

PREFÁCIO

De tudo o que recomenda o presente livro sobre Heidegger, destinado aos psicanalistas, gostaria de destacar o fato de ele tratar de problemas certos na hora certa. Por que os psicanalistas teriam que ler justamente Heidegger? Por que hoje mais do que ontem?

Começemos por essa *segunda* pergunta. A ela se responde da melhor maneira a partir da condição em que se encontra o pensamento ocidental neste fim de século. Lyotard apelidara essa condição de “pós-moderna”. A modernidade definia-se pela *superação crítica* da tradição metafísico-religiosa e pela *vontade positiva* de *emancipação* e de *autoafirmação* do homem, através do controle racional da natureza e da liberdade. Os instrumentos do con-

trole, o saber empírico e a lei moral, eram organizados em dois sistemas complementares fundados na lógica clássica e nos princípios da razão, entre estes, o da razão suficiente. Acreditava-se que o caráter racional desses sistemas garantia à humanidade o *poder* sobre o seu destino, assegurava as condições para a transformação planejada de acontecimentos humanos numa história universal de progresso, em direção da verdade objetiva e da paz perpétua.

O pensamento pós-moderno costuma definir-se por oposição a esse projeto de emancipação pela racionalização. É preciso, entretanto, prestar atenção na natureza dessa oposição. No lugar do saber sistemático, acentua-se o pluralismo dos saberes; no da lei universal, a heterogeneidade das regras. Abandonado o sistema universal, rejeita-se a história universal e o progresso. O pensamento pós-moderno distancia-se também do projeto de “superação crítica” da tradição. Na modernidade, criticar significa desmascarar os preconceitos, eliminar os erros, determinar os limites, suprimir as indeterminações, resolver ou dissolver os conflitos; significa servir o progresso, tarefa a que ainda se dedica a *Kulturkritik* do começo do século, presente nos escritos de Freud, bem como a “teoria crítica” da assim chamada “Escola de Frankfurt”, o neo-iluminismo

de Habermas incluído. Dizer que o pensamento pós-moderno deixou de ser “crítico” não é o mesmo que atribuir-lhe uma aceitação cega da tradição. Afirma-se apenas que não se acredita mais em conceitos de fundamentação absoluta e de perfectibilidade radical do homem.

Mas, a negação dita pós-moderna do projeto da modernidade não é total. Ela não abre um caminho totalmente novo. Limita-se, antes, a substituir o caminho único do progresso universal, supostamente capaz de resolver todos os problemas básicos tanto teóricos como práticos da humanidade, por uma multiplicidade de caminhos que visam apenas administrar tensões locais.

Essa avaliação do pensamento pós-moderno não é a comum. Na visão mais freqüente, o pensamento pós-moderno segue para um rumo inédito: o sinalizado por Nietzsche e Heidegger. Os que compartilham essa opinião sustentam, com Gianni Vattimo, que esses dois pensadores teriam submetido a um *questionamento radical* os dois pilares da modernidade: o conceito de fundamento metafísico e epistemológico, e o progresso social ao longo da história universal. Malgrado as diferenças que os separam, ter-se-iam unido, Nietzsche e Heidegger, para operar, segundo Vattimo, a “destruição da ontologia”, a saber, a desconstrução das

estruturas representacionais estáveis do conhecimento e do dever. Ambos comungariam no rompimento total com qualquer metafísica de tipo platônico. A pós-modernidade nietzschiana já iniciaria uma era pós-metafísica, encarnada por Heidegger.

Tal modo de determinar o lugar histórico do pós-modernismo esquece um ponto decisivo: a tese de Heidegger de que a famosa “inversão” nietzschiana do platonismo não destrói nem o platonismo nem a metafísica mas, pelo contrário, potencializa ambos ao máximo. Sendo o último grande pensador metafísico, Nietzsche não teria oferecido a negação radical da modernidade, pelo contrário, ele teria sido o primeiro pensador a explicitar o *sentido metafísico* do ser na época moderna: o de *vontade de potência*. O ultrapassamento (*Überwindung*) radical da metafísica só começaria a acontecer no pensamento da diferença ontológica do próprio Heidegger, o primeiro pensador que faria juz ao título de *pós-metafísico*.

