimidade em relação ao seu itinerário e a mudança de suas teses. Nesta perspectiva também encontramos duas possibilidades de análise, tanto a que aponta no conjunto da obra freudiana um continuísmo da sua inicial orientação científico-natural, quanto a que destaca uma certa ruptura entre as evidentes teses neurológicas do *Projeto para uma psicologia científica* de 1895 e as obras tipicamente psicanalíticas como a *Interpretação dos Sonhos* e os textos metapsicológicos. Segundo Monzani, em *Freud o movimento de um pensamento*, o grupo que advoga um continuísmo na obra, sustenta que a

²⁷³ Cf.: Japiassu, H. “Psicanálise e ciência” p.51-53. Sobre a forma como Popper reformula logicamente temas da epistemologia, tais como: base empírica, enunciados básicos, critério de demarcação e experiências cruciais, conferir.: Popper, K. *Lógica da Pesquisa Científica*. São Paulo, Cultrix, 1974. Vale também registrar que no texto “Psicanálise e ciência”, Japiassu cita uma emblemática passagem de Popper em sua obra *Conjecturas e Refutações*. Por ser esclarecedora da visão do autor, citaremos aqui: “Quanto à epopéia freudiana do Ego, superego e Id, não se pode reivindicar para ela um padrão científico mais rigoroso do que o das histórias de Homero sobre o Olimpo. Essa teoria descreve fatos, mas à maneira de mitos: sugere fatos psicológicos interessantes, mas não de maneira testável”. Cf. Popper, K. *Conjecturas e Refutações*. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1972. apud: Japiassu, H. “Psicanálise e ciência” p.49.

metapsicologia tem raízes na neurofisiologia do *Projeto* 1895, de modo que a consideração das forças e energia não seria uma degenerescência da verve científico-natural freudiana, mas “(...) o índice claro da persistência do mesmo ponto de vista, da mesma teoria que se desenvolve coerentemente no decorrer da obra de Freud.”²⁷⁴ O autor, apresenta-nos Paes de Barros e K. Pribram como porta-vozes desta perspectiva, acentuando a presença de algumas diferenças em suas análises. Monzani nos lembra que para o primeiro, o mecanicismo e energetismo não constituem um excrescência positivista, mas o núcleo da teoria freudiana do aparelho psíquico que, por sua vez, não choca com as interpretações dos sentidos dos sonhos, uma vez que estas são apenas um procedimento técnico no interior de uma disciplina.²⁷⁵ Já Pribram, compara Monzani, defende o continuísmo alegando que o *Projeto* não é um documento de neurologia, mas um sofisticado modelo de neuropsicologia, cujas teorias, de alguma forma, ainda vigorariam na metapsicologia.

A vertente que sustenta uma espécie de ruptura ou mudança de abordagem tem em Paul Ricoeur um grande expoente. Na obra *Da interpretação: um ensaio sobre Freud*, Ricoeur argumenta que, passo a passo, a psicanálise é uma interpretação, de modo que o maquinismo inicial do *Projeto* cedeu lugar, ao longo da obra, para a cifração e decifração.²⁷⁶ O autor esclarece seu viés de análise postulando que inicialmente temos um Freud preso à quantificações, à biologia, ou seja, marcadamente naturalista, mas, no decorrer da obra, primeiramente com a *Interpretação dos sonhos* testemunhamos o privilégio da busca do sentido em detrimento das explicações mecanicistas e neurológicas. Então, Ricoeur nos alerta que se no *Projeto* o esquema do aparelho psíquico era uma representação real, pretendendo referências anatômicas, no capítulo VII da *Interpretação dos sonhos*, a descrição freudiana deste aparelho não pretende correspondência anatômica, constituindo-se como uma representação figurada.²⁷⁷ Havendo assim, uma transformação do modelo utilizado para representação do espaço psíquico.

²⁷⁴ Monzani, L. R. *Freud: o movimento de um pensamento*.p.77-78.

²⁷⁵ Monzani, L. R. *Freud: o movimento de um pensamento*.p.77

²⁷⁶ Ricoeur, P. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977, p 68-69.

²⁷⁷ Ricoeur, P. *ibidem*. 83.

De modo sintético, podemos dizer que, para Ricoeur, há na obra sobre os sonhos um discurso misto, que mescla a linguagem física da tópica e a linguagem do sentido, que provém da interpretação.²⁷⁸ Estas duas exigências do discurso psicanalítico, atingiriam seu ponto de equilíbrio, nos escritos de metapsicologia, em particular com o conceito de pulsão (*Trieb*).

Avaliaremos sucintamente a opinião de Ricoeur acerca do conceito de pulsão, não para alimentar uma profunda polêmica, apenas para salientar que enquanto este pensador advoga pelo elemento hermenêutico de tal conceito, Heidegger o aponta como um determinante do mecanicismo no seio da teoria freudiana.

Para Ricoeur a originalidade deste conceito residiria na junção do sentido e da força, uma vez que, para Freud, numa pulsão podemos destacar tanto seu componente quantitativo, o afeto, quanto seu componente puramente psíquico, a representação. Para entendermos esta possível síntese entre o elemento energético e o elemento do sentido, nas palavras de Ricoeur, o elemento hermenêutico, convém recordar o que Freud entende por pulsão. Em *A pulsão e seus destinos*, o fundador da psicanálise insiste na necessária presença da representação psíquica ligada às excitações endossomáticas, fonte das pulsões. Em suas palavras, a pulsão:

(...) nos aparecerá como sendo um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo.²⁷⁹

A distinção entre representação e afeto é um dos eixos centrais da psicanálise, cujos préstimos vão da explicação dos sintomas à formação dos sonhos. Para Freud todo ato psíquico é formado por estes dois componentes, o representativo e o afetivo. Tais componentes tanto podem estar ligados entre si, como podem ter sido apartados pelas mais variadas causas. Podemos afirmar, correndo o risco de demasiada simplificação, que, em se tratando das pulsões, afeto é o fator quantitativo da moção pulsional, que se desloca, se condensa, se converte ou descarrega em meio às

²⁷⁸ Monzani, L. R. *ibidem*.p.87.

²⁷⁹ Freud, S. “Trieb und Triebchicksale” in: Studienausgabe, Band III, p. 85/86 ou Freud, S. “A pulsão (*Trieb*) e seus destinos”.in: ES, Vol. XIV, p.127.

representações, podendo, por vezes, se fixar numa delas. Por isso, interessa ao psicanalista, diante de fenômenos clínicos, determinar os caminhos dos afetos, seus trajetos entre as representações psíquicas.

Ricoeur defende a tese de que, nos textos de metapsicologia, é possível transpor a dicotomia e harmonizar a perspectiva econômica com o elemento interpretativo, apontando que a originalidade de Freud consistiria em enfatizar o caráter misto do conceito de pulsão.²⁸⁰ De maneira sumária, cabe afirmar que a esperança de que a linguagem dos sentidos domine as explicações econômicas faz Ricoeur defender o poder de síntese do conceito de pulsão, elegendo este conceito como o que arrancaria a psicanálise das amarras do naturalismo. Sua argumentação, aparentemente criteriosa, não é imune a críticas.

Poderíamos aqui pormenorizar a crítica de Monzani ao pensador francês, entretanto, nosso interesse maior é enfatizar o quanto este conceito de pulsão – que para Ricoeur livra a psicanálise do maquinismo – é herdeiro da metafísica das forças. Isto posto, julgamos conveniente apenas acentuar que Monzani caracteriza esta tentativa de Ricoeur como extremamente habilidosa, mas pouco verossímil.²⁸¹

Também é possível objetá-la tomando como base a denúncia heideggeriana de que o conceito de pulsão é a máxima expressão do mecanicismo e da metafísica das forças. Tal denúncia é pormenorizada e muito bem trabalhada no texto de

²⁸⁰ Ricoeur, P. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. 118. Ao sustentar que a linguagem energética não suplanta a linguagem do sentido, Ricoeur nos adverte acerca da afinidade profunda entre a “presentação psíquica” (*psychische Repräsentanz*) e a representação (*Vorstellung*) de uma pulsão. Esta “presentação” (*Repräsentanz*) traz consigo também os afetos, configurando-se como ponto de interseção entre a representação e o energético. Neste sentido, afirma: “Há um ponto em que a questão da força e a questão do sentido coincidem. Esse ponto é aquele onde a pulsão se designa a si mesma, torna-se manifesta, dá-se numa ‘presentação psíquica’, isto é, num algo psíquico que ‘vale pela’ pulsão. Todos os afloramentos no consciente não passam de transposições dessa apresentação psíquica. Desse ‘vale por’ originário. Para designar este ponto, Freud forjou uma excelente expressão: a de *Repräsentanz*. Há algo de psíquico que ‘presenta’ a pulsão enquanto energia, pois o que chamamos representação, isto é, a idéia de algo, já é uma forma derivada deste índice que, antes de representar algo – mundo, corpo próprio, irreal – anuncia a pulsão como tal, apresenta-a pura e simplesmente.” Ricoeur, P, *ibidem*, p. 117. Esta função do *Repräsentanz* é caracterizada e diferenciada do representante psíquico no texto *O inconsciente* (1915). Luiz Hanns, em sua obra intitulada *Dicionário comentado do alemão de Freud*, se esmera em acentuar esta diferença tomando como suporte este texto de 1915, sendo assim, afirma que, para não haver confusão entre *Vorstellung* e *Repräsentanz*, deve-se ter presente que *Repräsentanz* significa o ato de se fazer representar através de um representante e *Vorstellung*, por sua vez, equivale à idéia, no sentido de representação interna de um objeto ou processo. Cf. Hanns, L. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. p.394.

²⁸¹ Cf.: Monzani, L. R. *Freud: o movimento de um pensamento*.

Loparic, intitulado *O conceito de Trieb (pulsão) na psicanálise e na filosofia*, no qual o autor expõe detalhadamente a presença das metafísicas de Leibniz, Kant, Nietzsche e Schopenhauer no bojo da noção freudiana de pulsão.²⁸² Além, destas vertentes de objeção podemos aventar a possibilidade de uma crítica de cunho heideggeriano, comparando o que Ricoeur compreende por elemento hermenêutico e o que Heidegger designa por este termo.

Pretendemos “dar voz” a estas três formas de objeção à tentativa de eleger o conceito de pulsão como um elemento hermenêutica, pois, julgamos pertinente contrapor esta tentativa ao modo como o tema é abordado nos *Seminários de Zollikon*, a saber, como conceito emblemático do mecanicismo na teoria freudiana. Abordaremos estas objeções de modo pouco demorado, afinal, almejamos neste capítulo abordar como Heidegger crítica as noções de realidade e história de vida na psicanálise, a partir dos resultados de sua analítica existencial e de sua crítica à metafísica.

Para Monzani, o pensador francês ao pretender harmonizar os elementos energéticos com o hermenêutico, a partir do conceito misto de pulsão, escamoteia o problema, esquecendo-se que a abordagem metapsicológica, de onde provém o conceito em questão, é justamente uma abordagem na qual Freud introduz formalmente o ponto de vista econômico, completando a tríade com os pontos de vistas tópico e dinâmico – a tríade metapsicológica. A saída de Ricoeur demarca o plano psíquico para as representações dignas de interpretação, retirando toda problemática energética do campo psíquico, enclausurando-a no terreno somático.²⁸³

Não obstante a tentativa de não incluir Freud no rol dos herdeiros do pensamento moderno, Monzani contra-argumenta a favor não apenas da filiação freudiana a este modo de pensar, como também, indica que a tentativa de Ricoeur em resolver o dilema energético-interpretativo, ao invés de retirar, se é que é possível, da psicanálise a insígnia de ciência natural, retoma seus cânones confinando no campo

²⁸² Loparic, Z. “O conceito de *Trieb* (pulsão) na psicanálise e na filosofia”.

²⁸³ Segundo Monzani, Ricoeur ignora que “(...) Freud concebe um processo periódico de transformação global da energia somática em energia psíquica e que, portanto, o energético se instala e habita o psíquico.” Ora, uma vez que a pulsão aparece no psíquico sob a forma de uma força (*Kraft*), continua Monzani, é a partir desta forma que ela irá se fixar em uma representação e assim estabelecer uma relação expressiva. Isto equivale a dizer: esta relação que se dá no interior do psíquico já supõe que a energia esteja nele presente. Sendo assim, a base do engano da avaliação de Ricoeur está no fato dele negligenciar que na raiz dos processos de sentido estão processos energéticos, isto, por sua vez, lhe induz a advogar que energia e sentido não coabitam o mesmo espaço. Monzani, L. R. *Freud: o movimento de um pensamento*. P. 95.

somático, no campo das coisas extensas, os elementos mecânicos e quantificáveis e concedendo ao núcleo de sentido, o psíquico. Em suma: ao defender a configuração compósita do conceito de pulsão, demarcando lugares para cada elemento desta composição, Ricouer mal se deu conta do quanto a função deste conceito freudiano se assemelha com a tarefa cartesiana de descobrir um órgão de funções transcendentais, localizando a sede da alma na glândula pineal.

Na obra apreciada, Monzani tanto denuncia os impasses de Ricouer, como reitera a filiação freudiana às ciências naturais, contudo, não entra em detalhes quanto ao modo como a herança da metafísica moderna se faz presente na obra do pai da psicanálise. Esta vertente crítica, em sua nuance mais ontológica, devemos a Heidegger. O professor dos *Seminários de Zollikon* analisou a base ontológica na qual se erguem conceitos como o de pulsão, bem como, a adoção inquestionável – pela psicanálise e pelas ciências modernas de modo geral – da objetividade como única via de acesso ao real.

Com a verve desconstrutora de molde heideggeriano, Loparic, num importante estudo sobre o conceito de *Trieb* (pulsão) na psicanálise e na filosofia, apresenta-nos as devidas “certidões de nascimento” deste termo introduzido na metafísica ocidental já no séc. XVII. Paralelamente, expõe como Freud recebeu influência desta metafísica, em particular de Leibniz, Kant, Nietzsche e Schopenhauer, apontando que, em todos estes autores, “(...) o conceito de *Trieb* é pensado a partir do conceito metafísico de força (em latim, *vis*, em alemão *Kraft*), uma novidade essencial da ciência moderna”.²⁸⁴

Inicialmente, Loparic acentua que até mesmo Freud se remeteu ao uso popular da palavra *Trieb*, termo de uso tanto coloquial quanto erudito da língua alemã. No primeiro sentido, podemos encontrar a referência à pulsão de acordo com a diversidade de objetos e metas, sendo facultado falar em pulsões “baixas”, “nobres” ou “sensíveis”. Comumente traduzida para o francês e inglês como *instinct*, conserva seu sentido latino de *instinctus*, de *instinguere*, excitar, incitar, impelir. O que a remete ao sentido de um impulso natural dos seres vivos. No âmbito da língua alemã, documenta ainda Loparic, este termo pode tanto remeter-se ao momento impulsionante do apetite

²⁸⁴ Loparic, Z. “O conceito de *Trieb* (pulsão) na psicanálise e na filosofia”. p.97-98.

animal, a inclinações naturais, como também referir-se ao campo semântico do conceito de força, de modo que no *Deutsches Wörterbuch* de Gerhard Wahrig, também se encontra a significação de *Trieb* como uma força interna (*innere Kraft*).²⁸⁵

Aqui, interessa-nos menos inventariar a etimologia da palavra *Trieb*, do que enfatizar que o conceito freudiano, para além das influências obtidas a partir da biologia e da física, acomoda-se confortavelmente no seio da tematização metafísica desta noção. Cabe-nos também, destacar que, para a psicanálise, este conceito está a serviço de sua visão dinâmica do funcionamento psíquico. E, conforme assinala Loparic, a necessidade freudiana em relação à fundamentação e articulação do conceito de *Trieb* é de natureza metodológica, até mesmo metafísica, não clínica. De acordo com esta metodologia, continua Loparic:

(...) os distúrbios eram, de antemão, **efeitos causais** de processos dinâmicos, quantitativos, no interior do aparelho psíquico do homem. Aqui o termo ‘efeito’ deve ser entendido no sentido estrito de consequência causal e o termo ‘processos dinâmicos’ como essencialmente semelhante aos processos naturais que envolvem ação de forças físico-químicas ou biológicas.²⁸⁶

A função metodológica do conceito de *Trieb*, como vimos no capítulo anterior, cumpre a exigência do programa kantiano para as ciências naturais. Contudo, a tutela da metafísica moderna, no que tange a este conceito, não estanca por aí. Por exemplo, Heidegger nos lembra que essa noção da causalidade está fundamentada no princípio leibniziano da *razão suficiente*, para o qual nada é sem razão, sem uma determinação primeira. Quer dizer: a razão como “aquilo” para onde não se pode mais regredir no encadeamento causal. Para o filósofo de *Ser e Tempo*, esse princípio é válido no âmbito das ciências naturais, cuja busca é pela causa desencadeadora de movimento de seqüências num determinado processo da natureza.²⁸⁷

Sabemos que Freud, aborda o psíquico do mesmo modo que o físico aborda coisas não-humanas e se vangloria por isso. Pleiteante incansável do direito à

²⁸⁵ Cf.: Wahrig, G. *Deutsches Wörterbuch (Gebundene Ausgabe)*. München: Mosaik Verlag, 1986. apud: Loparic, Z. *ibidem* .p 107.

²⁸⁶ Loparic, Z. “ O conceito de *Trieb* (pulsão) na psicanálise e na filosofia”.p 102.[grifo nosso]

²⁸⁷ Heidegger, M. *ZS*. p.89.

insígnia de cientista natural, o fundador da psicanálise subordinada o psiquismo ao conjunto de leis causais, reverberando assim, a antiga concepção leibniziana de um princípio de causalidade, cujo fundamento é a razão. À Leibniz, Freud, sem assumir, também deve a introdução do conceito de força na metafísica moderna, mais especificamente o de força apetitiva (*vis appetitiva*). Para Leibniz, nos recorda Loparic, o ser de um ente, ou seja, a substancialidade é concebida em termos de forças primitivas ativas, espécie de entidades semelhantes aos apetites acompanhados de representações, passíveis de observação na experiência interna.

Se com Descartes o ser era pensado como a efetividade (*Wirklichkeit*) representada por um sujeito – de modo que tanto as coisas extensas como a coisa pensante eram determinadas como representatividade – com Leibniz, afirma Loparic no texto em apreciação, a representação fica necessariamente acoplada ao apetite, enquanto ação do princípio interno que faz a passagem de uma representação à outra. A partir dessa ótica, a essência mesma de cada coisa passa a ser pensada como apetite representante, cujo modo de realização é a impulsão ou pressão (*Drang*).

Como afirmamos anteriormente, a pulsão freudiana é justamente uma força motora, cuja manifestação consciente, acopla a representação do objeto às cargas afetivas. E, uma vez submetida à repressão (*Verdrängung*), acontece o divórcio e a expulsão da representação de sua carga afetiva, de modo que no âmbito consciente nada se poderá saber da natureza em si da pulsão reprimida. Para Loparic:

Quando fala de representante representacional da pulsão e de suas cargas, Freud, no essencial, não faz outra coisa do que retomar o conceito leibniziano de apetite representante, desenvolvido na tradição do subjetivismo cartesiano. A sua teoria das pulsões pertence, portanto, à tradição metafísica ocidental que se iniciou com a teoria cartesiana da substancialidade como representatividade por um sujeito e se firmou com a tese de Leibniz de que a essência de cada ente é determinada pela força motora e pela representação controladora.²⁸⁸

No interior da tradição leibniziana e da metapsicologia, fica patente que as relações entre a força e o apetite-representante (em Freud, pulsão) são de causalidade,

²⁸⁸ Loparic, Z. “O conceito de *Trieb* (pulsão) na psicanálise e na filosofia”. p115.

no sentido de um movimento causado pela pressão (*Drang*). Para Loparic, esta teoria dinâmica fez fortuna, sendo aprimorada por filósofos como Kant, Nietzsche e Schopenhauer.

Visto que nosso propósito maior é explorar a natureza da crítica heideggeriana à forte presença da metafísica em conceitos metapsicológicos de Freud e nesta crítica Heidegger aponta o princípio leibniziano da razão suficiente como herança subjacente à ciência psicanalítica e a teoria kantiana da objetividade como legado implícito, encravado no seio desta ciência, resolvemos focalizar mais estes dois autores, do que pormenorizar o modo como *Trieb*, pensado por Nietzsche e por Schopenhauer, influencia a acepção freudiana deste conceito. O legado da teoria crítica de Kant e seu projeto para as ciências da natureza – visivelmente presentes na metodologia especulativa e em seu conceito de inconsciente – já foi tema de análise no capítulo anterior. Entretanto, cabe-nos perguntar pela forma como Kant pensa a *Trieb*. *Grosso modo*, podemos dizer que, com este filósofo, testemunhamos a submissão do conceito de força às ações causais de todas as coisas, sejam fenomenais ou *noumenais*, incluindo aí, ressalta Loparic, todas as pulsões e instintos. Deste modo, para Kant:

O *Trieb* ou instinto são um tipo de apetite (*Begierde*) gerado por nossa capacidade apetitiva (*Begehrungsvermögen*). O apetite, em geral, é a capacidade de ser, por meio de representações, a causa de objetos dessas representações. Por representação Kant compreende uma classe de estados subjetivos que abrange desde modificações subjetivas do tipo sensação até as idéias da razão.(...) O sentimento de prazer e de dor pode acompanhar todas as representações de objetos.²⁸⁹

Não obstante as idiossincrasias de cada filósofo que versou sobre *Trieb*, vale ressaltar que permanece o acoplamento da representação com a força. Mesmo que difiram em número, metas, leis e até mesmo em seu status epistemológico, os diferentes modos de teorizar sobre a pulsão representam a posição da metafísica das forças, desenvolvida pela filosofia moderna. O que é posto em questão por Heidegger não é só o princípio de causalidade, encravado nesta metafísica, mas também a possibilidade de

²⁸⁹ Loparic, Z. *ibidem*.p119.

se alcançar o homem a partir do jogo de forças, cujo perfil explicativo vale para coisas estrangeiras ao existir humano. Neste sentido, Heidegger nos alerta que:

As tentativas de explicação dos fenômenos humanos a partir de pulsões tem o caráter metódico de uma ciência, cuja matéria não é o homem, mas sim a mecânica. Por isso, é fundamentalmente discutível se um método tão determinado por uma objetividade não-humana pode mesmo ser apropriado para afirmar o que quer que seja sobre o homem *qua* homem.²⁹⁰

Portanto, qualquer tentativa de explicar o existir humano por leis físicas da causalidade acaba por concebê-lo exclusivamente como coisa objetificada. Sabemos que o princípio de causalidade impera na metapsicologia freudiana não só no que diz respeito à *Drang*, que mobiliza as pulsões, como também na busca da causa de um sintoma psíquico e na explicação de que as lacunas na consciência são geradas por forças oriundas da repressão. *A explicabilidade da continuidade das conexões causais é sempre pressuposta.*

Não obstante toda evidente filiação deste conceito de pulsão à metafísica das forças e de sua utilização segundo parâmetros procedimentais das ciências naturais, vimos que Paul Ricoeur insiste em elegê-lo como o responsável pelo elo entre força e sentido, o que, em última instância, forneceria à ciência freudiana uma identidade hermenêutica, arrancando-a das amarras do naturalismo. Advogar que a psicanálise, por acoplar a representação psíquica à força pulsional, pode ser entendida como uma hermenêutica, como um pensamento sobre o sentido, equivale a compreender que o lugar cativo do sentido é a representação. Ora, isto não poderia ser pensado desde a ocular heideggeriana, afinal, lembremos que, para Heidegger, a fonte primeira do sentido está radicada na compreensão pré-ontológica de ser, prévia a qualquer espécie de representação.²⁹¹ Ao efetuar uma analítica existencial do homem, como caminho de acesso ao ser em seu sentido, Heidegger interessa-se prioritariamente pelos modos de ser deste ente, não acessíveis por meio de atos representacionais, e sim a partir do “como

²⁹⁰ Heidegger, M. *ZS*. p.217/192.

²⁹¹ Benedito Nunes afirma que é “na experiência antepredicativa, como práxis maciça do mundo da vida em seu imediato e freqüente transcorrer cotidiano, que Heidegger coloca a nascente de sentido”. Nunes, B. *Passagem para o Poético: Filosofia e Poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1992. p. 172

hermenêutico”. Conforme mencionamos anteriormente, o “como hermenêutico” funda-se na vida cotidiana e não requisita representação. O que, para o pensador francês concede à psicanálise a possibilidade de ser alcunhada como hermenêutica – a representação – é, para Heidegger, um aspecto derivado dos modos mais elementares do ser-no-mundo. É algo secundário que pressupõe o Dasein desde sempre sendo no mundo, num horizonte que não é fundado pela representação, mas pela compreensão de ser. Entendido de modo radical, o elemento hermenêutico não pode ser reduzido, sequer identificado à representação. E, uma vez que a psicanálise de Freud usa o elemento representacional como chave de entendimento do funcionamento psíquico, do estabelecimento das relações entre o aparelho psíquico e os objetos da realidade, ela centra seu foco de investigação sobre modos derivados do comportamento humano, sendo assim, fica impedida de contemplar e até mesmo de visualizar seus modos de ser não representacionais, aquém ou além das relações de objeto.

Por estabelecer a representação como índice elementar das trocas entre o homem e o mundo externo, a tradição metafísica moderna, consoante Heidegger, não alcança a totalidade do ente humano, de seus modos de ser, enclausurando-o na condição de sujeito que apreende o mundo enquanto objeto passível de representação. Para o professor de Zollikon, a psicanálise não rompe como a primazia da representação, comportando-se como mais uma voz no coro moderno que estipulou como real o representável.

Entendendo que as relações mais originais do ente humano não se pautam na representação, Heidegger empreende em *Ser e tempo* uma crítica à tradição moderna no que diz respeito à sua concepção de realidade e de relações com o mundo externo. Logo, uma crítica em relação à sua concepção de homem enquanto sujeito que representa. As conquistas desta crítica são “munições” utilizadas pelo filósofo para questionar, nos *Seminários de Zollikon*, o império da representação e do princípio de causalidade no entendimento de Freud acerca dos fenômenos psíquicos. Neste sentido, achamos prudente delinear a natureza da discussão de Heidegger com a tradição no que tange à questão da realidade, para posteriormente entender como esta crítica se direciona à psicanálise. Como conduziremos nossa investigação apara a ambiência do tratado de 1927, a fim de esclarecer o teor dos questionamentos heideggerianos acerca da realidade,

vale pontuar, que estamos em busca das conquistas provenientes do Heidegger I para tomá-las como guias de entendimento do tema. O que não impedirá de nos depararmos com elementos do pensamento tardio quando nos voltarmos para as teses expostas nos *Seminários de Zollikon*. Por ora, adentremos no cerne desta discussão, tal como foi desenvolvida na obra de 1927.

4.1 - O problema ontológico da realidade em Heidegger e a crítica à tradição metafísica.

O problema ontológico da realidade é explicitamente tematizado no § 43 do tratado *Ser e Tempo*, não por acaso intitulado: “*Dasein*, mundanidade e realidade”. No parágrafo em questão Heidegger propõe a investigação dos seguintes temas: a) Realidade como problema do ser e da possibilidade de comprovação do mundo “externo”; b) Realidade como problema ontológico; c) Realidade e Cuidado (*Sorge*). Ao desenvolver tematicamente estes tópicos, o filósofo articula a discussão ontológica acerca da realidade com a crítica à tradição metafísica no que diz respeito ao acesso (conhecimento) do mundo externo e à própria concepção de mundo como objeto de representação. Uma vez confeccionada essa tarefa, resta-lhe pensar a realidade no interior da analítica do *Dasein*, visando comprovar que “(...) realidade não é apenas *um* modo de ser entre *outros* mas que, ontologicamente, acha-se num determinado nexos de fundamentação com *Dasein*, mundo e manualidade.”²⁹²

Apesar de a problematização explícita acerca da realidade aparecer no § 43, não podemos afirmar que antes desse momento esse tema não havia sido abordado nessa obra. Se, para Heidegger, levantar a questão ontológica sobre a realidade implica investigar nossos modos de lidar com o mundo, com o intuito de assegurar qual desses modos é o mais originário, podemos dizer que o problema da realidade perpassou toda a tarefa empreendida ao longo dos parágrafos anteriores, qual seja, a tarefa de estabelecer a constituição do *Dasein* como ser-no-mundo, tendo como guia os encontros estabelecidos com o ente intramundano, o ser-com-os-outros e consigo mesmo.

²⁹² Heidegger, M. *SuZ*, p. 201/267. § 43

Heidegger enfatiza que, para colocar explicitamente o problema da realidade, a discussão deve atrelar-se, necessariamente, ao problema do “mundo externo” (*Aussenwelt*), visto que “somente com base num acesso adequado ao real é que se faz possível uma análise da realidade”. Porém, convém perguntar: como a tradição metafísica ateu-se a essa questão? Em outros termos: qual é, para esta tradição, o modo fundamental de acesso ao real? No § 43, Heidegger responde categoricamente que, “desde sempre, o conhecimento intuitivo foi considerado o modo *válido* de apreensão do real”.²⁹³

Nesta assertiva, observemos que Heidegger usa a expressão “modo válido de apreensão”, enfatizando, assim, que esta tradição não levanta a questão sobre os modos de *acesso* ao real, mas sobre o modo válido, cuja função é validar e assegurar, mediante apresentação de provas, a comprovação da existência do “mundo externo”. Em consequência disso, a problemática filosófica passa a girar em torno da questão da “prova da presença das coisas fora de mim” e do modo como este “mundo externo” se *re-apresenta* na consciência.

No § 13 de *Ser e Tempo* Heidegger diz que, desde a perspectiva tipicamente moderna, sempre está pressuposto um “em mim” e um “fora de mim”. Sendo assim, podemos entender porque o problema da realidade para essa tradição reverbera, de maneiras variadas, as questões: “como é que este sujeito que conhece sai de sua ‘esfera’ interna e chega a uma outra ‘esfera’ externa?” ou ainda, “(...) como se deve pensar o objeto em si mesmo de modo que o sujeito chegue por fim a conhecer, sem precisar arriscar o salto numa outra esfera?”.²⁹⁴

É nesse clima de dilemas epistemológicos que Kant denuncia o “escândalo da filosofia e da razão humana em geral”, qual seja, o fato de não se dispor de uma prova definitiva, capaz de garantir a certeza da existência das coisas fora de nós. Contudo, para Heidegger o escândalo da filosofia não “reside no fato dessa prova ainda não existir e sim no fato de sempre ainda se esperar e buscar essa prova”. Segundo ele, “tais expectativas, intenções e esforços nascem da pressuposição, ontologicamente

²⁹³ Cf.: todas as citações deste parágrafo referem-se à Heidegger, M. *SuZ*, p. 202/268

²⁹⁴ Heidegger, M. *Ibidem*. p. 60/99.

insuficiente, de *algo com relação ao qual* um ‘mundo’ simplesmente dado deve-se comprovar independente e exterior”.²⁹⁵

Ora, nesse modo gnosiológico de colocar a questão da realidade (da apreensão do real) está pressuposta a idéia de mundo como algo simplesmente presente, dado exteriormente a mim e substancialmente diferente de mim. Essa substância diferente e externa ao meu eu é denominada por Descartes *res extensa*, visto que a extensão é a atribuição primordialmente necessária à substância finita, corpórea. Como, então, seria a via de acesso adequada para o “que, enquanto *extensio*, Descartes identifica com o ser do ‘mundo’?”²⁹⁶ Heidegger responde:

A única via de acesso autêntica para esse ente é o conhecimento, a *intelectio*, no sentido do conhecimento físico-matemático. O conhecimento matemático vale como modo de apreensão dos entes, capaz de propiciar sempre uma posse mais segura do ser dos entes nele apreendidos. Em sentido próprio só é aquilo que tem o modo de ser capaz de satisfazer ao ser acessível no conhecimento matemático. Este ente é aquilo que *sempre é o que é* (*was immer ist, was es ist*); por isso ao experimentar o modo de ser do mundo, o que constitui seu ser propriamente dito é aquilo que pode mostrar o caráter de *permanência constante* (*den Charakter des ständigen Verbleibs*).²⁹⁷

Consoante a citação acima, podemos dizer que, no modo moderno de ater-se ao real (inaugurado por Descartes), algo só é um ente na medida em que é representado por um *intelectio* nos moldes do conhecimento físico-matemático. Sendo assim, “coisa” presente se “a-presenta” para um representar e somente para isso. O *cogito* é a força de representação, de “re-apresentar” tudo o que se mostra e se apresenta lançado diante do sujeito. Isso que se apresenta e se opõe ao sujeito é, por sua vez, denominado objeto. O sujeito (*intelectio*) é visto, portanto, como o fundamento de compreensão da realidade, transformando a certeza no critério de verdade, quer dizer, na medida do real.²⁹⁸

No pensamento moderno, a objetividade torna-se a via de acesso ao que se apresenta, ao que se mostra como real. Não importa o viés epistemológico em que se

²⁹⁵ Heidegger, M. *SuZ*, p. 204-5/271.

²⁹⁶ Heidegger, M. *ibidem* p. 95/141. § 21.

²⁹⁷ Heidegger, M. *Ibidem*. p 95-6/141-2.

²⁹⁸ Já trabalhos melhor este argumento. Cf. capítulo II.

pensa as relações sujeito-objeto, sujeito-mundo; o que se mantêm nas diversas direções epistemológicas é a pressuposição da existência prévia de um sujeito desmundanizado e do mundo como ente físico-matemático. Esse modo de apreensão do real não se restringe apenas a representá-lo como objeto, pois, uma vez que a física de Galilei instituiu o entendimento da natureza “como uma ininterrupta conexão de movimentos e pontos de massa” sujeita a leis universais, o real que se apresenta ao sujeito passa a ser algo passível de mensuração, manipulação e cálculo.²⁹⁹ Sendo assim, vale lembrar o já tão mencionado argumento de Heidegger nos seminários suíços: “O que se pode calcular de antemão, antecipadamente, o que pode ser medido é real e apenas isso”.

O estatuto de realidade só é delegado àquilo que é objeto de uma representação calculável e mensurável. Relembrando temas do capítulo II e retomando elementos argumentativos desenvolvidos por Heidegger na saulas da Suíça, convém pontuar que, a partir da consolidação do pensamento moderno, fica instuído que através da emissão de juízos verdadeiros, o sujeito irá determinar o que é o real, isto é, os entes, atendo-se a estes, enquanto objetos, com o intuito de manipulá-los e dominá-los, tornando-se *mestre e possuidor da natureza*.

A essa “dis-posição” (*Befindlichkeit*) moderna em relação ao real subjaz a concepção de que o pensamento – e por que não dizer, a ciência – torna-se a fonte hegemônica de desvelamento da verdade. Mais que isso, ao impor o conhecimento representacional como única via de acesso ao mundo, assevera Heidegger em Zollikon, a ciência “consegue fazer valer o seu propósito de oferecer e administrar a verdade sobre o verdadeiramente real”³⁰⁰

Entretanto, vale perguntar: será mesmo o conhecimento a primeira via de acesso ao mundo, ao real? Será que o problema da realidade deve ser colocado exclusivamente no campo epistemológico das relações sujeito-objeto? Será que toda relação do ente humano com o mundo se reduz ao pólo do sujeito desmundanizado que objetifica um “mundo externo” previamente constituído?

Ora, vimos no capítulo III desta tese que o *Dasein* não existe primeiro para só depois se relacionar com o mundo, mas que existe enquanto ser-no-mundo, sendo

²⁹⁹ Heidegger, M. *ZS*, p.265/225.

³⁰⁰ Heidegger, M. *Ibidem*. p.122/121.

homem e mundo co-originários. Sendo assim, o conhecimento representacional não é um modo de ser fundante da relação do *Dasein* com o mundo, trata-se antes de um modo derivado, uma vez que o representar pressupõe um ente desde sempre sendo no mundo. Como afirmamos outrora, a abertura (*das Offene*) de mundo não é introduzida pela representação objetificante, ao contrário, é pressuposta. É neste sentido que Heidegger afirma no § 13 do tratado de 1927 que: “(...) não é o conhecimento que *cria* pela primeira vez um ‘commercium’ do sujeito com o mundo e nem este ‘commercium’ *surge* (*entsteht*) de uma ação exercida pelo mundo sobre o sujeito.” Ao contrário, conhecer, prossegue o autor, “(...) é um modo do *Dasein* fundado no ser-no-mundo.”³⁰¹

Em sua crítica à forma como a filosofia moderna pensa a relação sujeito-objeto, Heidegger denuncia que para esta tradição, mesmo de diferentes formas, o acesso primeiro às coisas é dado pela representação. Como se o *Dasein*, de início e na maioria das vezes, tratasse o mundo a partir da distância da percepção objetificante. Vimos que esse modo de lidar com o mundo é apenas um modo, não o único, muito menos o originário. Essas considerações heideggerianas sobre o ser-no-mundo põem em xeque a tradição moderna que assenta a constituição do mundo sobre a mente humana, que a tudo representa. Loparic nos lembra que:

Segundo Heidegger, a mente pura é um conceito legítimo, constituído no cartesianismo a partir de considerações metodológicas e epistemológicas em torno dos fundamentos das ciências físico-matemáticas. Mas esse conceito não pode ser usado numa solução do problema transcendental. Ele não é adequado para a descrição dos modos de ser do ente que perfaz a constituição do real. Sem ser uma coisa física, o sujeito da constituição do mundo é, não obstante, um sujeito concreto, que tem um corpo, que vive no espaço e tempo públicos e atua no meio das coisas e na companhia dos outros homens. Em resumo, o ente que constitui mundo, enquanto perfaz a constituição, sempre está aí no mundo.³⁰²

A “re-colocação” da questão da realidade através da perspectiva do ser-no-mundo atrela esse problema ontológico aos modos de compreensão de ser do *Dasein*. Entretanto, como vimos anteriormente, dizer que o *Dasein* tem o privilégio de

³⁰¹ Heidegger, M. *SuZ*, p 62/102. § 13.

³⁰² Loparic, Z. “A fenomenologia do agir em *Sein und Zeit*” in: *Manuscrito: revista de filosofia*. Campinas: Centro de Lógica e Epistemologia das Ciências. vol VI. n1, 1982, 153.

compreender o ser não implica, necessariamente, dizer que sempre dispomos de um conceito explícito sobre seu sentido, fruto de uma elaboração teórica; trata-se, antes, de uma compreensão que se apóia na lida prática com os entes disponíveis, na relação co-originária em que homem instaura mundo e é por ele instaurado; por conseguinte, antecede a qualquer exposição predicativa e teórica do conceito de ser.

Uma vez que o *Dasein* só existe na medida em que compreende ser, a realidade depende necessariamente desta compreensão. Esta afirmação não subordina a preexistência das coisas reais à compreensão do *Dasein*. As coisas reais são independentes deste ente, mas a compreensão da realidade, do ser, não. Nos *Seminários de Zollikon* Heidegger exemplifica este fato ao recordar resultados de pesquisas da ciência natural. Após a medição de substâncias radioativas presentes na crosta terrestre, pesquisas atestam a existência da Terra há mais de dois bilhões de anos, bem como o aparecimento do primeiro homem há apenas 50 mil. O filósofo toma este exemplo para aferir que, não obstante o hiato entre o surgimento do homem e a existência da terra, abertura de compreensão do ser é que possibilita que um ente possa estar presente. Em seguida, ciente de uma sutileza do seu argumento, pontua que esta afirmação está em crassa contradição coma verificação da ciência natural. Então polemiza, da seguinte maneira:

(...) graças à desintegração absolutamente uniforme dos átomos das substâncias radioativas presentes na crosta terrestre pode-se medir e, assim comprovar, que a Terra já existe há dois bilhões de anos, enquanto que o primeiro homem só apareceu há cerca de 50 mil anos. Pelo menos aquele ente que chamamos terra já está aí muito *antes* do homem. Pode-se dar entes e, com isso, abertura do ser, quer dizer, ser de modo totalmente *independente (unabhängig)* do homem. A proposição central de *Ser e tempo* quanto à relação do homem com o ser como a relação que tudo sustenta, não pode, de acordo com esta contradição, corresponder à realidade.³⁰³

Ao explicitar esta suposta contradição entre as teses do tratado de 1927 e as descobertas das ciências naturais, o filósofo, decerto, não pleiteia questionar o fato de a Terra estar simplesmente presente há pelo menos dois bilhões de anos, mas pretende

³⁰³ Heidegger, M. *ZS*, p.222/195.

afirmar que a realidade, enquanto modo de compreensão do ser da Terra, está diretamente atrelada à compreensão ontológica do *Dasein*. Em seguida a esta afirmação de clara procedência do Heidegger I, acrescenta que só podemos hoje calcular e explorar o que naquela época estava presente, na medida em que estamos na clareira do ser (*Lichtung des Seins*) e até o “ser-antes” (*Fürher sein*), o ter sido, pertence ao ser. Mescla esta última colocação, visivelmente afinada ao seu pensar tardio, com um outro argumento da mesma proveniência. Deste modo, enuncia que o relógio atômico é um instrumento de medida para o cálculo da idade da terra, mas, adverte que o fato de se dizer que a terra *é*, ou já *era* antes, parte de uma indeterminação sobre o “é”. Esta indeterminação pode sugerir que há presenças que não necessitam do homem. Todavia, assevera Heidegger, não há presença sem um “para-onde” (*wohin*) ser presente. E, o homem estando na clareira do ser, significa que ele, entre outras coisas, aceita o já-ter-sido da terra antes do homem, o que equivale a aceitar este *modus de* presença. Sendo assim, esclarece o autor:

O já-ter-sido (*Schon-gewesen-sein*) da terra é uma presença da terra cuja abertura, cuja clareira, não precisa de um homem que já estivesse presente *naquele tempo*, mas sim precisa essencialmente do homem como aquele que está na clareira da plena presença, e assim também, na clareira daquele que está tendo sido (*Gewesenseins Stehenden*)³⁰⁴

Nesta citação elo entre o homem e a pré-existência da terra extrapola o âmbito da compreensão de ser do *Dasein*, uma vez que a análise é encaminhada para a ambiência da clareira do ser. Neste sentido, Heidegger reafirma que o homem é o guardião da clareira, o guardião do acontecimento (*des Ereignisses*). E uma vez guardião, ele é iluminado e corresponde ao que assim se apresenta.

Este argumento de Heidegger foi registrado em diálogos com Boss na Taormina na Sicília, durante férias comuns, no período de 24 de abril a 5 de maio de 1963. Logo depois destas ponderações heideggerianas, Boss, a nosso ver em flagrante incompreensão da magnitude do argumento do amigo, faz uma comparação entre as teses de Heidegger e o pensamento hindu, assegurando que nesta forma de pensar não se necessita de guardião, que há iluminação em e por si só.

³⁰⁴ Heidegger, M. *ZS*, p.223-24/196-97.

Acreditamos que Heidegger não adere explicitamente a esta digressão para o mundo oriental, retomando a idéia de que no seu pensamento o homem é *humano* e no pensamento hindu, há uma “desumanização” (*Entmenschlichnung*) que transforma o *Dasein* em pura iluminação. Mas, Boss insiste no tema oriental. E o registro do diálogo logo em seguida acaba.

A envergadura dos temas abordados nestes diálogos das férias da Sicília é generosa, abrange também uma discussão muito pontual sobre elementos da clínica freudiana – como o conceito de instâncias psíquicas, de projeção, introjeção, transferência – e uma análise filosófica sobre o conceito de essência, retomando os já mencionados debates sobre a noção de natureza legada pela metafísica moderna, por Galilei e Newton.

Nestes diálogos é impossível fazer uma triagem dos argumentos com intuito de localizar um pensamento puro concernente ao Heidegger I ou II. Numa mesma discussão, o filósofo se serve, sem constrangimentos, de teses das duas proveniências. No tópico que avaliamos, intitulado *Do ser e Dasein*, cuja abordagem centra-se na relação entre ser e *Dasein* desde a ótica da realidade e do real, Heidegger reivindica o entendimento do homem enquanto *Dasein* ratificando a tese de *Ser e tempo* que afirma não poder haver ente *sem* o homem e depois explicita esta afirmação, recorrendo à compreensão de ser constitutiva do ser-no-mundo. No mesmo fôlego nos fala de *Ereignis* e clareira do ser.

O que podemos triar como elemento comum nesta discussão é a diferença entre o que é simplesmente real, simplesmente presente, como a terra há 2 bilhões de anos, e realidade das coisas entendida como “algo” para o homem, seja para ser compreendido pelo *Dasein*, seja para ser guardado pelo homem iluminado na clareira.

Para este tópico do diálogo com Boss vale como elemento explicativo a seguinte afirmação do § 43 de *Ser e tempo*, a saber: “de fato, apenas quando o *Dasein* é, ou seja, a possibilidade ôntica da compreensão do ser é, ‘dá-se’ ser (*gibt es Sein*)”³⁰⁵. Também procede o recurso à que assevera a dependência da realidade e não do real, em relação ao homem, diferenciando o modo de acesso à realidade daquele que visa a mera verificação de algo real, tal qual a verificação operada pela ciência natural através do

³⁰⁵ Heidegger, M. *SuZ*, p. 212/279.

relógio atômico. Trata-se da seguinte afirmação enunciada nos seminários da Suíça: “um fato é algo real, mas não a realidade. A realidade não é um fato senão ela teria de ser verificável como um camundongo ao lado de outra coisa”³⁰⁶

Esta afirmação configura a perspectiva heideggeriana de investigação acerca da realidade, delimitando que seu campo de questões não orbita em todo da prova de algo real, seja prévio ou contemporâneo à datação da aparição humana na terra. Também não se concentra em dilemas epistemológicos que, visando esquivar-se de escândalos, anseiam pela comprovação do mundo externo enquanto algo real, como se tal prova arrancasse, definitivamente, a filosofia da condição de pensamento tateante, carente de base sólida. Esta discussão, consoante Heidegger, não deve obter primazia ontológica, não em função de uma insuficiência de provas ou algo assim, mas, sobretudo, devido ao descaso em relação ao fenômeno do ser-no-mundo. A obliteração deste fenômeno e a não confecção de uma analítica existencial do *Dasein* fez com que a tradição reduzisse o questionamento ontológico acerca da realidade à pergunta pela comprovação do mundo externo. Já uma orientação ontológica fundamental dispensa questões sobre o modo como o objeto está sendo representado pelo sujeito, sobre a adequação entre coisa representada e a representação. Não que estas questões sejam descartáveis, elas só não são as primordiais. E, uma vez tomadas como as questões mais fundamentais, mantém o homem na clausura da subjetividade impedindo o acesso ao ser-no-mundo.

Desde a perspectiva da existência, podemos dizer que um ente só é acessível se a compreensão de ser se dá. Esta compreensão, lembremos, não é, de início e na maioria das vezes, uma atitude teórica de um entendimento que visa a emissão de juízos, a predicação, enfim, a construção de uma sentença teórica proposicional. Vimos anteriormente que não é a representação que garante a primeira via de acesso ao mundo. Daí podemos depreender que, contrariamente à visão da tradição moderna, o ente humano não é um sujeito desmundanizado previamente constituído que se aventura a apreender o real – o mundo – objetificando-o. A realidade, ao invés disso, deve ser compreendida originariamente desde a *ocupação* (pré-teórica) com os entes intramundanos. Desse modo:

³⁰⁶ Heidegger, M. *ZS*, p.198/177.

No ocupar-se e apenas nele, é que encontramos inicialmente os entes intramundanos os quais, em virtude desse modo de descobrimento, têm o caráter de coisas-à-mão, de utensílios. A utilidade dos utensílios não é algo adicionado às coisas da natureza, no sentido de Descartes, mas, pelo contrário, o seu discriminante ontológico primeiro, o seu ser originário.³⁰⁷

Visto que o *Dasein* não se reduz a uma mente que maquina e o mundo a uma estrutura físico-matemática disponível apenas pela via da objetificação, cabe-nos a pergunta: como deveria se constituir, a partir da ótica heideggeriana, uma ciência ôntica que tivesse como alvo o entendimento do existir humano e das suas relações com o mundo?

Em primeiro lugar, é preciso considerar que, a partir do momento em que uma ciência toma o homem como um pólo constituído e o mundo como objeto de representação, ela já está fora do âmbito do ser-no-mundo, da co-pertinência homem-mundo, pressupondo pólos estanques e independentes. Esquecendo-se que a mente objetivante pressupõe o *Dasein* e não o contrário. Além disto, Heidegger nos alerta que não só o mundo é irreduzível à apreensão nos moldes físico-matemático, mas, principalmente, o ente humano. Sendo assim, *o todo* do *Dasein* não é passível de representação e a dinâmica de seu existir não consegue ser abarcada em mensurações, nem submetida a leis universais de causalidade.

Ora, vimos que estas são características marcantes da ciência freudiana. Uma vez que já situamos a filiação filosófica de Freud, resta-nos resgatar a concepção de realidade vigente em sua metapsicologia.

4.2 – A herança freudiana: a representação como modo de acesso à realidade.

Ora, se Freud é herdeiro de uma tradição moderna que assenta o modelo físico-matemático como a única via de se fazer ciência, não poderemos esperar de sua concepção de real algo que subverta esse legado de seu tempo. Por isso, repetimos, o

³⁰⁷ Loparic, Z. “Heidegger e a filosofia da finitude” in: *Revista Latinoamericana de filosofia*. Vol.XVII, n.1. 1991, p.22.

que Heidegger afirma em Zollikon: “ (...) só é real e verdadeiro aquilo que pode ser subordinado a ininterruptas conexões causais de forças psicológicas, na opinião de Freud.”

Em *A perda da realidade na neurose e psicose*, Freud atém-se às formas que o id veicula para exprimir uma rebelião contra o mundo externo, apontando que há uma tentativa de evitar o contato com um fragmento doloroso de realidade, na neurose, e um repúdio da realidade, seguido de um remodelamento autocrático de criação de uma nova realidade mediante a alucinação e delírio, na psicose. Freud salienta que:

Em uma psicose, a transformação da realidade é executada sobre os precipitados psíquicos de antigas relações com ela – isto é, sobre os *traços de memória, as idéias e os julgamentos anteriormente derivados da realidade e através dos quais a realidade foi representada na mente*. [...] provavelmente na psicose o fragmento de realidade rejeitado constantemente se impõem à mente, tal como o impulso reprimido na neurose, e é por isso que, em ambos os casos, os mecanismos também são os mesmos.³⁰⁸

Não nos interessa destacar no trecho citado o índice de lealdade do ego em relação ao mundo real ou sua dependência ao id, tampouco o nível de perda da realidade na neurose e na psicose, e seus devidos substitutos. Trata-se de ressaltar que Freud, ao se referir à realidade, fala de idéias, memória e julgamentos representados na mente, reduzindo os modos de acesso à realidade aos modos passíveis de representação. Até mesmo na psicose está pressuposta a capacidade de representação. Como se o contato com o domínio do representável estivesse desde sempre garantido como algo natural. *Para Freud, o que está em questão não é o modo como se constituem os sentidos de real, mas apenas o nível de lealdade ao mundo externo partilhado*. Em outras palavras: o quanto o funcionamento psíquico está sendo regulado pelo princípio de realidade.³⁰⁹

³⁰⁸ Freud, S. “Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose” in: *Psychologie des Unbewußten*, Studienausgabe, Band III, p. 359 ou Freud, S. “A perda da realidade na neurose e psicose” in: ES, vol. XIX, p. 207. (os itálicos são meus).

³⁰⁹ Segundo Freud dois princípios regem o funcionamento da vida psíquica: o de prazer e o de realidade. *Grosso modo*, o princípio do prazer estaria a serviço da obtenção de imediata de prazer sem levar em conta os imperativos do mundo externo. Nos primórdios da vida somos regidos por tal princípio. As exigências da vida forçaram o aparelho a “(...) uma sucessão de adaptações necessárias” no sentido de considerar as condições da realidade e procurar nelas, uma forma de modificação para obter satisfação. No tempo da soberania do princípio do prazer, este era conquistado mediante descarga motora, pela via da alucinação. O princípio de realidade aparece secundariamente, habilitando ao aparelho construir

Esta última entendida univocamente como algo representável. Nesse sentido, Loparic acrescenta:

Em Freud, assim como em Descartes e em Kant, o real é definido como aquilo que é representável de uma certa maneira. *O problema de saber por que e como o real veio a ser constituído a título de algo representável simplesmente não é colocado. A pergunta sobre o sentido de realidade, da chegada à realidade ou do contato com a realidade não se colocava. A realidade estava lá, tal como dada na representação.* Todas as perguntas admissíveis versavam exclusivamente sobre o destino de relações entre um sujeito e os seus objetos.³¹⁰

Uma vez que a *datidade*³¹¹ representativa da realidade é considerada como garantida, resta como problema saber como se atinge os objetos, sejam eles internos ou externos, bons ou maus. Por isso, o problema de Freud, explicitado em *A pulsão e seus destinos* (1915) é o de saber em relação a qual objeto a pulsão atinge sua finalidade e empreende seus investimentos, de modo a obter satisfação. Contudo, por mais variados que possam ser esses objetos que servem para a satisfação – sejam eles dados na percepção ou na fantasia – eles têm em comum o modo de *datidade*: a representação.

Como o aparelho freudiano é, preliminarmente, constituído de pulsões, tem como pressuposta a capacidade de se relacionar com objetos, movido por esta força situada na fronteira entre o anímico e o físico. Toda pulsão – mesmo as pulsões parciais, enquanto classe das pulsões sexuais característica da organização libidinal nos primeiros

mediações entre suas exigências pulsionais e a realidade externa. A descrição deste processo se assemelha à da vivência de satisfação. Vejamos o que Freud afirma: “Retorno a linhas de pensamento já desenvolvidas noutra parte quando sugiro que o estado de repouso psíquico foi originalmente perturbado pelas exigências peremptórias das necessidades internas. Quando isto aconteceu, tudo que havia sido desejado foi apresentado de maneira alucinatória, tal como ainda acontece hoje com nossos pensamentos oníricos durante a noite. Foi apenas a ausência da satisfação esperada, o desapontamento experimentado, que levou ao abandono desta tentativa de satisfação por meio da alucinação. Em vez disso o aparelho teve de decidir tomar uma concepção das circunstâncias reais do mundo externo e empenhar-se por efetuar nelas uma alteração real. Um novo princípio de funcionamento mental foi assim introduzido; o que se representava na mente não era mais o agradável, mas o real, mesmo que acontecesse ser desagradável. Este estabelecimento do *princípio de realidade* provou se rum passo momentoso.” Freud, S. “Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens” in: *Psychologie des Unbewußten*, Studienausgabe, Band III, p. 18 ou Freud, S. “Formulações sobre os princípios do funcionamento mental”. In: ES, Vol. XII, p.238.

³¹⁰ Loparic, Z. “Winnicott e o pensamento pós-metafísico” in: *Psicologia Usp.* vol 6. n. 2, 1995, p.50 (os itálicos são meus).

³¹¹ Esta palavra não é dicionarizada. Com ela, queremos nos referir aos modos como a “coisa” se dá ao homem, quer dizer, a sua *datidade*.

anos de vida – dirigem-se a objetos, investem neles e visam obter satisfação.³¹² Desde seu nascimento, o sujeito freudiano, associa representações psíquicas a fontes endossomáticas com o intuito de diminuir a soma de excitações e aumentar o prazer.³¹³ A habilidade para deslocar e condensar representações psíquicas vinculadas a cargas afetivas é presumida tanto na psicose, quanto nos distúrbios psiconeuróticos. Em traços largos, podemos afirmar que, se uma dada representação está vinculada a uma quantidade de afeto insuportável, o aparelho psíquico, de diferentes modos, buscará se livrar dos elementos intoleráveis.³¹⁴

Interessa-nos aqui, menos inventariar os diversos caminhos de escoamento ou represamento das quantidades de afeto insuportáveis, do que acentuar que todas estas “estratégias” – sejam elas referentes à formação de sintomas, atos falhos ou sonhos – concernem a um ente movido por forças, mais precisamente, a um ente com apetites e habilidade para representar. Veremos, no capítulo final desta tese, que nem toda teoria psicanalítica parte deste pressuposto. A psicanálise winnicottiana confere relevância ao problema da aquisição da capacidade de ser relacionar com objetos, de representar, de desejar. Mais que isso: coloca em questão a própria possibilidade de se alcançar o *status* de unidade, capaz de habilitar o indivíduo a lidar consigo mesmo, com os outros e com a realidade. Quer dizer: para Winnicott, ao bebê ainda não está garantida a chance de habitar a mesma realidade familiar aos adultos saudáveis. Esta forma de entender o bebê acarretará numa mudança, em relação à psicanálise freudiana, acerca dos modos de abordar as relações do ser humano com a realidade.

Contudo, voltemos à Freud e à maneira como aborda as relações com a realidade. Conforme vimos acima, o pai da psicanálise ao estudar a perda da realidade, tanto na neurose quanto na psicose, a reduz a conteúdos representáveis. O problema

³¹² A fonte destas pulsões parciais varia, no curso da organização pré-genital da libido, de acordo com a primazia da zona erógena. Não importa se a fonte pode ser oral ou anal, por exemplo, a característica comum é que são auto-eróticas, ou seja, têm no próprio corpo a fonte de obtenção de prazer. Diz-se que tal pulsão se dirige a objetos parciais devido ao fato de não se dirigir a uma pessoa inteira, mas a partes do corpo (reais ou fantasiadas). Ainda nesta seção falaremos um pouco mais sobre o tema. Cf.: Freud, S. “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” in: ES, vol.VII, p. 159.

³¹³ Para Freud o aparelho psíquico é, acima de tudo, “um dispositivo destinado a dominar as excitações que de outra forma seriam sentidas como aflitivas ou teriam efeitos patogênicos.” Freud, S. “Zur Einführung des Narzißmus” in: Studienausgabe, Band III, p. 52 ou Freud, S. “Sobre o narcisismo: uma introdução” in: ES, vol. XIV, p. 92.

³¹⁴ No capítulo anterior pormenorizamos esta relação entre representação psíquica e carga de afeto, característica da pulsão.

posto não diz respeito aos modos de constituição da realidade. Tanto o sujeito que acessa quanto a realidade acessada são previamente constituídos³¹⁵, o problema então, será relativo à perda de algo que já é, desde sempre, acessível. O neurótico evita, através de fugas, o fragmento doloroso da realidade que se relaciona com seus desejos reprimidos, contudo, não chega a repudiar a realidade, apenas a ignora. Já o psicótico, diz Freud, a repudia e tenta substituí-la via delírio e alucinação. Em *Neurose e Psicose* o autor avalia confusões alucinatórias agudas, peculiares a quadros psicóticos, afirmando que neste quadro o ego cria autocraticamente um novo mundo interno e externo, esse novo mundo, diz Freud, “é construído com os impulsos desejosos do id”³¹⁶

A fuga ou repúdio do mundo externo, da realidade externa, se relaciona, desde a perspectiva freudiana, a uma frustração de desejo intolerável. Neste sentido, esclarece Freud:

A etiologia comum ao início de uma psicose e de uma psicose sempre permanece a mesma. *Ela consiste em uma frustração, em uma não-realização, de um daqueles desejos de infância que nunca serão vencidos* e que estão profundamente enraizados em nossa organização, filogeneticamente determinada. Essa frustração é, em última análise, sempre uma frustração externa, mas, no caso individual, ela pode proceder de agente interno (no superego) que *assumiu a representação das exigências da realidade.*³¹⁷

Aqui dois pontos merecem destaque. Primeiro a restrição da etiologia das patologias em apreço à frustração de desejos. Como se o psicótico tivesse sempre disponível a capacidade de desejar e se frustrar. Veremos, no capítulo final da tese, que Winnicott se contrapõe à idéia de que operações sofisticadas como desejar, frustrar, odiar e amar, sejam tangíveis a um psicótico. Pormenorizaremos o sentido desta afirmação futuramente, contudo, achamos pertinente levantar, de antemão, o questionamento acerca da capacidade do psicótico em ter sentimentos deste porte. Em

³¹⁵Reforçamos esta imagem com a expressão “previamente constituído” para contrastar com a concepção winnicottiana acerca da natureza humana. Veremos que Winnicott põe em questão a própria constituição do sujeito como uma unidade apta a lidar com uma realidade independente e externa a ele.

³¹⁶ Freud, S. “Neurose und Psychose” in: *Psychologie des Unbewußten*, Studienausgabe, Band III, p. 334 ou Freud, S. “Neurose e Psicose” in: ES, vol. XIX, p. 168.

³¹⁷ Freud, S. “Neurose und Psychose” in: Studienausgabe, Band III, p.335 ou Freud, S. “Neurose e Psicose”. in: ES, vol. XIX, p.169. [grifo nosso]

segundo lugar, queremos destacar o agente causador da frustração. Freud assegura que este pode tanto ser um imperativo da realidade externa que se impõe materialmente, quanto um imperativo internalizado pelo superego que assumiu as exigências vindas de fora. Dois elementos estão pressupostos nesta assertiva freudiana, quais sejam, a garantia de relação com a realidade externa e a possibilidade de representá-la. Observaremos, mais adiante, que, para a psicanálise winnicottiana, não há garantias de que atingiremos maturidade suficiente para estabelecer um relacionamento com a realidade externa. De modo que tal aquisição é vista como algo que sequer pode acontecer, principalmente no que tange a quadros psicóticos.

Uma vez que a etiologia dos distúrbios psíquicos está diretamente associada à frustração de desejos remotos, cabe-nos perguntar o que Freud concebe por desejo. Em princípio, vale acentuar que, para a psicanálise freudiana, nada senão o “(...) desejo pode colocar nosso aparelho anímico em ação”.³¹⁸. Dito isto, torna-se imperativo perguntar sobre a natureza deste elemento mobilizador do funcionamento do aparelho psíquico.

No capítulo VII da obra *A interpretação dos sonhos*, Freud disserta sobre a origem do desejo e, para tanto, nos remete à cena do bebê sendo amamentado. Segundo o pai da psicanálise, o bebê faminto grita e dá pontapés movido, no início, por grandes necessidades somáticas. O aumento das excitações internas (fome, sede) faz com que ele busque uma descarga através de movimentos, pois, a necessidade consiste numa “(...) força que está continuamente em ação”. A mudança só acontece através do que Freud denomina de “auxílio externo”, a saber, através da amamentação que põe fim ao “estímulo interno”. Aí teríamos uma “vivência de satisfação”. Um componente fundamental desta vivência refere-se à percepção da nutrição, “cuja imagem mnêmica”, ficará, desde então, associada ao traço mnêmico de excitação que foi produzido pela necessidade. Em função desta vinculação, diz Freud, a próxima vez que a necessidade for despertada no bebê surgirá, de imediato, uma “moção psíquica que procurará recatexizar a imagem mnêmica da percepção e reevocar a própria percepção, isto é, restabelecer a situação da satisfação original.”³¹⁹. Esta moção Freud alcunha de desejo. O

³¹⁸ Freud, S. “A interpretação dos sonhos”. in: ES, vol. V, p.596.

³¹⁹ Catexizar é o mesmo que investir. Trata-se de um conceito econômico da metapsicologia freudiana, usado para descrever as operações que ligam uma determinada energia psíquica a uma representação, um

desejo consiste no reaparecimento da percepção e sua satisfação tende a ser obtida através de uma completa catexia da percepção, ou, no estado mais “primitivo do aparelho psíquico”, numa atividade em direção à alucinação. O objetivo desta primeira atividade psíquica, segundo Freud, seria uma repetição da percepção vinculada à satisfação da necessidade.” Contudo, este modo primitivo (a alucinação) de obtenção de satisfação, em outros termos, esta “curta via da regressão no interior do aparelho” não é capaz de extinguir a necessidade. Deste modo, a amarga experiência da vida, afirma o autor, deve ter transformado esta atividade primitiva (alucinação) numa atividade secundária, fato este que cedeu primazia à atividade de buscar satisfação a partir de uma catexia no mundo exterior. Trata-se de uma evolução na capacidade de funcionamento do aparelho psíquico, que, seguindo caminhos mais complexos passou a se desenrolar da imagem mnêmica até o estabelecimento da identidade perceptiva desde o mundo externo. Este é o caminho da realização de desejos que a experiência tornou necessário, encaminhando a alucinação inicial para longe da vida de vigília, salvo nas “(...) psicoses alucinatórias e nas fantasias de fome”.³²⁰ Fora estas situações, a realização de desejos pela via curta da regressão para o interior do aparelho ficou salvaguardada nos sonhos. Neste sentido, o autor de *A interpretação dos sonhos* esclarece:

O que um dia dominou a vida de vigília, quando a psique era ainda jovem e incompetente, parece agora ter sido banido para a noite – tal como as armas primitivas abandonadas pelos homens adultos, os arcos e flechas, ressurgem nos quartos de brinquedos. *O sonho é o ressurgimento da vida anímica infantil já suplantada.* Esses métodos de funcionamento do aparelho psíquico, que são geralmente suprimidos nas horas de vigília, voltam a tornar-se atuais nas psicoses e então revelam sua incapacidade de satisfazer nossas necessidades em relação ao mundo exterior.

Diante do que foi exposto, podemos depreender que o desejar é a atividade primordial do aparelho psíquico. Apesar de, no seu momento mais primitivo, ter estado atrelado à necessidades somáticas, desvinculou-se totalmente destas. Não importa se o

objeto, uma parte do corpo, enfim. Esta energia, convém salientar, é pulsional. Cf.: Laplanche, J. e Pontalis, J.B. *Vocabulário da Psicanálise*.

³²⁰ No exemplo em questão: a amamentação.

caminho eleito para satisfação do desejo é o da alucinação ou da catexia na realidade externa, o que é notável é a habilidade deste aparelho, desde os momentos primitivos do seu funcionamento, poder perceber o mundo exterior, mesmo que tal percepção gere apenas de traços de memória, traço mnésicos. O bebê freudiano, movido por forças interiores recebe um “auxílio exterior” para aplacar sua necessidade somática. Este “auxílio exterior” é a mãe e tal aplacamento se dá com a amamentação. É notável como a experiência de amamentar é entendida exclusivamente em termos de necessidades alimentares e de desejo. O “auxílio exterior” vem de uma mãe externa, ou melhor, de um seio exterior investido enquanto objeto de desejo.

Em contraposição ao entendimento da relação mãe-bebê desde a perspectiva do desejo e da pulsão erótica, Winnicott a concebe como uma prática de comunicação mútua, que será o alicerce para o estabelecimento da saúde mental do indivíduo. De modo resumido, podemos adiantar que, para Winnicott, o bebê não se reduz a um aparelho que sente fome e cujos desejos orais podem ser satisfeitos ou frustrados, trata-se, antes, de um ser imaturo que não poderá sentir-se inteiro e real a não ser que tenha a sorte de uma devoção materna adequada.³²¹

Veremos que, para a psicanálise winnicottiana, o sentimento de real, a relação com a realidade externa, a inteireza, o estabelecimento do limite entre o “meu interior” e o mundo exterior são conquistas a serem atingidas e não algo, desde sempre, afiançado ao bebê. Já o bebê freudiano não só tem afiançada a capacidade de desejar, como também, a de obter prazer e erotizar o seu próprio corpo. Uma descoberta inaugural do pai da psicanálise diz respeito à constatação de que, desde a mais tenra infância, “existem sinais de atividade corporal a que somente um antigo preconceito poderia negar o nome de sexual (...)”.³²²

Claro que o “sexual” não equivale ao genital. Sendo assim, inclui atividades com vários órgãos do corpo, não exclusivamente os órgãos do aparelho reprodutor. Refere-se à obtenção de prazer em variadas zonas do corpo (boca, esfíncter anal, mucosas, por exemplo). É neste sentido que Freud nos fala de uma organização pré-genital da libido (pulsão sexual), de uma organização que posteriormente, na vida

³²¹ Cf.: Winnicott, (1965b). “A integração do ego no desenvolvimento da criança” in: *APM*. p. 56. No último capítulo desta tese pormenorizaremos estas diferenças.

³²² Freud, S. “O esboço da psicanálise”. In: *ES*, Vol. XXIII, p. 165.

adulta, subordinará estas fontes parciais de prazer ao prazer genital, isto em situações não patológicas. Na normalidade, a fonte de prazer deixa de ser auto-erótica (no próprio corpo) e passa a localizar-se fora do indivíduo.³²³

Conforme dissemos anteriormente, o ponto de partida das ações do bebê são as necessidades somáticas. A pulsão sexual, por sua vez, apóia-se nas funções vitais, nas atividades de preservação da vida, como a de saciar a fome. Só depois tais pulsões se tornam independentes da necessidade.³²⁴ A primeira e mais vital atividade humana é a de mamar no seio materno ou em seus substitutos. Para Freud, o contato com o fluxo cálido do leite torna os lábios e a mucosa bucal uma zona erógena, uma fonte de prazer. O propósito inicial de nutrição passa a ser renegado a segundo plano. Sobre este assunto, Freud esclarece:

O primeiro órgão a surgir como zona erógena e a fazer exigências libidinais à mente é, da época do nascimento em diante, a boca. Inicialmente, toda a atividade psíquica se concentra em fornecer satisfação às necessidades dessa zona. Primariamente, é natural, essa satisfação está a serviço da autopreservação, mediante a nutrição; mas a fisiologia não deve ser confundida com a psicologia. A obstinada persistência do bebê em sugar dá prova, em estágio precoce, de uma necessidade de satisfação que, embora se origine da ingestão e da nutrição e seja por ela instigada, esforça-se, todavia, por obter prazer independente da nutrição e, por essa razão, pode e deve ser denominada de *sexual*.³²⁵

Nosso propósito nesta tese concerne menos a um detalhamento da evolução do parêntese psíquico freudiano e a seus modos de adoecer, do que acentuar o quanto sua maneira de conceber o homem, o bebê humano, pauta-se numa linguagem objetificante. Tanto no que se refere a uma semântica mecanicista – marcada por termos como:

³²³ Cf.: Freud, S. “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” in: ES, vol.VII.

³²⁴ A noção de apoio é cardeal no pensamento freudiano, referindo-se à estreita relação entre as funções corporais e a pulsão sexual. Em termos pulsionais: entre a pulsão de autoconservação e a libido. Também lhe servirá para o entendimento de alguns sintomas histéricos. Sobre o tema cf.: Freud, S. “Zur Ätiologie der Hysterie” in: *Hysterie und Angst*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. S. Freud – Studienausgabe, Band VI. e Freud, S. ES, Vol. III. e Freud, S. “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” in: ES, vol.VII

³²⁵ Freud, S. “O esboço da psicanálise”. In: ES, Vol. XXIII, p.166.

funcionamento, aparelho, descarga, escoamento – quanto no que tange ao entendimento acerca dos modos de relações estabelecidas, desde o começo, com a realidade. Diante de um bebê freudiano, estamos diante de uma constelação de pulsões inseridas numa máquina que visa manter em seu interior um nível mínimo de excitações, logo, uma máquina que trabalha no sentido de atender ao princípio de constância. Tal princípio revela a forma como Freud concebe o funcionamento do aparelho psíquico, sua tendência é estabelecer uma auto-regulação da máquina psíquica de modo a manter uma estabilidade interna.³²⁶ Em termos fisiológicos: um equilíbrio homeostático.

A linguagem proveniente da física, o recurso à metafísica das forças e a pressuposição de que a realidade é algo passível de ser acessado – via representação – desde o nascimento, atestam a herança metafísica no interior do pensamento freudiano. Com Freud não testemunhamos uma ruptura em relação ao processo metafísico de objetificação (*Vergegenständlichung*) dos entes. Vimos, no capítulo II, que tal processo consiste em fazer de qualquer coisa objeto. Ora, se o homem é um aparelho e a linguagem para descrevê-lo tem raízes cravadas no procedimento científico-natural, podemos dizer que tal linguagem concerne ao domínio objetivo, logo, uma linguagem objetificante que se serve, como vimos, de leis causais para explicar os fenômenos. Cravada no seio da dicotomia sujeito-objeto, a linguagem da metapsicologia de Freud pressupõe que a realidade seja acessível a todos os humanos, via representação.³²⁷

Mas, aprendemos com Heidegger que a representação objetiva não é a primeira forma de relação do homem com o mundo, com a realidade. O primordial não é saber se o funcionamento psíquico está sendo regulado pelo princípio de realidade, ou seja, se está calculando as conseqüências de suas ações, se está buscando satisfação com o mínimo de danos. Também não se pode reduzir a problemática acerca da realidade à pergunta sobre a perda de contato com a realidade objetual, seja ela externa ou interna pressupõe. A partir da ocular heideggeriana, prévia a todos estes questionamentos está a pergunta sobre os modos do *Dasein* ser em um mundo, modos estes, imersos na lida cotidiana, cuja característica é um comportamento com os entes pautado não na partir da

³²⁶ A hipótese de um princípio de constância está a serviço da teoria econômica de Freud. O autor afirma: “Algumas hipóteses cuja justificação deve ser buscada de outras maneiras dizem-nos que, a princípio, os esforços do aparelho tinham o sentido de mantê-lo tão livre de estímulos quanto possível.” Freud, S. “A interpretação dos sonhos”. in: ES, vol. V, p.594.

³²⁷ No capítulo final desta tese vamos expor a maneira como Winnicott não lança mão destas premissas.

distância objetiva e proposicional, mas por sua serventia. Afinal, de início e na maioria das vezes, relacionamo-nos com um ser-à-mão e não com objetos representados.

Visto que o *Dasein* não é propriedade de uma subjetividade representante, a ciência que pretende reduzi-lo a um campo de forças pulsionais, a um feixe de conexões causais, estará, no mínimo, obscurecendo a constituição ontológica deste ente.

Em função desses reducionismos, Heidegger polemiza nos *Seminários de Zollikon*: “será que em toda construção freudiana da teoria da libido o homem está mesmo aí?”³²⁸

Fica patente que, para Heidegger, a metapsicologia freudiana por ser devedora da metafísica que este filósofo pretende desconstruir, não atinge o ser humano de maneira genuína. Mais que isso: a redução do homem a cadeias de atos psíquicos não só não dá conta de pensar a dinâmica do existir humano, como também encobre a possibilidade de pensá-lo mais originalmente.

Entretanto, seria possível uma ciência ôntica sobre o existir humano que não fosse servil à metapsicologia e, conseqüentemente, à metafísica? Seria factível atingir um rigor científico abrindo mão da exatidão do determinismo physicalista, da restrição do real ao representável?

Sobre isso, Heidegger pontua:

Mas nem toda ciência rigorosa é necessariamente exata. A exatidão é apenas uma forma determinada do rigor de uma ciência, pois só há exatidão quando o objeto é colocado de antemão como algo mensurável. Entretanto, se há coisas que por natureza resistem à mensurabilidade, então toda tentativa de medir sua determinação pelo método de uma ciência exata é impertinente.³²⁹

Dado que o *Dasein* é um ente que resiste à mensurabilidade, resta-nos, então, procurar uma psicanálise não escravizada pelas leis da causalidade, pela dicotomia sujeito representante/objeto representado, pelo determinismo physicalista, pela herança leibniziana do conceito de força, enfim, uma psicanálise que não tome como garantido o acesso representacional à realidade e reduza o homem a um aparelho regido por um jogo cego de forças.

³²⁸ Heidegger, M. *ZS*, p.217/192.

³²⁹ Heidegger, M. *ibidem*, p.173/158.

O homem heideggeriano não é algo que funciona, não é um aparelho, uma engenhoca. Repetimos: o homem existe! Não como um mero ente subsistente, mas como um acontecente (*geschichtlich*) numa ex-tensão (*Erstreckung*) entre **nascimento** e **morte**, cuja marca maior é a finitude e a precariedade de ter que escolher-se a todo momento.³³⁰

Aqui caberia perguntar: a redução do homem a um aparelho compreendido desde a angular das ciências naturais acarretaria em sua interpretação como ente meramente subsistente? Não haveria uma maneira de apontar similitudes entre o *Dasein* e o aparelho psíquico freudiano? Não poderíamos entender que a história das vicissitudes do sujeito freudiano pode ser pensada como a história dos modos do *Dasein* ser em um mundo? O que Freud concebe por história clínica, história de vida, e como Heidegger analisa esta concepção? Como é entendida, no seio do pensamento heideggeriano a seqüência de vida do *Dasein*?

4.3 – A concepção freudiana de “história de vida” enquanto cadeia causal naturalista

Mencionamos acima que, para Heidegger, o homem existe não como um mero ente subsistente, mas como um acontecente (*geschichtlich*) numa ex-tensão (*Erstreckung*) entre **nascimento** e **morte**. Tal ex-tensão não se dá numa seqüência linear marcada pelo determinismo causal, pois “o *Dasein* não preenche um trajeto e nem um trecho ‘da vida’ já simplesmente dado”. Assim, continua Heidegger:

³³⁰ Em *Ser e tempo* encontramos o conceito *Geschichtlichkeit*, traduzido por historicidade. Tradução que não deixa de ser correta. Contudo, para o termo alemão *geschichtlich*, nos baseamos numa tradução de Loparic em “É dizível o inconsciente”, que o traduz por “acontecete”. Tal opção se deve ao fato desta tradução preservar o sentido de *geschehen* (acontecer) presente na raiz da palavra *geschichtlich*. Num outro texto – “O ‘animal humano’” – Loparic (2000) usa palavra acontecência para o alemão *Geschehen*, lembrando-nos que apesar do fato desta palavra não ser dicionarizada, ela é usada na literatura brasileira. Ele cita o exemplo de Vilma Guimarães Rosa no livro intitulado *Acontecências*. Cf.: Loparic, Z. “É dizível o inconsciente?” in: *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, vol. 1, n.2, 1999. e Loparic, Z. “O animal humano”. in: *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, v. 2, n. 2, 2000.

Compreendido existencialmente, o nascimento não é e nunca pode ser um passado no sentido do que não é mais simplesmente dado. Da mesma maneira, a morte não tem o modo de ser de algo que ainda simplesmente não se deu, mas que está pendente e em advento. De fato, o *Dasein* só existe nascendo e é nascendo que ele já morre, no sentido de ser-para-a-morte.³³¹

Aqui nem a morte reduz-se ao perecimento orgânico incontornável, nem o nascimento é a simples posse biológica da vida, nem o “entre” desta ex-tensão nascimento-morte é uma corrente disposta numa seqüência temporal linear do tipo passado-presente-futuro. Tomá-los desta maneira deflagraria a pretensão naturalista de objetificar o inobjetificável. É evidente que se poderia retrucar que a morte, a vida e a “ex-tensão” são experiências materialmente observáveis, até mesmo mensuráveis. Mas, uma investigação que não rende tributos à objetividade não se subordina ao que é palpável, antes, pergunta pelo sentido. E caminhar rumo ao sentido significa não entender o homem como um ente natural, cuja trajetória de vida é regida por determinismos causais, o que implica dizer, em traços largos, que a morte é a possibilidade inultrapassável que, **enquanto possibilidade**, lança o *Dasein* para seu poder-ser, abrindo-o para si mesmo. Nesta abertura, este ente pode assumir-se finito e precário ou escapar para suas incumbências cotidianas, “numa indiferença imperturbável frente à possibilidade extrema de sua existência”.³³²

Ora, dizer que o nascimento não passou e que a morte não se reduz ao que “ainda não aconteceu” significa arrancar do “fim” e do “começo” a conotação usual, alertando para o fato de que o ser-para-a-morte prenuncia o fim como um poder-ser a cada momento da existência.³³³ Esse “fim” não quer dizer término, pois, como diz Heidegger, “o *Dasein* não tem um fim aonde chega e simplesmente cessa. Ele *existe finitamente*”.³³⁴

Diante de tamanha desconstrução conceitual vale recordar a imagem criada por Medard Boss sobre a tentativa de um marciano comunicar-se com terrestres. Terrestres que estavam com os pés fincados na educação científico-natural, certos da

³³¹ Heidegger, M. *SuZ*, p.374/ 179 Parte II. (tradução brasileira).

³³² Heidegger, M. *SuZ*, p.255/37 Parte II.

³³³ cf. Nunes, B. *Passagem para o poético*. São Paulo: editora Ática, 1992.

³³⁴ Heidegger, M. *ibidem*, p.329/124. Parte II

segurança deste solo; terrestres cuja máxima aventura teórica que ousaram foi a de acompanhar a *mitológica teoria das pulsões*, a *metapsicologia feiticeira* e as analogias hidráulico-ferroviárias utilizadas por Freud para explicar o aparelho psíquico e o jogo de forças pulsionais.³³⁵ Entretanto, por mais que o pai da psicanálise assumisse o caráter indeterminado do cardeal conceito de pulsão (*Trieb*) e o tom especulativo de sua metapsicologia, sempre pleiteou inserir sua nova ciência no rol das ciências naturais, afirmando que sua teoria, analogamente a estas ciências, serve-se de construções auxiliares para sistematizar dados empíricos.³³⁶ Em *O esboço da psicanálise* declara que a sua ciência está interessada em processos que “são, em si próprios, tão incognoscíveis quanto aqueles que tratam as outras ciências, a Química ou a Física, por exemplo; mas é possível estabelecer as leis a que obedecem (...)”³³⁷.

Na busca destas leis, Freud advoga acerca da ausência de arbitrariedades e casualismos na vida anímica. Então, na medida em que não é possível localizar uma motivação consciente em “todas as nossas decisões motoras”, torna-se **preciso e legítimo** supor a existência do inconsciente como fator causal dos atos psíquicos. Com a instituição do inconsciente, “o determinismo psíquico prossegue sem nenhuma lacuna”.³³⁸

Denunciando que a psicologia da consciência nunca foi além “das seqüências rompidas” que escondiam algo mais, Freud sustenta que o inconsciente capacitou a psicanálise a “assumir seu lugar entre as ciências naturais, como ciência”³³⁹

É importante ressaltar que na trilha da restituição “das seqüências rompidas” o psicanalista lida com representações e afetos remotos, os quais, nas palavras de Freud, proliferam no escuro – no inconsciente – e assumem formas distorcidas de expressão. Assim, o que na vida mental jaz escondido pode expressar-se

³³⁵ Cf. Capítulo III.

³³⁶ Repetimos: a inserção da psicanálise no rol das práticas científicas do seu tempo, bem como a formação científico-natural do seu criador, sempre foram registradas, de diferentes formas, ao longo da obra freudiana. As pretensões de medição, quantificação, as analogias mecânicas, aparecem tanto no Freud de *O projeto para psicologia científica* (1895), quanto no das obras “mais psicanalíticas”, por exemplo, em *A Interpretação dos Sonhos* (1900), nas *Conferências Introdutórias* (1915 e 1916) nos *Artigos sobre a Metapsicologia* (1914-1916).

³³⁷ Freud, S. “Esboço de psicanálise – capítulo IV – Qualidades Psíquicas” in: ES, vol. XXIII, p.172.