O que distingue, então, o pensamento metafísico, que seria ainda o de Nietzsche, do pensamento de Heidegger? Na metafísica, diz Heidegger, o ser do ente é pensado como presença constante (*ständige Anwesenheit*), permanência indiferente, *presentidade* (*Vorhandenheit*). Dizer que

algo existe equivale a dizer que algo se apresenta na eternidade ou no tempo linear (imagem da eternidade). Ademais, desde Platão, a presença de todo ente é pensada como sendo, necessariamente, vazada numa *idéia*, *forma* ou *aspecto*, e representável por meios lógico-verbais. Em oposição à metafísica, Heidegger proporá a “destruição” do conceito metafísico do ser como presença *in effigie*. Na sua primeira fase, a de *Ser e tempo*, ele mostra que nem o existir humano nem o existir das coisas intramundanas tem meramente o caráter de presentidade. O existir humano é um estar-aí *lançado* no mundo, um *ter-que-ser* sem razão suficiente e circunscrito pelo *horizonte finito* do tempo originário. Tempo cujo futuro se abre sobre a possibilidade de *não mais* estar-aí. O futuro constitutivo do existir humano estende-se, assim, até a *sua* morte, a *sua* possibilidade da impossibilidade. Por conseguinte, tal existir nunca se reduz a um mero estar presente (no mundo das possibilidades realizáveis), ele é, sempre, um ser também ausente (do mundo). Esse infundado ter-que-estar-aí que *se transcende* até o nunca mais, não pode ser dado numa representação visual ou mesmo verbal. Acontecendo aquém de todos os aspectos e de todas as razões, o imposto ser-para-a-morte só se revela na *disposição silenciosa*

da angústia *diante da* possibilidade imposta da impossibilidade, isto é, diante do nada.

Depois de ter “destruído” a presentidade (mera presença captada numa forma) do homem, Heidegger desconstrói também a do ente intramundano. O seu ser não se manifesta, originariamente, como uma presença dada por um aspecto visual, mas como instrumentalidade possibilitada por *esquemas de uso*, esquemas *não* visualizáveis e, em última instância, *não* racionalizáveis. Assim como, diante do nada, não há nenhuma razão para eu existir – estou lançado no ser-para-a-morte e tenho que assumi-lo –, tampouco há razão alguma para que haja ente intramundano e não antes o nada: o ente simplesmente se oferece no aí do estar-aí. Neste ponto reside a novidade radical da compreensão heideggeriana do modo de ser do ente em geral: a sua presença não obedece ao princípio da razão suficiente e, em particular, ao da causalidade. Por conseguinte, a presença do ente no seu todo tem, inexoravelmente, um carácter casual, isto é, finito.

Na sua segunda fase (depois de 1936), Heidegger não mais desconstrói a presentidade e aspectualidade do ente a partir da negatividade que caracteriza o existir *humano* como transcendência finita. Ele o faz a partir de uma negatividade mais forte, a do próprio ser, a que constitui a sua dife-

rença com o ente. Essa diferença entre a presença e o ente presente, esquecida pela metafísica (que só conhece o ser do ente, a presença de algo e não a presença ela mesma), é preservada na linguagem. Ela é assinalada, por exemplo, pelo duplo sentido, verbal e nominal, do particípio presente do verbo ser em latim: *ens*. *Ens* significa, ambigualmente, tanto o *ente*, como o *sendo* (do ente). A *diferença ontológica*, a que separa esses dois sentidos, não pode ser derivada nem da transcendência do estar-aí nem, menos ainda, de uma oposição entre aspectos da presentidade das coisas. Ela se baseia, diz Heidegger, num *retraimento do próprio ser*: um retraimento que se oculta a si mesmo para manifestar apenas o ente enquanto presente. Para um pensamento aberto ao retraimento do ser, torna-se impossível admitir que o ser do ente se manifeste à maneira da metafísica tradicional, como uma permanência indiferente. Pensado como retraimento, o ser é um acontecer, um movimento de transição, que resulta no desocultamento do ente e no ocultamento, na negatização do ser ele mesmo. A mesma negatividade do retraimento impede que o ser (a presença) do ente se deixe aspectualizar ou, menos ainda, instrumentalizar tecnologicamente através do controle de informações sobre os aspectos sucessivos do ente. Caracterizado pela negatividade do

retraimento, o ser não pode mais impor-se como vontade de potência.