³³⁸ Freud, S. “Determinismo, crença no acaso e superstição – alguns pontos de vista.” in: ES, vol. VI, p. 250.

³³⁹ Freud, S. “Esboço de psicanálise – capítulo IV – Qualidades Psíquicas” in: ES, vol. XXIII, p.172.

via sonhos, fantasias, sintomas, atos falhos, entre outras formas. A remoção de fenômenos psíquicos dolorosos para o “escuro” é exercida pela repressão, cuja tarefa maior – em linhas gerais – é evitar o desprazer afastando da consciência representantes psíquicos insuportáveis.³⁴⁰

A busca de dados sonogados à consciência leva Freud a procurar o determinismo causal no inconsciente, no entanto, para Heidegger, essa busca de continuidade das conexões causais encerra um postulado que “não é tirado das próprias manifestações anímicas, mas é o postulado da ciência natural moderna”³⁴¹.

Ao ocupar-se em preencher as lacunas da vida psíquica, a psicanálise faz coro ao princípio leibniziano da *Razão Suficiente* para o qual nada é sem razão, sem uma determinação primeira. Segundo Loparic:

Esse princípio, aceito não somente por Freud, mas, de modo geral, pela ciência da natureza em seu todo, repousa sobre uma determinada concepção de realidade, segundo a qual, só é efetivamente real e verdadeiro aquilo que obedece ao princípio do fundamento, isto é, da razão suficiente.³⁴²

Nesta perspectiva, toda manifestação humana é subordinada ao crivo do desencadeamento causal e disposta em cadeias associativas. Não importa se o fenômeno psíquico em questão é da ordem da percepção ou da fantasia, tudo alcança a condição de realidade uma vez que seja passível de ser apreendido de acordo com leis de causalidade. Por isso, repetimos a contundente afirmação de Heidegger: “(...) só é real e verdadeiro aquilo que pode ser subordinado a ininterruptas conexões causais de forças psicológicas, na opinião de Freud”.

³⁴⁰ O paradeiro de um representante pulsional reprimido, bem como suas formações substitutas, é variável. O dispêndio de energia empregada na repressão relaciona-se também com a *quota de afeto* ligada à representação psíquica. Freud, no texto metapsicológico intitulado *Repressão* (1915), afirma que esse fator quantitativo do representante pulsional possui três vicissitudes possíveis, quais sejam: 1- o *quantum* de afeto pode ser suprimido sem deixar vestígios; 2- pode ser “qualitativamente colorido”; 3- ou transformado em ansiedade. O caminho do afeto está diretamente relacionado ao tipo de neurose estabelecida. Cf. Freud, S. “Repressão” in: ES. Vol XIV. No texto de 1926, intitulado *Inibição, sintoma e angústia* Freud modifica sua opinião sobre a relação entre ansiedade e repressão. cf. Freud, S. “Hemmung, Symptom und Angst” in: *Hysterie und Angst*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. S. Freud – Studienausgabe, Band VI.

³⁴¹ Heidegger, M. *ZS*, p.260/222.

³⁴² Loparic, Z. “Além do Inconsciente – sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise”, p.122.

Ora, abordar o existir humano a partir de um princípio (causalidade) que vale para explicar determinações de entes que não têm o modo de ser do homem, não seria, no mínimo, um erro categorial?

Para Heidegger, sim. Isto posto, ele alerta para o caráter derivado³⁴³ do saber psicanalítico na medida em que converte a vida humana em objeto causalmente explicável – utilizando para referir-se ao homem categorias comuns à matéria – e não alcança os modos de ser e de adoecer do homem em sua originalidade. Ao buscar o que **funciona** a psicanálise encobre e passa ao largo do que **existe**.

Ao ater-se a esse aparelho que **funciona**, cabe ao psicanalista se distinguir dos demais médicos “pela rigorosa fé no determinismo da vida mental”.³⁴⁴ E, dada a íntima ligação entre a doença neurótica e o determinismo de seus sintomas, lançar-se resolutivo no submundo psíquico com o intuito de auxiliar o paciente a preencher as lacunas na memória, superando as resistências provenientes da repressão.³⁴⁵ Para tanto, é necessário que o paciente expresse sem críticas tudo o que lhe vier à mente, trazendo à tona material para o trabalho de interpretação. Diante desta tarefa, confessa Freud no caso Dora, convém ao psicanalista “(...) seguir o exemplo daqueles descobridores que têm a felicidade de trazer à luz do dia, após longo sepultamento, as inestimáveis embora mutiladas relíquias da antiguidade”.³⁴⁶

Tarefa árdua, visto que ao se colocar no caminho da recuperação deste material mutilado, fragmentado, o analista encontra pela frente resistências que obstruem o acesso ao inconsciente. E, uma vez que as representações inconscientes reprimidas chegam à consciência por caminhos indiretos, distorcidos, resta ao analista buscar o sentido encoberto, traduzindo-as.³⁴⁷ O objetivo maior de toda esta empreitada é

³⁴³ Para Heidegger o que é “derivado” não só não se situa na origem, como a pressupõe. Cf. Heidegger, 1995a.

³⁴⁴ Freud, S. “Cinco lições de psicanálise.” in: ES, Vol, XI, p.50.

³⁴⁵ Freud, S. “Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten- Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse II” in: : *Schriften zur Behandlungstechnik*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. S. Freud – Studienausgabe Ergänzungsband, p.207. e Freud, S. “Recordar repetir e elaborar” in: ES, Vol. XII, p 163.

³⁴⁶ Freud, S. “Bruchstück einer Hysterie-Analyse” in: *Hysterie und Angst*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. S. Freud – Studienausgabe, Band VI, p. 92. e Freud, S. “Fragmento da análise de um caso de Histeria. In: ES, Vol. VII, p 23.

³⁴⁷ “Na realidade, as associações que exigimos que o paciente faça sem sofrer a influencia de qualquer idéia intencional consciente ou de qualquer crítica, e a partir das quais reconstituímos uma tradução

a reconstituição da cadeia de associações, restabelecendo a continuidade temporal de modo que as lacunas na consciência sejam minimizadas e tornem-se menos lesivas. Nas palavras de Freud, a façanha da terapia analítica “(...) é a de completar aquilo que foi esquecido a partir dos traços que deixou atrás de si (...)”³⁴⁸.

O conteúdo outrora esquecido vem à tona mediante a comunicação verbal do paciente que, cumprindo a regra fundamental, deve expressar, sem crítica ou seleção, tudo que lhe ocorrer.³⁴⁹ Cabe ao analista, diante desse material às vezes desconexo e caótico, formular interpretações que restabeleçam as conexões causais e temporais interrompidas pela repressão.

Aqui convém perguntar: uma vez que o intercâmbio verbal entre analista e paciente é tomado como garantido e o fruto deste se converte em material para cura, que passo restaria a ser dado no direcionamento do tratamento?

Loparic nos lembra que caberia aqui restabelecer a boa ordem temporal e causal. Assim:

A verdade verbalizada deve ser inserida numa história de vida, numa biografia. A *história* de vida do paciente nem sempre pode ser comprovada como real. Para os fins da cura psicanalítica, a diferença entre a história real e fictícia conta menos do que a eliminação das lacunas na trama das causas mediadas pelo sentido. Mesmo uma história fictícia, desde que assumida afetivamente, pode corrigir os caminhos das forças que habitam o paciente e que são causalmente responsáveis pelo seu destino.³⁵⁰

Entender o destino humano sob a ótica da causalidade e sob o julgo de forças (*Kräfte*), significa entender o homem qual um ente entre outros, atribuindo-lhe propriedades estrangeiras ao seu existir. Porém, Heidegger em *Introdução à Metafísica* adverte que, ainda que fossem mil os olhos que visassem procurar no homem estados e

consciente do representante reprimido – essas associações nada mais são do que derivados remotos e distorcidos desse tipo”. Freud, S. “Repressão” In: ES, Vol. XIV, p.154.

³⁴⁸ Freud, S. “Konstruktionen in der Analyse” in: *Schriften zur Behandlungstechnik*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. S. Freud – Studienausgabe Ergänzungsband, p 396. e Freud, S. “Construções em análise” in: ES, Vol. XXIII, p.276.

³⁴⁹ Cf.: Freud, S. “Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung” in: *Schriften zur Behandlungstechnik*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. S. Freud – Studienausgabe Ergänzungsband. P.172. e Freud, S. “Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise” in: ES, Vol. XII, 126.

³⁵⁰ Loparic, Z. “É dizível o inconsciente?”, p.352-353.

propriedades (*Beschaffenheit und Zustände*), a vida humana nunca se tornaria acessível através de descrições que se endereçam ao que é objetivamente dado (*Vorhandenes*).

Diante do exposto, torna-se incontornável a pergunta pelo que se encobre quando se impõem à vida humana categorias comuns aos objetos. Em outros termos: a pergunta acerca do alcance existencial da concepção de ser humano como aparelho psíquico.

Heidegger, em sua veemente crítica à psicanálise nos *Seminários de Zollikon*, afirma repetidamente que o modo de proceder desta ciência enclausura o homem, o ser-no-mundo, em categorias que obscurecem a constituição ontológica deste ente. Não havendo na teoria freudiana, espaço legítimo para pensar as relações pré-teóricas e não-representacionais do *Dasein*, visto que todo aparelho psíquico, desde sempre, lida com a realidade externa ou interna via representação e é entendido como uma máquina mobilizada por forças pulsionais. Ao denunciar que a psicanálise freudiana é fiel herdeira da metafísica moderna que enclausurou o homem na condição de sujeito-representante e o mundo na de objeto-representado, o filósofo dirige sua crítica para a noção psicanalítica de “história de vida”, ou seja, para o material nuclear do tratamento analítico. Heidegger então dispara: “A ‘história de vida’ psicanalítica não é uma história, mas, na verdade, uma **cadeia causal-naturalista**, uma cadeia de causa e efeito e, ainda por cima, uma cadeia construída”.³⁵¹

Diante desta enfática assertiva, resolvemos aqui suscitar argumentos que poderiam ser expressos por algum dos alunos dos seminários de Zollikon. Seria factível perguntar: ora, quando Freud em *Construções em análise*, nos fala que o empenho de seu trabalho – comparado à tarefa de um arqueólogo – é o de completar trechos lacunares, tem em mente a restituição do percurso de vida do paciente a partir da conexão de fragmentos soterrados, que vêm à tona mediante um infatigável trabalho interpretativo. Por que isso que ele intenta não poderia ser “uma história”? E o que haveria de errado numa construção ou re-construção da “história de vida do paciente”, dado que a mesma detêm dados submersos geradores de patologias psíquicas? E ainda: com que fundamento Heidegger critica esse trabalho de resgate e reconstrução da “história de vida” do paciente se, no campo ontológico, ele fez algo análogo com a

³⁵¹ Heidegger, M. *ZS*, p.202/181.

história do ser e os fragmentos dos pré-socráticos? Afinal, o filósofo da floresta negra empenhou o grande fôlego de seu pensar na repetição da questão do ser cujo sentido estava esquecido, soterrado pelos entulhos acumulados pela tradição filosófica. E, para tanto, voltou-se para o mais primitivo, o mais encoberto, a saber, os fragmentos dos primeiros pensadores. Não seria forçoso dizer, continuaria argumentando este possível interlocutor de Zollikon, que ambos pensadores, em seus devidos campos, empenham-se em recuperar o passado que foi olvidado. O filósofo, o ser em seu sentido, o psicanalista, a história primitiva do paciente. Não poderíamos, inclusive, ousar dizer que até as dificuldades que os dois encontraram no encaminhamento de seus projetos foram análogas: Heidegger voltando-se para a origem do pensamento ocidental e deparando-se com fragmentos em uma língua arcaica de difícil tradução e Freud, enquanto escavador da alma, tendo que se ater a formações inconscientes também fragmentadas e enigmáticas que impõem à tradução para o consciente, numa incansável luta contra as resistências do paciente? Por fim: será que ao invés de colocar Freud no lugar de corifeu da metafísica que Heidegger pretende desconstruir, não poderíamos indicar afinidades entre os dois, mesmo que um transite no campo ôntico e o outro se atenha ao ontológico?

Um olhar apressado nos levaria a responder que sim. Afinal, não é difícil detectar na obra de ambos, termos comuns: esquecimento, fragmentos, história, passado, tradução etc. Contudo, convém frear anseios de parcerias e examinar cautelosamente estas supostas semelhanças demorando-nos mais sobre a conotação que esses termos têm no pensamento do filósofo.

Mencionamos, ao longo desta tese, que o projeto filosófico de Heidegger radica-se na pretensão de repetir a **questão do ser**. No caminho deste empreendimento depara-se com um duplo esquecimento imperante na tradição filosófica: a tradição esquece de pensar o ser em seu sentido e, ao mesmo tempo, esquece deste esquecimento. Sendo assim, trata-se de executar uma apropriação positiva do legado da tradição visando a destruição de suas categorias e representações cristalizadas, que obstruem o acesso ao que se intenta. Que, em termos freudianos, oferecem resistência. Em termos mais radicais, quer dizer, em sintonia com o segundo Heidegger, faz-se necessário que o pensamento retroceda à dimensão do esquecimento, dê “um passo de

volta” (*Schritt zurück*) rumo ao princípio inaugural do pensamento filosófico-ocidental, rumo aos fragmentos dos pré-socráticos.³⁵²

Numa passagem de *Introdução à metafísica* Heidegger esclarece o que ele entende por esta repetição, afirmando:

Investigar: o que há com o ser? – não significa nada menos do que re-petir o princípio de nossa existência espiritual-Histórica, a fim de transformá-lo num outro princípio.(...) Um princípio porém, não se repete voltando-se para ele como algo de outros tempos e hoje já conhecido, que meramente se deva imitar. Um princípio se re-pete, deixando-se, que ele principie de novo, de modo originário, com tudo o que um verdadeiro princípio traz consigo de estranho, obscuro e incerto³⁵³.

Como entender o gesto heideggeriano em relação ao princípio inaugural do pensamento, se ele afirma que o pensamento do passado não é algo de outros tempos? Como poderemos negar que tal pensamento não só se trata de algo de outros tempos, mas de algo de muitos séculos atrás?

Trata-se de compreender esta característica do gesto heideggeriano para com os primeiros gregos diferenciando o que este filósofo entende como postura historiográfica e postura Histórica em relação ao passado. Para tanto, sulcaremos nosso caminho investigativo tendo como guia essa passagem de *Introdução à metafísica*.

Segundo Heidegger, a partir da perspectiva historiográfica, o passado se faz acessível como objeto de uma ciência, como um fato que aconteceu, passou, podendo ser conhecido através de dados e fontes que transmitem o que foi então registrado. Conduzir-se ao princípio grego guiado por esta perspectiva, implica ater-se aos registros do pensamento desta época lançando mão do recurso a uma ciência, a

³⁵² J. Beaufret alerta que se dirigir à origem não implica simplesmente percorrer uma ponte entre a tradição filosófica e o pensamento pré-socrático, para tanto, exige-se um passo que retrocede rumo à fecundidade impensada do começo. Nas palavras de Heidegger: um *Schritt zurück*. cf.: Beaufret, 1971. Conferir também M. Zarader, quando ao referir-se ao movimento de Heidegger em relação às palavras da origem (dos pré-socráticos) afirma que o *Schritt zurück* significa um passo que retrocede das acepções mais derivadas destas palavras até um espaço semântico mais original, visando isolar sua verdade ainda impensada. Cf. Zarader, M. *Heidegger et les paroles de l'origine*.

³⁵³ Heidegger, M. *EM*, p.42/65.

etimologia, no sentido de contar com o auxílio da análise lingüística dos radicais que compõem as palavras dos enunciados legados pelos gregos.³⁵⁴

Na medida em que os fragmentos estão disponíveis, retomar o princípio do pensamento grego significa ater-se aos mesmos como “algo” do passado que foi preservado e registrado, prezando para não deixar de lado o cuidado filológico na realização das traduções. A repetição da questão do ser, tomando como ponto de partida esse princípio, deve ser entendida, desde a ótica historiográfica, como a busca dos registros legados, a fim de examinar o que pensaram os gregos na alvorada do pensamento ocidental. Para tanto, repetimos, deve-se apelar para uma pesquisa filológica no exercício da tradução, evitando assim, uma atitude parcial e pouco objetiva. Essa assepsia objetivante, essa pretensa neutralidade, faz com que Heidegger aponte na historiografia a presença de uma relação calculadora e técnica com o passado.

Como seria então uma relação Histórica com o passado?

Pois bem. Desde a perspectiva Histórica adotada por Heidegger, a referência ao passado se processa de outra maneira, isto é, o passado é tomado não como algo lacrado num tempo longínquo anterior ao nosso, não como um tempo que simplesmente não é mais, e sim, como um tempo que vigora por ter sido presente, devendo ser experimentado na atualidade não como algo acabado que se apresenta apenas como lembrança, mas, como a vigência de possibilidades que se mantém tencionando com o presente. Vigorando no presente, o passado se abre como horizonte a ser experienciado no futuro.

Deste modo, Heidegger avança ao encontro do “começo” à procura não da literalidade dos fragmentos, mas da experiência **impensada** que ali se mantém abrigada. Sua repetição não é uma mera reconstrução vazia do que já foi e ficou soterrado, ao contrário, trata-se de uma retomada do passado na medida em que vigora no presente, de modo a ser ultrapassado em direção ao futuro. Entendido desta maneira,

³⁵⁴ Em se tratando do legado dos pré-socráticos, sabe-se que destas "obras" só temos acesso a fragmentos que foram citados por pensadores posteriores, como Platão, Aristóteles, Sexto Empírico, Orígenes, o escritor Plutarco, entre outros. Tais fragmentos só começaram a ser reunidos na Idade Moderna. Dando continuidade à tarefa de reconstrução do pensamento pré-socrático, a partir da reunião dos fragmentos, o filólogo Hermann Diels compilou-os, enumerando-os e os publicou em 1903 sob o título "Os Fragmentos dos Pré-Socráticos". Cf.: Heidegger, M, *HE*.

o princípio não se alcança através de uma simples recomposição dos fragmentos, como se faria, por exemplo, com os cacos de um antigo vaso grego.

Contrariando toda pretensão de transparência objetiva, isto é, suportando a obscuridade do princípio no que ela engendra de misterioso, Heidegger reconhece o fato de só possuímos fragmentos dos pré-socráticos como uma benção e não como um limite. Salientando que, no “caso feliz de uma conservação integral das palavras originárias, poderíamos ainda mais facilmente enrijecer o entendimento (...).”³⁵⁵ E esquivando-se de qualquer lamentação acerca do caráter fragmentário do legado dos primeiros pensadores, o filósofo afirma:

A posse bibliotecária dos escritos dos pensadores não garante que sejamos capazes, ou dotados, para seguir no pensamento do que aí foi pensado. Mais essencial do que conservar e possuir integralmente o escrito do pensador é relacionar-se, mesmo que à distância, com o a-se-pensar no pensamento desse pensador. Não aspiramos a um desempenho histórico-filológico capaz de proporcionar a reconstrução do escrito. Tentamos nos preparar para que a palavra ainda por vir nos encontre, a partir de seu núcleo essencial. A discussão dos fragmentos que se quer pensante deve obstinar-se apenas a fazer a experiência desse a-se-pensar.³⁵⁶

A discussão com o pensamento do princípio não se reduz a um mero reavivamento historiográfico do passado. Não visa a uma “escavação” ferrenha à procura do que existiu, mas foi perdido. Tanto que, para Heidegger, se por ironia do destino, fôssemos agraciados com a descoberta dos escritos integrais de Heráclito o máximo que aconteceria seria a dispensa dos filólogos da exaustiva tarefa de reconstrução do texto, nada mais. Pois, ainda assim se manteria a tarefa de apropriação do que ali se mantém aberto ao pensamento, se mantém impensado. Nesta perspectiva, o passado não é algo que se esgotou, mas *algo vigente que guarda e aguarda um sentido*. Porque o concebe dessa maneira, o filósofo se autoriza a afirmar que o passado não é “algo de outros tempos”.

O convite então, é para nos prepararmos para o encontro **não** do que foi registrado outrora e agora deve ser resgatado, mas da “palavra ainda por vir”. O que

³⁵⁵ Vale lembrar aqui as críticas heideggerianas em relação à maneira que Nietzsche e Hegel interpretam Heráclito. Cf.: Heidegger, M. *HE*, p.53.

³⁵⁶ Heidegger, M. *ibidem*, p.52-53

significa voltar-se para o que, justamente por se manter impensado, continua proposto em nosso futuro. Pois: “uma coisa é produzir um simulacro do passado para o respectivo presente, outra é pensar no horizonte de destinação histórica, ou seja, fazer a experiência do passado vigente como o que já vigora num porvir”.³⁵⁷

Tomando como referência essa experiência podemos entender assertiva heideggeriana supracitada, que enfatiza: “um princípio se re-pete, deixando-se, que ele principie de novo, de modo originário...”. Tal convocação se deve à procura da dimensão impensada que se mantém guardada na alvorada do pensamento ocidental. A execução deste passo de volta (*Schritt zurück*) rumo à fecundidade do princípio não se processa tendo em mãos a pretensa verificação historiográfica, mas suportando a indigência de um pensar Histórico que não dispõe e nem pretende adquirir provas cabais. Essa volta a origem não almeja alcançar uma interpretação que pague tributo ao imperativo técnico de estabelecer uma transparente relação de causalidade entre o que se retirou do “soterramento” e o que se deduziu a partir daí. A abordagem Histórica, nos moldes heideggerianos, torna legítima a busca até pelo que não se registrou, mais que isso, pelo não-registrável.

Delimita-se aqui não só a diferença entre a postura historiográfica e a Histórica em relação ao princípio, mas, sobretudo, o que se entende por princípio. Atentemos que o princípio não se reduz a um registro temporal que, numa seqüência de acontecimentos, deu início ao pensamento grego, isto é, não tem a conotação de um começo (*Beginn*) que, como primeiro momento de uma extensão temporal, ficou estagnado no passado. Ao invés, Heidegger concebe o princípio como uma origem (*Anfang*) que não se encontra fossilizada atrás de nós, mas nos envolve, atraindo previamente a si tudo o que se manifesta, constituindo-se como o a-ser-pensado.³⁵⁸ Neste sentido, volta-se para a alvorada do pensamento ocidental para considerar o que nunca foi pensado. *Aqui não se busca fósseis, aqui se busca a origem que possibilita*

³⁵⁷ Heidegger, M. *HE*, p.27.

³⁵⁸ Literalmente o termo *Anfang* pode ser traduzido por “princípio”. No entanto, optamos seguir a sugestão de tradução de Marlène Zarader por “origem”. Tal escolha deve-se ao fato de que, tanto no português quanto no francês, princípio e começo denotam uma marca temporal, como um primeiro momento na extensão de um processo. Já “origem” se aproxima mais da conotação heideggeriana que não se restringe ao início de uma extensão temporal linear, mas refere-se a aquilo de onde qualquer coisa jorra, nasce. Como uma espécie de fonte de onde tudo brota. Isto posto, explicitaremos a diferença entre *Beginn* e *Anfang* estabelecida no pensamento heideggeriano com as palavras portuguesas *começo* e *origem*, respectivamente. cf.: Zarader, M. *Heidegger et les paroles de l'origine*.

todo fossilizar. O saber acerca da origem, “nunca poderá ser extraído historiograficamente do texto dos primeiros pensadores da antiguidade grega, como de um protocolo.”³⁵⁹

Todo registro protocolar, toda representação que se acede a partir de uma pesquisa historiográfica, apesar de serem datadas num determinado começo (*Beginn*), num exato registro temporal, pressupõem, segundo Heidegger, a origem (*Anfang*). Esta, como dissemos anteriormente, não se encontra estagnada num tempo que se perfez, antes, nos envolve e “atrai para si e erige para si tudo o que vigora”. Nas palavras de Zarader, a origem (*Anfang*) é :

(...) o que, precedendo irreduzivelmente qualquer começo, se mantém para além deste e no próprio curso da história, ao mesmo tempo que permanece escondida nela. (...) é a fonte inaparente de onde brota (*entspringt*) todo processo, e em direção à qual o começo não pode fazer mais do que apontar.³⁶⁰

Voltando-se para a *Anfang* do pensamento ocidental, a infatigável investigação heideggeriana volta-se para o ser, para o modo como foi nomeado e meditado pelos pré-socráticos. Aqui se busca o mistério de nosso destino, impensável nos moldes da tradição metafísica, cuja pretensão de certeza e verificação, enclausurou a filosofia no território do começo (*Beginn*). A meditação sobre o ser em seu sentido é tarefa a ser cumprida pelo pensamento do filósofo da floresta negra.

A passagem de *Introdução à metafísica* que tomamos como fio condutor de nossas investigações, anuncia que pensar o ser “significa nada menos do que re-petir o princípio de nossa existência espiritual-Histórica”. Quer dizer: ao esclarecer a conotação que a repetição da questão acerca do ser tem no bojo de seu pensar, Heidegger atrela esta tarefa necessariamente à nossa existência. Em que se baseia o estabelecimento deste elo de ligação?

Antes de encaminharmos estas questões, lembremos que temos o objetivo maior de entender a crítica do filósofo à noção psicanalítica de “história de vida”. Busquemos previamente o entendimento acerca do nexos entre homem e ser presente na

³⁵⁹ Heidegger, M. *HE*, p 186.

³⁶⁰ Zarader, M. *Heidegger et les paroles de l'origine*

filosofia heideggeriana para, em seguida, voltarmos nossa atenção para essa problemática anterior.

Vimos anteriormente que, para o filósofo de *Ser e tempo*, homem é um ente privilegiado, pois se move sempre numa certa compreensão (*Verstehen*) de ser. Uma vez que nossa existência é marcada por esta referência essencial ao ser, levantar a questão a seu respeito significa manter uma correspondência intrínseca com a nossa própria história. Quer dizer: a questão cardeal da filosofia de Heidegger se movimenta não só no curso da história da filosofia, como também, no curso do existir humano que, por sua vez, é histórico.³⁶¹

Levar em conta essa característica do *Dasein* significa lançar a investigação sobre o ser num outro terreno. Por isso, lembremos que em *Ser e tempo* a pergunta pelo ser não reverbera o tradicional “o que é o ser” (*ti tò ón*)?. Ao invés, se caracteriza como uma pergunta pelo modo como o ser se dá a compreender. Em outros termos: se constitui como a pergunta pela perspectiva a partir de onde se sustenta a compreensibilidade de algo. Recordemos que, para Heidegger, isto significa perguntar pelo sentido.³⁶² A tradicional questão do ser se converte na questão do seu sentido.

Essa questão não poderia ser desenvolvida no campo semântico da tradição, afinal, na medida em que essa restringiu o pensar sobre o ser ao domínio representável dos entes, aboliu a possibilidade de um pensar não-objetivante, que versasse sobre o âmbito antepredicativo constitutivo do existir humano. O pensamento tradicional não acede à compreensão pré-teórica do *Dasein*. Daí afirmar-se que no acervo categorial legado pela tradição o sentido do ser permanece não apenas inquestionado, mas, sobretudo, inquestionável.

Até este momento de nossa tese supomos esclarecidas as questões suscitadas a partir da passagem de *Introdução à metafísica* que caracteriza o significado da “investigação do ser”, no âmbito da ontologia heideggeriana. Em linhas gerais, tentamos esclarecer: 1) uma concepção de princípio que diferencia *Anfang* de *Beginn* e História de historiografia; 2) porque um “princípio não se repete voltando-se para ele

³⁶¹ Cf.: Lévinas, *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*.

³⁶² “Chamamos de sentido, aquilo que pode articular-se a abertura de compreensão. O conceito de sentido abrange o aparelhamento formal daquilo que pertence necessariamente ao que é articulado pela interpretação que compreende”. Heidegger, M. *SuZ* p. 324/117 parte II..

como algo de outros tempos”; 3) porque a repetição da investigação sobre o ser não pode ser executada no seio da tradição filosófica, implicando deixar que o princípio “princípio de novo, de modo originário”; 4) e, finalmente, porque a repetição intentada “significa nada menos do que re-petir o princípio de nossa existência espiritual-Histórica”.

Toda nossa demora nos esclarecimento desses conceitos deve-se à pretensão de nos desvencilharmos da tentativa de aproximação entre a psicanálise freudiana e a filosofia heideggeriana, a partir da simples presença de termos comuns. Visamos apontar que, apesar da utilização de palavras semelhantes, a significação ontológica emprestada por Heidegger aos termos difere-se radicalmente da acepção científica de Freud. Tendo em mãos essas diferenças, cabe-nos agora, entender a veemência heideggeriana quando afirma que a “‘história de vida’ psicanalítica não é uma história”.

Lembremos primeiramente que a história de vida de um paciente freudiano é a história de seus investimentos libidinais, de suas catexias objetais. Trata-se então, da trajetória de um aparelho psíquico desde sempre constituído – “equipado” para o jogo de forças pulsionais – onde co-existem diferentes lugares e sistemas.³⁶³

Tendo em vista trazer à luz o que está olvidado no inconsciente, Freud se pergunta pelo material que o paciente põe à disposição do analista, afim de “coloca-lo no caminho da recuperação das lembranças perdidas?” Ao responder, alerta que à “procura de um quadro dos anos esquecidos do paciente” cabe ao analista extrair “suas inferências a partir dos fragmentos de lembranças, das associações e do comportamento do sujeito da análise.”³⁶⁴ (Freud, 1937, pp 276-277).

Vale ressaltar que a execução desta tarefa pressupõe a presença inquestionável de, no mínimo duas pessoas inteiras, dois sujeitos, analista e analisando, sendo o primeiro com destreza para interpretar e o segundo com capacidade de “associar livremente”, de curar-se pela fala. Além de presumir que toda história primitiva do

³⁶³ Cabe enfatizar que o aparelho psíquico freudiano não se constitui, não é uma conquista, mas um dado. Todo bebê já é um aparelho movido por pulsões. Em *A pulsão e seus destinos* Freud insiste na necessária presença da representação psíquica ligada às excitações endossomáticas, fonte das pulsões. Em síntese: a capacidade representacional é tomada como garantida. Cf.: Freud, S. “Trieb und Tribschicksale” in: Studienausgabe, Band III, p. 86 ou Freud, “A pulsão e seus destinos” in: ES, Vol. XIV, p.127.

³⁶⁴ Freud, S. “Konstruktionen in der Analyse” In: S. Freud – Studienausgabe Ergänzungsband, p 396-397. e Freud, S. “Construções em análise” in: ES, Vol. XXIII, p. 276-277.

paciente seja passível de recuperação, visto que os elos que faltam para reconstrução da cadeia histórica podem ser acessados no inconsciente.

Ora, tal reconstrução se aproxima muito mais de uma historiografia, uma vez que resgata registros de “algo” que aconteceu, mas foi censurado e encaminhado para o inconsciente. A tarefa da ciência psicanalítica e da historiografia é a de preencher lacunas seguindo a lei do determinismo causal, tratando o que se busca como objeto acessível mediante tradução e interpretação. A acessibilidade do material, nos lembra Loparic (1999a,p. 358), é sempre pressuposta visto que o inconsciente “pode ser, em princípio, representado, objetivado e, por isso, verbalizado”. Tudo é regulamentado. Nada escapa à dimensão dos pronunciamentos, até mesmo o silêncio é submetido à impostura da acessibilidade, reduzido à condição de “resistência” que obstaculariza a condução da regra fundamental que convida o paciente a verbalizar sem crítica.³⁶⁵ O silêncio não é “algo”, apenas esconde “algo”. Aqui não há espaço para o que não se emoldura em representações, para o impensável, para o que não é *datável*. O “caminho de volta” freudiano ruma em direção ao primitivo que aconteceu e sofreu ação da repressão, nunca para o que é incapturável via verbalização. Em termos heideggerianos poderíamos afirmar que Freud volta-se para o começo (*Beginn*), mas sequer supõe a possibilidade da origem (*Anfang*). E quando visa o começo inspira-se na física, nas ciências naturais, reduzindo o homem a um aparelho, “a um feixe de dados”³⁶⁶. Contudo, não são os dados representacionais que fundam o *Dasein*, ao contrário, o pressupõe. Dito de outra forma: tais dados são operações derivadas cuja condição de possibilidade é o acontecer do homem, imerso em suas possibilidades existenciais.³⁶⁷ Assim: “a partir de um querer, desejar, tender e ansiar como atos psíquicos não se pode montar um ser-no-mundo, pois este já é sempre prévio”.³⁶⁸

Heidegger então, reivindica uma ciência dos fenômenos psíquicos que conceda legitimidade para o não-representável, para o impensável. Que entenda esse caráter prévio do existir, anterior aos atos psíquicos. Que suporte o inacessível em sua

³⁶⁵ Sobre a regra fundamental da psicanálise, cf. Freud, S. “Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung” in: Studienausgabe Ergänzungsband. Ou Freud, S. “Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise” in: ES, Vol. XII.

³⁶⁶ Loparic, Z. “É dizível o inconsciente?” p334.

³⁶⁷ cf.:Stein, 2005.

³⁶⁸ Heidegger, M. *ZS* p. 219/193.

inacessibilidade.³⁶⁹ Que acolha o silêncio e não se restrinja ao âmbito da biografia, da vida registrada e registrável.

Diante da incompatibilidade evidenciada entre a psicanálise freudiana e um pensamento ontológico radicalmente diferente da metafísica, diante da impossibilidade de se pensar genuinamente o homem como *Dasein* a partir de uma semântica devedora das ciências naturais, restou a Heidegger o clamor por uma ciência factual do homem, liberta dos grilhões da metafísica da subjetividade. No capítulo seguinte nos ateremos a esta convocatória.

³⁶⁹ Cf.:Heidegger, M. *Ibidem*. p. 228/200.

Capítulo V – Elementos não-metafísicos da psicanálise winnicottiana.

Também há coisas que eu não capto se eu fizer delas objeto de uma representação conceitual. Um medo e um temor não são um objeto. No máximo posso tematizá-los. (Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, p 173/158).

O intuito maior deste capítulo refere-se à tentativa de considerar as críticas heideggerianas em relação à herança metafísica da psicanálise freudiana, tendo em vista apontar uma psicanálise não devedora do processo de objetificação, não afinada aos pressupostos metafísicos e às ciências naturais. De posse dos resultados da crítica de Heidegger às noções freudianas de realidade e de história de vida, apontaremos a psicanálise de Winnicott como uma ciência factual que, diferentemente da freudiana, não deve tributos à metafísica moderna no que tange à imposição da representação como única via de acesso à realidade. Além disto, indicaremos que a visão winnicottiana de homem não lhe permite reduzir a história de vida do paciente à história dos seus investimentos pulsionais. Veremos então, que seu modo de conceber a história de vida e de colocar em questão sua universalidade em relação aos seres humanos, o distancia da historiografia e do naturalismo causal freudiano.

Inicialmente, pretendemos seguir o alerta heideggeriano que aparece na citação acima, em outros termos, pretendemos criticar primazia da representação como via de acesso ao entendimento dos fenômenos humanos. Nesta crítica, estão embutidos os debates em relação à insuficiência da ciência natural quanto à possibilidade de uma genuína apreensão do homem. Vimos que, nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger faz uma reflexão sobre as ciências que meditam acerca do homem e suas patologias psíquicas, denunciando o quanto estas são servis ao modelo fisicalista, assentadas, deste modo, nos sistemas da metafísica moderna. Acompanhamos, de modo mais pormenorizado, o olhar heideggeriano sobre a psicanálise freudiana. E, uma vez que

explicitamos que a psicanálise freudiana é devedora da metafísica que este filósofo pretende desconstruir, foi vedada a possibilidade de, pela via desta ciência, alcançar a dinâmica do existir humano tal como é pensada desde a ontologia fundamental.

Esse modelo físico ramificou-se para todos os campos das ciências impondo-se como a única via legítima para a produção de saber. Para Heidegger, a psicanálise freudiana não foge ao servilismo do modelo científico-natural, uma vez que reduz o homem a um aparelho psíquico regido por forças, cargas de excitações. Melhor dito: uma vez que pensa o homem como uma máquina passível de ser explicada em termos de leis de causalidade. Neste sentido, o filósofo pergunta: “até onde isto nos leva perante uma pessoa doente? Fracassamos! – o princípio de causalidade tem efetividade para a Física, e ainda assim só limitadamente.”³⁷⁰

O malogro deve ser entendido para além de uma clínica de resultados, de uma clínica de eliminação de sintomas. O alerta heideggeriano acerca do possível fracasso não denuncia a incapacidade de uma ciência do homem embasada em preceitos das ciências naturais em solucionar sintomas, promover adaptação ao mundo. Neste alerta está contida a pergunta pelo todo do homem, por um modo de concebê-lo que não se restrinja ao empenho de consertá-lo, à tentativa de melhora do aparelho visando funcionalidade. A questão que se impõe à Heidegger anuncia o perigo presente no “êxito” clínico destas ciências que naturalizam o homem, pois, não obstante seus méritos, permanece a dúvida heideggeriana sobre o que se perde ao apreender o homem tendo a física com inspiração.

Diante dessa subordinação dos fenômenos humanos à física, Loparic estabelece uma diferença entre o modo freudiano de teorização e o operado por Heidegger nos *Seminários de Zollikon*. Para ele, enquanto o filósofo busca uma interpretação não-objetificante de situações concretas do ser-no-mundo, o psicanalista visa a uma explicação naturalista para a dinâmica das representações no interior de um aparelho psíquico. O primeiro volta-se para a realização da vida humana, o segundo para sua objetificação.³⁷¹

³⁷⁰ Heidegger, M. *ZS* p. 23/47.

³⁷¹ Cf.: Loparic, Z. “Além do Inconsciente – sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise”.

Para Loparic, a desconstrução que Heidegger faz em relação à psicanálise impõe a necessidade de “(...) reconhecer como *dados* os pressupostos ontológicos centrais do paradigma freudiano ou, pelo menos, a encarar, com seriedade, as conseqüências coisificantes desses pressupostos”³⁷²

Quer dizer, a partir do reconhecimento dessa herança metafísica presente na psicanálise freudiana impõe-se a tarefa de buscar uma ciência dos fenômenos psíquicos que não seja servil aos imperativos da modernidade e, desse modo, possa oferecer um terreno legítimo para alcançar “aquilo” que Heidegger afirma que a metafísica (e por que não dizer a metapsicologia?) se impõe como barreira: o originário pensamento sobre o homem. Esta ciência, como nos propõe Loparic, ao invés de se dedicar ao conserto de “aparelhos”, deve pretender recuperar a chance de “(...) se ocupar de seres humanos que têm dificuldades em crescer e exercer sua liberdade.”³⁷³

O conserto de aparelhos é tarefa de uma ciência que naturaliza o ser-no-mundo. Dada a sua incapacidade de englobar o homem em seu todo, o professor de Zollikon questiona o próprio ponto de partida da própria ajuda de molde científico-natural, então ele aconselha ao terapeuta “(...) anotar que se trata sempre do existir e não do funcionar de algo. Quando só se visa este último, não se ajuda o *Dasein*”.³⁷⁴

Ajudar ao *Dasein* significa antes de tudo, não encobrir sua constituição fundamental. A ciência freudiana, por ser devedora da metafísica que Heidegger denuncia como aquela que reduziu o homem a uma mente que maquina e o mundo a um ente físico-matemático acessível apenas via representação, não só deixa de contemplar o existir humano em seus modos não objetificantes de lidar com o mundo e com os outros, como também, ao se impor como modo hegemônico de entendimento da vida psíquica, obstrui a possibilidade de pensá-lo mais genuinamente.

Neste sentido, a empresa heideggeriana no seminário da Suíça abrange não só uma desconstrução da psicanálise como ciência natural, como também enuncia o convite para uma ciência do homem não escravizada pelas leis da causalidade, pela dicotomia sujeito representante-objeto representado e pelo determinismo fisicalista. Heidegger anuncia este convite como uma convocatória para uma tomada de decisão.

³⁷² Loparic, *Z Ibidem*, p. 132.

³⁷³ Loparic, *Z Ibidem*, p. 133.

³⁷⁴ Heidegger, M. *ZS* p. 202/180.

Para se decidir se uma genuína ciência do homem deve pagar tributo às ciências da natureza ou deve romper as amarras com este modo de proceder e, em última instância, livrar-se de concepções vindouras do pensamento metafísico.

O convite para a grande decisão é assim expresso aos participantes:

A grande decisão é: será que podemos, a partir desta forma da representação científico-natural, que foi projetada sem consideração ao ser-homem (*Menschsein*) específico, observar o homem no horizonte desta ciência, com pretensão de que com isso conseguiríamos determinar o ser-homem? Ou devemos nos perguntar, de acordo com este projeto da natureza: como se mostra o ser-homem e que **espécie de acesso e de observação ele exige a partir de sua singularidade?**³⁷⁵

Tal convocatória comporta um alerta quanto à dificuldade, ou melhor, a impossibilidade de se aceder à singularidade humana a partir de uma perspectiva de pesquisa não projetada para sua especificidade. O clamor para a grande decisão equivale a um convite para uma ciência factual não escravizada pelas orientações das ciências naturais e pelo silencioso crivo metafísico infiltrado no programa de pesquisa destas ciências.

Pretendemos, neste momento da tese, indicar que a psicanálise de Winnicott pode se configurar como esta ciência que, para Heidegger, deve fornecer um tipo de “acesso e de observação que ele [o homem] exige a partir de sua singularidade”. Ao invés de desalbergar a existência humana abordando-a como um aparelho que investe em objetos, determinado pelo princípio de causalidade, Winnicott escapa do perigo de reduzir o homem a um ente subsistente, simplesmente dado (*Vorhandenheit*), passível de ser mensurado e coisificado.

Tomando como guia de acesso ao pensamento de Winnicott os temas que foram alvo de severas críticas heideggerianas à Freud, perguntaremos se a teorização deste pediatra inglês acerca da realidade e da história de vida, pode ser avaliada como uma contribuição ôntica às pretensões do filósofo de Zollikon.

³⁷⁵ Heidegger, M. *Ibidem*. p. 33/53-54.[grifo nosso]

5.1 – A realidade como questão em Winnicott.

Neste tópico, veremos que a concepção winnicottiana de realidade não se restringe ao imperativo da tradição moderna, que reduz o real ao representável. Este pediatra e psicanalista inglês reivindica a necessidade de se travar uma discussão acerca dos vários sentidos de realidade. Faz isto de forma explícita no capítulo de *Natureza humana* intitulado “Desenvolvimento emocional primitivo”, mais especificamente, no tópico “A filosofia do ‘real’”. Quanto a esta tarefa alerta-nos que se trata de uma “questão de dimensões colossais.”³⁷⁶ A magnitude desta tarefa deve-se ao fato de que, para Winnicott, a relação com a realidade não é algo previamente garantido, mas se configura como aquisições conquistadas ao longo do amadurecimento humano, tendo, em cada momento, sentidos diferentes. Na medida em que a relação com o real não se dá de maneira unívoca, a questão da realidade na psicanálise winnicottiana é levantada levando em conta estágios primitivos do acontecer humano nos quais o acesso representacional não está garantido. Sobre este aspecto, Loparic acrescenta:

Tudo se passa, portanto, como se, em Winnicott, a realidade, tanto a do objeto como a do sujeito, estivesse posta em questão, como se o *real* em geral deixasse de ser acessível, ‘dável’ de uma maneira unívoca. Tentemos explicar melhor essa idéia. No início da vida humana, os objetos reais não estão lá para serem representados e amados ou odiados, isto é, acessados por relações cognitivas e apetitivas. Essas relações pressupõem, diz Winnicott, mecanismos mentais de que um lactente não dispõe.³⁷⁷

Visto que a psicanálise winnicottiana não toma como óbvia uma constituição psíquica que, necessariamente, estabelece relação com a realidade representável, colocar o problema da realidade implicará lançar mão de uma teoria que não está contemplada pela metapsicologia tradicional. A este respeito, afirma Dias:

Tendo fundado seu campo de reflexão na dinâmica interna do psiquismo e dando por suposto o sentimento de real e a capacidade para o estabelecimento de relações com a realidade externa, restava

³⁷⁶ Winnicott (1945d). “Desenvolvimento emocional primitivo” in: *Da Pediatria à Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

³⁷⁷ Loparic, Z. “Winnicott e o pensamento pós-metafísico”, p. 52.

apenas analisar a qualidade pulsional das relações e não a sua existência e a realidade, assim como a existência e a realidade do bebê e do mundo externo. [...] A história, para a psicanálise tradicional, é a do desenvolvimento das funções sexuais, tendo como enredo básico o complexo de Édipo. Para Winnicott, contudo, *há uma pré-história na qual o pequeno indivíduo, que já é um ser humano passível de ser afetado pelo ambiente, ainda não chegou a si.*³⁷⁸

Para Winnicott, o contato com a realidade externa compartilhada não é uma aquisição desde sempre garantida, mas uma conquista que pode ou não se dar. Por isso, o olhar desse pediatra não incide sobre a cena paradigmática da psicanálise tradicional, qual seja, o triângulo edipiano – que pressupõe pessoas inteiras capazes de representar³⁷⁹ – mas, sobretudo, para momentos mais primitivos do acontecer humano, cuja “cena” fundamental é o lactente nos braços da mãe.

Visto que Winnicott não toma como óbvio o que a psicanálise tradicional pressupõe, podemos afirmar que, tal qual Heidegger com sua filosofia, a psicanálise winnicottiana, ao problematizar sobre o tema da realidade, opera uma discussão com a tradição de sua ciência, bem como uma *re-colocação* da questão no interior de uma nova teoria, no âmbito de um novo olhar sobre as relações estabelecidas entre o ente humano e a realidade. Mesmo que em Heidegger a questão seja fundamentalmente ontológica e em Winnicott esses problemas sejam pensados na esfera da psicanálise (uma ciência ôntica), pretendemos apontar aqui que, para esses dois pensadores, o problema da constituição da realidade se impõe como questão necessária, uma vez que

³⁷⁸ Dias, E. *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. Rio de Janeiro: Imago Ed. 2003 p.82

³⁷⁹ Apoiado na noção kuhniiana de paradigma, Loparic indica que a psicanálise winnicottiana opera uma mudança de paradigma em relação à freudiana. Consoante Khun, um *paradigma* ou uma matriz disciplinar é composto de: *exemplares* (problemas típicos e as soluções a eles referentes) e os *compromissos teóricos* (que incluem: generalizações-guias usadas na pesquisa; modelo ontológico e metodológico da área estudada e valores). Segundo Loparic, em *De Freud a Winnicott: aspectos de uma mudança paradigmática*, o exemplar de Freud é a “criança na cama da mãe”, ou seja, diz respeito ao Édipo. De modo que, tanto as afecções psíquicas quanto as manifestações de saúde são interpretadas segundo este modelo. A *generalização guia* da teoria freudiana: a teoria da sexualidade. O modelo ontológico é o do ser humano enquanto aparelho psíquico movido por forças psíquicas determinadas por leis causais. A experiência winnicottiana com pacientes psicóticos e com tendência anti-social revelou a insuficiência do exemplar edipiano no entendimento destas patologias. Sendo assim, este psicanalista precisou deixar de lado o paradigma edípico e a teoria da sexualidade concebida como a teoria-guia da psicanálise. Propôs, como indica Loparic, um outro exemplar: *bebê no colo da mãe*. O bebê precisa crescer e integrar-se numa unidade, sendo assim, a “generalização-guia mais importante é a teoria do amadurecimento pessoal, da qual a teoria da sexualidade é apenas uma parte.” Aqui o modelo ontológico diz respeito à tendência integração do Ego e não a um ente já confeccionado, funcionando qual uma máquina. Cf.: Loparic, Loparic. “De Freud a Winnicott: aspectos de uma mudança paradigmática.” in: *Natureza Humana*, v. 8, p. 21-47, 2006.

entendem que as trocas estabelecidas entre o homem e o mundo não se restringem ao campo da representação, dos atos psíquicos. Quanto aos pormenores da discussão de Heidegger com a tradição metafísica, no que tange à questão da realidade, já nos debruçamos no capítulo anterior. Agora convém explanar as contribuições winnicottianas quanto a este tema, apreendido no campo ôntico de sua ciência.

O pensamento winnicottiano enfatiza a necessidade de prestar atenção aos momentos mais iniciais do desenvolvimento humano, ou seja, enfatiza a necessidade de “uma ampliação em retrospectiva da teoria psicanalítica”³⁸⁰. Veremos mais adiante que esta retrospectiva rumo às fases mais primitivas do amadurecimento inaugura um modo de abordar do ser humano radicalmente diferente. Isto significa dizer que a extensão da área de fenômenos analisados não requer apenas ajustes na teoria, mas implica a abertura de um horizonte análise que não é contemplado pelo modelo de abordagem que reduz o homem a um aparelho regido por forças. Uma vez que o ponto de partida da psicanálise tradicional pressupõe como alicerçada não só a constituição prévia deste aparelho como sua possibilidade de investimentos pulsionais em objetos, sua tematização acerca do indivíduo fica restrita a explorar os “conflitos existentes dentro da psique”³⁸¹, a investigar os sentimentos que surgem nas relações entre pessoas totais. Já Winnicott elege como o ponto elementar de análise da natureza humana os momentos mais precoces do bebê que, de acordo com seu ponto de vista, não é uma pessoa total e passa a existir tão somente por causa do cuidado ambiental, com o qual forma inicialmente uma unidade.³⁸²

Na fase mais precoce da vida, a unidade não é o indivíduo, como na psicanálise clássica, o bebê e seu intrapsíquico. Para Winnicott, a unidade é o “par que

³⁸⁰ Cf.: Winnicott (1989vk) [1965]. “A psicologia da loucura: uma contribuição da psicanálise” in: *EX* .p.95.

³⁸¹ Winnicott. “A experiência mãe-bebê de mutualidade”. In: *EX* 195.

³⁸² Cf.: Winnicott. (1960c). “Teoria do relacionamento paterno-infantil” in: *APM*, p.40. A impossibilidade de descrever o bebê isoladamente, ou em termos de intrapsíquico, é tão premente para Winnicott que, numa reunião da *British Psycho-analytical Society* ele afirmou “de modo enfático e acalorado: isto que vocês chamam de bebê não existe”. Tal assertiva aponta para o fato de o bebê não ser uma unidade desde sempre garantida; inicialmente “a unidade é o contexto ambiente-indivíduo” (*idem*). Quer dizer: “sem as técnicas que permitem cuidar do bebê de modo suficientemente bom o novo ser humano não teria chance alguma”. Cf.: Winnicott, (1958d) [1952]. “Ansiedade associada à insegurança” in: *DPP*. Sobre a importância do ambiente na conquista do sentimento de ser e do desenvolvimento emocional saudável, cf.: Winnicott, *Natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago, 1988; Winnicott, (1965b). “A integração do ego no desenvolvimento da criança” in: *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: Artemid, 1983; Winnicott, (1958n). “Preocupação materna primária” in: *DPP*.

cuida”³⁸³, o contexto bebê-ambiente. Sendo assim, o ponto de partida winnicottiano não é o indivíduo pré-existente, mas a longa jornada a ser percorrida rumo à capacidade de sentir-se inteiro, de sentir-se uma pessoa total capaz de existir e estabelecer relacionamentos com o mundo externo e com os outros. Trataremos deste assunto mais adiante e veremos que, para Winnicott, o ponto de partida é o não-ser e não um bebê com intrapsíquico já constituído. Por ora, cabe-nos acentuar que, para este psicanalista, a perspectiva de análise tradicional serve-se de categorias que são incapazes de descrever as trocas que se estabelecem entre um bebê e o ambiente que lhe provê cuidados, reduzindo-as ao campo das relações libidinais. Deste modo, afirma:

Os analistas – mesmo aqueles que vêem um ser humano no bebê desde o seu nascimento – falam frequentemente como se a vida de bebê começasse com a experiência instintiva oral e com a emergência da relação objetal da experiência instintiva. No entanto, todos nós sabemos que o bebê pode se sentir muito mal como consequência de uma falha que ocorre num *campo bem diferente, ou seja, num campo dos cuidados a ele dispensados*.³⁸⁴

Esta citação nos fornece uma gama de assuntos, mesmo que implicitamente. Por exemplo, o tema acerca do começo da vida do bebê. Este tema vai além do dilema de saber se tal princípio é marcado exclusivamente pela experiência instintiva oral ou pelos cuidados maternos, atinge o questionamento profundo acerca da própria vida, isto é, põe em questão a capacidade de sentir-se vivo, de alcançar a vida, para além das constatações do funcionamento biológico. Faremos este debate no tópico seguinte deste capítulo, cujo tema será justamente a compreensão winnicottiana de história de vida. Por enquanto, contentemo-nos em destacar na citação 2 (dois) equívocos que a tradicional avaliação psicanalítica comete ao ater-se ao bebê: 1) ela presume que o lactente realiza trocas objetais com o outro (a mãe que também é objeto), mais que isso, analisa exclusivamente a relação inicial do par mãe-bebê sob a ótica da pulsão oral, ou seja, sob a perspectiva da satisfação ou frustração dos investimentos libidinais; 2) a avaliação

³⁸³ Esta expressão “par que cuida” Winnicott empresta de Merrill Middlemore em *The Nursing Couple* e utiliza para expressar a idéia de que não se pode inicialmente descrever o bebê sem a necessária referência aos cuidados do ambiente. Cf.: Winnicott.(1959). “O destino do Objeto Transicional” in: *EX*. p.44.

³⁸⁴ Winnicott, (1958d) [1952]. “Ansiedade associada à insegurança” in: *DPP*. p.164. [grifo nosso]

tradicional minimiza ou praticamente aniquila a função do ambiente como elemento essencial para qualquer tentativa de descrição acerca do amadurecer humano.³⁸⁵ O que implica dizer que, no caso inicial da amamentação, a psicanálise tradicional concebe este ato em termos de relacionamento erótico do bebê com o seio (enquanto objeto, mesmo que parcial) e não atenta para o fato de que aí se trata não de uma simples experiência de alimentação ou de investimento pulsional, mas de uma rica experiência de comunicação mútua e silenciosa que envolve o segurar, o olhar, a respiração, os batimentos cardíacos, o manejar, enfim, toda uma série de dedicações e atuações maternas que serão o alicerce ambiental para a constituição e desenvolvimento saudável do indivíduo.³⁸⁶

Em função destes equívocos, Winnicott esclarece que ao fazer referência à atividade adaptativa da mãe às necessidades do bebê, não está falando em sua capacidade de satisfazer a pulsão oral do lactente ou de simplesmente alimentá-lo. Neste sentido, em *A integração do ego no desenvolvimento da criança*, acentua que o que está

³⁸⁵ Convém acentuar que o conceito de ambiente é caro ao pensamento Winnicottiano e recebe um enfoque inaugural. Como aponta Araújo em *O ambiente em Winnicott*, este termo não aparece no índice remissivo da edição Standart das obras completas de Freud, nem nos mais conceituados dicionários de psicanálise – o de Laplanche e Pontalis e o de Roudinesco e Plon. Cf.: Araújo. C. “O ambiente em Winnicott” in: *Natureza Humana*, vol 4., n 1, 2005. Em vários momentos o pediatra inglês assume que o enfoque nas provisões ambientais e não exclusivamente no indivíduo é uma grande contribuição de sua teoria. (por exemplo, em Winnicott.(1970b) [1969]. “A experiência mãe-bebê de mutualidade”. In: *Explorações Psicanalíticas*. Porto Alegre: Artemd, 1994. e Winnicott, (1958d) [1952]. “Ansiedade associada à insegurança” in: *DPP*). Diferenciando-se da psicanálise tradicional que converge suas investigações para o intrapsíquico, Winnicott se perguntou cada vez mais ao longo de sua obra sobre os impactos do ambiente na saúde do ser humano. De modo geral, o ambiente se refere tanto às condições físicas quanto psicológicas de cuidados, sendo que no início da vida do bebê, se refere exclusivamente à maternagem. Em condições ideais esta maternagem deve ser exercida pela mãe biológica, contudo, nem sempre é assim. Isto posto, gostaríamos de salientar que, ao nos referirmos nesta tese à mãe, aos cuidados maternos ou à maternagem, estaremos fazendo uma alusão a quem assume o lugar de quem cuida, seja a mãe ou substitutos. Quanto ao ambiente inicial, vale ressaltar, consoante Dias, que não é algo externo, nem interno, antes se constitui enquanto a instância que sustenta e responde à dependência do bebê. Dias, E. *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. p.131. Na saúde, ao longo do amadurecimento, as relações com o ambiente se modificam e se enriquecem, como veremos mais adiante.

³⁸⁶ Segundo Winnicott a psicanálise tradicional exagerou na forma em que pôs o seio em evidência e não atentou para a gama de cuidados prestados ao bebê no ato de amamentá-lo. cf.: Winnicott. (1969b) [1968]. “A amamentação como forma de comunicação”. in: *Os bebês e suas mães*. São Paulo: Martins Fontes.2006. p. 23. Enfocar apenas o seio significa analisar o bebê isolado do ambiente. Esta abordagem tradicional que focaliza apenas o bebê ou a criança em suas relações objetais sem atentar para o ambiente (para os cuidados maternos), imprime consequências na condução da clínica. Em função disto Winnicott, em *A criança no grupo familiar*, afirma: “Penso que, se olharmos para a contribuição psicanalítica, podemos dizer que não houve um equilíbrio na ênfase que os psicanalistas têm dado ao tratamento da criança. A psicanálise passou por um longo período de discussão sobre o tratamento da criança como um fenômeno isolado.”. Winnicott, (1986d) [1966]. “A criança no grupo familiar” in: *Tudo começa em casa*. Paulo: Martins Fontes.2005.p.123.

sendo discutido ao pensar os momentos mais arcaicos do desenvolvimento humano, não é o bebê enquanto uma pessoa que sente fome e cujos impulsos orais podem ser satisfeitos ou frustrados, mas um ser imaturo que não poderá sentir-se inteiro e real a não ser que tenha a sorte de uma devoção materna adequada.³⁸⁷

5.1.1 – A comunicação mãe-bebê

Para Winnicott a amamentação é muito mais do que um ato de alimentar concretamente o bebê, consiste em uma prática de comunicação. E, em se tratando da etapa inicial do amadurecer humano, tal experiência de comunicação mãe-bebê não só é pré-verbal, como também pré-representacional. Sendo assim, as descrições sobre esta experiência não podem se assentar no campo semântico da psicanálise tradicional, pois, como vimos nos capítulos III e IV, o campo conceitual desta pressupõe a representatividade, seja no conceito de pulsão, na noção de realidade ou na explicação do aparelho psíquico como conexão causal. Uma vez constatada a incapacidade de, servindo-se do arcabouço da teoria tradicional, contemplar a sutileza e a profundidade que se estabelece entre o par “mãe-bebê”, Winnicott constituiu outros modos de leituras dos fenômenos humanos iniciais, conduzindo a psicanálise para territórios inexplorados.

Em *A experiência mãe-bebê de mutualidade* afirma que o psicanalista tradicional até então esteve sempre lutando a favor do indivíduo e contra aqueles que atribuíam os problemas à influência ambiental. Tal luta fez com que a teoria tradicional discutisse o bebê ou a criança como um fenômeno isolado sem levar em conta o ambiente. Coube à sua teoria em particular, apontar que a absoluta dependência e a total imaturidade do bebê, tornam uma investigação demorada sobre as provisões ambientais incontornável. Neste sentido, alertou que a “idéia do indivíduo antes que a do ambiente” deve ser “modificada ou até mesmo abandonada”³⁸⁸, tornando-se impossível postular um bebê como unidade constituída. O que implica entendê-lo enquanto um fenômeno complexo que congrega seu potencial herdado – que “inclui a tendência no sentido do

³⁸⁷ Cf.: Winnicott, (1965b). “A integração do ego no desenvolvimento da criança” in: *APM*. p. 56.

³⁸⁸ Winnicott. (1970b) [1969]. “A experiência mãe-bebê de mutualidade”. In: *EX*. p. 196

crescimento e do desenvolvimento”³⁸⁹ – e o seu ambiente. É nesta direção que a *sua* psicanálise se orienta. Em função disto, autoriza-se a afirmar:

É um alívio que a psicanálise tenha atravessado a fase, que durou meio século, na qual os analistas se referiam a bebês, só podiam falar em termos das pulsões eróticas e agressivas do bebê. Era tudo uma questão de instinto pré-genital, de erotismo oral e anal e reações à frustração, com alguns acréscimos bastante bravios, feitos em termo de comportamento natural agressivo e idéias destrutivas, *agressivité*. (...) mas hoje é necessário que os analistas que se referem à natureza do bebê vejam o que mais se acha lá para ser visto. Para o analista ortodoxo, se ele examinar melhor, há alguns choques à sua espera.³⁹⁰

Um dos argumentos winnicottianos passíveis de chocar um analista ortodoxo é o que admite a total falta de fiança quanto à existência de vida e de um ser humano total quando estamos diante de um neonato. Isto não quer dizer que o bebê não seja um exemplar humano ou até mesmo “uma unidade humana”, entretanto, “ele ainda não é uma unidade em termos de desenvolvimento emocional”³⁹¹. Para tanto, precisa percorrer um longo trajeto que só poderá ser garantido por um ambiente facilitador. De modo que, para Winnicott, um “eu” individual não precede a relação do par que cuida, do par mãe-bebê, ao contrário, a sucede. Isto certamente pode chocar cientistas que pagam tributos à lógica e à ciência natural. Mas esta precedência do duplo sobre a unidade é apenas um dos paradoxos que o pediatra inglês sugere que suportemos.³⁹² Uma vez que a condição

³⁸⁹ Winnicott. (1960c). “Teoria do relacionamento paterno-infantil” in: *APM*. p. 43.

³⁹⁰ Winnicott. (1970b) [1969]. “A experiência mãe-bebê de mutualidade”. In: *EX* p.196.

³⁹¹ Winnicott (1988). *NH*. p. 136. Às vezes as expressões winnicottianas podem facultar confusão. Sendo assim, vale esclarecer que quando se diz que o bebê não é uma unidade, significa que ali não se encontra uma pessoa integral, um EU. Ao mesmo tempo, o autor afirma que o bebê e o ambiente formam uma unidade. Neste caso, “unidade” carrega o sentido de algo que não pode ser pensado de maneira cindida, separada.

³⁹² O pensamento de Winnicott nos apresenta variados tipos de paradoxos e, diante deles, o convite para não tentar logicizar, sob pena de não compreendermos o fenômeno analisado. Um deles diz respeito à ilusão de onipotência do bebê, favorecida por uma mãe que lhe permite “criar” o que encontra. (abordaremos este tema a seguir). Cf.: Winnicott (1971a). *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975. Um outro paradoxo que não deve ser eliminado, de acordo com o autor, é o que afirma que só na presença de uma mãe devotada, o bebê pode ficar só. A solidão essencial do lactente, ponto de origem de um ser humano viável, só poderá acontecer em condições de dependência máxima, ou seja, na absoluta presença da mãe. Cf.: Winnicott (1988). *NH*. p. 154. Por fim, um outro paradoxo com o qual “devemos entrar em acordo” é o que sugere que a primeira unidade é a dupla mãe-bebê. Cf.: Winnicott (1984h) [1968]. “*Sum*: eu sou”. In: *TCC*.

de unidade, em outros termos, a integração, não é algo assegurado e sim conquistado processualmente, resta-nos tentar entender melhor esta conquista.³⁹³

Para tanto, convém retomar a passagem do texto *A integração do ego e desenvolvimento da criança*, na qual Winnicott assevera que os lactentes humanos só podem começar a ser sob certas condições.³⁹⁴ Ora, se o começar a ser não é garantido exclusivamente pelo organismo biologicamente vivo, devemos perguntar pelo que possibilita esse começo.

Esta pergunta nos dá a chance de explicitar melhor o tema do ambiente e da completa dependência do bebê, já insinuado anteriormente. Há de se destacar que, em função do estado de absoluta dependência do bebê humano, para que este comece a ser, apropriando-se do sentimento de ser real, faz-se absolutamente necessário um ambiente

³⁹³ Usamos até este momento da tese os termos integração e “eu”. Estes e os termos Ego e *Self* podem parecer sinônimos, mas na verdade não são. A distinção entre eles também não é algo explicitamente esclarecido por Winnicott ao longo de sua obra, de modo que tal distinção pode ser estabelecida mais em termos de uso do que de uma conceitualização explícita. Segundo Abram, em *A linguagem de Winnicott*, é preciso inicialmente salientar que o pediatra inglês usa o termo Ego de modo diverso de Freud. Enquanto na teoria deste último o ego se origina do Id, sendo submetido ao princípio de realidade, na teoria de Winnicott não tem filiação com esta instância do aparelho psíquico e nem é abordado heurísticamente como tal. Ao invés de ser uma instância de um aparelho constituído, o Ego nomeia o aspecto da personalidade que tende a integrar-se em uma unidade. Deste modo, para Winnicott, não há Id antes do ego. Fenômenos que tradicionalmente são delegados ao Id, passam a ser entendidos como concernentes ao funcionamento do Ego. Contudo, este câmbio não está a serviço de uma troca semântica para falar das mesmas atribuições. O papel preponderante do ego é a tendência à integração, não a busca de satisfação pulsional. Apenas quando pode contar com o ego auxiliar da mãe-ambiente é que o ego desenvolve seu potencial para a integração. O objetivo da integração é o alcance do status de unidade, o alcance do si-mesmo (*self*). Neste sentido, Abram seleciona passagens nas quais Winnicott acentua que o termo *self* representa esta unidade enquanto corolário do processo integrativo e enquanto o que diferencia o Eu do Não-Eu. Na ocasião, a autora faz a ressalva de que os termos ego, *self* e até mesmo psique recebem diferentes conotações na obra, não podendo ser abordados como termos estanques. Abram, J. *A linguagem de Winnicott*. Rio de Janeiro: Revinter, 2000. (verbetes: Ego e *self*.) Dias, em *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*, ressalta que até 1962 os termos ego e *self* foram empregados de forma indiscriminada. Ao longo de seu percurso intelectual, Winnicott, acrescenta a autora, usou o termo *self* de dois modos: 1) referindo-se ao estatuto unitário alcançado pelo indivíduo mediante integração, momento em que se poderia localizar um Eu. Neste sentido, *self* conota um Eu, integrado, separado da mãe e que teria como possibilidade comportar um *falso-self* instrumental que o habilitaria a lidar com papéis e exigências sociais. 2) remetendo o conceito de si-mesmo a qualquer resultado de experiência integrativa momentânea, prévia ao estabelecimento de uma integração unitária num Eu. Cf.: Dias, E. *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. p.144. Em *Animal Humano*, Loparic esclarece esta diferenciação apontando que, para a teoria mais tardia de Winnicott, “o ego é aquela parte da personalidade em crescimento à qual é atribuída a tendência para a integração, parte que tende a se tornar uma unidade e que é encarregada, em particular, da constituição do ego corpóreo mediante uma elaboração imaginativa ainda rudimentar das funções corpóreas. O si-mesmo, por sua vez, é fruto do processo de personalização, forma posterior e bem mais sofisticada da tendência à integração.”cf.: Loparic, Z. “Animal Humano” in: *Natureza Humana*, vol. 2, n. 2, 2000. Abordaremos com mais demora este tema ao longo desta tese.

³⁹⁴Cf.: Winnicott (1965b). “A integração do ego no desenvolvimento da criança” in: *APM*.

facilitador para estas conquistas.³⁹⁵ Em função disto Winnicott afirma “que o bebê se desmancha em pedaços a não ser que alguém o mantenha inteiro”.³⁹⁶ Tal assertiva conduz nosso olhar para o que o autor denomina, em *Natureza Humana*, de começo teórico. Tal começo refere-se a um estado inicial de não-integração a partir do qual poderá emergir um ser integrado, uma unidade, uma inteireza. Este é o ponto de partida da análise winnicottiana sobre a natureza humana. O que o diferencia dos psicanalistas tradicionais, uma vez que partem de um intrapsíquico pré-formado. Esta garantia não é pressuposta pela teoria winnicottiana do amadurecimento pessoal.³⁹⁷ Para o pediatra inglês, nem é óbvio que ao investigar um bebê estamos diante de um ser integrado, nem é factível que toda sua existência seja concebida em termos de aparelho psíquico. Além de ser imperativo pensar o bebê a partir da ótica dos cuidados ambientais, é indispensável postular que o ponto de partida de sua investigação é um estado não integrado, no qual a continuidade de ser não é garantida, o que implica dizer que o sentimento de ser uma unidade não é afiançado e deve ser conquistado. Tal conquista só poderá ocorrer num ambiente humano facilitador que provê cuidados físicos. Lembrando que, neste estágio inicial, cuidados físicos equivalem a cuidados

³⁹⁵ Winnicott nos fala de uma jornada a ser percorrida pelo bebê que, no melhor dos casos, parte da extrema dependência à independência (nunca absoluta.). Em *Da dependência à independência no desenvolvimento do indivíduo*, o autor conceitua esta jornada em termos de : 1) Dependência Absoluta; 2) Dependência Relativa e 3) Rumo à Independência. No que tange à fase 1) vale acentuar que o lactente necessita de uma dedicação extraordinária da mãe-ambiente, que, em última instância, atuará como medida profilática em relação a psicose. Sem este cuidado a continuidade de ser não se estabelecerá. A fase 2) é marcada por uma desadaptação gradual da mãe às necessidades de seu filho, o que lhe permitirá lidar com acontecimentos fora do seu controle onipotente. Na saúde, gradativamente, o bebê “será capaz de se defrontar com o mundo e suas complexidades, rumando em direção à fase 3). Winnicott (1965r) [1963]. “Da dependência à independência no desenvolvimento do indivíduo” in: *APM* . Na fase 3), diz Winnicott, “a pessoa torna-se viável como pessoa e também fisicamente (uma unidade independente)”. Cf.; Winnicott (1968d) “A comunicação entre o bebê e a mãe e entre a mãe e o bebê: convergências e divergências” In: *BSM*, p. 80. Não obstante o fato de certas conquistas relativas a uma fase ser condição de possibilidade para o adiantamento na seguinte, vale salientar, de acordo com Dias, que o amadurecimento não é um processo linear. Desde a perspectiva de Winnicott, amadurecer não é progredir *ad infinitum*, mas poder regredir em momentos de sobrecarga e tensão. Deste modo, “nenhuma conquista fornece o título de garantia.”. Dias, E. *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. p.101. Abordaremos este tema ao longo deste capítulo.

³⁹⁶ Winnicott (1988). *NH*, p. 137.

³⁹⁷ Aqui convém salientar que nos apoiamos na tese de Dias que afirma que a contribuição central de Winnicott é sua teoria do amadurecimento. A autora destaca que – não obstante as interpretações que advogam meras contribuições ao texto freudiano – na obra deste pediatra e psicanalista podemos encontrar uma teoria coesa acerca da natureza humana e das conquistas que lhe compete para amadurecer. Dias, E. *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*.

psicológicos. O que convida a Winnicott afirmar que o único tipo de expressão de amor que o bebê pode reconhecer, no princípio, são os cuidados físicos.³⁹⁸

Caso o bebê não tenha a sorte de ter uma repetida e silenciosa atenção materna que lhe junte os pedaços, oferecendo-lhe constância de cuidados, familiares “rostos vistos, sons ouvidos e cheiros cheirados”, ele não poderá ter a chance de atingir este estado de unidade.³⁹⁹ Se o cuidado não é bom, se não imprime constância, alerta Winnicott, o lactente não vem a existir, uma vez que a continuidade de ser, a ser gradativamente conquistada e mantida, cede lugar a um padrão defensivo de reações a choques ambientais.⁴⁰⁰

Mas, em que consistiria e como seria conquistada esta continuidade de ser?

Se estamos falando de uma conquista, significa que tal capacidade é adquirida e não dada de antemão. Ao atentar para esta condição do lactente humano, Winnicott não parte da garantia metafísica de que o ente humano já “é” previamente configurado como tal. Como afirma Dias, na teoria winnicottiana não temos uma positividade como origem, de modo que o ser humano nem pode ser reduzido ao aparato genético nem deve ser entendido como uma constituição dada.⁴⁰¹ O nascimento biológico, como veremos em detalhes mais a frente, não garante o nascimento ontológico. Ao examinar as raízes mais precoces do desenvolvimento humano, Winnicott afirma que o ser emerge do não-ser e que tal emergência só se torna possível mediante cuidado humano.

Com o intuito de elucidar esta intrínseca relação entre a provisão ambiental e o início da conquista da continuidade de ser, reputamos pertinente trazer uma esclarecedora análise etimológica das palavras “ser” e “existir”, efetuada por Loparic no texto *Origem em Heidegger e Winnicott*. Segundo o autor:

³⁹⁸ Winnicott (1988) *NH*. p. 122 e 137

³⁹⁹ Falar que a comunicação é silenciosa significa acentuar a falta de ruídos. Tais ruídos não se restringem aos ruídos sonoros, mas referem-se a todos os tipos de eventos que obrigam ao bebê reagir e deixar de seguir sendo. Ruído significa intrusão. Cf. Winnicott (1970b) [1969]. “A experiência mãe-bebê de mutualidade”. In: *Explorações Psicanalíticas* e Winnicott (1945d) “Desenvolvimento emocional primitivo” in: *DPP*, p.225.

⁴⁰⁰ Winnicott. (1960c). “Teoria do relacionamento paterno-infantil” in: *APM*. p. 53. Veremos, ao longo deste capítulo que uma vida fundamentada num acúmulo de reações resulta em sérios problemas psíquicos, concernentes à psicose. Esta vida baseada em reações, em última instância, significa, para Winnicott, uma não-vida.

⁴⁰¹ Dias, E. *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. p.150-151.

A palavra portuguesa “ser”, cuja antiga grafia é “seer”, diz esse início muito bem, pois deriva do latim *sedere*, “estar sentado, assentar-se, ficar sentado”. Só pode *existir* quem primeiro se tornou capaz de ficar sentado num mundo mais primitivo ainda: o das primeiras mamadas e dos primeiros brinquedos. De fato, no início da vida, o recém-nascido precisa desenvolver até mesmo a capacidade de ficar sentado (ser) no colo da mãe. Note-se que a palavra portuguesa “existir” deriva do verbo latim *existere* (ou *existere*), “elevar-se para fora de ou por cima de, sair de, aparecer, mostrar-se”, o qual deriva de *sistere*, “parar, fazer repousar, reter, subsistir”, que é uma reduplicação de *stare*, “manter-se de pé, em posição vertical, firme”. Essas etimologias ajudam a esclarecer um ponto central da teoria winnicottiana da nascencialidade humana: o homem só pode tornar-se um existente, alguém que se sente real e que é capaz de estar-no-mundo e de se relacionar com os outros seres humanos e com as coisas (as primeiras delas sendo os brinquedos) de modo criativo, depois de ter sido acolhido por um colo materno, do qual dependeu totalmente e que foi o seu primeiro lugar para ser.⁴⁰²

A imagem do colo materno como primeiro lugar para ser, como primeiro “mundo” que o bebê – em processo contínuo de conquista do sentimento de ser – poderá habitar, é recorrente na obra de Winnicott. Os braços envolventes da mãe, o ato de segurar o bebê adaptando-se ao seu corpinho, a atenção ao seu funcionamento sensório-motor, a adequação às suas necessidades, a proteção quanto às agressões fisiológicas – como barulho extremo, frio ou calor exacerbado – enfim, uma rotina completa de cuidados congregam os aspectos que pertencem ao que Winnicott alcunha de *holding*. O *holding* é muito mais que um mero segurar, refere-se a um somatório de habilidades maternas que, se suficientemente boas, atendem às necessidades físicas e psicológicas essenciais do bebê.⁴⁰³ Ao atendê-las, na fase de extrema dependência, a mãe permite que seu filho seja, *continue sendo*, de modo que ele não tenha que se dar conta do ambiente. Desencarregado por um *holding* satisfatório de levar em conta o ambiente – seus ruídos e imprevisibilidades – o bebê “segue sendo” sem ter que ficar em estado de alerta em relação a ameaças de invasões ambientais. Em suma: um ambiente que propicia um *holding* satisfatório tem como “resultado uma continuidade da existência, que se transforma num senso de existir, num senso de *self* e finalmente, resulta em

⁴⁰² Loparic, Z. *Origem em Heidegger e Winnicott*, p.19.

⁴⁰³ Winnicott. (1960c). “Teoria do relacionamento paterno-infantil” in: *APM*. p.44.

autonomia.”⁴⁰⁴ Com esta frase, o autor de *Natureza Humana* está resumindo o trajeto a ser percorrido por um bebê que tem um *holding* favorável. Na fase de extrema dependência o bebê se beneficia de um *holding* que, ao permitir uma “continuidade da existência” atua profilaticamente quanto a distúrbios psicóticos.⁴⁰⁵ Nas fases que se seguem, ou seja, nas fases da dependência relativa e de conquista da independência o indivíduo já não necessita que se dispense cuidados tão intensos, contudo, a idéia de um ambiente de *holding* satisfatório será expandida para a análise de todos os momentos da vida, servindo de guia para avaliar as relações com grupos sociais e instituições, inclusive para o entendimento dos diferentes tipos de psicoterapia.⁴⁰⁶

O que especialmente nos importa destacar é que, na fase de extrema dependência, a “provisão ambiental” é, segundo Winnicott, “anterior ao conceito de *viver com*”. Isto significa que o *holding* inicial não representa uma relação entre pessoas inteiras, uma relação de *con-vivência*. Pois, a expressão *viver com* implica “relações objetais, e a emergência do lactente do estado de estar fundido com a mãe, e sua percepção dos objetos como externos a ele próprio”.⁴⁰⁷ Nenhuma destas operações estão garantidas de antemão e só poderão se efetivar sob condições favoráveis. Inicialmente não há objeto interno nem externo, não é possível pressupor um indivíduo “com uma membrana limitadora e um exterior e um interior”⁴⁰⁸. Apesar de o bebê poder ser duramente afetado pelo ambiente, a ponto de comprometer sua chance de ser saudável,

⁴⁰⁴ Winnicott (1971f) [1967]. “O conceito de indivíduo saudável” in: *TCC*. p.11.

⁴⁰⁵ Mais adiante falaremos das falhas nesta etapa e dos distúrbios psicóticos. Vale, no entanto, ressaltar que Winnicott, em *Provisão para a criança na saúde e na crise*, confere tanto peso à relação entre provisão ambiental e os distúrbios psicóticos que acena para a necessidade de medidas profiláticas, sustentando que não devemos aceitar mais a esquizofrenia infantil do que aceitamos a poliomielite. Sua tese central é que uma provisão ambiental suficientemente boa “tende a prevenir a doença esquizofrênica ou psicótica”. Winnicott (1965vc) [1962]. “Provisão para a criança na saúde e na crise”. In: *APM*. p. 65.

⁴⁰⁶ Winnicott pensará a necessária associação entre o momento do amadurecimento e a provisão ambiental. Este seu crivo de análise vai influenciar o modo como concebe a clínica. *Grosso modo*, nos falará de 3 tipos gerais de pacientes. 1) aqueles que tiveram um bom começo e funcionam em termos de uma pessoa inteira (psiconeuróticos); 2) o paciente cuja a personalidade recém-começou a integrar e a poder confiar, mas depois esta confiança foi perdida em função de falhas ambientais (tendência anti-social) 3) aqueles cujas falhas remontam ao estágio inicial, anterior ao estabelecimento de uma unidade (psicóticos). Para cada tipo de paciente se torna necessário um tratamento e um manejo diferente. No caso do paciente tipo 3) o *setting* analítico deve oferecer a estabilidade e confiança tal qual o *holding* da fase mais precoce do amadurecimento. Sobre o tema cf: Winnicott.(1984i) [1961]. “Tipos de Psicoterapia”. In: *TCC* e Winnicott (1955d) [1954] “Aspectos clínicos e metapsicológicos da regressão no contexto analítico” in: *DPP*.

⁴⁰⁷ Winnicott. (1960c). “Teoria do relacionamento paterno-infantil” in: *APM*. p.44

⁴⁰⁸ Winnicott (1953c) [1951]. “Objetos transicionais e fenômenos transicionais” in: *BR*. p. 15.

não é factível afirmar que se trata de um indivíduo que tem a posse de si e percebe o que está em seu entorno como uma realidade externa, podendo *viver com* os outros e conviver consigo mesmo.⁴⁰⁹

Por não se poder presumir que o bebê *convive* com a mãe, ou se quisermos, com o ambiente, é que Winnicott usa a expressão “conjunto ambiente-indivíduo”, ou “unidade ambiente-indivíduo”⁴¹⁰. Não se trata de um preciosismo semântico, mas de um modo de descrição do fenômeno “bebê-ambiente” preocupado em destacar que “na verdade o indivíduo ainda não se encontra ali (...)”⁴¹¹. A expressão “conjunto ambiente-indivíduo” indica que a emergência de um indivíduo enquanto um Eu separado do Não-Eu só se tornará uma conquista se houver a chance de um desenvolvimento emocional saudável. Isto é, se o bebê conseguir “seguir sendo” sem ter que estabelecer um padrão de reações a intrusões, a eventos imprevisíveis que perturbam o ritmo de seu processo vital.⁴¹² Ratifiquemos tais afirmações com uma esclarecedora passagem de *Natureza Humana*:

No estágio inicial não é lógico pensarmos em termos de indivíduo, e não apenas devido ao grau de dependência ou apenas porque o indivíduo ainda não está em condições de perceber o ambiente, mas também porque ainda não existe ali um *self* individual capaz de discriminar entre o EU e o não-EU.

Ao olharmos, vemos uma mãe e um bebê desenvolvendo-se em seu útero, ou seguro em seus braços, ou sendo cuidado por ela de alguma forma. Mas, se olharmos através dos olhos do bebê, veremos que ainda não *há um lugar a partir do qual olhar*. No entanto, somente todo desenvolvimento futuro está ali e a continuidade da experiência de ser é essencial para a saúde futura do bebê que virá a ser um indivíduo.⁴¹³

⁴⁰⁹ Notemos a radical diferença entre esta e a descrição freudiana de vivência de satisfação. Cf.: capítulo IV.

⁴¹⁰ Cf: Winnicott, (1958d) [1952]. “Ansiedade associada à insegurança” in: *DPP* e Winnicott (1988). *NH*. p. 179.

⁴¹¹ Winnicott. *ibidem*.

⁴¹² Esta intrusão (*impingement*) refere-se a invasões ambientais que forçam o bebê a reagir. Em outros termos, refere-se ao estabelecimento de uma falta de confiabilidade no ambiente. Veremos mais adiante que esta intrusão nos remete à falta de capacidade materna em permitir ao lactente a ilusão de onipotência, a crença de que o que ele encontra foi por ele criado.

⁴¹³ Winnicott (1988). *NH*. p.153.[grifo nosso]

Esta saúde só poderá ser garantida pela adaptação da mãe às necessidades de seu filho e por sua capacidade de se identificar com ele. Claro que nos momentos incipientes da existência humana esta adaptação tende a ser absoluta, caminhando para uma gradual desadaptação, na medida em que as conquistas do amadurecimento vão sendo alcançadas e a capacidade em tolerar imprevistos é fortalecida. No texto *Sum:Eu sou*, Winnicott nos indica que a palavra-chave para se pensar o ambiente nos momentos de extrema dependência é confiabilidade, em seguida acrescenta: “confiabilidade humana e não mecânica”⁴¹⁴. Este adendo, que nos dias de hoje soa cada vez mais pertinente, assevera que o relacionamento materno-infantil não é algo que possa ser reduzido a uma receita de técnicas de cuidar, nem operado por um maquinário eficiente, simplesmente porque em máquinas e em receitas para atender necessidades fisiológicas não podemos localizar a necessária empatia materna que faz com que a mãe se identifique com seu filho, se coloque em seu lugar.⁴¹⁵ Em função desta empatia a mãe consegue estabelecer uma comunicação silenciosa com seu filho, fomentadora de confiabilidade. É nesta comunicação que Winnicott localiza o nascedouro do amor, do amor pertinente a este estágio inicial do desenvolvimento. Em *A comunicação entre o bebê e a mãe e entre a mãe e o bebê: convergências e divergências*, o autor esclarece a natureza desta comunicação da seguinte forma:

Não é verdade que a mãe comunicou-se com o bebê? Ela disse: “sou confiável – não por ser uma máquina, mas por saber do que você está precisando; além disso, me preocupo e quero providenciar as coisas que você necessita”. (...) O bebê não ouve ou registra a comunicação, apenas os efeitos da confiabilidade. O bebê não tem conhecimento da comunicação, a não ser a partir dos efeitos da *falta* de confiabilidade.⁴¹⁶

⁴¹⁴ Winnicott (1984h) [1968]. “*Sum: eu sou*”. In: *TCC* p. 49.

⁴¹⁵ Cf. Winnicott. (1960c). “Teoria do relacionamento paterno-infantil” in: *APM*. p. 48. Em *Natureza Humana* Winnicott se refere à importância da mãe, indicando os cuidados básicos que devem ser dirigidos a um bebê, contudo, acentua que a garantia de êxito não depende exclusivamente de um arsenal de técnicas, mas da naturalidade. Neste sentido afirma: “É verdade, como assinala Anna Freud, que as técnicas são as coisas mais importantes que afetam um bebê no início. Mas, a simplicidade e a constância da técnica podem ser dadas apenas por uma pessoa que esteja agindo naturalmente.” Winnicott (1988). *NH*. p. 132. Em *A comunicação entre o bebê e a mãe e entre a mãe e o bebê: convergências e divergências*, o autor assegura a exclusividade de um ambiente humano para cuidar dos recém-nascidos com vistas à torná-lo uma pessoa, de modo que nem mesmo a melhor máquina poderá oferecer o que um bebê necessita. Cf: Winnicott (1968d) “A comunicação entre o bebê e a mãe e entre a mãe e o bebê: convergências e divergências” In: *BSM*. p.82.

⁴¹⁶ Winnicott *.Ibidem*. p.87.

Se tudo vai bem, o ambiente não precisa ser levado em conta. Quer dizer: se a mãe se identifica com seu bebê, ela reconhece e respeita suas necessidades, ao invés de impor um padrão ações orientado por algo ou alguém alheio às estas. Sobre esta base, o bebê segue amadurecendo. Um ambiente confiável se regula de acordo com suas necessidades e tenta imprimir, sempre que possível, uma previsibilidade. Esta previsibilidade garante ao bebê a chance de *seguir sendo*, de confiar e, conseqüentemente, conquistar e manter paulatinamente um estado de integração.⁴¹⁷

5.1.2 – O bebê como um *vir-a-ser*.

Ao enfatizar a adaptação da mãe às necessidades do bebê como condição necessária ao processo de integração, Winnicott está admitindo que muita coisa pode acontecer até que se atinja este estado, inclusive, que ele poderá nunca ser alcançado. Falhas severas e/ou repetidas nos cuidados iniciais podem estabelecer padrões tão reativos, que fragmentam a continuidade de ser. Quer dizer: falhas em momentos muito prematuros, isto é, inconsistências ambientais, acarretam descontinuidades que impõem ao bebê um padrão de reação à intrusão, de modo a impedir ou obstacularizar seu “seguir sendo”, forçando-o a ter que tomar conhecimento do ambiente, imprimindo uma quebra na comunicação. Este é o sentido de trauma para Winnicott: um fenômeno no qual “o ‘continuar a ser’ pessoal do indivíduo é interrompido por reações a intrusões prolongadas.”⁴¹⁸

O trauma, nesta fase precoce do desenvolvimento, traz consigo a desesperança, a falta de confiabilidade. Como assinala Dias em *O caráter temporal e os sentidos de trauma em Winnicott*, o trauma é relativo ao fracasso na relação mãe-bebê no estágio de absoluta dependência⁴¹⁹ e não diz respeito, como se advoga na psicanálise

⁴¹⁷ Veremos que esta integração deverá ser mantida ao longo da vida.

⁴¹⁸ Winnicott (1958f) [1949]. “Memória do nascimento, trauma do nascimento e ansiedade” in DPP.p. 265. cf: Winnicott.(1970b) [1969]. “A experiência mãe-bebê de mutualidade”. In: *Ex*. p.201.

⁴¹⁹ Dias, E. *O caráter temporal e os sentidos de trauma em Winnicot*.

tradicional, a um afluxo excessivo de excitações não elaboráveis.⁴²⁰ Neste sentido não pode ser pensado em termos de economia do aparelho psíquico, simplesmente porque se refere a um momento tão primitivo que não existe um “eu” estruturado capaz de estabelecer trocas com objetos bons ou maus, sejam da realidade ou da fantasia. Aqui traumática é a quebra no existir e não a impossibilidade de descarga da excitação. Como falaremos mais adiante, no tópico que abordará a história de vida desde a ótica winnicottiana, um trauma desta ordem pode interromper o percurso rumo ao alcance da vida e não simplesmente gerar problemas inerentes à vida, decorrentes da inabilidade psíquica em elaborar excitações intoleráveis.

Eis aqui mais uma faceta da diferença de abordagem da psicanálise winnicottiana em relação a freudiana. O crivo de leitura desta última é sempre o do apetite pulsional, marcado pela investigação dos primeiros anos de vida a partir da reconstrução do caminho da errática pulsão pré-genital. Já Winnicott, em contrapartida, não concentra sua investigação no percurso da pulsão que vai desde a remota oralidade até o desemboque no reino da genitalidade. Seu olhar, repetimos, incide sobre a relação de extrema dependência do bebê quanto ao ambiente e os dramas aí são da ordem da continuidade de ser, não do aplacamento das pulsões. Seu foco é o bebê amadurecendo e não a polaridade prazer e desprazer instintual.

Se uma teoria conjectura a existência prévia de um aparelho, o problema que lhe resta a investigar é a análise do rumo das descargas de afetos. Por conseguinte, o estudo acerca do papel do ambiente será mitigado ou abandonado, uma vez que o ponto de partida será tomado como algo já constituído. A partir desta perspectiva, peculiar à psicanálise freudiana, a real existência tanto do sujeito quanto do objeto é sempre pressuposta e o ambiente fica reduzido a objetos de investimentos. Entretanto, para a psicanálise que não toma como afiançada a existência de uma unidade capaz de investir em objetos, o problema a ser abordado não será da ordem das catexias objetais, ao invés, dirá respeito a processos muito mais primitivos referentes à passagem do estado de não-integração ao estado de integração, bem como às tarefas para a manutenção desta conquista. O crivo de análise não será a satisfação pulsional, mas a confiabilidade

⁴²⁰ Cf.: Freud, S. “Zur Ätiologie der Hysterie” in: *Hysterie und Angst*. S. Freud – Studienausgabe, Band VI. e Freud, S. ES, Vol. III.

ambiental, a adaptação da mãe às necessidades do seu filho. Ao diferenciar seu modo de entender o momento precoce do desenvolvimento humano da perspectiva freudiana, Winnicott conceitua o que compreende por “adaptação da mãe”. Então, afirma:

Nos primórdios da psicanálise a adaptação só significava uma coisa, satisfazer as necessidades instintivas da criança. Muitos erros de interpretação se originaram da lentidão de alguns em entender que as necessidades de um lactente não estão confinadas às tensões instintivas, não importa o quão importantes elas possam ser. (...). *A linguagem aqui é que a mãe “não desaponta seu nenê”*(...).⁴²¹

As relações que são da ordem das excitações, do apetite pulsional, pressupõem um desenvolvimento emocional que o lactente não dispõe. A linguagem propícia para descrever seus momentos precoces reivindica a consideração do ambiente e da confiabilidade. Só uma teoria alicerçada nestes elementos poderá contemplar questões relativas a conquistas que podem ou não se dar para um bebê. Sem considerar a integração com algo a ser alcançado mediante provisão ambiental, o destino de um bebê e, conseqüentemente, o destino do ser humano que ali é viável, será insuficientemente avaliado. Daí a necessidade de não tomar como prévio o sentimento de ser uma unidade e de entender que: “todos os processos de uma criatura viva constituem um *vir-a-ser*, uma espécie de plano para a existência. A mãe que é capaz de se dedicar, por um período, a essa tarefa natural, é capaz de proteger o *vir-a-ser* de seu nenê”⁴²²

Aqui nos deparamos novamente com as palavras “ser” e “existir”, mais especificamente, *vir-a-ser* e existir. Se, com Loparic, retomarmos o viés etimológico e o atrelarmos à teoria winnicottiana, entenderemos o neonato como um ser viável, como uma criatura que, partindo de um não-ser poderá *vir-a-ser* e assim “ficar sentado (ser) no colo da mãe”. E, uma vez conquistado o sentimento de ser e mantida a sua continuidade, o lactente poderá, por fim, existir, isto é, “elevar-se para fora de ou por cima de, sair de, aparecer, mostrar-se”⁴²³. Quer dizer: depois ter tido de um colo que lhe garantiu o sentimento de ser, que lhe integrou, o bebê humano poderá, se tudo correr bem, levar à cabo o “plano para a existência”, ou seja, poderá conviver, escolher objetos, entrar em

⁴²¹ Winnicott (1965r) [1963]. “Da dependência à independência no desenvolvimento do indivíduo” in: *APM* .p.83.

⁴²²Winnicott. *ibidem*.p.82

⁴²³ Loparic. *Origem em Heidegger e Winnicott*.

conflito, trabalhar, enfim, fazer toda uma gama de ações humanas e relacionar-se com os outros e consigo mesmo, sentindo-se real. Resumindo: para tornar-se um existente estabelecido, todo ser humano necessita, como aponta Loparic, de uma mãe-ambiente. Ou seja: no início o bebê ainda não é um existente, ele tende a tornar-se um, mas, para tanto, prossegue Loparic em *A origem em Heidegger e Winnicott*, precisa assentar-se num mundo humano.

Por acentuar a falta de fiança quanto a ser um existente, Winnicott entende o bebê como uma organização em marcha, cuja batalha inicial, reiteramos, não é da ordem dos investimentos libidinais e sim, da conquista do sentimento de ser. Esta marcha ruma, se tudo der certo, para a integração. É a integração que leva o bebê “a uma categoria unitária, ao pronome pessoal ‘eu’, ao número um, isso torna possível o Eu Sou, que dá sentido ao Eu Faço”⁴²⁴

Em *A criatividade e suas origens* Winnicott aborda a conquista do sentimento de ser enquanto condição de possibilidade para tudo o que há de vir; diz ele: “Após ser – fazer e deixar-se fazer. Mas ser, antes de tudo.” No texto em apreço, esta frase assinala para uma diferença entre ser e fazer meditada a partir dos elementos femininos e masculinos, encontrados em homens e mulheres.⁴²⁵ O autor localiza o *fazer* no âmbito do elemento masculino puro e o *ser* no do feminino puro e utiliza estes elementos para exprimir duas modalidades de relacionamento com “objetos”. Quanto ao elemento feminino, no que diz respeito ao ato de amamentar, Winnicott o relaciona à identidade primária na qual o bebê torna-se o seio, sente-se em união com ele, sem que o mesmo seja percebido objetivamente. Tal identidade consoma-se no âmbito da ilusão de onipotência, no qual, como veremos mais adiante, o bebê acredita que cria o que encontra. Como acentua Dias, no amadurecimento normal o elemento feminino preside a relação de meninos e meninas com a mãe e diz respeito ao *ser*.⁴²⁶ Relaciona-se, indica Winnicott, “à sensação de real que se origina do sentimento de possuir um identidade”. Diz-se identidade porque o seio, mais precisamente, a mãe-ambiente, “ainda não é

⁴²⁴ Winnicott (1971f) [1967]. “O conceito de indivíduo saudável” in: *TCC*. p11.

⁴²⁵ O campo da problemática acerca do masculino e feminino não equivale ao das questões acerca da passividade ou atividade, *grosso modo*, diz respeito ao amadurecimento não se reduzindo aos temas da castração ou inveja do pênis.

⁴²⁶ Dias, E. Dias, E. *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. p. 285.

repudiada como um fenômeno não-eu.”⁴²⁷ A relação de “objeto” em termos de elemento feminino puro “nada tem a ver com impulso (ou instinto)”⁴²⁸. Enquanto o elemento feminino relaciona-se à experiência de ser, o masculino puro – que pressupõe a separação eu/não-eu – refere-se aos afazeres condizentes aos investimentos pulsionais, que implicam a objetivação do objeto, sua exclusão da área de onipotência. *Grosso modo*, refere-se a momentos em que o bebê amadureceu a ponto de poder conceder ao objeto a “qualidade de ser não-eu” e, por conseguinte, poder odiar, amar, satisfazer-se e frustrar-se em relação a este. O adentramento no âmbito do *fazer* exige mecanismos mentais mais sofisticados do que os que o bebê dispõe em momentos precoces de sua vida. Logo, o *fazer* é posterior ao *ser*.

5.1.3 – O valor da ilusão de onipotência.

Ao inaugurar modo de análise acerca das diferentes maneiras de lidar com os “objetos”, a partir do binômio *ser-fazer*, Winnicott alerta que a psicanálise tradicional concedeu atenção especial ao elemento masculino, aos aspectos pulsionais das relações de objeto, negligenciando o tema preliminar referente à capacidade de *ser*, constitutiva do elemento feminino e condição para o alcance do âmbito do *fazer*, num curso saudável de desenvolvimento. O estudo do elemento feminino puro conduz a investigação para o ser, para a continuidade de ser, que constitui a única base para o “sentimento de existir (e, depois, à capacidade de desenvolver um interior, de ser um continente (...) e relacionar-se com o mundo em termos de introjeção e da projeção)”⁴²⁹ Em outros termos: o estudo do elemento feminino puro reivindica a atenção para estágios incipientes da vida, nos quais não se pode supor a existência como uma constituição afiançada capaz de lidar com objetos externos. Reivindica a não-integração

⁴²⁷ Winnicott (1971g) “A criatividade e suas origens” in: *BR*. p. 114. Vale ressaltar que o seio aqui não equivale a um objeto de investimento pulsional, afinal o relacionamento com objetos implica, na teoria winnicottiana, uma jornada de conquistas que o bebê ainda não percorreu. Veremos a seguir que tais conquistas referem-se à integração, ao alojamento da psique no corpo e a capacidade de estabelecer relações com objetos.

⁴²⁸ Winnicott (1971g) “A criatividade e suas origens” in: *BR*. p. 117. Usamos aspas para a palavra “objeto” porque neste momento inicial do desenvolvimento não podemos utilizar este termo no sentido clássico, como algo distinto de um sujeito. Veremos mais a frente que, para esta etapa, Winnicott usa a expressão objeto subjetivo para referir-se a este “objeto” criado pelo bebê e não distinto dele.

⁴²⁹ Winnicott (1971g) “A criatividade e suas origens” in: *BR*. p. 117.

como ponto de partida do estudo da natureza humana alertando que a imaturidade emocional do bebê requisita uma semântica não redutível ao campo das relações de investimento objetal. Pois, como assegura Winnicott, “a experiência de ser relaciona-se a algo mais, não à frustração, mas ao mutilar.”⁴³⁰ A mutilação se dá a nível do sentimento de ser, enquanto fragmentação do continuar a ser do bebê em função de uma não adaptação da mãe às suas necessidades. O mutilar é traumático, pois, repetimos, refere-se à desesperança, à falta de confiabilidade no ambiente e não a uma frustração de desejos.

No estágio primitivo a mãe que se adapta ao seu filho, que não o traumatiza, permite que ele seja sem ter que atentar para o ambiente, impedindo que este se sobrepuje às suas necessidades. Uma maneira crucial de permitir que o bebê seja sem ter que ater-se ao ambiente, isto é, uma provisão ambiental suficiente, propicia ao bebê a ilusão de que o seio faz parte dele, de que foi criado repetidas vezes por ele, estando, deste modo, sob seu controle mágico. Tal controle é vivenciado na medida em que a mãe “coloca o seio real exatamente onde o bebê está pronto para criá-lo, e no momento exato”.⁴³¹ Se ela está profundamente identificada com seu filho, será capaz de apresentar o seio no local e momento apropriados, dando ao recém-nascido a chance de ter a ilusão ter criado o seio a partir de sua necessidade. Importa notar que o verbo “criar” não designa com fidelidade este fenômeno, afinal, para um observador externo o seio existe anterior ao contato do bebê com ele. Não obstante esta evidência – factível de ser reivindicada, sobretudo por quem paga tributos às observações e mensurações científico-naturais – o verbo refere-se ao “ponto de vista” do bebê, na medida em que a este é dada a oportunidade de ter a “ilusão de possuir uma força criativa mágica”⁴³², poupando-lhe da atribuição de ter que se haver com os imperativos da realidade externa compartilhada. É como se, silenciosa e efetivamente, a mãe se comunicasse com o bebê nos seguintes termos: “Venha para o mundo de forma criativa, crie o mundo” ou “o mundo está sob seu controle.”⁴³³

⁴³⁰ Winnicott (1971g) “A criatividade e suas origens” in: *BR*. p. 115.

⁴³¹ Winnicott (1953c) [1951]. “Objetos transicionais e fenômenos transicionais” in: *BR* p. 26.

⁴³² Em *Natureza Humana* Winnicott coloca em questão esta utilização do verbo “criar”. Cf. Winnicott (1988). *NH*. p.124

⁴³³ Cf: Winnicott (1968d) “A comunicação entre o bebê e a mãe e entre a mãe e o bebê: convergências e divergências” In: *BSM* p.90

Se a mãe-ambiente estabelece uma comunicação silente, na qual a confiabilidade é tida como certa, ela permitirá que seu filho encontre um seio que *é* “criado” por ele, não um seio que *faz*, que impõe seu modo de funcionamento à revelia de seus movimentos espontâneos. Ao atender a tais movimentos a mãe torna real o que o bebê está apto a criar, sendo assim, a mútua comunicação entre mãe-bebê deve ser, além de silenciosa, criativa. A quebra da espontaneidade é fomentada por uma mãe que – por ser caótica, pouco cuidadosa ou mecanicamente devotada – apresenta o seio ao bebê sem lhe oferecer a ocasião de “criar” o que foi encontrado. Isto, em última instância, significa: sem lhe dar a chance da “(...) sensação de real que se origina do sentimento de possuir uma identidade.”⁴³⁴

Tal identidade não equivale a um estado referente a questões identificatórias concernentes a uma personalidade estabelecida. Trata-se de uma *identificação primária* do bebê em relação ao “objeto” que ele cria, o que autoriza a Winnicott afirmar que, nesta fase primitiva, o “bebê e o objeto *são* um”⁴³⁵. Esta primeira identificação servirá de base para as formas subseqüentes e tardias de identificação, seja projetiva ou introjetiva.

Em *Criatividade e suas origens* o autor, ao analisar este tema identificação primária, ressalta que a mãe que se adapta às necessidades de seu bebê fornece-lhe a oportunidade de encontrar o seio que *é* ele. Atendo-se a seu filho em termos de elemento feminino puro esta mãe lhe apresenta um seio que *é* e não um seio que *faz* (característico do elemento masculino puro). Um seio que *faz* o bebê mamar não lhe propicia a oportunidade de construir uma identificação primária e não facilita sua espontaneidade. Neste sentido, Winnicott enfatiza:

Ou a mãe possui um seio que *é*, de maneira que o bebê também pode *ser*, quando o bebe e a mãe ainda não estão separados na mente rudimentar daquele, ou então a mãe é incapaz de efetuar essa contribuição, caso em que o bebê tem que se desenvolver sem a capacidade de ser ou com uma capacidade mutilada de ser.⁴³⁶

⁴³⁴ Winnicott (1971g) “A criatividade e suas origens” in: *BR*. p. 114.

⁴³⁵ Winnicott. *ibidem*.

⁴³⁶ Winnicott. *ibidem*. p.116.

Se ao bebê for subtraída a oportunidade de tão-somente *ser* sem ter que *fazer*, lhe será obstruída ou até mesmo impedida a chance de sentir-se real, de sentir-se vivo ou de ter uma história de vida. Abordaremos este tema mais pormenorizadamente no tópico seguinte, antes, porém, consideramos pertinente esclarecer melhor a natureza da concepção winnicottiana de “onipotência inicial” e esta relação do bebê com o “objeto” que ele acredita ter criado. Neste sentido, torna-se fecundo salientar que, apesar de utilizar a palavra seio para se referir a este “objeto” que o bebê tem a ilusão de ter originado, Winnicott não se serve da concepção tradicional de que o recém-nascido, enquanto máquina psíquica, já está desde sempre aparelhado para investir em objetos. Veremos mais adiante que este primeiro “objeto” é subjetivo e sua criação não equivale ao processo freudiano de relação objetal. Por ora, vale ressaltar que a preocupação winnicottiana com os aspectos ambientais e sua não-filiação à metapsicologia, ficam evidenciadas numa nota de rodapé do texto *Objeto transicional e fenômenos transicionais*, na qual ele esclarece que ao se referir ao seio, usa esta palavra incluindo toda a maternagem, que representa tanto os cuidados da mãe-ambiente quanto o contato físico com o seio.⁴³⁷

A ilusão de onipotência inicial não corresponde à alucinação desejante do objeto, característica marcante do que Freud denomina “vivência de satisfação”⁴³⁸. Ao conceder ao bebê a chance de controle onipotente do “mundo”, em outras palavras, ao viabilizar sua criatividade primária, o ambiente lhe proporciona a base para a saúde, para a possibilidade de ser e sentir-se real, ao invés de forçá-lo a reagir. Na saúde, o movimento do ambiente é determinado pelo ritmo criativo do lactente. A ótica de abordagem aqui passa pela oposição estabelecida entre espontaneidade e reatividade, entre o “seguir sendo” e a fragmentação na continuidade de ser devido a intrusões. Não se trata de um reinvestimento alucinatório na imagem do que, outrora, proporcionou satisfação real. Em outras palavras: não estamos no campo do apaziguamento da tensão interna pela via da satisfação de desejos.

A possibilidade de uma ilusão de onipotência está a serviço de algo muito mais elementar: a continuidade de ser. Só depois de conquistada e mantida esta

⁴³⁷ Winnicott (1953c) [1951]. “Objetos transicionais e fenômenos transicionais” in: *BR* p. 26.

⁴³⁸ Freud. S. Freud, S. *Die Traumdeutung*.. S. Freud – Studienausgabe, Band II p. 571. ou Freud, S. “Interpretação dos sonhos” In: *ES*, Vol. V. p. 594. Ver capítulo IV desta tese.

continuidade, esta integração, é que o bebê começará a desenvolver a capacidade de lidar com objetos separados do controle onipotente. Em outros termos: só depois de *ser* é que o bebê poderá *fazer*, isto é, representar e agir com os objetos. Contudo, sem ter iniciado de modo suficientemente bom, o bebê talvez nunca tenha saúde para alcançar a integração e para poder fazer trocas com o mundo externo. Para Winnicott, “ser e se sentir real dizem respeito especialmente à saúde e só se garantimos o ser é que poderemos partir para coisas mais objetivas.”⁴³⁹

Dias, em sua esclarecedora obra intitulada *A teoria do amadurecimento pessoal em D.W. Winnicott*, precisa o que este psicanalista designa com a expressão sentimento de real (*feeling of real*), salientando que o termo real que compõe a expressão nada tem a ver com uma realidade externa, representável, visualizável e dizível. Neste sentido, acentua que – por estar se referindo a estágios iniciais do amadurecer – o termo não pode ser confundido com a noção freudiana de “princípio de realidade”, que, por sua vez, é visto por Winnicott como o arquiinimigo da espontaneidade. Ao fazer esta diferenciação, a autora fornece-nos um breve exemplo clínico, cuja chave de entendimento passa ao largo da pergunta sobre a adaptação ou não do paciente ao princípio de realidade. Diz respeito a um homem de quase quarenta anos “que padece de uma descrença que corrói qualquer realidade”. Este homem lhe afirma que foi socializado muito antes de se tornar uma pessoa, sabendo cumprir seus deveres com exatidão, porém, salienta que nada jamais lhe fez qualquer sentido, que não se sente real, nem o mundo, nem os outros. Por fim, conclui que não tem história e nem sabe por que continua vivendo. Dias ressalta que este homem não tem problemas concernentes ao princípio de realidade, contudo, padece da falta de sentimento de real.⁴⁴⁰ Ou seja: seu drama não concerne aos impedimentos da realidade em relação à sua satisfação pulsional, não diz respeito à repressão de desejos proibidos, refere-se à não-conquista do mais elementar sentimento de real. A sua extrema adaptação à realidade não lhe garante que as coisas sejam sentidas como reais, nem mesmo sua própria existência.

O referido exemplo foi extraído da seção do livro em que Dias trata da concepção winnicottiana de experiência e da capacidade para ter experiências.

⁴³⁹ Winnicott (1971f) [1967]. “O conceito de indivíduo saudável” in: *TCC*. p. 18.

⁴⁴⁰ Dias, E. *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. P.123.

Consoante a autora o conceito de experiência não se encontra explicitamente definido na obra de Winnicott, forçando-nos uma aproximação a partir de sua utilização ao longo de sua produção. Seguindo esta linha investigativa, ressalta que o que é entendido por “experiência” varia de acordo com o momento do amadurecimento, sendo necessário diferenciar sua conotação nos estágios iniciais daquela que se refere a momentos em que um Eu integrado já pode interagir com o mundo. Não obstante as diferenças, a autora observa que em várias passagens de Winnicott “experiência e sentimento de real (*feeling of real*) estão mutuamente imbricados”, de modo que “só aquilo que é dado na experiência é real para o indivíduo”. Da mesma maneira que “um estado de ser, uma fantasia, um sonho ou um acontecimento” só dizem respeito à experiência se forem sentidos como real.⁴⁴¹

Diante do exposto, podemos ousar indicar que o paciente citado, apesar de estar no mundo “interagindo” com pessoas e coisas não tinha experiências, na medida em que esta interação era desprovida do sentimento de realidade. Com isto, podemos dizer que a capacidade para ter experiência não é algo inato, mas a ser alcançado. Não estamos tratando de um aparelho psíquico configurado capaz de reagir a fontes externas ou internas de excitação. A capacidade para ter experiência não equivale a uma habilidade para reação. Ao contrário: ao ter que reagir o bebê perde a oportunidade de ter experiência. Dito isto, podemos depreender, com Winnicott, que tanto a competência para ter experiência quanto o sentimento de realidade do Eu são conquistas a serem adquiridas ao longo do amadurecimento, nem sempre passíveis de serem alcançadas. Segundo o autor,

Em casos graves, tudo que importa e é real, pessoal, original e criativo permanece oculto e não manifesta qualquer sinal de existência. Nesse caso extremo, o indivíduo não se importa, de fato, de viver ou morrer. O suicídio pouca importância tem quando tal estado de coisas está poderosamente organizado num indivíduo e nem mesmo o próprio indivíduo pode ser dar conta do que poderia ter sido, ou do que foi perdido, ou do que lhe está faltando.⁴⁴²

⁴⁴¹ Dias. E. *Ibidem*, p.122-23.

⁴⁴² Winnicott (1971g) “A criatividade e suas origens” in: *BR*. p.100.

É a experiência de sentir-se real que torna a vida digna de ser vivida. Mais que isso: só um bebê que foi afortunado por um cuidado que lhe proveu a chance de ter experiências é que poderá alcançar a vida, a ponto de conferir dignidade em vivê-la. Esta forma de abordagem salienta a ausência de garantias quanto à posse da vida e da competência para ter experiências. Daí se afirmar que “(...) o estado de Sou, o estado de Ser e o sentimento de realidade em existir não constituem um fim em si, *mas uma posição a partir da qual uma vida pode ser vivida.*”⁴⁴³ O que significa dizer que até chegar a poder experimentar as dificuldades pessoais inerentes à vida, há uma longa jornada, só possível de ser percorrida mediante suficiente cuidado materno.

A capacidade para ter experiência começa a ser estabelecida nos momentos mais primitivos do desenvolvimento, mediante a possibilidade da ilusão de onipotência por parte do lactente. Ainda segundo Dias, é no âmbito da onipotência que o que ocorre pode tornar-se uma experiência, na medida em que os “acontecimentos” seguem o ritmo pautado pelo bebê, por sua espontaneidade.⁴⁴⁴ Tendo a chance de criar sem ter que reagir, o bebê terá a chance de ter experiência. A ilusão criadora, portanto, é a condição básica para os mais diversos e tardios tipos de experiências que concernem a um Eu integrado. As experiências subseqüentes dependerão da forma como a mãe recebeu as manifestações primitivas e espontâneas de seu bebê, do modo como ela lhe ofereceu o seio permitindo-lhe a experiência inicial de criar o “objeto” encontrado.

Apesar de falarmos em relação mãe-bebê e de mencionarmos o termo “objeto”, seria equivocado compreender esta relação como um contato entre dois sujeitos constituídos, cuja tarefa básica seria lidar, via representação, com o mundo. Estritamente falando não se pode usar o termo relação, pois, como aludimos anteriormente, o bebê ainda não é um Eu integrado capaz de *viver-com*, isto é, de se inter-relacionar. Sem pressupor no bebê uma entidade subjetiva, ou seja, uma substância metafísica desde sempre confeccionada, Winnicott confere peso à possibilidade de se alcançar esta condição que é tomada – tanto pela tradição metafísica como por sua herdeira, a psicanálise freudiana – como ponto de partida da análise acerca do indivíduo. Ao invés de pressupor que o lactente já é um ente inserido no reino compartilhado da

⁴⁴³ Balint, M. “Tipos de caráter: o temerário e o cauteloso”. In: Winnicott, *EX*. p. 332.

⁴⁴⁴ Dias, E. *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. P.124.

objetividade, o pediatra põe em apreço o alcance da tardia aquisição referente ao contato com objetos de investimento. Sendo assim, nem o bebê é um sujeito independente e habilitado a representar, nem sua mãe um objeto separado dele. Só aos poucos os pedaços da técnica de cuidar serão gradualmente reunidos formando o único ser que posteriormente será chamado mãe⁴⁴⁵ É apenas gradativamente que esses cuidados serão experienciados como algo de um ambiente facilitador separado do bebê. Esta teorização winnicottiana está aquém da consolidada separação sujeito-objeto, ou seja, situa-se num âmbito não-metafísico.

5.1.4 – Um olhar sobre o bebê não tributário da dicotomia sujeito-objeto

Em *Desenvolvimento emocional primitivo* Winnicott pontua que, através da técnica de cuidar, a mãe conjuga “pedacinhos simplificados de mundo” trazendo-o “em formatos compreensíveis”⁴⁴⁶ Contudo, essa compreensão não é um ato mental, da ordem do entendimento, mas uma doação de sentido pré-representacional. Trata-se do fomento da capacidade de ter experiência. Isto depende da habilidade materna em ofertar amostras “de mundo” que não surpreendam o bebê, ou seja, que podem ser experienciadas no âmbito de sua onipotência. Em outros termos: tem como condição de possibilidade uma atenção da mãe em relação ao gesto espontâneo de seu filho, de modo “o ambiente seja descoberto sem a perda do sentimento de ser”.⁴⁴⁷ Esta apresentação do mundo em doses compreensíveis é feita por uma mãe intimamente identificada com seu filho, sem requisitar para isto “esforços deliberados ou estudo de livros.”⁴⁴⁸

Convém salientar que Winnicott – ao atentar para o “lugar” da “vida” humana no qual o contato silencioso precede o domínio do dizível e o “saber cuidar” realizado pela mãe não é da ordem das categorias do entendimento – lança-nos num terreno epistemológico que admite a imaturidade do exemplar humano, reconhecendo

⁴⁴⁵ Winnicott (1945d). “Desenvolvimento emocional primitivo” in: *DPP*. p. 224.

⁴⁴⁶ Winnicott *ibidem* .p. 229.

⁴⁴⁷ Winnicott, “Psicose e cuidados maternos” in: *DPP* p. 310.

⁴⁴⁸ Winnicott, “Dependência nos cuidados infantis”. *BSM*. p. 74.

que a capacidade de representar a realidade não é uma fiança natural. Isto equivale a dizer, repetimos, que os dramas do ente humano não se reduzem às suas escolhas objetais e satisfações pulsionais, pois estes implicam um sujeito integrado, constituído enquanto uma unidade. Quer dizer: na tarefa de conquistar o sentimento de ser, o bebê não é mobilizado por pulsões rumo aos objetos externos ou internos, muito menos reduz a realidade a um campo de objetos representáveis.

Este campo teórico descortinado pelo pediatra e psicanalista inglês confere relevância ao problema da constituição da realidade, da capacidade de ter experiência e da aquisição do sentimento de real, temas sem equivalência na teoria tradicional da psicanálise. A chave de entendimento destas questões não é a polaridade prazer-desprazer, mas a provisão ambiental. Sem tomar o sentimento de real como algo afeiçoado, Winnicott aponta que é um equívoco supor que para bebê, que não teve a sorte de uma dedicação materna suficientemente boa, estará disponível tal sentimento, estará garantida a integração.⁴⁴⁹ Ao levantar o problema do significado da palavra “real” e de sentimento de real, o autor de *Natureza Humana* fala abertamente da necessidade de se retomar este “problema filosófico” no âmbito de sua ciência. Claro que não se pode localizar aí uma pretensão de exegese filosófica sobre o tema ou uma apurada discussão ontológica. O que Winnicott faz, mesmo sem muita consciência da envergadura desta opção, é não recorrer ao conforto metafísico que reduz a realidade ao representável, é assentar seu pensamento em bases não-metafísicas. Sem aceitar como índice primevo das relações com a realidade o binômio sujeito-objeto, o autor confere estatuto à questão acerca da emergência de um sujeito a partir de um estado de não-integração. O que implica dizer que Winnicott não se serve da garantia metafísica que assegura que, diante de um indivíduo qualquer, podemos pressupor a presença de sua capacidade de representar a realidade, de objetificá-la.

Por conseguinte, torna-se valioso acentuar que a relação bebê-ambiente (em forma de cuidados maternos) não é composta de pólos previamente constituídos e distintos – o pólo do sujeito e o pólo do objeto. Como dissemos, não é uma relação objetal, antes ocorre como unidade mãe-bebê. Essa relação deve ser marcada pela

⁴⁴⁹ Veremos mais adiante que a integração não é uma conquista que se processa de uma só vez, nem se constitui como um estado não ameaçado pro resto da vida.

acolhida da mãe no que se refere às necessidades deste *outro* que ainda não se constituiu integralmente como um Eu separado.

No início do desenvolvimento humano, esclarece Dias, a mãe, ou seja, o ambiente, é subjetivo e, neste sentido, não é externo nem interno.⁴⁵⁰ O termo *subjetivo* refere-se ao que mencionamos anteriormente, a saber, à ilusão do bebê em acreditar que criou o “objeto” que a mãe lhe apresentou na hora certa de seu gesto espontâneo. Portanto, este termo não é usado para acentuar a dicotomia sujeito-objeto. Diz-se *subjetivo* porque se refere ao âmbito pessoal do bebê, não significa que ele é um sujeito apto a objetificar a realidade. Como vimos, cabe à mãe construir para o bebê a possibilidade de habitar neste “mundo subjetivo”, este mundo que ele “acredita” criar espontaneamente.

Sobre essa capacidade criativa do bebê, Winnicott aponta como momento emblemático o que ele denomina *primeira mamada teórica*. Já nos referimos a esta experiência sem conceituá-la como tal. Trata-se da experiência de amamentação na qual o bebê encontra algo (mãe-seio) que ele não percebe objetivamente como objeto externo, mas como criado por ele. Sobre essa ilusão de que o seio e o sentido que ele tem na vivência foram criados pelo bebê em sua experiência, Winnicott declara:

Creio que não será inadequado dizer que o bebê está pronto para ser criativo. Haveria a alucinação do objeto, se houvesse material mnemônico para ser usado neste processo de criação, mas isso não pode ser postulado considerando-se que é a primeira mamada teórica. Aqui o ser humano encontra-se na posição de estar criando mundo. O motivo é a necessidade pessoal.⁴⁵¹

Nota-se que no trecho citado, Winnicott cunha a expressão *primeira mamada teórica* referindo-se não a uma experiência de alucinação do objeto regida pela pulsão oral, mas a um contato mútuo de comunicação mãe-bebê, cuja marca maior deve ser o favorecimento da capacidade do bebê de criar o seio, criar o mundo. O motivo para tal criação é uma necessidade pessoal e não um desejo dirigido a objetos parciais. O bebê age espontaneamente, sem alvo, sem finalidade, sem objeto ou pressão. Dito de outra

⁴⁵⁰ Dias, E. *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. P.66.

⁴⁵¹ Winnicott (1988). *NH*. p.122.

forma: age sem ser mobilizado por uma pulsão.⁴⁵² Este gesto espontâneo é muito mais primitivo do que o uso de objetos a partir do escoamento pulsional. Afinal, não temos ainda uma personalidade formada capaz de estabelecer trocas objetais. Estas implicam um longo percurso de amadurecimento facilitado pelo ambiente.

Ao examinar o bebê e teorizar sobre a *primeira mamada teórica*, winnicott está interessado significativamente na provisão ambiental e não nas vicissitudes da pulsão errática, convidando-nos, deste modo, a ingressar “(...) nas águas profundas da mutualidade que não se relacionam diretamente com as pulsões ou com a tensão instintual”⁴⁵³

Atender a esse convite implica ater-se a esse momento pré-verbal de comunicação no qual o bebê cria um mundo subjetivo graças à capacidade da mãe-ambiente de se permitir ser criada, ser descoberta. Reiteramos: a mãe que se adapta a esta necessidade do bebê faz com que ele sinta que o mamilo e o leite encontrados são frutos de seu próprio gesto. Para tanto, é preciso estabelecer uma certa constância ambiental que permita ao bebê não se surpreender toda vez que realizar seu potencial criativo, sua ilusão de onipotência. Em outros termos: é preciso, nesse momento, evitar ao máximo as intromissões da realidade externa, insubordinada ao mundo subjetivo do bebê, pois só assim se poderá garantir sua frágil continuidade de ser, conquistada paulatinamente.

Visto que o bebê toma o ambiente como algo criado por ele, o sentido que lhe é dado certamente não é da ordem da representação compartilhada. Aqui vemos uma forte diferença entre a psicanálise tradicional que pensa a realidade univocamente como representação e a teoria winnicottiana, que acentua que o primeiro sentido de real, ou seja, a *realidade subjetiva*, inicialmente é criada pelo gesto espontâneo do bebê em sua criatividade originária.⁴⁵⁴ A ilusão criativa, para Winnicott, precede a representação. Já

⁴⁵² Lembremos que Freud distingue na pulsão sua origem, finalidade (*Ziel*), pressão (*Drang*) e objeto.

⁴⁵³ Winnicott (1970b) [1969]. “A experiência mãe-bebê de mutualidade”. In: *EX*.p.199.

⁴⁵⁴ Vimos que a criatividade originária é um tema nuclear no pensamento winnicottiano. Este tema ramifica-se para o pensar sobre a experiência cultural. Neste sentido, vale a pena acentuar a marcante diferença entre a concepção freudiana de produção cultural em relação a de Winnicott. De maneira geral, para Freud a cultura resultaria da repressão pulsional, na medida em que certo *quantum* desta energia poderia ser desviado para fins não-sexuais, gerando o progresso cultural, civilizatório. Enfim: a criação cultural consistiria na renúncia progressiva da libido, em sua sublimação. Winnicott afirma, em *A criatividade e suas origens*, que a psicanálise tradicional em sua abordagem acerca da cultura deteve-se “em observações secundárias e terciárias, ignorando tudo que se poderia chamar de primário”. Winnicott

salientamos que do ponto de vista do observador, nada foi criado, apenas encontrado. No entanto, o fenômeno que interessa a Winnicott não é o acessível ao observador que objetiva, mas a experiência do bebê, a saber, a experiência primitiva de ilusão que é condição de possibilidade para futuras percepções objetivas do real. Deste modo:

Como todas as outras potencialidades humanas, a criatividade originária que cria o mundo e os vários sentidos do real deve poder ser exercida desde o começo da vida; caso contrário, ela fenecerá e o indivíduo não será capaz de dotar o mundo de significado pessoal. Para que o bebê possa exercê-la, inicialmente, é preciso que a apresentação de objetos seja feita de tal maneira que, ao mesmo tempo o lactente estabelece uma relação com esses objetos, ele é mantido na ilusão de onipotência, ou seja, ele cria o que necessita sem nenhuma consciência da ajuda que lhe possibilita este feito.⁴⁵⁵

Contudo, se a mãe impede ou não facilita este gesto criativo do bebê haverá uma quebra da continuidade de ser, logo, a futura experiência perceptiva da realidade externa ou interna estará comprometida. Podendo, inclusive, nunca acontecer. Portanto, podemos dizer que, para Winnicott, tanto quanto para Heidegger, o acesso representacional à realidade é derivado e não fundante. A partir de uma semântica winnicottiana, podemos afirmar que: o acesso ao domínio da representatividade pressupõe modos mais primitivos de ilusão criadora. Sendo assim:

Os objetos a que o indivíduo tem o acesso por intermédio do contato primário que resulta da ilusão criadora chamam-se subjetivos e são caracterizados por um sentido de realidade individual específico, que precede o sentido de realidade dos objetos percebidos do mundo externo e que se preservam enquanto o indivíduo estiver vivo. (...) A relação com essa *realidade subjetiva* das coisas precede qualquer separação entre sujeito e objeto. Ela é anterior à ação e à representação, condições da vida sob a égide do princípio de

(1971g) “A criatividade e suas origens” in: *BR. O primário* reivindicado por ele refere-se a experiência de criatividade subjetiva nos primórdios da relação mãe-bebê, quando ao bebê é permitido o sentimento de haver criado o mundo. A conquista do sentimento de estar vivo e o desenvolvimento emocional têm suas raízes nesta experiência inicial de onipotência criativa. Toda criação cultural atrela-se a esta experiência primitiva. Em traços largos, enquanto a psicanálise tradicional detém-se sobre a produção cultural entendendo-a como sublimação **reativa** à repressão pulsional, a psicanálise winnicottiana volta seu olhar inicialmente sobre a criatividade originária, sobre o impulso **ativo** para a conquista do sentimento de estar vivo, que garantirá posteriormente a capacidade de brincar e a experiência cultural.

⁴⁵⁵ Dias, E. *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. P.170.

realidade, entenda-se: da realidade externa que caracteriza os objetos do mundo externo.⁴⁵⁶

A capacidade materna de adaptação às necessidades variáveis do bebê, além de lhe permitir a ilusão criativa, condição de possibilidade para um futuro contato com a realidade externa, permite-lhe a experiência de repetição, constância, introduzindo-o no tempo, *temporalizando* suas vivências através da monotonia, da continuidade. O bebê não sabe objetivamente sobre a presença real deste outro que é a mãe, mas gradativamente vai sentindo a permanência no cuidar, com as marcações do tempo de respiração da mãe, da amamentação, da excreção, dos toques. Enfim, vai criando uma crescente familiaridade com a rotina o que lhe permitirá “acreditar”, “confiar” que seu gesto espontâneo criou o mundo, que este mundo estará sempre ali.

Se ao invés desta provisão da mãe-ambiente, o bebê for exposto a uma série de interrupções, rupturas, fatalmente sua continuidade de ser vai ser posta em risco. Em decorrência disto encontraremos, no lugar de uma espontaneidade, reatividade, reações a intrusões, a descontinuidades. A trilha do neonato rumo à conquista do status de unidade depende unicamente dos cuidados da mãe, caso estes sejam fracos, intermitentes ou até mesmo inexistentes, o bebê poderá desenvolver um padrão defensivo, tornando-se “um acumulado de reações à violação”.⁴⁵⁷ Winnicott afirma que, dependendo da intensidade destas rupturas, o bebê é lançado numa *agonia impensável* que impede sua continuidade de ser, o sentimento de real que ele está aos poucos “construindo”.⁴⁵⁸ Só uma mãe atenta e identificada com seu filho, que se ajusta aos seus ritmos, oferecendo-lhe constância será capaz de evitar a quebra da continuidade de ser, paulatinamente conquistada pelo bebê.

5.1.5 – A conquista da integração

Se a mãe é suficientemente boa ela permite ao bebê viver espontaneamente a alternância entre suas tensões instintuais – referentes ao seu *estado excitado* marcado

⁴⁵⁶ Loparic, Z. “Winnicott e o pensamento pós-metafísico”, p. 54.

⁴⁵⁷ Winnicott (1965vf) [1960] “Relacionamento inicial entre uma mãe e seu bebê” in: *A família e o desenvolvimento individual*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 24.

⁴⁵⁸ Abordaremos este tema no tópico seguinte.

pelo gesto espontâneo, pela motilidade de “encontrar algo” numa vivência de comunicação e mutualidade – e seu *estado tranquilo*, onde impera um relaxamento, uma quietude contornada por um colo que dá segurança. Este manejo (*handling*) que oferece contorno às dispersas sensações sensório-motoras do bebê, fornece, diz Winnicott, a primeira morada ao lactente, uma morada onde os braços da mãe e o corpo do bebê são sentidos como uma única coisa.⁴⁵⁹ Tal moradia é condição necessária para o favorecimento do processo de integração. Winnicott defende que o lactente não dispõe, de antemão, de um sofisticado sentimento de coesão psicossomática, sendo assim, ao oscilar entre estados de quietude e de excitação, não tem consciência de que o mesmo bebê que há pouco era possuído por uma urgente fome é o que se encontra quieto no berço. Do mesmo modo que não sabe que a mãe dos momentos de quietude é a que atende a sua fome, quando excitado. O que implica dizer que não se pode pressupor uma integração inicial entre o bebê que dorme e o acordado, esta integração só ocorrerá com o tempo, se favorecida por uma dedicação materna.

Mencionamos anteriormente que o ponto de partida da natureza humana é a não-integração e que a saúde corresponde a um amadurecimento que ocorre a contento, equivalendo à conquista da integração. Mas esta última, como afirma Dias, nem acontece de uma vez, nem de uma vez por todas. A partir do estado de não-integração, algumas experiências de integração ocorrem no bebê durante seus estados excitados, por exemplo, quando está faminto “reúne seus pedaços” rumo ao encontro do seio, uma vez alimentado, volta para o estado não-integrado. Esta volta não será uma fonte de medo para o bebê, desde que sua mãe lhe ofereça segurança e confiabilidade. Na vida saudável do bebê, ocorrem tanto períodos em que ele é “uma porção de pedacinhos”, quanto momentos em que ele se reúne em “um único ser”, o importante é que ele, de tempos em tempos, se torne uno e sinta alguma coisa”.⁴⁶⁰ Ao sentir “alguma coisa” estando em unidade, o bebê não estará reagindo. Se a mãe conserva seu bebê “unido em si mesmo”,

⁴⁵⁹ O manejo que se refere a um segurar físico – incluindo temperatura e ritmo do corpo da mãe, os toques no banho, o balanço, carícias, enfim – é nomeado por Winnicott de *handling*. Está diretamente relacionado ao *holding*, enquanto um segurar num sentido mais amplo, que inclui a comunicação/mutualidade e a identificação da mãe com o bebê.

⁴⁶⁰ Winnicott (1945d). “Desenvolvimento emocional primitivo” in: *DPP*, p.224.

diz Winnicott, “a não-integração e a reintegração podem processar-se sem ocasionar ansiedades”.⁴⁶¹

Ao abordar o tema da integração, Dias salienta que, somente aos poucos, este estado torna-se mais estável e consistente, contudo, adverte a autora, tal estado nunca será “um território seguro do qual o indivíduo tem o documento de propriedade”. Quer dizer: a integração nunca pode ser consolidada *ad infinitum*. Dada a precariedade desta conquista, sempre estaremos sob o risco de perder, mesmo que momentaneamente, a integração, mas “isso dependerá, na saúde, de situações de extrema sobrecarga”. Do mesmo modo que o bebê que confia no ambiente não se sente ameaçado quando do seu retorno ao estado não-integrado, “o indivíduo saudável não se preocupa o tempo todo com sua sobrevivência psíquica.”⁴⁶². Inclusive, esta possibilidade de voltar a sentir-se não-integrado poderá ser gozada, sem ansiedade, por adultos e crianças saudáveis em estados de relaxamento provenientes de momentos de lazer e de brincadeiras, nos quais a mente funciona de modo livre e criativo sem prenunciar uma desagregação.⁴⁶³ Veremos mais adiante que este estado saudável de não-integração é particularmente diferente de estados de desintegração peculiares a quadros psicóticos. Por ora, especifiquemos melhor os requisitos necessários para o favorecimento da integração. Uma vez que não a considera como óbvia, Winnicott – em *Introdução primária à realidade externa: os estágios iniciais* – esclarece as condições de seu favorecimento e acontecimento:

A integração da personalidade é algo que se obtém através de duas coisas. Uma delas são os momentos de intenso sentimento, de um tipo ou de outro que fazem com que um bebê se reúna e se torne uma pessoa só, zangada ou faminta. A outra é o manejo da criança. Eu tento pensar nisso como aquilo que a mãe faz quando pega seu bebê. Ela não o pega pelo dedão do pé. Ela pode fazer um som suave para dar tempo a ele, ela o envolve e, de alguma maneira, o congrega. Ela não supõe que ele seja um acrobata.⁴⁶⁴

⁴⁶¹ Winnicott (1958j) “O primeiro ano de vida: concepções modernas do desenvolvimento emocional” in: *FDI* p.7

⁴⁶² Dias, E. *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. p.129.

⁴⁶³ Cf.: Abram, J. *A linguagem de Winnicott*. p.123.

⁴⁶⁴ Winnicott (1996o) [1948]. “Introdução primária à realidade externa: os estágios iniciais”. In: *Pensando sobre crianças*. Porto Alegre: Artmed, 1997, p. 48.

A mãe que não lida com seu filho tal qual um acrobata, mais precisamente, a mãe que o “congrega”, proporciona um *handling* suficientemente bom, capaz de oferecer-lhe condições para que elabore imaginativamente suas funções somáticas, dando sentido aos seus movimentos e sensações corporais. Esta maternagem cria, conseqüentemente, as bases para que o potencial humano herdado estabeleça-se enquanto continuidade de ser, as bases para a conquista da coesão psicossomática.⁴⁶⁵ Tal coesão, ou seja, a parceria psique-soma não é algo pressuposto por Winnicott, sendo assim, o autor postula que a psique imatura do bebê (embora baseada no funcionamento corporal – tecido cerebral) ainda não se encontra “estritamente ligada ao corpo e à vida do corpo”.⁴⁶⁶ O favorecimento do alojamento da psique no corpo, depende de uma postura materna caracterizada por toques e manejos corporais que continuamente congregam seu filho em uma unidade, que “estimulam uma vida saudável dentro do corpo”.⁴⁶⁷ Segundo Winnicott, “a manipulação deficiente trabalha contra o

⁴⁶⁵ Cabe ressaltar que Winnicott não lida com a cartesiana separação mente-corpo, principalmente devido ao fato de não conceber o bebê como uma entidade constituída, como uma *res* e sim como um ser humano viável, que pode ou não se integrar. Sua ótica de entendimento é a partir dos termos psique/soma. Para o autor, a mente consiste em algo à parte responsável por funções intelectuais e que, em alguns casos de falhas ambientais, é prematuramente posto a funcionar, devido à necessidade do bebê de ficar alerta a descontinuidades. Quanto às noções de psique e soma, nos valeremos de uma esclarecedora citação de Winnicott que precisa o que ele entende por estes termos: “Eis aqui um corpo, sendo que a psique e o soma não devem ser distinguidos um do outro, exceto quanto a direção desde a qual estivermos olhando. (...) Suponho que a palavra psique aqui, significa *elaboração imaginativa dos elementos, sentimentos e funções somáticas*, ou seja, da vitalidade física. Sabemos que essa elaboração imaginativa depende da existência de um cérebro saudável em funcionamento, especialmente de certas partes do mesmo.(...) Gradualmente, aos aspectos psíquicos e somáticos do indivíduo em crescimento vão tornando-se envolvidos num processo de mútuo inter-relacionamento. Essa inter-relação da psique com o soma constitui uma fase precoce do desenvolvimento individual”. Winnicott (1954a) [1949]. “A mente e sua relação com o psique-soma”. in: *DPP*. Em *Animal Humano* Loparic questiona a tradução da expressão winnicottiana “*psyche-soma*” por “psicossoma”, pois, para ele o hífen assegura o caráter propriamente relacional do termo e evita que se acredite que Winnicott teria postulado a existência de uma entidade *sui generis*, o “psicossoma”. Neste sentido, adverte que “no pensamento winnicottiano, a *diferença substancial* entre a mente e o corpo, introduzida por Descartes, não é negada em prol do reducionismo, quer materialista, quer espiritualista; ela é substituída pela *diferença operacional* entre as funções corpóreas e as funções psíquicas. Analogamente, o *problema da união* entre a mente e o corpo é substituído pelo *problema da integração* das funções corpóreas pelas funções psíquicas, sendo cada um desses dois grupos de funções tratado como irredutível ao outro.”. cf: Loparic, Z. “Animal Humano” in: *Natureza Humana*, p. 360.

⁴⁶⁶ Winnicott (1958j) “O primeiro ano de vida: concepções modernas do desenvolvimento emocional” in: *FDI*, p.8

⁴⁶⁷ Winnicott (1988). *NH* p. 143.

desenvolvimento do tônus muscular e da chamada ‘coordenação’, e também contra a capacidade da criança gozar a experiência do funcionamento corporal.”⁴⁶⁸

O mero funcionamento corporal em termos de fisiologia não equivale à *experiência* de funcionamento corporal que só uma mãe cuidadosa pode proporcionar ao bebê. Esta experiência fortalece o conluio entre a psique e o soma, favorecendo o que Winnicott denomina de *personalização*. Personalização é entendida como o oposto da cisão psique-soma.⁴⁶⁹ Refere-se a uma conquista da saúde, que garantirá ao bebê a capacidade e a manutenção do sentimento de existir e sentir-se real. É uma aquisição que nem sempre é alcançada.

Ao insistir que a localização da psique no corpo não deve ser tomada como evidente, Winnicott lembra o caso de uma paciente psicótica que, em análise, se deu conta de que na infância julgava que sua irmã gêmea – sentada no assento ao lado no carrinho – era ela mesma, chegando a se surpreender em ficar parada quando alguém pegava a sua irmã no colo.⁴⁷⁰

Vale notar que uma análise de cunho winnicottiano não se atém a um caso como este visando descrever a saúde ou da ausência desta a partir de uma semântica metapsicológica. Em uma investigação clínica, um analista winnicottiano não presume a existência de um aparelho pré-formado movido por forças antagônicas e sim um bebê que pode ou não vir a existir; não avalia o paciente em termos individuais, mas ambientais; não se empenha em catalogar as vicissitudes dos investimentos pulsionais, antes, investiga a posse ou não do sentimento de realidade por parte do paciente; não entende a saúde em termos de Id, mas a partir do desenvolvimento e integração do Ego (entendido de forma radicalmente diferente da psicanálise freudiana, sem assemelhar-se, de modo algum, a uma instância do aparelho psíquico).

A redescritção da saúde desde a perspectiva do amadurecimento emocional leva Winnicott postular quem nem sempre se pode presumir que, diante de um paciente, estamos perante a um indivíduo inteiro, vivendo em seu próprio corpo, sentindo que ele

⁴⁶⁸ Winnicott (1965vf) [1960] “Relacionamento inicial entre uma mãe e seu bebê” in: *FDI*.

⁴⁶⁹ Em “Sobre as bases para o *Self* no Corpo” Winnicott esclarece que pretende com o termo **personalização** chamar a atenção para a morada da psique no corpo, em oposição a despersonalização cuja característica clínica é a sensação de não pertinência ao corpo. Cf.: Winnicott (1971d) [1989a]. “Sobre as bases para o *Self* no Corpo”. in: *EX*.

⁴⁷⁰ Cf.: Winnicott (1945d). “Desenvolvimento emocional primitivo” in: *DPP*

e o mundo são reais. O problema maior a ser avaliado, em casos semelhantes ao supracitado, diz respeito às conquistas que foram alcançadas, bem como as que foram impedidas. No caso da psicose, o fracasso ambiental poderá culminar em uma deficiente ou inexistente localização da psique no soma, na incapacidade de sentir-se inteiro e real ou na inabilidade de alcançar a personalização. Entretanto, se o paciente for afortunado com uma boa maternagem em seus momentos mais primitivos, certamente, atingirá estas conquistas a contento. Seus dramas, em contrapartida, serão peculiares a uma personalidade integrada, capacitada a se frustrar e se satisfazer. Caso o indivíduo não possa se dar ao luxo de estar inserido num mundo de pessoas inteiras – capazes de se inter-relacionar – seus padecimentos serão de outra natureza. Quer dizer: caso não tenha saúde suficiente para ingressar nos dramas neuróticos, seus problemas dirão respeito à desintegração e à despersonalização. Ambas as características remetem a falhas ambientais muito precoces, constituindo-se enquanto defesas a fracassos que foram intoleráveis em momentos primitivos do amadurecimento.

Caso o bebê tenha tido uma mãe que lhe forneceu um cuidado que propiciou, sem ansiedade, o relaxamento para o estado não-integrado – evitando a perda do incipiente sentimento de real paulatinamente alcançado – não pesará sobre ele a ameaça de desintegração. Entretanto, se, mediante um pequeno grau de integração alcançado, a mãe lhe expôs a descontinuidades intoleráveis – que obstaculizaram o trânsito saudável entre os estados de integração e não-integração – obrigou-lhe, então, a defender-se via desintegração. Enquanto a integração “produz uma sensação de sanidade”, a sua perda (a desintegração) produz uma sensação de enlouquecimento.⁴⁷¹ Winnicott considera a desintegração uma defesa sofisticada, cuja característica “(...) é uma produção ativa do caos contra a não-integração na ausência de auxílio do ego da parte da mãe.”⁴⁷² É na clínica psiquiátrica, ressalta o autor, que se pode deparar com mais frequência com este “ativo desfazer-se da integração”, o que gera uma “desintegração bem organizada, mesmo em crises severas ou surtos psicóticos”.⁴⁷³ Este

⁴⁷¹ Winnicott (1988). *NH*, p. 138.

⁴⁷² Winnicott, (1965b). “A integração do ego no desenvolvimento da criança” in: *APM*.

⁴⁷³ Winnicott (1988). *NH*, p. 138 e 140. Abram salienta que a desintegração sempre implica que certo grau de integração pôde ser alcançado, deste modo, o analista deve levar em conta a diferença entre o paciente que experimentou as angústias desta fase primitiva de forma intensa e os que suportaram de forma moderada. Cf.: Abram, J. *A linguagem de Winnicott*. p.123. Sobre o tema ver também: Winnicott, (1958d)

estado de coisas refere-se a um *holding* deficiente, capaz de produzir angústias “que geralmente são classificadas como psicóticas”, tais como: sensação de despedaçamento e sensação de estar caindo para sempre.⁴⁷⁴

A falha concernente à despersonalização relaciona-se a um *handling* insatisfatório, por conseguinte, interrompe ou prejudica o sentimento de real que provém do bom estabelecimento da parceria psique-soma.⁴⁷⁵ Um manejo adaptativo às necessidades do lactente configura-se, segundo Winnicott, como um fator importante no estímulo a uma vida saudável dentro do corpo, da mesma forma que os modos de segurar (*holding*) a criança auxiliam no processo de integração.”⁴⁷⁶ Sendo assim, a saúde e o sentimento de real referem-se a uma estado no qual “as fronteiras do corpo são também da psique”.⁴⁷⁷ A paciente que não se diferenciava do corpo de sua irmã gêmea não conseguiu habitar seu corpo, de modo a estabelecer as fronteiras entre ela e os outros.

A localização da psique no corpo, em outros termos, a personalização, é condição necessária para a constituição de um si-mesmo (*self*) pessoal. Neste sentido, ressalta Loparic, “é sobre o corpo e a partir do corpo que funciona, que se desenvolve uma personalidade que também funciona, que é completa, unificada, que possui defesas contra as angústias e é capaz de se relacionar com outras pessoas.”. Isto implica dizer que, somente mediante boa maternagem, o processo de integração segue a contento possibilitando, aos poucos, a constituição do *self* pessoal capaz de fazer operações sofisticadas, tais “como assumir a responsabilidade pela coleção de lembranças, sentimentos e instintos que o habitam”.⁴⁷⁸

Ao longo desta tese vimos que a boa maternagem é aquela que não colide com o gesto espontâneo de seu filho e, por isso, lhe oferece condições de sentir-se real, de não ter que reagir. Agora podemos elencar mais conquistas, cujo requisito diz

[1952]. “Ansiedade associada à insegurança” in: *DPP* e Winnicott, (1965b). “A integração do ego no desenvolvimento da criança” in: *APM*.

⁴⁷⁴ Winnicott (1965vf) [1960] “Relacionamento inicial entre uma mãe e seu bebê” in: *FDI*. p.27. Conferir também: Winnicott (1965vd) [1963]. “Distúrbios psiquiátricos e processo de maturação infantil” in: *APM*. Há aqui uma clara referência às angústias impensáveis. Entraremos em detalhes sobre este tema no tópico sobre História de Vida.

⁴⁷⁵ Mesmo na saúde a coesão psicossomática pode ser perdida

⁴⁷⁶ Winnicott (1988). *NH*. p. 143.

⁴⁷⁷ Winnicott. *Ibidem*, p.144.

⁴⁷⁸ Loparic, Z. “Animal Humano”

respeito a um cuidado materno que permite a ilusão de onipotência nos momentos incipientes da vida. A partir do que foi exposto, podemos resumir que um ambiente que não excede em falhas e descontinuidades, favorece – além das conquistas já aludidas – o alojamento da psique no corpo (personalização) e a constituição de um *self* verdadeiro. Este último consiste numa conquista que não se torna “(...) realidade viva exceto como resultado do êxito repetido da mãe em responder ao gesto espontâneo (...)”, o que faculta a Winnicott afirmar que, no estágio inicial, “(...) o gesto espontâneo é o *self* verdadeiro em ação”.⁴⁷⁹

Enquanto fruto de um contínuo processo de integração, o verdadeiro *self* tem como fonte a espontaneidade dos gestos do bebê. No entanto, vale salientar que, nos momentos extremamente precoces ainda não temos um *self* configurado, apenas “(...) a existência de um *self* verdadeiro em potencial”. A inabilidade materna em responder ao gesto espontâneo do bebê, em manejá-lo facilitando a personalização, poderá resultar num bebê complacente que apenas reage às exigências do ambiente. Se ao invés de complementar a onipotência do bebê, a mãe lhe sobrepujar seu próprio gesto, suas próprias exigências, estará cedendo terreno à submissão em detrimento da espontaneidade. Em outros termos: estará fomentando a de constituição de um falso *self* enquanto a única forma possível de responder ao ambiente. Através deste falso *self*, assegura Winnicott, “o lactente constrói um conjunto de relacionamentos falsos”, podendo crescer imitando, de modo extremo, a mãe, o irmão, a tia ou “quem quer que no momento domine o cenário”.⁴⁸⁰

⁴⁷⁹ Não é alvo de nossa tese um estudo detalhado acerca das concepções winnicottianas de verdadeiro e falso *self*, bem como de suas manifestações na clínica. No entanto, convém esclarecer, mesmo que em traços largos, as relações estabelecidas entre estes conceitos. Quanto ao falso *self*, Abram ressalta que na teoria winnicottiana encontramos um espectro que vai da saúde à patologia, em variadas classificações. Na saúde nos serviríamos de uma espécie de falso *self* instrumental capaz de se adaptar e se conciliar com papéis sociais e exigências da realidade. Na patologia, o falso *self* estaria a serviço da submissão e da ocultação do verdadeiro *self*, gerando um constante sentimento de irrealidade e futilidade. Cf.: Abram, J. *A linguagem de Winnicott*. Conferir também: Winnicott (1965m) [1960]. “Distorção do Ego em termos de falso e verdadeiro *self*” in: *APM* e Winnicott (1965h) [1959]. “Classificação: existe uma contribuição psicanalítica à classificação psiquiátrica?” in: *APM*. Em *Comunicação e falta de comunicação levando ao estudo de certos opostos*, o autor relaciona o falso *self* com uma submissa forma de comunicação que parece não ser real porque “(...) não envolve o núcleo do *self*, aquele que poderia ser chamado *self* verdadeiro”. Winnicott, (1965j) [1963]. “Comunicação e falta de comunicação levando ao estudo de certos opostos”. In: *APM*, p. 167.

⁴⁸⁰ Winnicott (1965m) [1960]. “Distorção do Ego em termos de falso e verdadeiro *self*” in: *APM*, p.134.

Somente um *self* constituído na base da espontaneidade pode se sentir real e ser criativo. A emergência de um falso *self* que oculta o verdadeiro *self*, resulta “(...) em uma sensação de irrealidade e num sentimento de futilidade”.⁴⁸¹ Quer dizer: só o que é espontâneo é sentido como real, como algo pessoal. As reações ou ações prematuras em relação ao ambiente, em contrapartida, trazem consigo este sentimento de irrealidade.⁴⁸² No que tange ao tratamento clínico, Winnicott é taxativo ao afirmar que somente o verdadeiro *self* pode ser analisado. Não obstante isto, encontramos muitos analistas que, embora julguem o tratamento exitoso e perspicaz, passam anos lidando com o falso *self*, solidificando ainda mais suas defesas.

Ocorre, às vezes, de um falso *self* se organizar em um indivíduo dotado de um grande potencial intelectual. Neste caso, acentua Winnicott, há uma forte tendência para o intelecto apurado (a mente) tomar o lugar do falso *self*. Aqui poderemos testemunhar um sucesso social ou acadêmico considerável, contudo, pagando-se o preço de uma organizada ocultação do verdadeiro *self*. Na conjuntura atual, onde a meritocracia dita as regras, poderemos observar pessoas como estas recebendo títulos de honra e condecoração. Todavia, apesar do visível êxito, este tipo de indivíduo “quanto mais bem sucedido, mais se sente falso”. Podendo, inclusive, acontecer deste prodigioso falso *self* – que ao olhar alheio teria um futuro brilhante pela frente – vir a se destruir “de um jeito ou de outro”. Fato chocante para os que depositaram nele grandes expectativas.⁴⁸³

Poderíamos aqui elencar esclarecedores exemplos de variados graus de falso *self* e da forma como este omite o verdadeiro. Mas, nos interessa aqui pontuar um outro aspecto relacionado a este modo winnicottiano de entender o ser humano. Importa-nos destacar que, no interior desta discussão, está uma outra sem precedente na psicanálise tradicional, a saber: a discussão acerca do sentimento de real. Este assunto não encontra equivalência na teoria tradicional. Não devido ao fato de Freud não ter tido fôlego suficiente para alcançar o tema, mas porque a partir da semântica metapsicológica este

⁴⁸¹ Winnicott. *Ibidem*. p.135.

⁴⁸² Aqui não se inclui o falso *self* integrado ao indivíduo que, usualmente, toma o “cenário” em atitudes sociais. Neste caso, “o verdadeiro *self* é protegido, mas tem vida”. Winnicott (1965h) [1959] “Classificação: existe uma contribuição psicanalítica à classificação psiquiátrica?” in: *APM*, p122.

⁴⁸³ Cf.: Winnicott (1965m) [1960]. “Distorção do Ego em termos de falso e verdadeiro *self*” in: *APM*.p.132

tema é, em si mesmo, inalcançável. Isto porque Freud, como fiel herdeiro da metafísica das forças, presume que todo homem – enquanto aparelho psíquico – seja uma máquina apta a representar e ter apetite em relação a objetos. O lactente freudiano já lida com a realidade objetual, quer dizer, a pulsão oral que lhe constitui desde o início, dirige-se a objetos parciais. O acesso a objetos é sempre pressuposto. Além disto, a este aparelho já constituído, está imediatamente disponível o sentimento de realidade. Não sendo, portanto, algo a ser alcançado mediante cuidado materno. Como vimos, desde a perspectiva metapsicológica o bebê, a criança ou o adulto, indistintamente, constituem aparelhos movidos por forças pulsionais, aptos a representar objetos. Este aparelho, como qualquer outro fato da natureza, é um objeto passível de ser estudado e acessado a partir do estabelecimento de leis causais.

A constituição deste aparelho não é posta em questão, tanto quanto a constituição da realidade que ele acessa, ou melhor, investe. A realidade, dito de outra forma, os objetos, sempre estarão disponíveis para o acesso. O lactente, ressalta Loparic em *Winnicott e Heidegger: afinidades*, é concebido como dado na mesma grande realidade objetiva familiar a adultos saudáveis.⁴⁸⁴ Se entendido metapsicologicamente, o bebê é movido por pulsões e não por uma necessidade pessoal, por um gesto espontâneo sem metas e objetos. Por conseguinte, não lhe pende a tarefa de ter que se personalizar, necessitando, em absoluto, da oportunidade de ser criativo para se sentir real. E, como está pressuposta a disponibilidade do sentimento de real, seus dramas serão entendidos desde uma outra ótica: a da satisfação do desejo. Aí caberão perguntas sobre a perda da realidade, nunca sobre a seus modos de aquisição e constituição.⁴⁸⁵

Ao longo desta tese vimos que Winnicott não parte da garantia metafísica que assevera que, diante de qualquer exemplar humano, encontramos um ente com apetite acoplado à representação.⁴⁸⁶ Mencionamos que ao bebê, por ser um *vir-a-ser*, não está disponível, de antemão, o sentimento de real, a posse de um si-mesmo (*self*), nem a aptidão para investir e representar a realidade. Caso este bebê não seja afortunado com cuidados suficientes, ele poderá não morrer fisicamente e, inclusive crescer, tornar-

⁴⁸⁴ Loparic, Z. “Winnicott e Heidegger: afinidades”. *Boletim de Novidades*, ano VIII, n. 69. 1995, p. 56.

⁴⁸⁵ Refiro-me ao texto freudiano: Freud, S. “Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose” in: *Psychologie des Unbewußten*, Studienausgabe, Band III ou Freud, S. “A perda da realidade na neurose e psicose” in: ES, vol. XIX.

⁴⁸⁶ Ver capítulo III desta tese.

se um adulto. Contudo, apesar de permanecer “vivo”, a base de seu viver será débil ou ausente, no que diz respeito ao sentimento de real que torna a vida digna de ser vivida. Em decorrência desta trilha desafortunada, podemos encontrar um sujeito que, apesar de poder comprar objetos culturalmente definidos como fálicos, apesar de seu corpo estar biologicamente funcionando, de fazer coisas no mundo compartilhado e até mesmo obter sucesso profissional, nunca teve disponível um sentimento de realidade, nunca se sentiu real. O *self* verdadeiro não encontrou condições de se constituir a contento, sendo, por sua vez, omitido, cedendo lugar a defesas relativas a um falso *self*. Tais defesas são capazes de impedir uma vida verdadeira e criativa.

Estas considerações não pagam tributo algum à metapsicologia. Não recorre a analogias com aparelhos movidos por forças antagônicas. Sendo assim, Winnicott confere peso ao problema acerca do alcance da vida, não ao duelo entre as pulsões de vida e de morte. Atrela a aquisição da vida e do sentimento de real ao gesto espontâneo, sem pressupor que o bebê possua, preliminarmente, qualquer tipo de integração que o habilite a sentir-se vivo, real e capaz de se dirigir a objetos representáveis. Em sua prática psicanalítica reconhece a possibilidade da “inexistência” do paciente, trabalha com a hipótese de que certos pacientes nunca alcancem esta condição. Tendo em mãos este pensamento, o autor questiona a condução da análise de molde tradicional que, sem se atentar, lida com o falso *self*:

No trabalho psicanalítico é possível se ver análises continuar indefinidamente porque são feitas na base do trabalho com o falso *self*. Em um caso, com um paciente masculino que tinha tido uma análise de duração considerável antes de vir a mim, meu trabalho com ele realmente começou quando lhe tornei claro que reconhecia a sua não existência. Ele me observou que em todos aqueles anos todo o bom trabalho realizado com ele tinha sido inútil, porque tinha sido feito sob a premissa de que ele existia, quando apenas existia falsamente. Quando eu disse que reconhecia sua não-existência, ele sentiu que tinha se comunicado apela primeira vez.⁴⁸⁷

Na clínica tradicional o trabalho pode ser infrutífero não por falta de habilidade do analista em promover perspicazes interpretações, mas justamente por reduzir-se a elas, interpretando o falso *self*. Este, por sua vez, pode colaborar com o

⁴⁸⁷ Winnicott (1965m) [1960]. “Distorção do Ego em termos de falso e verdadeiro *self*” in: *APM*, p.138.

analista sendo complacente com suas interpretações. Contudo, indica Winnicott, só quando o analista é capaz de apontar e especificar a ausência de algo essencial – tipo “você ainda não começou a existir” ou “você não tem boca” – a comunicação com o verdadeiro *self* poderá ser estabelecida. Facultando ao paciente o sentimento de real que nunca foi experienciado.

Ao não oferecer ao bebê a chance da ilusão de onipotência, a mãe não está frustrando seus desejos, mas tornando débil ou inexistente o seu sentimento de real. Este lactente certamente se tornará um adulto que, apesar de passar por variadas situações na “vida”, o sentimento de futilidade o inclinará a achar que nada aconteceu. Dias afirma que este não é o caso de pessoas que não aprendem com a experiência e sim o daquelas que não são capazes de viver experiências, pois, “(...) ao invés de estarem ali, no acontecimento presente, elas estão fora de si, ocupadas em defender-se de alguma invasão, de algum aprisionamento, prevenindo algum mal-estar que possa advir.” Sendo assim, acrescenta a autora, tudo que ocorre é externo a elas, de modo que nada permanece.⁴⁸⁸

O sentimento de real, de habitar o próprio corpo, não é garantido pelo potencial herdado, como também não é a básica experiência de situar-se no espaço e no tempo. Para Winnicott, a integração no tempo e no espaço refere-se também a uma conquista inerente à tarefa de continuar vivo. O padrão adaptativo da mãe, na forma de constância de cuidados, fornecerá ao lactente condições de confiar que o cuidado vai chegar. Isto fomentará uma memória incipiente capaz de começar a prever e esperar o cuidado que, de certo, chegará. A repetição de um diário atendimento às necessidades do bebê, pautada no ritmo destas necessidades, vai inseri-lo gradativamente numa marcação temporal. Claro que aqui não se deve tratar do tempo insubordinado da realidade externa, do tempo dos compromissos sociais e bancários. E sim de um tempo “subjetivo” que diz respeito exclusivamente às necessidades de cada bebê em particular. Caso a mãe sobrepuje seu ritmo ao do seu filho, poderá lhe expor a uma espera ou a uma frequência que podem romper a continuidade de ser, que está em paulatino processo de ser alcançada. A regularidade do cuidar pautada no ritmo pessoal do bebê é condição para sua integração. Bem como para uma posterior inserção no tempo compartilhado. O

⁴⁸⁸ Dias, E. *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. p 124.

mesmo vale para a espacialização. Se o primeiro tempo subjetivo é o das necessidades pessoais do bebê, o primeiro espaço diz respeito à habitação de seu próprio corpo. O alojamento no corpo, como vimos, tem como condição de possibilidade braços que congregam. Um colo que oferece continência fomenta uma espacialização pessoal que, em última instância, está a serviço da integração.

Visto que a integração no tempo e no espaço é algo a ser alcançado, a realidade percebida desde a representatividade – desde o tempo e o espaço – não pode ser pensada como um *a priori*. Há, para Winnicott, um extenso caminho a ser percorrido rumo à percepção objetiva da realidade, cuja conquista não pode ser tomada como óbvia. Muitas conquistas têm que se presumidas até o alcance da capacidade de se relacionar com objetos. Se tudo correr bem, o bebê poderá investir em objetos, internos ou externos. O pré-requisito mínimo é a conquista e a manutenção do sentimento de ser. Só se garantimos o ser, repetimos, “poderemos partir para coisas mais objetivas.”⁴⁸⁹. Na medida em que a existência de uma entidade confeccionada *a priori* e apta a representar não é presumida, uma longa jornada se faz necessária para o alcance das relações objetivas.

Uma vez que o ponto de partida winnicottiano é um estado de não-integração, o alcance de um estado integrado implica tarefas que o bebê só poderá realizar a contento num ambiente de cuidados. Só um ambiente confiável favorecerá a localização da psique no soma (personalização), o início do sentimento de real, a integração no tempo e espaço e, por fim, um contato com objetos.

Ao não se servir do pressuposto da objetividade, Winnicott deixa clara a sua não filiação à metafísica moderna, bem como à metapsicologia freudiana. Mesmo que não exprima isso de forma contundente e freqüente.

5.1.6 – A longa jornada até a relação com objetos.

Vimos que, para Winnicott, a capacidade de objetivar não é pressuposta, consistindo antes, em uma conquista. Neste sentido, o autor fala de uma longa jornada. Tal jornada a ser percorrida pelo lactente vai do mundo subjetivo, passa pela integração

⁴⁸⁹ Winnicott (1971f) [1967]. “O conceito de indivíduo saudável” in: *TCC*.p. 18.

no tempo e no espaço, pelo alojamento no corpo, para finalmente chegar ao universo representacional da realidade objetivamente percebida.⁴⁹⁰ Todas estas conquistas, reiteremos, incluem provisão ambiental e não se consolidam de uma vez por todas, de modo que têm que ser mantidas ao longo da vida.

A capacidade de ter e manter relações objetais depende necessariamente do modo como a mãe apresenta o mundo ao bebê. Inicialmente, como vimos, cabe a ela lhe dar a chance de criar o que encontra. O que implica uma extrema identificação com seu filho, de modo a lhe permitir esta ilusão de onipotência, a lhe permitir tornar real o que ele está prestes a descobrir. Já aludimos que Winnicott alcunha este “objeto” que o bebê cria de “objeto subjetivo”, apesar deste termo não conotar nada que se identifique com a subjetividade e nem se referir a algo que é percebido, ou investido. Afinal, vale reiterar, o que mobiliza o bebê a esta criação é uma necessidade pessoal em integrar, não uma pulsão com pressão e finalidade. A partir da perspectiva winnicottiana, inicialmente não podemos sequer dizer que o bebê se *relaciona* com o objeto, simplesmente porque não há um Eu integrado capaz de *con-viver* com o que é não-eu. Na verdade, trata-se de uma ilusão de contato, pois além de não haver um Eu integrado, o que o bebê “julga” criar não equivale ao elemento da realidade que lhe foi apresentado pela mãe.⁴⁹¹

O bebê não passa abruptamente do objeto subjetivo ao objetivamente percebido. Caso seja afortunado por uma mãe cuidadosa, poderá fazer a experiência de acessar um espaço próprio, um espaço potencial, que nem é exclusivamente subjetivo nem totalmente subjugado aos ditames da realidade externa. Trata-se da transicionalidade situada intermediariamente entre a onipotência da ilusão criadora e a imposição objetiva da realidade. Neste sentido, Winnicott, em *Objetos transicionais e fenômenos transicionais*, afirma:

Reivindico aqui um estado intermediário entre a inabilidade do bebê e sua crescente habilidade em reconhecer e aceitar a realidade. Estou

⁴⁹⁰ *Grosso modo*, esta jornada se caracteriza, em termos ambientais, da seguinte maneira: “O meio ambiente facilitador pode ser descrito como *holding*, evoluindo para o manejo (*handling*), ao qual se acrescenta a apresentação de objeto (*Object-presenting*). Em um meio ambiente facilitador desse tipo, o indivíduo passa por um desenvolvimento que pode ser classificado como integrador, ao qual se acrescentam a personalização (*indwelling*) (ou conluio psicossomático) e, depois, o relacionamento objetal (*object-relating*). Cf.: Winnicott (1974). “O medo do colapso” in: *EX*, p. 72.

⁴⁹¹ Cf. Winnicott (1988). *NH*, p.135.

portanto, estudando a substância da *ilusão*, aquilo que é permitido ao bebê e que, na vida adulta, é inerente à arte e à religião, mas que se torna marca distintiva de loucura quando o adulto exige demais da credulidade dos outros, forçando-os a compartilharem da ilusão que não é própria deles.⁴⁹²

Quando elementos de desilusão são inseridos na vivência do bebê ele terá que haver-se com o mundo externo, porém, não o faz sendo servil, mas preservando a continuidade da ilusão. É assim que os bebês investem de importância especial “objetos” eleitos como aqueles que estão no meio do caminho, na *transição* entre o mundo externo insubordinado e a ilusão. Sejam eles os paninhos, os ursinhos, os travesseiros, o fato é que estes objetos transicionais cumprem a função de postergar o abandono do controle mágico do mundo.

Winnicott aponta que a transicionalidade emerge no início da quebra da unidade mãe-bebê, inaugurando assim a primeira distância experienciada pelo lactente, a qual o autor chamará de espaço potencial. O objeto transicional situa-se exatamente aí, neste espaço que tanto se refere à separação quanto à união com o que está sendo separado. Assim:

Para que a transição aconteça, para que a transicionalidade se configure como tal, é preciso que o bebê esteja criando um novo espaço, um novo mundo. O que o amadurecimento promove é a capacidade inerente a todo ser humano de criar mundos e transitar entre eles. Neste momento está sendo criado o espaço potencial, a terceira área de experiência; o lugar que, se formos saudáveis podemos viver (...).⁴⁹³

Se formos saudáveis saberemos brincar, criar a ilusão a partir do que se impõe objetivamente, seja transformando um cabo de vassoura no cavalo do zorro, seja criando uma obra de arte. Esta experiência engendra a dinâmica da criação na transição entre o real objetivamente dado e o fruto da potência criativa da ilusão. Esta experiência acentua nossa saúde porque desvela justamente a nossa precariedade, dá terreno legítimo

⁴⁹² Winnicott (1953c) [1951]. “Objetos transicionais e fenômenos transicionais” in: *BR*, p.15.

⁴⁹³ Dias, E. *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. p. 238.

para ela, afinal todo brincar tem tempo de validade, visto que a área de ilusão não se mantém *ad infinitum*.⁴⁹⁴ A ilusão se abre, cria possibilidades e se fecha, evidenciando nossa finitude. Não é à toa que Winnicott elege o brincar como experiência emblemática da natureza humana, pois além de demarcar nossa finitude, deflagra que não lidamos com o real como se fosse um fato bruto, que não somos servís a um único modo de acesso, a representação compartilhada, senão, um pedaço de madeira não poderia ser tomado como um carrinho de fórmula 1.

Mas, só um pensador descomprometido com os ditames da rigidez físico-matemática, tolera o *paradoxo* de um espaço que nem é dentro, nem fora. Por isso, ao invés de buscar o conforto metafísico das conexões causais de um aparelho psíquico desde sempre constituído e que lida representativamente com o mundo, lançou seu olhar para o que se impõe precariamente como fenômeno originário, seja o bebê em seu mundo subjetivo, seja a criança no brincar que resiste a qualquer categorização nos moldes da tradição metafísica e, porque não, metapsicológica.

Diferentemente da abordagem metapsicológica, Winnicott confere relevância ao problema da constituição e dos vários sentidos de realidade e não presume a representatividade como único modo de acesso. O acesso representacional é uma conquista que pode ou não ser alcançada e que tem como requisito, como vimos, um longo percurso de tarefas. A questão winnicottiana sobre a realidade não paira sobre os objetos de investimentos (bons ou maus), mas remete-se aos sentidos possíveis de realidade que podem ser constituídos ao longo do amadurecimento. O maciço processo de objetificação (*Vergegenständlichung*) dos entes anunciado por Heidegger, nos *Seminários de Zollikon*, como característica marcante da metafísica moderna, não faz coro na teoria winnicottiana. Lembremos que tal processo consiste em fazer de qualquer coisa objeto, subordinar o advento da totalidade dos entes ao domínio objetivo. Desde esta perspectiva, que não é a adotada por Winnicott, nada pode advir, vir à luz (*aufweisen*) que não seja determinado como tal. Objeto aqui é sempre objeto de representação.

O aparelho freudiano, apto a representar, só lida com objetos. Sejam eles fantasiados ou percebidos, internos ou externos. O bebê winnicottiano precisa primeiro

⁴⁹⁴ Sobre a precariedade do brincar ver Cap. III de *O brincar e a Realidade* 1971a.

criar seu “objeto” subjetivo, depois lidar com paninhos e ursinhos, em seguida, brincar com seres animados e inanimados, para, finalmente, representar. Neste sentido, o olhar winnicottiano é, prioritariamente, para o ambiente, não para o objeto. Mais que isso: para o ambiente “enquanto condição não-objetual possibilitadora de objetos”⁴⁹⁵, possibilitadora da representação. Há um caminho prévio e fundante da representação. Como há, para Heidegger, modos de ser-no-mundo pré-teóricos e pré-representacionais que fundam a possibilidade de uma distância objetiva e representacional. Em suma: assim como o professor dos seminários de Zollikon, o pediatra inglês teoriza sobre modos de acesso à realidade que não se reduzem ao estabelecido como único pela metafísica – a representação.

Além de toda esta discussão acerca de modos de acesso à realidade, muito próxima da tematização da analítica existencial, poderíamos dizer que Winnicott oferece um viés de análise ainda mais primitivo que o de Heidegger. Este clínico aprendeu com seus pacientes psicóticos que o sentimento de real e de existir nem sempre pode ser encontrado nas pessoas. O que implica dizer que nem todo o ser humano é um existente, é um ente que dá sentido ao mundo, que acede a ele seja na lida cotidiana, seja no campo da objetividade. Este elemento ôntico do pensamento winnicottiano poderá abrir novos horizontes para a ontologia heideggeriana. Loparic indica caminhos possíveis para a abordagem deste tema em seu seminal artigo *Origem em Heidegger e Winnicott*.

Contudo, por ora, nos sentimos aptos e impelidos a apontar apenas possibilidades de enlace entre o pensamento do filósofo de *Ser e tempo* e o psicanalista de *Natureza Humana*. Por não ser devedora da tradição metafísica, acreditamos que a teoria winnicottiana do amadurecimento pessoal apresenta-se como uma ciência ôntica do acontecer humano que pode atender a requisitos elencados por Heidegger nos seminários de Zollikon. Requisitos que, se atendidos, capacitam determinada ciência a não obstruir a constituição do *Dasein*. Um dos requisitos veementemente exigido pelo filósofo foi o não servilismo ao processo de objetificação, a não redução do real ao que é representável, mensurável e calculável. Vimos que a teoria winnicottiana não é herdeira deste processo, logo, da tradição metafísica. Deste modo, assim como Heidegger no campo ontológico, abordou o tema da realidade para além dos imperativos modernos.

⁴⁹⁵ Cf.: Loparic. “De Freud a Winnicott: aspectos de uma mudança paradigmática.”

Em suma: para ambos pensadores a realidade se impôs como questão necessária, visto que as tradições metafísica e metapsicológica se mostraram insuficientes para pensar os vários modos de lidar com o real, os vários modos do ente humano habitar o mundo.

Resta-nos agora, avaliar o possível enlace entre a ciência winnicottiana ao pensamento de Heidegger a partir da noção de história, mais especificamente, de história de vida. Sendo assim, investigaremos se esta ciência objetifica ou não este alvo de estudo. Em outros termos: nos perguntaremos se Winnicott, ao estudar a natureza humana, atende ao imperativo científico-natural que impõe a determinação de leis causais para a explicação dos fenômenos estudados.

5.2 – Para além da historiografia: a concepção winnicottiana de História de Vida

Acompanhamos nas discussões anteriores a veemente crítica de Heidegger ao determinismo causal inerente à concepção freudiana de história de vida. De modo que, desde a perspectiva heideggeriana, a reconstrução da história clínica do paciente – operada pela psicanálise freudiana – se aproxima muito mais de uma historiografia, visto que resgata registros de “algo” que aconteceu, mas foi censurado e encaminhado para o inconsciente.

Nesta crítica ao preenchimento de lacunas seguindo a lei do determinismo causal, está embutido o convite por um modo de pensar o homem sem restringi-lo a um inventário de suas experiências representadas, organizadas em cadeia. Entendendo que o todo do *Dasein* não pode ser apreendido por representações, Heidegger, nos *Seminários de Zollikon*, deixou entrevista a necessidade de se pensar uma ciência dos fenômenos psíquicos que extrapole o âmbito da biografia registável e datável. Suspeitamos que acoplada a esta necessidade, está também a esperança acerca da constituição de uma ciência do homem que conceda legitimidade para elementos não-representáveis.

Acreditamos que a psicanálise Winnicottiana concede terreno legítimo para tal convocação heideggeriana. Neste sentido, propomos aqui esboçar semelhanças entre o pensamento dos dois, guardando as diferentes proporções que se impõem quando

tratamos de um discurso ôntico e de uma ontologia. Tracejaremos um possível encontro entre reivindicações filosóficas desenvolvidas nos *Seminários de Zollikon* e a psicanálise de Winnicott.

De início, vale repetir e demarcar a característica dos pacientes winnicottianos. Em outros termos: vale recordar que a atividade clínica de Winnicott voltou-se, principalmente, para o atendimento de bebês e suas mães – devido a sua formação em pediatria – e de psicóticos. Essa experiência o levou a repensar o arcabouço teórico do sistema freudiano uma vez que, diante da vulnerabilidade dos bebês e da não-verbalização característica de psicóticos, percebeu que “uma grande quantidade de material clínico não se encaixa nos moldes dessa teoria.”⁴⁹⁶ Afinal, boa gama de conceitos freudianos, tais como desejo, repressão, complexo de Édipo, frustração, pulsão, catexia objetal, se revelaram, para Winnicott, enquanto operações sofisticadas que pressupõem o cumprimento de uma trajetória de integração do eu. O que implica dizer que tais operações pressupõem pessoas inteiras capazes de manter relações objetais com o mundo.

Não que Winnicott descarte em absoluto tais conceitos, mas alerta-nos que não são fundantes da vida humana (em termos heideggerianos, que não são a origem). Quer dizer: nos estágios mais primitivos do “existir” não encontramos um aparelho psíquico já confeccionado e com capacidade para satisfações objetais, cuja conquista maior é o rebuscamento, ao longo da vida, destas relações, visando obter prazer e evitar o desprazer. Antes, há que se repetir, nos deparamos com um exemplar humano cujo código genético não é suficiente para garantir-lhe o sentimento de real, o sentimento de estar vivo. Por isso, Winnicott afirma que “os lactentes humanos não podem começar a ser exceto sob certas condições”.⁴⁹⁷ Como vimos, tais condições devem ser cumpridas por uma devoção materna marcada, inicialmente, pela constância de cuidados corporais, ritmos, cheiros, toques, enfim, por um processo de adaptação intensa da mãe às necessidades do bebê.

Vale lembrar que a imagem paradigmática de Winnicott não é, como ressalta Loparic, o andarilho na cama mãe, mas o bebê no colo da mãe. Uma vez envolto

⁴⁹⁶ Winnicott (1955d) [1954] “Aspectos clínicos e metapsicológicos da regressão no contexto analítico” in: *DPP*, p. 380.

⁴⁹⁷ Winnicott. (1960c). “Teoria do relacionamento paterno-infantil” in: *APM*. p. 43.

em um colo que cuida, ao bebê será fornecida a oportunidade de estabelecer um tipo de comunicação silenciosa com a mãe, intrinsecamente ligada à capacidade desta se colocar em seu lugar, se identificar com ele.⁴⁹⁸ Adjetivar essa comunicação como silenciosa não implica simplesmente registrar o óbvio – que o bebê não acedeu à linguagem verbal. Silencioso aqui é muito mais que o contrário de falatório, enfatiza um mútuo contato pré-verbal que estabelece constância, confiabilidade. E, assentado nesta base de confiabilidade, o lactente caminha rumo à capacidade “de ter uma existência pessoal”. Porém, vale repetir a advertência de Winnicott, “se o cuidado materno não é suficientemente bom, então, o lactente não vem a existir, uma vez que não há continuidade do ser”⁴⁹⁹.

Ao longo de nossa tese, buscamos deixar transparente que, a partir da perspectiva winnicottiana, a existência de um “eu” integrado e organizado, capaz de sentir-se vivo e de distinguir-se dos outros e do mundo, é adquirida e não garantida desde o nascimento. Caso o ser humano incipiente seja “deixado a sós com seus próprios recursos”, a conquista do sentimento de ser ou a sua continuidade, podem estar ameaçadas. Chegando sequer a acontecer!⁵⁰⁰

Considerando o grau de falhas e rupturas na provisão do ambiente o bebê – essa organização em marcha – pode sofrer angústias impensáveis, como padrão de defesa contra a aniquilação, contra a quebra da continuidade de ser. Assim, o lactente é obrigado a reagir, ao invés de seguir sendo. Estas angústias são relativas à falhas ambientais e obrigam ao bebê a desenvolver padrões de defesa contra o aniquilamento. Se o ambiente não é confiável a ponto de não precisar ser notado, ou seja, se o ambiente força o bebê a ater-se a ele via reação, atua de modo ameaçador. Na fase primitiva do desenvolvimento, o lactente é exposto à ameaças de aniquilação e não de castração em função de desejos incestuosos. Não estamos lidando aqui com uma personalidade formada cujos dramas tangem às proibições e frustrações, neste estágio inicial, a angústia refere-se à aniquilação da continuidade de ser. Caso o bebê seja afortunado

⁴⁹⁸ “Esta forma básica de comunicação física [mãe-bebê] pode ser ilustrada através do movimento do embalar, no qual a mãe adapta seus movimentos aos do bebê. Embalar é uma garantia contra a despersonalização, ou rompimento da combinação psicossomática”. A quebra nessa comunicação significa ameaça de aniquilamento ao bebê. Cf.: Winnicott (1968d) “A comunicação entre o bebê e a mãe e entre a mãe e o bebê: convergências e divergências” In: *BSM*, pp. 88-89.

⁴⁹⁹ Winnicott (1960c). “Teoria do relacionamento paterno-infantil” in: *APM*, p. 53.

⁵⁰⁰ Cf.: Winnicott (1970a) “A dependência nos cuidados infantis” in: *BSM*. p. 76

com uma boa provisão o ambiente, como já mencionamos, não precisará ser levado em conta, apenas os efeitos da confiabilidade. Em contrapartida, se a imprevisibilidade impera na relação mãe-bebê, o lactente será exposto ao perigo de não conquistar ou de perder a continuidade de ser, que nesta fase, é incipiente. A reação ao ambiente imprevisível que se sobrepuja ao ritmo do bebê, carrega consigo angústias impensáveis. De acordo com Winnicott, o conteúdo dessas angústias pode ser assim expresso: 1) ser feito em pedaços; 2) cair para sempre; 3) completo isolamento, devido a inexistência de qualquer forma de comunicação; 4) disjunção entre psique e soma.⁵⁰¹

Cada tipo de angústia relaciona-se diretamente com tipos específicos de falhas ambientais e aponta para uma conquista do bebê que foi obstaculizada ou impedida de ser alcançada. Por exemplo, o “cair para sempre” e a “disjunção entre psique e soma” dizem respeito a um *handling* deficiente, à não conquista da personalização, cuja defesa concerne a um quadro de despersonalização. A angústia de “ser feito em pedaços” é relativa a processos de desintegração, resultantes de um *holding* insuficiente. E a incapacidade de comunicação, ou seja, o “completo isolamento” refere-se à falta de capacidade materna em corresponder ao gesto espontâneo, à falhas em seu modo de apresentar os “objetos” sem romper com a ilusão de onipotência de seu filho.⁵⁰²

Estas angústias são tipicamente psicóticas. A enfermidade psicótica tem seu ponto de origem, segundo Winnicott, “(...) nos estágios de desenvolvimento individual anteriores ao estabelecimento de um padrão individual de personalidade”⁵⁰³. Sendo assim, a pesquisa analítica de orientação winnicottiana convida-nos a direcionar o olhar não para transtornos afetivos, peculiares aos psiconeuróticos, mas para angústias primitivas que, por serem impensáveis, não podem ser catalogadas em termos de conteúdos reprimidos e desejos proibidos. Como vimos no tópico anterior sobre a realidade, só o que acontece na área de onipotência do ego alcança a condição de experiência, de realidade. O impedimento do gesto espontâneo trabalha a favor da não conquista da integração e da incapacidade de alcançar um status de unidade que habilita

⁵⁰¹ Winnicott (1968d) “A comunicação entre o bebê e a mãe e entre a mãe e o bebê: convergências e divergências” In: *BSM*, p.88.

⁵⁰² Winnicott (1965vf) [1960] “Relacionamento inicial entre uma mãe e seu bebê” in: *FDI* e Winnicott (1974). “O medo do colapso” in: *EX*.

⁵⁰³ Winnicott (1989vk) [1965] “A psicologia da loucura: uma contribuição da psicanálise”. in: *EX*, p. 95.

o indivíduo a organizar defesas psiconeuróticas diante de situações intoleráveis. No campo das neuroses “(...) é a angústia de castração que subjaz por trás das defesas”, entretanto, “nos fenômenos mais psicóticos”, defende Winnicott, estamos diante de “um colapso do estabelecimento do *self* unitário”. A angústia aí subjacente é impensável.

Loparic, em *Winnicott: uma psicanálise não-edipiana*, ressalta que tais angústias são consideradas impensáveis “porque não são definíveis em termos de relações pulsionais de objeto, baseadas em relações representacionais de objeto (percepção, fantasia, simbolização)”. Uma vez que se referem a momentos muito precoces do desenvolvimento humano, tais angústias, acrescenta o autor, se dão “(...) antes que exista um indivíduo capaz de experienciá-las”.⁵⁰⁴ Estas angústias não habitam o inconsciente reprimido característico dos neuróticos, antes atingem um ego extremamente imaturo, impedindo a chance de integração. E, por isso, ela não diz respeito ao passado soterrado nos porões da psique, pois, desde a perspectiva winnicottiana, tal angústia só poderia fazer parte do passado se fosse um acontecimento ocorrido para um ego amadurecido capaz de reuni-lo em seu controle onipotente e de torná-lo real.⁵⁰⁵

Abordaremos esta característica das angústias impensáveis mais adiante, por ora, reputamos que seja pertinente salientar que, enquanto a neurose leva o analista a percorrer um caminho de volta à “meninice do paciente”, a psicose leva ao estágio de dependência absoluta, a um estágio anterior à aquisição de um eu. Sendo assim, correndo o risco de ser apontado como traidor “da causa do processo interno”, Winnicott reivindicou o necessário estudo da provisão ambiental para o entendimento tanto da psicose quanto do desenvolvimento emocional saudável.⁵⁰⁶

Ao focar o ambiente e a dependência absoluta, Winnicott não entende a psicose como uma “(...) reação à ansiedade associada com o complexo de Édipo”, acentuando que não há aí uma ameaça de castração a uma personalidade formada, capaz de ter desejos incestuosos. A triangulação edipiana pressupõe a conquista da capacidade

⁵⁰⁴ Loparic, Z. “Winnicott: uma psicanálise não-edipiana”. in: *Revista de Psicanálise da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre*, Porto Alegre, v. 4, n. 2, 1997, p. 382.

⁵⁰⁵ Cf.: Winnicott (1974). “O medo do colapso” in: *EX*, p. 73.

⁵⁰⁶ Winnicott serve-se de certa ironia ao advogar sobre a necessidade do estudo do ambiente num âmbito psicanalítico em que todo fenômeno é analisado a partir dos processos internos. Cf.: Winnicott (1965h) [1959]. “Classificação: existe uma contribuição psicanalítica à classificação psiquiátrica?” in: *APM*.

de ter experiências. A etiologia de processos psicóticos não nos leva de volta ao âmbito da proibição de desejo, ao âmbito que concerne às experiências passíveis de serem vivenciadas por pessoas inteiras. Isto é, não retorna a pontos ou zonas erógenas. Aqui, o passo de volta rumo em direção à relação bebê-mãe ambiente e às possíveis rupturas na comunicação e na confiabilidade, que podem incidir aí. O passo de volta inclui necessariamente o ambiente.

Se as falhas ambientais não forem logo corrigidas, “(...) o bebê será afetado para sempre, seu desenvolvimento será deturpado, e a comunicação entrará em colapso”.⁵⁰⁷ No caso de extremo colapso é que são evidenciados sofrimentos de qualidade psicótica que, “pertencem, clinicamente, à esquizofrenia ou ao aparecimento de um elemento esquizóide oculto numa personalidade não-psicótica nos demais aspectos”.⁵⁰⁸ Em suma: o colapso na comunicação, em outros termos, a quebra na continuidade de ser, incide num momento muito precoce, anterior à conquista de um “eu” capaz de representar, fazer registros mnemônicos ou até mesmo reprimir. Todos esses processos são tardios. Neste sentido, Winnicott enfatiza:

Os acontecimentos desses estágios iniciais não podem ser vistos como perdidos através do que denominamos mecanismo de repressão, não podendo, portanto os analistas esperar encontrá-los como resultado que reduz as forças de repressão.⁵⁰⁹

Uma longa jornada tem que ser percorrida até que a repressão se torne um processo viável. Nos momentos iniciais, o perigo diz respeito à cisão no existir e não à repressão de representantes psíquicos insuportáveis. Quer dizer: aqui não se está sob o julgo da censura e das pulsões – isto implicaria uma unidade psíquica –, o padecimento é da ordem da quebra do processo de integração, a partir da qual uma vida pode ser vivida. Sem essa integração, os problemas “(...) não fazem parte da vida e sim da luta pra alcançar a vida.”⁵¹⁰ A falha aí não é da ordem da frustração de desejos, trata-se de

⁵⁰⁷ Winnicott (1968d) “A comunicação entre o bebê e a mãe e entre a mãe e o bebê: convergências e divergências” In: *BSM*, p.88

⁵⁰⁸ Winnicott, (1965b). “A integração do ego no desenvolvimento da criança” in: *APM*, p.57.

⁵⁰⁹ Winnicott. (1960c). “Teoria do relacionamento paterno-infantil” in: *APM*. p.39.

⁵¹⁰ Winnicott. (1988). *NH*. p.101.

uma privação ambiental num momento de absoluta dependência, que freia ou até mesmo impede a possibilidade de se ter uma história pessoal. Neste sentido, Winnicott afirma, contundentemente, que a vida está mais próxima do SER do que do sexo. Isto é: a conquista da continuidade de ser é o pressuposto necessário para se alcançar a vida e, só depois disto, poder ter dilemas de caráter erótico-pulsional.

Uma vez considerada a não-integração inicial do exemplar humano, seu estado de absoluta dependência das provisões ambientais e as faltas de garantias quanto à certeza de amadurecer – de continuar a ser e seguir sendo – será necessário reconhecer que sua imaturidade é tão pungente, que ter uma história de vida ao invés de ser uma garantia, é uma conquista. Implica um trajeto, que sem um ambiente facilitador nunca será percorrido.

A partir do exposto podemos estabelecer teoricamente a diferença entre o modo como Freud entende o homem e sua história de vida e a maneira como Winnicott o faz.

Para o mestre vienense – que teve como modelo clínico a neurose – a história de vida se reconstrói a partir do resgate das representações psíquicas inconscientes, do enredo edipiano, das características dos investimentos objetais, do desenvolvimento das funções sexuais, enfim. Trata-se de recuperar o que aconteceu, mas foi censurado. Já Winnicott não centrou sua clínica nos dramas neuróticos que pressupõem um “eu”. O pediatra, tal qual Heidegger, deu um passo de volta rumo ao mais primitivo, rumo à luta humana para a conquista da integração e da capacidade de ser e continuar a ser. Aqui nada é pressuposto. Melhor dizendo: o mínimo é pressuposto. Pois, para Winnicott, único passaporte que o bebê traz para “barreira alfandegária” da vida é o seu potencial genético herdado e a tendência ao amadurecimento, tudo o mais deve ser conquistado!⁵¹¹ Neste sentido, a psicanálise winnicottiana aponta para problemas inapreensíveis no modelo freudiano, a saber: a possibilidade de cisão do amadurecimento devido a falhas ambientais, devido ao fato de não-acontecer cuidados e devoções que deveriam ter acontecido. Isso que não aconteceu, não foi experienciado, não pode ser formatado em representações, reprimido no inconsciente, para futuramente

⁵¹¹ Winnicott (1989vk) [1965]. “A psicologia da loucura: uma contribuição da psicanálise” in: *EX* .

ser resgatado na clínica via interpretação de “associações livres”. Sobre a distinção de seu modo de abordagem em relação à psicanálise clássica, Winnicott enfatiza que:

(...) as deficiências ambientais que produzem a psicose fazem parte de um estágio anterior àquele em que o indivíduo em desenvolvimento tem a capacidade de estar perceptivo à provisão ambiental ou à sua falha. Ver-se-á que na tentativa de datar a psicose eu estou, portanto, me referindo ao grau de dependência do indivíduo e não à vida instintiva pré-genital do indivíduo, nem ao estágio da primazia da zona erótica do lactente.

Falhas do ambiente em momentos anteriores à conquista de um eu separado do não-eu, referem-se a bebês que não foram afortunados por uma confiabilidade ambiental, seus dramas, portanto, serão da ordem da conquista do sentimento de real, da vida, deste modo, passarão ao largo dos dilemas eróticos. No que tange ao ambiente, Winnicott, em *A experiência mãe-bebê de mutualidade*, refere-se a duas categorias de bebês. De um lado teríamos aqueles que não foram significativamente desapontados na primeira infância. Estes bebês, ressalta o autor, “têm uma linha de vida e mantêm a capacidade de se deslocarem para frente e para trás (desenvolvimentalmente) e se tornarem capazes de correr todos os riscos, por se acharem bem garantidos”. A tais bebês estaria assegurado o alcance de conquistas fundamentais, quais sejam: a localização da psique no corpo, o sentimento de real, o status de unidade, a integração no tempo e espaço e o relacionamento com objetos. Sendo assim, poderiam correr os riscos inerentes à vida. Num outro extremo, Winnicott aponta os bebês que foram significativamente desapontados, expostos a um padrão de fracassos ambientais. Estes portam consigo uma angústia impensável, “sabem” o que é ser deixado cair ou o que é uma desunião psicossomática.⁵¹² Veremos a seguir que a esta categoria de bebê não é concedida a chance de ter história de vida.

A história das “indecências proibidas” dá-se no interior da vida de um “eu” integrado. Esta diz respeito à primeira categoria de bebê que nos referimos. Mas, e quando a quebra incide na base que é condição necessária para se compor uma história com enredos que narram a atuação de forças pulsionais no inconsciente reprimido? Aí,

⁵¹² Winnicott.(1970b) [1969]. “A experiência mãe-bebê de mutualidade”. In:EX, p.201.

nos esclarece Loparic, o sofrimento não é da ordem das reminiscências, mas de angústias que são impensáveis e incomunicáveis, não devido à censura da verbalização, e sim, pelo simples fato de não poderem ser capturadas pelo discurso que representa.⁵¹³

Em *É dizível o inconsciente?* Loparic enfatiza que na teoria de Winnicott há a formulação de “algo” como um inconsciente “não-acontecido”, fruto do não acontecimento de cuidados ambientais que, por serem integradores, deveriam ter acontecido.⁵¹⁴ Em função disso, teríamos uma cisão na continuidade de ser, característica da psicose. O “local” da cisão não seria a consciência, nem a mente e sim o próprio existir. O não-acontecimento de provisões ambientais integradoras forçam o bebê a reagir, ao invés de “seguir sendo”.⁵¹⁵

O inconsciente “não-acontecido” é radicalmente distinto do inconsciente reprimido, cujos conteúdos são passíveis de tradução para o consciente. Diz respeito a fases extremamente precoces, nas quais não se pode presumir a capacidade para representar e investir. Refere-se à ruptura na continuidade de ser, está muito aquém de dramas objetivos e da sexualidade reprimida. Tal inconsciente não consiste num depósito de conteúdos censurados, está estritamente vinculado à cisões no existir. Segundo Loparic:

⁵¹³ Loparic, Z. “É dizível o inconsciente?” p.359.

⁵¹⁴ Vale lembrar que Loparic cunha a idéia de um inconsciente não-acontecido, mas também se refere a um inconsciente “desacontecido”. Em suas palavras: “Dito em uma outra linguagem, mais próxima de Heidegger: o inconsciente winnicottiano consiste no não-acontecido (mas que precisava acontecer) e no “desacontecido” (mas que precisava continuar sendo); em algo, portanto, que precisa ser vivido ou revivido e que não necessita de elaboração representacional ou simbólica.” Cf.: Loparic, Z. “De Freud a Winnicott: aspectos de uma mudança paradigmática”.

⁵¹⁵ Convém acentuar que podemos, no que tange aos momentos primitivos do desenvolvimento, falar de um “acontecimento” na perspectiva da saúde. Recordemos que, para Winnicott, é impossível pensar o bebê sem considerar o ambiente. Mesmo que este não seja inicialmente percebido, nem sequer investido pelo bebê. Como vimos, o ambiente provedor não é percebido, apesar de ser condição necessária para o amadurecimento. Esta não-percepção aponta para a adaptação ativa da mãe às necessidades de seu bebê, de modo a permitir que ele seja sem ter que se dar conta do ambiente. Quer dizer: desencarregado da tarefa de reagir a um ambiente intrusivo, o bebê “segue sendo” sem ter que se haver com as ocorrências. Assim, podemos considerar, sem temer apresentar um novo paradoxo ao rol dos que Winnicott nos fornece, que se os cuidados ambientais acontecem, o bebê pode seguir sendo sem ter que saber o que acontece. Trata-se de acontecimentos proveitosos em termos de integração. A consequência disto será o favorecimento da capacidade de ter experiência e a saúde. De acordo com esta perspectiva podemos apontar, na saúde, a existência de um inconsciente acontecido. Aqui se pode falar de um inconsciente favorecido por um ambiente facilitador, saudável. Diferentemente do inconsciente freudiano que é a câmara secreta dos conteúdos intoleráveis. O inconsciente acontecido não concerne ao âmbito das representações psíquicas, mas a cuidados facilitadores que, por serem integradores, fomentarão a posterior capacidade de representar.

As cisões winnicottianas não assinalam, portanto, algo que aconteceu, mas não devia. Elas apontam, antes, para algo que devia acontecer, mas não aconteceu. Quando há intrusão, aconteceu o indevido – o inesperado, e não aconteceu o previsto – o aguardado. Diante do extemporâneo, o bebê teve que reagir e, por isso, cindiu-se no tempo, no espaço, no corpo, nas relações de objeto, enfim, nessa ou naquela dimensão por onde poderia continuar a crescer. Essa parada, esse não-acontecido do amadurecimento, devido à falha do ambiente, é também algo *não-experenciado*. O inesperado precoce não invade apenas por surpreender, o seu efeito traumatizante resulta sobretudo do fato de não existir ainda, nas fases muito precoces, alguém que possa integrá-lo na forma de uma experiência.⁵¹⁶

O não acontecimento de cuidados integradores traumatiza o bebê por impor-lhe um ritmo ambiental que não se coaduna com o dele, por lhe apresentar situações que não podem ser experienciadas no âmbito da onipotência. O trauma, reiteramos, diz respeito a quebras na continuidade de ser e não a excitações não ab-reagidas. Nesta fase primitiva não há um eu de posse da capacidade de ter experiência, logo, do sentimento de real. Isto quer dizer que as tensões e dilemas pertencentes ao viver e crescer não podem ser localizados em indivíduos cujo processo de amadurecimento foi interrompido ou até mesmo desfeito, nas fases iniciais. Este inconsciente não-acontecido, por não ser um depositário de representações reprimidas, não poderá ser acessado via associação livre, via comunicação verbal.

Tais considerações winnicottianas em relação a pacientes com características tipicamente psicóticas, impõem a necessidade de uma outra forma de fazer clínica. Nos serviremos aqui de uma esclarecedora passagem de Loparic sobre este assunto. O autor afirma:

Caso queira cuidar dos sofrimentos desse tipo de paciente, o analista não poderá pressupor a capacidade de comunicação verbal objetivadora, isto é, a máquina representacional com a qual opera Freud. Com essas pessoas, deixou de acontecer algo antes mesmo de sua capacidade de experienciar e de comunicar esse não-acontecido, ter sido estabelecida. (...) Os pacientes winnicottianos típicos não se comunicam para informar os dados da charada em que se meteram, *mas para poder continuar a existir e poder ter, um dia, uma biografia.*⁵¹⁷

⁵¹⁶ Loparic, Z. “É dizível o inconsciente?” p.359-60.

⁵¹⁷ Loparic, Z. “É dizível o inconsciente?” p. 362-362.

A palavra **bio-grafia** nomeia, em traços largos, um registro da vida. Pode ser associada ao desencadeamento de fatos vivenciados e catalogados numa linearidade temporal. Poder ter uma biografia, significa poder ter uma narrativa histórica. Sendo assim, embasados num discurso naturalista, poderíamos dizer que todo ente humano tem uma história e uma biografia datável, com dados encadeados logicamente – “cronologicamente”. Alguns dados ofereceriam mais dificuldade de acesso, contudo, seriam ainda assim acessíveis. Mantendo-nos nessa perspectiva, seria possível afirmar que fatos que não aconteceram e sequer foram experienciados, não teriam condições de atuar sobre a vida humana, a ponto de lesá-la ao extremo. Como se poderia provar que é justamente o que não foi registrado como acontecimento que gera patologias? Como resgatar esse material clínico não acontecido, impensável? Não seria um contra-senso se diante de um ser humano com registro de nascimento e documentos identificatórios, lhe subtraíssemos a biografia?

Estamos aqui em meio ao campo dos conceitos e suas sutilezas. Para diminuir confusões, resta-nos procurar estabelecer a perspectiva que norteia a análise. Se rendemos tributo à historiografia, partiremos sempre do começo (*Beginn*), da marca temporal registrada e registrável e toda a avaliação das questões propostas acima, pretenderá prova e verificação. Assim, diante de uma vida humana devidamente identificada só poderiam ser computados como elementos de sua história conteúdos passíveis de serem representados em forma de dados, traduzidos em informações verbalizáveis. Não importando se aconteceram na fantasia ou na realidade empírica, se estão no inconsciente ou disponíveis na consciência. A partir do que mencionamos anteriormente, podemos afirmar que esta é a perspectiva adotada pela psicanálise tradicional. A perspectiva que não põe em dúvida a existência de um eu dotado da capacidade de ter história com conteúdos encadeados, segundo leis de causalidade.

Apontada esta perspectiva, convém perguntar: para “onde” seríamos conduzidos se nos dispuséssemos pensar a história de vida, em termos de origem (*Anfang*) e História (*Geschichte*), tal como Heidegger os concebe? Em outras palavras: seria viável, no âmbito ôntico da psicanálise, abordarmos a vida humana para além do

começo (*Beginn*) e da historiografia? Deixemos que o próprio Winnicott nos indique o caminho:

É possível observar que estou levando vocês para um lugar onde a verbalização perde todo e qualquer significado. Que ligação pode haver entre tudo isso e a psicanálise, que se fundamentou num processo de interpretações verbais de pensamentos e idéias verbalizados? Em síntese, eu diria que a psicanálise teve que partir de uma base de verbalização, e que tal método é perfeitamente adequado para o tratamento de um paciente que não seja esquizóide ou psicótico, ou seja, um indivíduo cujas experiências iniciais não tenham qualquer dúvida.⁵¹⁸

O caminho que Winnicott nos convida percorrer nos leva para além das experiências que não temos dúvida, nos leva até o não-experenciado. Nos leva ao encontro de um tipo de pessoa que, apesar de parecer estar em um mundo, não tem a posse do sentimento de real. Suportar esse passo de volta em direção ao mais primitivo, implica suportar o misterioso território da mutualidade mãe-bebê, do qual nada sabemos em forma de representações e simbolismos, significa conceder legitimidade a angústias que não são reações à castração, mas, por serem tão precoces, são impensáveis. Significa entender que a posse da vida não equivale a um funcionamento biológico, ou seja, significa entender que viver e permanecer vivo é fruto de um constante esforço. Equivale também a compreender que a via de comunicação a ser estabelecida em caso de pacientes psicóticos não se deverá pautar no campo das proposições. A consequência disso será a destituição da interpretação verbal do seu estatuto de técnica primordial, será o entendimento do silêncio como algo tão primitivamente humano que não pode ser reduzido à condição de resistência.

Do ponto de vista de uma análise das bases ontológicas, as análises winnicottianas nos levam a um modo não-metafísico de abordar o ente humano, um

⁵¹⁸ Winnicott (1968d) “A comunicação entre o bebê e a mãe e entre a mãe e o bebê: convergências e divergências” In: *BSM*. P. 80.

modo de abordar que não o restringe uma substância confeccionada, que não o apreende segundo os moldes da física e da mecânica.

Winnicott suporta a imaturidade do exemplar humano, a ponto de não lhe ceder como aquisição inata o sentimento de ser. Não é possível versar sobre esse “território” primitivo munido de uma semântica que segue os padrões das ciências naturais. Sendo assim, ao invés de se submeter aos ditames destes padrões, o autor afirma: “não posso sacrificar um paciente sobre o altar da ciência”⁵¹⁹ Num outro momento, mais especificamente no texto *Psicanálise do sentimento de culpa*, criticando a análise freudiana sobre as vicissitudes desse sentimento em termos de economia pulsional, adverte que “existe um determinismo implícito em todo esse trabalho [de Freud], a premissa de que a natureza humana pode ser examinada objetivamente e que podem ser aplicadas a ela as leis que são conhecidas em Física”⁵²⁰

Ao criticar o fisicalismo freudiano Winnicott não faz coro aos imperativos modernos que reduz o real ao objetificável e estabelece a física como ciência emblemática. Em termo heideggerianos, poderíamos dizer que Winnicott não se encaixaria no rol dos operários (*Handwerker*) das ciências naturais, diferentemente do pai da psicanálise – herdeiro da metafísica das forças e da teoria kantiana da objetividade – que sempre procurou desenvolver sua ciência segundo os preceitos das ciências da natureza.

Sem pressupor a existência prévia de um aparelho habilitado a investir em objetos, Winnicott volta-se para a “relação” mãe-bebê sem valer-se de tais garantias metafísicas. Questionando o uso de categorias quantificáveis para abordar esta “relação”, o autor pondera: “As palavras equilíbrio homeostático evitam certos aspectos mais sutis que surgem ao nosso olhar, quando observamos esse relacionamento com a atenção que lhe é devida”.⁵²¹

Ao darmos essa devida atenção, vamos ao encontro de “algo” impensável, não-acontecido, não verbalizável. Mas, como entrar em contato com “isso” que sequer aconteceu, com “isso” que se oculta às apreensões positivas? Com “isso”

⁵¹⁹ Winnicott (1964c). “O recém-nascido e sua mãe” in: *BSM*. p.150.

⁵²⁰ Winnicott (1958o) “Psicanálise do sentimento de culpa” in: *APM*. p.20.

⁵²¹ Winnicott (1958n). “Preocupação materna primária” in: *DPP*.p. 400.

que, apesar de inapreensível, marca o destino da alguém, fazendo-se presença na pura ausência do não-acontecimento?

Certamente esse contato não poderá se basear no uso exclusivo de interpretações e convite para associações. Vimos que essa clínica dos pronunciamentos pressupõe um começo instaurado, um “eu” integrado e falante. Mas, estamos tratando do não-acontecido que não se acomoda em representações. De elementos mais originários que são inapreensíveis em termos de datações. Do momento de extrema dependência do lactente em relação à provisão ambiental. Ora, como ter acesso a um terreno tão misterioso, obscuro?

Ao tratar de pacientes psicóticos extremamente regredidos a esse momento de dependência absoluta, Winnicott relata que é comum o paciente molhar o divã, se sujar ou babar. Além de entender esses fenômenos como inerentes – não como uma complicação – adverte: “não é de interpretações que se necessita aqui, e na verdade, qualquer fala ou movimento pode arruinar todo o processo e causar profunda dor ao paciente”⁵²² Aqui não estamos diante de uma pessoa que teve êxito em seu processo de integração, cujos dilemas são de ordem sexual. Aqui falamos de necessidades básicas, não de desejos. O analista não tem que lidar com enigmas, mas com sentimentos de inutilidade e irrealidade constitutivos de que não alcançou a inteireza. Isto posto, Winnicott afirma em tom profético:

(...) seria muito agradável que pudéssemos aceitar apenas pacientes cujas mães foram capazes de proporcionar-lhes condições suficientemente boas no início e nos primeiros meses. Mas esta época da psicanálise está rumando para um fim.⁵²³

A análise padrão conta com a força do ego da mãe nos momentos iniciais, conta com a existência de uma pessoa inteira capaz de associar e verbalizar. Aí se pode trabalhar com áreas mais dinâmicas, nas quais “(...) o conflito entre amor e ódio, com suas ramificações na fantasia consciente e inconsciente, constitui o principal

⁵²² Winnicott (1955d) [1954] “Aspectos clínicos e metapsicológicos da regressão no contexto analítico” in: *DPP*, p.386.

⁵²³ Winnicott. *Ibidem*, p. 388.

problema.”⁵²⁴ Esta “psicanálise clássica”, diz Winnicott, “pode ser realizada em casos neuróticos bem escolhidos”⁵²⁵. Agindo assim, o analista evita aceitar “o tipo de caso que inevitavelmente o conduza a águas profundas”⁵²⁶. Mas, e quando nos deparamos com estas águas profundas? Quando um bom começo não pode ser presumido, o que se deve fazer? Como entrar em comunicação, em contato, com o que se apresenta de primitivo, como o não-acontecido?

Acreditamos que a máxima heideggeriana em relação ao princípio vale como iluminação da resposta. Lembremos o que diz Heidegger, na passagem que tanto nos serviu nesta tese: “Um princípio se re-pete, deixando-se, que ele principie de novo, de modo originário, com tudo o que um verdadeiro princípio traz consigo de estranho, obscuro e incerto”⁵²⁷

Quer dizer, diante da impossibilidade de ser formatar o não-acontecido nos moldes dos registros capturáveis, resta ao analista winnicottiano manter-se ao lado do paciente de modo que o seu princípio não-experimentado principie de novo. Como salienta Dias, em *A sobrevivência do analista*, o paciente “precisa reviver o colapso, visto que este não chegou a ser experimentado no momento original, pelo fato de que o paciente era um bebê e ainda não estava lá, como um ‘eu’, para experimentá-lo”⁵²⁸.

Ora, nada mais “obscuro e incerto” do que reviver o que não aconteceu. Chega a ser paradoxal. Porém, ao invés de tentar logicizar essa origem a teoria winnicottiana, assim como a ontologia de Heidegger, abriga o obscuro ao invés de violá-lo impondo uma transparência que lhe é estrangeira. Certamente, cada um em seu campo de investigação.

Para Winnicott, há momentos que “tem-se de permitir que a obscuridade tenha um valor superior ao do falso esclarecimento”.⁵²⁹ Sem a pretensão de tudo revelar, suportando a ocultação como constitutiva do princípio humano, este psicanalista – com uma postura muito parecida com a de Heidegger em relação ao ser e aos pré-socráticos – admite que “não há como recordar experiências muito primitivas, a não ser vivenciando-

⁵²⁴ Winnicott (1965d) [1962]. “Objetivos do tratamento psicanalítico” in: *APM*, p. 154.

⁵²⁵ Winnicott (1965vd) [1963]. “Distúrbios psiquiátricos e processo de maturação infantil” in: *APM*, p.208.

⁵²⁶ Winnicott (1989vk) [1965]. “A psicologia da loucura: uma contribuição da psicanálise” in: *EX*.p.101.

⁵²⁷ Heidegger, M. *EM*, p.42/65.

⁵²⁸ Dias, E. “A sobrevivência do analista”. In: *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, v. 4.n2, 2002, p. 356.

⁵²⁹ Winnicott (1989vu) [1968]. “Comentário sobre meu artigo ‘O uso de um objeto’” in: *EX*.p. 186.

as”⁵³⁰. Trata-se, como diz Heidegger, de deixar o princípio principiar. Implica deixar que o paciente regrida “(...) à agonia impensável, que nele habita, sem ter sido experimentada”⁵³¹ Para tanto, afirma Loparic, o analista “tem que ser *suficientemente bom* para poder proporcionar que aconteça o não acontecido, isto é, que aconteça uma vida humana que valha a pena.”⁵³²

Winnicott nos oferece esclarecimentos sobre a postura do analista nestes casos em que o colapso referente às agonias impensáveis ocorreu, mas não foi experienciado. A seguinte passagem de *O medo do colapso (Breakdown)* nos ajudará a elucidar esta aparente contradição:

O paciente precisa “lembrar” isto [o colapso] isto, mas não é possível lembrar algo que ainda não aconteceu, e esta coisa do passado não aconteceu ainda, porque o paciente não estava lá para que ela lhe acontecesse. A única maneira de “lembrar”, neste caso, é o paciente experienciar esta coisa passada pela primeira vez no presente, ou seja, na transferência. Esta coisa passada e futura torna-se então uma questão do aqui e do agora, e é experienciada pelo paciente pela primeira vez.⁵³³

O verbo “lembrar” aqui não exprime a força do que se pretende nomear. O “lembrar” não é usado a partir de uma precisão semântica, ou seja, não significa um recordar de lembranças soterradas. Se fosse isso estaríamos lidando com o inconsciente freudiano, peculiar a quem tem uma personalidade formada, a quem tem uma linha de vida. O vocábulo “lembrar” é utilizado de maneira muito própria, para além das regras de uso gramatical. Refere-se a um experimentar de algo que, não obstante o fato de ter ocorrido, não foi experienciado, simplesmente porque não havia alguém para fazê-lo. Logo, não se refere a uma vida constituída e sentida como tal. Tampouco a uma história de vida reconstituível num formato lógico-causal, a partir das reminiscências recuperadas. Aqui não se pensa o passado, o presente e o futuro tal como faz a historiografia. Não se pode pressupor uma seqüência temporal disposta em cadeia linear. O passado, ao invés de estar soterrado, perdido, é algo que ainda não aconteceu e, deste

⁵³⁰ Winnicott (1964c). “O recém-nascido e sua mãe”. In: *BSM*. p. 38.

⁵³¹ Dias, E. “A sobrevivência do analista”. P.356.

⁵³² Loparic, Z. “É dizível o inconsciente?” p.366.

⁵³³ Winnicott (1974). “O medo do colapso” in: *EX*. p. 74.

modo, é, como afirma o autor, passado e futuro. Em casos de natureza psicótica, cabe ao terapeuta auxiliar o paciente “(...) a continuar procurando o detalhe passado que *ainda não foi experienciado* e, esta busca assume a forma de uma procura deste detalhe no futuro”.⁵³⁴

Como para Heidegger, o passado winnicottiano não é algo que se esgotou ou ficou encoberto, mas algo vigente que aguarda um sentido. Vigente porque habita o indivíduo apesar de nunca ter sido experienciado. Deste modo, tal qual para Heidegger, o passado – deste tipo de “paciente winnicottiano” – não é “algo de outros tempos”.

Neste tipo de clínica, o fundamental não é a compreensão, o *insight*, por parte do paciente em relação aos seus conteúdos encobertos, reprimidos. O mais importante é o favorecimento da chance do paciente viver o que “aconteceu”, mas não foi experienciado. É permitir que, numa área de onipotência atual a angústia primitiva possa ser vivenciada como experiência. Sendo assim, assegura Winnicott:

(...) Se o paciente estiver preparado para algum tipo de aceitação deste tipo esquisito de verdade, de que o que ainda não foi experienciado apesar disso aconteceu no passado, irá se abrir o caminho para que a angústia seja experienciada na transferência, na relação com as falhas e equívocos do analista. Em doses que não sejam excessivas, o paciente pode lidar com estas últimas (...)
Tudo isto é muito difícil, consome tempo e é penoso, mas pelo menos, não é fútil.⁵³⁵

Este “tipo esquisito de verdade” não atende aos ditames do pensamento lógico. Não sacrifica o paciente com vistas a atender as regras de um seguro procedimento científico. Não pressupõe que o paciente exista, habite seu corpo, ame e odeie. Não o entende como sujeito e sequer reduz suas relações ao campo da objetividade. Este “tipo esquisito de verdade” não é herdeiro da metafísica das forças e da teoria kantiana da objetividade, sendo assim, não acede aos fenômenos a partir de ficções heurísticas ou especulações metapsicológicas. Em suma: este “tipo esquisito de verdade” não é metafísico.

Supomos que esta caracterização da teoria e da clínica winnicottiana – ao reivindicar algo que ocorreu, mas não foi experienciado – versa sobre o momento

⁵³⁴ Winnicott (1974). “O medo do colapso” in: *EX*. p.73.

⁵³⁵ *Idem. Ibem.*

anterior à história de vida tal como pensada na psicanálise tradicional. Talvez pudéssemos dizer que Winnicott fala-nos de uma pré-história ou de uma História no sentido heideggeriano, como condição de possibilidade para a historiografia. É evidente que a questão heideggeriana que estamos usando para fazer tais associações não diz respeito exclusivamente ao homem, mas à História do Ser. Não nos interessa, e, talvez nem seja possível, equiparar a abordagem heideggeriana à de Winnicott. Contudo, supomos que seja possível estabelecer uma afinidade entre os autores no que tange ao modo de proceder em relação ao passado. Para nenhum dos dois trata-se de algo que aconteceu e foi perdido, sepultado. Antes, refere-se a algo que ainda não-aconteceu e que aguarda um sentido. Este passado não se reconstitui com técnicas de encadeamento lógico-causal, nem é buscado para preencher lacunas que geram hiatos na cadeia da memória. Estamos muito aquém dos registros, do que é passível de ser catalogado. A dificuldade de acesso não se deve ao dispendioso trabalho de tradução dos dados. Não estamos no campo dos dados catalogáveis. Estamos falando da condição de possibilidade de toda e qualquer catalogação. Em termos clínicos, estamos aquém de qualquer linha de vida capaz de ser historicizada. A questão diz respeito ao alcance da vida e não aos dramas inerentes à vida.

Salientando as devidas proporções, podemos apontar afinidades entre o que é primitivo em Winnicott e a definição ontológica de origem (*Anfang*) como o impensado que, ao invés de estar fossilizado no começo, nos impõe o pensar. Essa origem não se recompõe com técnicas, não se enclausura no discurso factual, historiográfico. Do mesmo modo, o não-acontecido winnicottiano não pode ser visto como fonte de informações factuais, datáveis. E, da mesma forma que o começo pressupõe a origem, um “eu” integrado capaz de viver e relacionar-se com o mundo, pressupõe um desenvolvimento emocional primitivo, inalcançável em termos de investimentos pulsionais.

Sendo assim, apoiados na diferença heideggeriana entre *Anfang* e *Beginn*, podemos indicar que Winnicott não parte do começo (*Beginn*) cuja marca temporal e representacional é dada como certa, ao invés, volta-se para a primitiva origem (*Anfang*), anterior ao domínio do objetivável. Isto evidencia seu modo não-metafísico de abordar o homem.

Aprendemos com Heidegger, que o que se elege por origem, em última instância, decide tudo o que se versa sobre o depois. Transpondo esta máxima ontológica para a clínica, cabe-nos acentuar que se o ponto de partida do entendimento de um fenômeno clínico é um aparelho psíquico habilitado a apetites e representações, os problemas a serem investigados dirão respeito exclusivamente à vida, seus dramas e seus investimentos. Entretanto, se não se pressupõe uma entidade previamente formada que lida com o mundo objetificando, a tematização primordial dirá respeito ao alcance de conquistas fundantes da vida. Os distúrbios a serem analisados não se referirão, exclusivamente, aos que tangem à vida. A partir deste ponto de partida da análise do homem e de sua história de vida, distúrbios relativos à rupturas e interrupções no encaminhamento de tarefas integradoras serão colocados em relevância. Distúrbios que não se referirão à vida, à história de vida, mas a falhas em conquistas que são pré-requisito para a vida. Distúrbios que não podem se pensados em termos de *Beginn*, mas de *Anfang*.

A partir da re-colocação da questão da realidade e da história de vida num patamar não devedor dos procedimentos científico-naturais, a psicanálise de Winnicott fornece-nos esta espécie de “acesso e de observação que ele [o homem] exige a partir de sua singularidade”.⁵³⁶ O acesso reclamado por Heidegger como conquista da grande decisão (*die grosse Entscheidung*). O que nos autoriza a concluir que o pensamento de Winnicott pode ser encarado como uma ciência factual que atende aos pleitos heideggerianos explicitados nos seminários da casa de Boss. Atende a este clamor e, sem se dar conta disto, fundamenta a base de sua ciência em pilares não-metafísicos.

⁵³⁶ Heidegger, M. *ZS*, p. 33/53-54.[grifo nosso]

VI - Considerações finais

Com este trabalho procuramos qualificar a natureza da crítica de Heidegger à psicanálise freudiana realizada durante dez anos de preleções a psiquiatras, em Zollikon na Suíça. Demonstramos que, para Heidegger, esta ciência presta-se a naturalizar a vida humana, servindo-se de conceitos hauridos da mecânica e da metafísica moderna. Uma vez exposto o teor da crítica do filósofo nos *Seminários de Zollikon*, procuramos atender ao seu convite por uma ciência factual não devedora da metafísica da subjetividade, não pautada num discurso objetificante. Apontamos, então, a psicanálise de Winnicott como um modo de abordar o ser humano que não se serve de pressupostos metafísicos, quer dizer, que não presume que o ser humano seja uma substância entregue a apetites e, desde sempre, habilitada a representar e a se relacionar com objetos. Em outros termos: indicamos caminhos de análises winnicottianas que nos levaram a um modo não-metafísico de abordar o ente humano.

Visando alcançar esta possibilidade de análise, elegemos como passo inicial o esclarecimento das relações estabelecidas entre a filosofia e as ciências. Enfatizamos o processo histórico que subordinou o advento da totalidade dos entes ao domínio objetivo – o processo de objetificação (*Vergegenständlichung*) – como uma das fortes heranças instituídas pela metafísica moderna. Neste sentido, explanamos a apuração histórico-filosófica do conceito de objeto e de objetificação realizada por Heidegger nos seminários da Suíça e em outras obras. Salientamos então, a ênfase heideggeriana em apontar aos alunos suíços que as ciências particulares se realizam e se consolidam, a partir de um “território” pré-jacente que não é instaurado por esta ou aquela atividade científica. Indicamos que este “território”, pressuposto pelo procedimento científico, é o “território” da objetividade. Ressaltamos que a ciência, ao se erguer em tal território, tem como garantia a certeza de que, ao ater-se ao real, ao entrecortá-lo em domínios regionais de pesquisa, encontrará objetos. Isto posto, nos encarregamos de esclarecer que a criteriosa reflexão de Heidegger em relação à ciência não equivale a um convite de destruição desta, mas a um convite para pensar o que a possibilita enquanto tal. Sendo assim, nos deparamos com a necessidade de pensar, de maneira histórica, a construção do modo científico de proceder, bem como os

pressupostos que sustentam sua vigência. Tal necessidade nos encaminhou para uma análise mais demorada da metafísica da subjetividade. Vimos que, a partir deste modo de pensar, ou seja, a partir de Descartes, o *cogito* tornou-se a força de representação (*Vorstellung*), de re-apresentar tudo o que se mostra e se apresenta lançado diante do sujeito. Ao examinar o pensamento moderno, enfatizamos a maneira como a representação foi estabelecida enquanto modo hegemônico de o sujeito dispor e fixar diante si isto que está aí dado – o objeto. Sendo assim, esclarecemos que, na eleição da representação como índice primevo da relação entre o sujeito e a realidade, está implicado o asseguramento da objetificação desta última.

A análise do processo de objetificação dos entes nos ofereceu a oportunidade de clarificar, com Heidegger, as “certidões de nascimento” (*Geburtsbriefe*) deste legado e, por fim, evidenciar o efetivo enlace entre o ofício científico e a aparentemente longínqua filosofia. Isto posto, discorremos sobre um modo de pensar que não estende à esfera do existir humano, pretensões de objetividade aplicáveis a entes que não tem o seu modo de ser. Isto implicou no adentramento do pensamento heideggeriano sobre o homem, mais especificamente, no entendimento do homem como *Dasein*, como ente ímpar e privilegiado que se move numa compreensão de ser que não é um ato de pensamento representativo-conceitual. Expusemos, então, alguns resultados da analítica deste ente, empreendida em *Ser e tempo*, conferindo relevância ao fato de que a relação primária e originária do *Dasein* com o mundo não se pauta no âmbito da predicação de objetos, mas na lida prática do ser-no-mundo. Por conseguinte, enfatizamos que, consoante Heidegger, para que um ente seja captado como objeto, deve estar primeiramente disponível num comportamento pré-teórico, pré-objetivo do *Dasein*. O que implicou afirmar que o representar é um modo derivado e não fundante das relações do ente humano com o mundo.

O passo seguinte de nossa exposição concerniu à demarcação da radical diferença entre esta concepção heideggeriana e a que reduz o homem a um aparelho psíquico regido por forças físico-matemáticas – cunhada por Freud. Apontamos que Heidegger, ao reivindicar que a dimensão mais fundamental do existir humano não se assenta na representação de objetos e sim na compreensão pré-teórica e cotidiana, destronou o binômio sujeito-objeto como índice primevo para o entendimento das

relações do homem com o mundo. Para ele, uma ciência do homem que pressupõe tal binômio como algo inquestionável e elementar estará sempre deixando de contemplar o todo do *Dasein*. Enfatizamos que, a seu ver, a psicanálise de Freud, ao reduzir o homem a um aparelho psíquico determinado por forças pulsionais que se dirigem a objetos, concebe-o como coisa objetificada. O aprofundamento desta crítica de Heidegger à Freud nos possibilitou esclarecer porque este filósofo o aponta como um corifeu da modernidade e concebe a linguagem de sua ciência, de cunho physicalista, como uma linguagem inadequada para pensar genuinamente o *Dasein*. Com estes esclarecimentos, abrimos caminhos para compreender a maneira como Heidegger enquadra a ciência freudiana no rol das ciências naturais (*Naturwissenschaften*) e a entende como fiel executora do programa kantiano para as ciências. Visando caracterizar a natureza da crítica de Heidegger à psicanálise freudiana, tratamos de precisar sua compreensão acerca do que distingue uma ciência natural, bem como perguntar pela justificativa de inclusão da psicanálise de Freud no rol destas ciências. Seguindo este caminho, salientamos que, segundo Heidegger, a pesquisa científico-natural compele a natureza a responder no modo da legalidade, das leis gerais. De acordo com esta premissa, procuramos acentuar que uma ciência que verse sobre o homem assentada nos procedimentos das ciências da natureza, acaba por englobá-lo na condição de objeto causalmente explicável.

A tarefa subsequente a estes esclarecimentos consistiu em enfatizar o modo como Freud formou seu perfil de pesquisador vinculado aos preceitos científico-naturais do seu tempo, quais sejam: o estabelecimento de completa ausência de fronteiras entre um organismo humano e não humano, a explicação dos fenômenos na perspectiva da física e a utilização de ficções heurísticas para organização de dados. Neste sentido, procuramos indicar algumas passagens da obra deste médico vienense, nas quais ele nunca hesitou em afirmar e reafirmar que a sua ciência, a psicanálise, não só pertence à “família” das ciências naturais, como também procurou, infatigavelmente, receber o respeito desta comunidade científica.

Depois de esclarecida a orientação metodológica de Freud, oriunda de sua formação de pesquisador no interior da tradição da Escola de Helmholtz, cuja tutela filosófica é assumidamente kantiana, passamos analisar alguns conceitos cardeais de sua

metapsicologia com o intuito de evidenciar o modo como este cientista se serve de um legado metafísico. Submetemos ao nosso apreço os conceitos de pulsão e de inconsciente, nos inspirando nas críticas explicitadas por Heidegger em Zollikon. Posteriormente à caracterização geral da herança metafísica, avaliamos em pormenor as noções freudianas de realidade e de “história de vida”.

O resultado da análise acerca da concepção freudiana de realidade apontou para a herança metafísica no interior desta ciência visto que, para o pai da psicanálise, tanto na neurose quanto na psicose, a relação com a realidade se reduz a conteúdos representáveis. Deste modo, indicamos que o problema posto por Freud não diz respeito aos modos de constituição da realidade e sim à perda de algo que já é, desde sempre, acessível via representação. Após fazer considerações acerca da via freudiana de entendimento sobre as relações estabelecidas entre o aparelho psíquico e a realidade, enfatizamos que, por mais variados que possam ser os objetos que concernem aos desejos – entendidos como mola propulsora deste aparelho –, o que eles têm em comum é o modo de *datidade*: a representação. Por fim, destacamos a não ruptura de Freud em relação ao processo metafísico de objetificação dos entes, uma vez que se serve de uma linguagem objetificante para descrever as relações entre o homem e a realidade.

Quanto à crítica heideggeriana ao modo como Freud compreende a “história de vida”, ressaltamos que, para este filósofo, a tarefa da ciência psicanalítica – como da historiografia – consiste em preencher lacunas seguindo a lei do determinismo causal, tratando o que se busca como objeto acessível mediante tradução e interpretação. Sendo assim, procuramos apontar as conseqüências deste modo de abordagem, salientando que, ao entender o destino humano sob a ótica da causalidade e sob o julgo de forças (*Kräfte*), Freud concebe o homem qual um ente entre outros, atribuindo-lhe propriedades alheias ao seu existir. Depois de esclarecido porque Heidegger alerta que o objeto nuclear do tratamento psicanalítico, a história de vida do paciente, é concebida como uma cadeia causal-naturalista, perguntamos pela possibilidade de uma ciência factual do homem, liberta dos grilhões da metafísica da subjetividade. Quer dizer: exposta a impossibilidade de se pensar genuinamente o *Dasein* a partir de uma semântica devedora das ciências naturais, coube a indagação por uma ciência que lhe descrevesse com uma linguagem não estrangeira ao seu existir.

Esta pergunta nos encaminhou para o último capítulo da tese, cuja tarefa maior foi a de apontar a psicanálise de Winnicott como uma ciência que, diferentemente da freudiana, não deve tributos à metafísica moderna, sendo assim, não pressupõe a representação como única via de acesso à realidade, nem concebe a história de vida como uma cadeia linear de causas e efeitos. Expusemos que, sem pressupor a existência prévia de um aparelho habilitado a investir em objetos, Winnicott dirige sua investigação para a “relação” mãe-bebê sem valer-se de garantias metafísicas. Em contrapartida, salientamos que Freud, como fiel herdeiro da metafísica das forças, presume que todo homem – enquanto aparelho psíquico – seja uma máquina apta a representar e a ter apetite em relação a objetos. Indicamos que, para o psicanalista vienense, o acesso a objetos é sempre pressuposto, de modo que o lactente freudiano já lida com a realidade objetal. Isto posto, procuramos conferir relevância ao fato de que Winnicott não parte da garantia metafísica que assevera que, diante de qualquer exemplar humano, encontramos um ente com apetite acoplado à representação. Sendo assim, indicamos que o ponto de partida deste autor é o bebê, enquanto um *vir-a-ser*, a “quem” não está disponível, de antemão, o sentimento de real, a posse de um si-mesmo (*self*), nem a aptidão para investir e representar a realidade. Em suma, no tópico sobre a concepção winnicottiana de realidade, procuramos demonstrar que sua forma de abordar o tema não se restringe ao imperativo da tradição moderna, que reduz o real ao representável. Visamos indicar que assim como o professor dos seminários de Zollikon, Winnicott teorizou sobre modos de acesso à realidade que não se reduzem ao estabelecido como único pela metafísica – a representação.

Após enfatizar que a psicanálise winnicottiana, no que tange à sua concepção de realidade, atende aos requisitos que capacitam determinada ciência a não obstruir a constituição do *Dasein*, passamos à uma análise mais detalhada sobre sua noção de história de vida. Inicialmente destacamos que Winnicott, ao contrário de Freud, põe em questão a capacidade de sentir-se vivo, de alcançar a vida, para além das constatações do funcionamento biológico. Sendo assim, ressaltamos que a teoria winnicottiana acerca do amadurecimento emocional, postula que em fases de extrema imaturidade do bebê, podem acontecer traumas capazes de interromper o alcance da vida e não simplesmente gerar problemas inerentes à vida, decorrentes da inabilidade psíquica em elaborar

excitações intoleráveis. O levantamento destas questões nos permitiu indicar que Winnicott não reduz a história de vida do paciente à história dos seus investimentos pulsionais, e, conseqüentemente, nos facultou explicitar que sua forma de abordar o assunto o distancia da historiografia e do naturalismo causal freudiano. Em seguida, pautamos nossa abordagem do tema com o intuito de evidenciar um possível elo entre Heidegger e a psicanálise de Winnicott, a partir do modo como estes autores concebem o *passado*. Neste sentido, salientamos que para Winnicott há um *passado* que não esgotou ou ficou encoberto, mas se constitui como algo vigente que aguarda um sentido, uma vez que habita o indivíduo apesar de nunca ter sido experienciado. Destacamos, neste capítulo final que, por não pressupor a história de vida como uma seqüência temporal disposta em cadeia linear, Winnicott indica que, existem casos em que o *passado*, ao invés de estar soterrado, é algo que ainda não aconteceu. Esclarecemos que este *passado* não se reconstitui com técnicas de encadeamento lógico-causal, nem é buscado para preencher lacunas que geram hiatos na cadeia da memória.

Ao finalizar esta tese, nos apoiamos na diferença estabelecida por Heidegger entre *Anfang* e *Beginn*, para indicar que Winnicott, ao pensar a história de vida, não parte do começo (*Beginn*) cuja marca temporal e representacional é dada como certa, ao invés, volta-se para a primitiva origem (*Anfang*), anterior ao domínio do objetivável.

Depois de estabelecidas estas discussões, finalizamos nosso trabalho ressaltando que a psicanálise de Winnicott pode ser encarada como uma ciência factual que atende aos requisitos heideggerianos por uma ciência que não obstrua o acesso ao *Dasein*. Neste sentido, consideramos que, ao atender exigências heideggerianas expostas em Zollikon, Winnicott, sem se dar conta disto, fundamenta a base de sua ciência em pilares não-metafísicos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abbagnano, N. *Dicionário de Filosofia*. Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

Aristóteles, *De Anima*. Madri: Ed. Aguilar, 1986.

_____, *Metafísica*, Tradução Valentin Garcia Yebra. Edição trilingüe. Madrid: Editorial Gretos 1987.

Assoun, P-L. *Introdução à epistemologia freudiana*. Tradução: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: imago, 1983.

Balint, M. "Tipos de caráter: o temerário e o cauteloso".In: Winnicott, *Explorações Psicanalíticas*. Porto Alegre: Artemd, 1994.

Beaufret, J. *Introducion aux philosophies de l'existence*. Paris: Editions Denöel, 1971.

Bram, J. *A linguagem de Winnicott*. Rio de Janeiro: Revinter, 2000.

_____. *Dialogue Avec Heidegger – approche de Heidegger*. Paris : Les editions du minut, 1974.

Biemel, W. "Elucidações acerca da conferência de Heidegger - A Origem da Arte e Destinação do Pensamento" in.: *O que nos faz pensar - Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*. Rio de Janeiro: 1986, número 10, vol. 2, Out/96

Binswanger, L. *Discours, parcours et Freud*. Paris: Galllimard, 1970.

Blanc, M. *O fundamento em Heidegger – “Vom Wesen des Grundes” – “Der Satz vom Grund” interpretação e perspectivação*. Lisboa: Edições Piaget, 1998.

Dastur, F. *Heidegger et la question du temps*.Paris : Presses Universitaires de France – PUF, 1999.

Dias, E. O. *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. Rio de Janeiro: Imago Ed. 2003.

_____. "A sobrevivência do analista". In: *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, v. 4.n2, 2002.

Fogel, G. "Do Fundamento" in: *Revista de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba - Mestrado em Filosofia*. João Pessoa: Ed. Idéia, Novembro/96.

_____. “Martin Heidegger, *et coetera* e a Questão da Técnica ” in.: *O que nos faz pensar - Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*. Rio de Janeiro: 1986, número 10, vol 2.

Freud, S. “Über eine Weltanschauung” in: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. S. Freud – Studienausgabe, Band I.

_____. “Vorlesung 32 : Angst und Tribleben” in: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. S. Freud – Studienausgabe, Band I.

_____. “Hemmung, Symptom und Angst” in: *Hysterie und Angst*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. S. Freud – Studienausgabe, Band VI.

_____. “Algumas lições preliminares de psicanálise” in: *Edição Standart brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. Vol. XXIII.

_____. “Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten - Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse II” in: : *Schriften zur Behandlungstechnik*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. S. Freud – Studienausgabe Ergänzungsband.

_____. “Bruchstück einer Hysterie-Analyse” in: *Hysterie und Angst*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. S. Freud – Studienausgabe, Band VI.

_____. “Cinco lições de psicanálise.” in: *Edição Standart brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996 Vol, XI.

_____. *Die Traumdeutung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. S. Freud – Studienausgabe, Band II.

_____. “Trieb und Tribschicksale” in: *Psychologie des Unbewussten*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 1975. S. Freud - Studienausgabe, Band III. “A pulsão (Trieb) e seus destinos”. in: *Edição Standart brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996 Vol. XIV.

_____. “Um estudo Autobiográfico (*Selbstdarstellung*)”. in: *Edição Standart brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996 Vol. XX.

_____. “Zur Ätiologie der Hysterie” in: *Hysterie und Angst*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. S. Freud – Studienausgabe, Band VI.

_____. “Conferência XIX: resistência e repressão”. in: *Edição Standart brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996 Vol. XVI.

_____.“Die endliche und die unendliche Analyse” in: *Schriften zur Behandlungstechnik*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. S. Freud – Studienausgabe Ergänzungsband.

_____. “Uma nota sobre o inconsciente na psicanálise” in: *Edição Standart brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996 Vol. XII.

_____ . “Zur Einführung des Narzißmus” in: *Psychologie des Unbewussten*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 1975. S. Freud - Studienausgabe, Band III. “Sobre o narcisismo: uma introdução”. in: *Edição Standart brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.Vol. XIV.

Freud, S. “Sobre a psicanálise”. in: *Edição Standart brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.Vol. XII.

_____.“Das Unbewußte”in: *Psychologie des Unbewussten*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 1975. S. Freud - Studienausgabe, Band III. “O inconsciente”. in: *Edição Standart brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. Vol. XIV.

_____. “Uma nota sobre o inconsciente na psicanálise” in: *Edição Standart brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. Vol. XII.

_____ . “Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose” in: *Psychologie des Unbewussten*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 1975. S. Freud - Studienausgabe, Band III. “A perda da realidade na neurose e psicose” in: *Edição Standart brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. Vol. XIX.

_____.“Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens” in: *Psychologie des Unbewussten*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 1975. S. Freud - Studienausgabe, Band III

_____.“Neurose und Psychose” in: *Psychologie des Unbewussten*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 1975. S. Freud - Studienausgabe, Band III

_____.“Jenseits des Lustprinzips” in: *Psychologie des Unbewussten*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 1975. S. Freud - Studienausgabe, Band III

_____. “Konstruktionen in der Analyse” in: *Schriften zur Behandlungstechnik*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. S. Freud – Studienausgabe Ergänzungsband

_____.“Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung” in: *Schriften zur Behandlungstechnik*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. S. Freud – Studienausgabe Ergänzungsband.

_____. “Esboço de psicanálise”. in: *Edição Standart brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. Vol. XXIII.

_____. “Determinismo, crença no acaso e superstição – alguns pontos de vista.” in: *Edição Standart brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. Vol VI.

Freud, S. “Repressão” in: *Edição Standart brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. Vol XIV.

Fulgencio, L. “As especulações metapsicológicas de Freud” in: *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, vol. 5.n 1, 2003.

_____. *O método especulativo em Freud*. Tese de doutorado. PUC. São Paulo, 2001.

Goethe, J. W. *Fausto – poema dramático*. Tradução, notas e posfácio de Silvio Meira. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

Haar, M. *Heidegger et l'essence de l'homme*. Paris : Éditions Jérôme Millon, 1990.

Hanns, L. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

Heidegger, M. *Sein und Zeit*. 19ª edição. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

_____. *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994

_____. “Was ist Metaphysik?” In: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. GA Band 9.

_____. “Lettre a Richardson” in: *Questions IV*. Traduit par J. Baeufret, F. Fédier, J. Lauxeretes e C. Roels. Paris Gallimar, 1976.

_____. “Einleitung zu: ‘Was ist Metaphysik?’” in: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. GA Band 9.

_____. *Intrepretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica* [Informe Natorp]. Edición y traducción Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

_____. *Metafísica de Aristóteles Θ 1-3 – sobre a essência e a realidade da força*. Tradução: Enio Paulo Giachini: Petrópolis, Vozes, 2007.

_____. *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, Tradução Ernildo Stein. São Paulo: ed. Nova Cultural, 1991.

_____. *Seminário sobre Tempo e Ser*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: ed. Nova Cultural, 1991.

_____. *Que é uma coisa?*. Tradução: Carlos Morujão. Lisboa, Edições 70, 1992.

_____. *Tempo e Ser*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: ed. Nova Cultural, 1991.

Heidegger, M. “Vom Wesen des Grundes” in: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. GA Band 9.

_____. *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. GA Band 40.

_____. *Heráclito*. Tradução e Notas Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: ed. Vozes, 1998.

_____. *Nietzsche – Metaphysik und Nihilismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. GA, Band 67.

_____; “A questão da técnica”. In: *Ensaio e Conferências*. Tradução: Emanuel C. Leão, Gilvan Fogel e Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. “O que significa pensar?” in: *Ensaio e Conferências*. Tradução: Emanuel C. Leão, Gilvan Fogel e Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

Heidegger, M. “A superação da Metafísica.” In: *Ensaio e Conferências*. Tradução: Emanuel C. Leão, Gilvan Fogel e Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Interprétation Phénoménologique de la ‘Critique de La Raison Pure’ de Kant*. Traduit de l’allemand par Emmanuel Martineau. Paris: Gallimard, 1982.

_____. “Théologie et philosophie ” in: Heidegger, M. et Cassirer, E. *Debát sur le kantisme et la philosophie*. Traduit de l’ allemand par Pierre Aubenque, J Fataud, P. Quillet, Paris : Beauchesne, 1972.

_____. *O que é isto- a filosofia?* Tradução Ernildo Stein. São Paulo: ed. Nova Cultural, 1999.

_____. L’époque des “conceptions du monde” in : *Chemins qui ne mènent nulle parte*. Traduit de l’allemand par Wolfgang Brokmeier. Paris : Gallimar, Nouvelle éditon, 2006.

_____. *Lógica: La pregunta por la verdade*. Traducción: Joaquim Alberto Ciria Cosculluela, Madrid: Alianza Editorial, 2004.

_____. “Brief über den Humanismus” in: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. GA Band 9.

Inwood, M. *Dicionário Heidegger*. Tradução: Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

Japiassu, H. “Psicanálise e ciência” in: *Revista Filosófica Brasileira*. Rio de Janeiro: ed. UFRJ, 1990.

Jones, E. *Vida e Obra de S. Freud*. Tradução Marco A. M. Matos. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1974.

Kahn, C. *O Verbo Grego Ser e o Conceito de ser - Cadernos de Tradução* Rio de Janeiro: PUC, 1997.

Kant, I. *Os Progressos da Metafísica*. Tradução de Artur Morão, Edições 70, Lisboa: 1985.

_____. *Princípios metafísicos da Ciência da Natureza*. Tradução Arthur Mourão. Lisboa, Edições 70. 1982.

_____. *Crítica da Razão Pura*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1994.

Leão, E. C. *Heráclito, fragmento, origem do pensamento*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1980.

Laplanche, J. e Pontalis, J.B. tradução: Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

Lévinas, E. *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*. Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.

Loparic, Z. “Psicanálise: uma leitura heideggeriana” in: *Veritas*, Porto Alegre: Edpuc-rs, vol. 43, n. 1, 1998.

_____. “Heidegger and Winnicott”. In: *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, vol.1, n. 1, 1999.

_____. “Winnicott e o pensamento pós-metafísico” in: *Psicologia Usp*. vol 6. n. 2, 1995.

_____. “O animal humano”. in: *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, v. 2, n. 2, 2000.

_____. “É dizível o inconsciente?” in: *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, vol. 1, n.2, 1999.

_____. “Resistências à Psicanálise” in: *Cadernos de História e Filosofia das Ciências*, Campinas, v. 0, n. 8, 1985.

_____. “Heidegger e a filosofia da finitude” in: *Revista Latinoamericana de filosofia*. Vol.XVII, n.1. 1991.

_____. “Um olhar epistemológico sobre o inconsciente freudiano” in: Knobloch, F. (org.) *O inconsciente: várias leituras*. São Paulo: Editora Escuta, 1991.

_____. “As duas metafísicas de Kant” in: *Kant e-prints*, vol 2, n 5. 2003.

Loparic. “De Freud a Winnicott: aspectos de uma mudança paradigmática.” in: *Natureza Humana*, v. 8, 2006.

_____. “Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo?” in: *Natureza Humana – Revista de filosofia e Práticas Psicoterápicas*, São Paulo: EDUC, vol4. n. 2, 2002.

_____. “A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante de Heidegger” in: *Natureza Humana: Revista internacional de filosofia e práticas psicoterápicas*. São Paulo: EDUC, vol.6, n1, 2004.

_____. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: CLE, 2000.

_____. “A fenomenologia do agir em *Sein und Zeit*” in: *Manuscrito: revista de filosofia*. Campinas: Centro de Lógica e Epistemologia das Ciências. vol VI. n1, 1982.

_____. “O conceito de *Trieb* (pulsão) na psicanálise e na filosofia” in: Machado, J. (org) *Filosofia e Psicanálise: um diálogo*. Porto Alegre: EDIPUCRS. 1999.

_____. “O ponto cego do olhar fenomenológico” in: *O que nos faz pensar - Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*. Rio de Janeiro: 1986, número 10, vol 1.

_____. “Além do Inconsciente – sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise”. In: *Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo: EDUC, vol. 3.n 1, 2001.

Mac Dowell, J. A. A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de *Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.

Nunes, B. *Passagem para o Poético: Filosofia e Poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1992.

Paisana, J. *Fenomenologia e Hermenêutica: a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

Pasqua, H. *Introdução à Leitura do Ser e tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Ed. Instituto Piaget. 1997.

- Pöggeler, O. *Der Denkweg Martin Heideggers*. G. Neske, Pfullingen, 1963.
- Popper, K. *Lógica da Pesquisa Científica*. São Paulo, Cultrix, 1974.
- Ricoeur, P. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.
- Schuback, M.S.C. *Para Ler os Medievais. Ensaio de Hermenêutica Imaginativa*. Petrópolis: Vozes. 2000.
- Silva, M. de A. *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, 10^a edição. Lisboa: editorial Confluência, 1959.
- Stein, E. *Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: ed. Ithaca, 1966.
- _____. “Bases analítico-existenciais da desconstrução e da desobjetificação. Conseqüências para a psicanálise” n: Fulgencio, L. e Simanke, R. T. *Freud na Literatura Brasileira*. São Paulo: Escuta, 2005.
- _____. *Aproximações Sobre Hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- Von Herrmann, F-W. *Subjekt und Dasein*. Interpretationen zu “Sein und Zeit”. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- Waelhens, A de. *La Philosophie de Martin Heidegger*. Louviam, Éditions de Institut Supérieur de Philosophie, 1948.
- Winnicott (1945d). “Desenvolvimento emocional primitivo” in: *Da Pediatria à Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.
- _____. (1965vf) [1960] “Relacionamento inicial entre uma mãe e seu bebê” in: *A família e o desenvolvimento individual*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. (1968d) “A comunicação entre o bebê e a mãe e entre a mãe e o bebê: convergências e divergências” In: *Os bebês e suas mães*. São Paulo: Martins Fontes. 2006
- _____. *Natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.
- _____. (1953c) [1951]. “Objetos transicionais e fenômenos transicionais” in: *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975
- _____. (1965vd) [1963]. “Distúrbios psiquiátricos e processo de maturação infantil” in: *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: Artemd, 1983.
- _____. (1954a) [1949]. “A mente e sua relação com o psicossoma”. in: Winnicott, 2000.

_____. (1955d) [1954] “Aspectos clínicos e metapsicológicos da regressão no contexto analítico” in: Winnicott, 2000.

_____. (1958d) [1952]. “Ansiedade associada à insegurança” in: Winnicott, 2000.

_____.(1958j) “O primeiro ano de vida: concepções modernas do desenvolvimento emocional” in: Winnicott, 2001.

_____. (1955d) [1954] “Aspectos clínicos e metapsicológicos da regressão no contexto analítico” in: Winnicott, 2000.

_____. (1958d) [1952]. “Ansiedade associada à insegurança” in: Winnicott, 2000.

_____.(1958j) “O primeiro ano de vida: concepções modernas do desenvolvimento emocional” in: Winnicott, 2001.

_____. (1958f) [1949]. “Memória do nascimento, trauma do nascimento e ansiedade” in: Winnicott, 2000.

_____.(1958j) “O primeiro ano de vida: concepções modernas do desenvolvimento emocional” in: Winnicott, 2001.

Winnicott (1958n). “Preocupação materna primária” in: Winnicott, 2000.

_____ (1959). “O destino do Objeto Transicional” in: *Explorações Psicanalíticas*. Porto Alegre: Artemd, 1994.

_____. (1958f) [1949]. “Memória do nascimento, trauma do nascimento e ansiedade” in: Winnicott, 2000.

_____.(1958j) “O primeiro ano de vida: concepções modernas do desenvolvimento emocional” in: Winnicott, 2001.

_____ (1958n). “Preocupação materna primária” in: Winnicott, 2000.

_____ (1959). “O destino do Objeto Transicional” in: Winnicott, 1994.

_____.(1960c). “Teoria do relacionamento paterno-infantil” in: Winnicott, 1983.

_____. (1964c). “O recém-nascido e sua mãe”. In: Winnicott, 2006.

_____ (1965b). “A integração do ego no desenvolvimento da criança” in: Winnicott, 1983.

_____ (1965vc) [1962]. “Provisão para a criança na saúde e na crise”. In: Winnicott, 1983.

_____ (1965j) [1963]. “Comunicação e falta de comunicação levando ao estudo de certos opostos”. In: Winnicott, 1983.

_____ (1965h) [1959]. “Classificação: existe uma contribuição psicanalítica à classificação psiquiátrica?” in: Winnicott, 1983.

_____ (1965m) [1960]. “Distorção do Ego em termos de falso e verdadeiro *self*” in: Winnicott, 1983.

_____ (1965r) [1963]. “Da dependência à independência no desenvolvimento do indivíduo” in: Winnicott, 1983.

_____ (1965vf) [1960] “Relacionamento inicial entre uma mãe e seu bebê” in: Winnicott, 2001.

_____ (1968d) “A comunicação entre o bebê e a mãe e entre a mãe e o bebê: convergências e divergências” In: Winnicott, 2006.

_____ (1969b) [1968]. “A amamentação como forma de comunicação”. in: Winnicott, 2006.

_____ (1970b) [1969]. “A experiência mãe-bebê de mutualidade”. In: Winnicott, 1994.

_____ (1971d) [1989a]. “Sobre as bases para o *Self* no Corpo”.in: Winnicott, 1994.

Winnicott (1971f) [1967]. “O conceito de indivíduo saudável” in: *Tudo começa em casa*. Paulo: Martins Fontes. 2005.

_____ (1971g) “A criatividade e suas origens” in: Winnicott, 1975.

_____ (1974). “ O medo do colapso” in: Winnicott, 1994.

_____ (1984i) [1961]. “Tipos de Psicoterapia”. In: Winnicott, 2005.

_____ (1984h) [1968]. “*Sum*: eu sou”. In: Winnicott, 2005..

_____ (1986d) [1966]. “A criança no grupo familiar” in: Winnicott, 2005.

_____ (1989vk) [1965]. “A psicologia da loucura: uma contribuição da psicanálise” in: Winnicott, 1994.

_____ (1989vu) [1968]. “Comentário sobre meu artigo ‘O uso de um objeto’” in: Winnicott, 1994.

_____ *Natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

_____ (1996o) [1948]. “Introdução primária à realidade externa: os estágios iniciais”. In: *Pensando sobre crianças*. Porto Alegre: Artmed, 1997.

Zarader, M. *Heidegger et les paroles de l'origine*. Vrin : Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. 2000.

Zimmerman, M. *Confronto de Heidegger com a modernidade – tecnologia, política, arte*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.