Nietzsche ignora por completo esse *sentido verbal, ao mesmo tempo transitivo e retraimental*, do ser dado pelo jogo de desocultamento (do ente) e de ocultamento (do ser). Quando propõe a inversão do platonismo que fixava a presentidade na permanência da idéia, na aspectualidade, Nietzsche não desiste da *vontade de fixar e de usar o ser como presentidade*. Pelo contrário, ele afirma essa vontade de maneira extrema: prende a presença, o ser ele mesmo, à repetibilidade total do presente transitório, no *eterno retorno do mesmo*. Para Nietzsche, sublinha Heidegger, a mais alta vontade de potência não almeja, à maneira platônica, a aspectualidade constante do ente. Ela visa algo mais radical, que Platão considerava impossível: imprimir o caráter do ser, a presentidade, ao devir *no seu todo*, à *qualquer* mudança da aspectualidade. Pretensão inédita, que faz com que, depois de Nietzsche, as categorias metafísicas, privadas de toda significação ontológica, preservem, tanto mais enfaticamente, uma função cibernética: a de assegurarem o fluxo e o controle da informação sobre tudo o que é, o que jamais foi e o que, alguma vez, será presente no tempo cíclico do eterno retorno. A expressão moderna paradigmática desse tipo de presentidade é a

máquina controlada ciberneticamente, o robô. No robô, entende Heidegger, a metafísica não termina; ao contrário, ela chega a sua possibilidade terminal. Desde essa ótica, Nietzsche pode, sem dúvida, ser chamado de pensador pós-moderno, *no sentido de Lyotard*. Basta notar, como faz este último, que os sistemas cibernéticos tendem a se multiplicar e a se diversificar e não a constituir um sistema único, universal e abrangente. Mas Nietzsche não pode mais ser dito um pensador pós-metafísico, *no sentido de Heidegger*. Do ponto de vista deste, a *pós-modernidade nietzschiana* não passa de uma explicitação das conseqüências da vontade de potência que domina a metafísica da modernidade. A superação desse projeto só pode ser esperada pelo pensamento capaz de dar ouvidos à diferença ontológica, pensamento *inibidor* da vontade de potência, totalmente estranho a Nietzsche.

As tentativas correntes de colocar o pensamento pós-moderno no eixo Nietzsche-Heidegger pecam por confundirem, sob o título de “filosofia da diferença”, dois conceitos totalmente distintos: a diferença ontológica, de Heidegger, e o perspectivismo, de Nietzsche. A distinção entre os dois está na *negatividade subjacente* que os define. A negatividade da diferença ontológica resulta, numa primeira acepção, do retraimento do ser no sentido

da singular e *não* realizável possibilidade da morte, a favor das possibilidades mundanas, todas realizáveis. Numa segunda acepção, a negatividade provém do retraimento do ser, ele mesmo, em prol do ente; retraimento que gera o contraste entre o ser como o nada do ente, e o ente no seu todo. Nos dois casos, a negatividade da diferença opõe termos incomparáveis, o nada e o ser, gerando *alteridade absoluta*. A negação característica do perspectivismo nietzscheano, por sua vez, opõe pontos de vista comparáveis, gerando uma multiplicidade infinita de *alternativas*, todas igualmente *realizáveis* pela *combinatória* do eterno retorno de que fala Ítalo Calvino.

Se é verdade que, como diz Vattimo, as posições da grande maioria de pensadores chamados pós-modernos podem ser remetidas ao *perspectivismo* nietzschiano que caracteriza as manifestações cíclicas da vontade de potência, estes devem ser classificados, do ponto de vista de Heidegger, como ainda fazendo parte da tradição metafísica e, *nesse sentido*, como pensadores modernos, e *não* como pensadores pós-metafísicos e, *nesse sentido*, pós-modernos. O pluralismo das teorias não derruba de vez o conceito de verdade como correspondência entre proposições e estados de coisas, ele apenas o torna relativo a teorias, como reconhece Kuhn, um

dos chamados pós-modernistas paradigmáticos. O “tudo vale” de Feyerabend ainda diz respeito ao que vale. A multiplicidade das razões não susta o processo de oferecer razões. A proliferação dos sistemas não anula o ímpeto sistematizador, mas o complexifica. A admissão de elementos de caos que permeiam a ordem cósmica não desmonta a ordem, ela apenas torna o calculável mais raro e, por isso, mais gratificante. A heterogeneidade das regras não torna os homens menos presos à opinião pública, ela apenas os faz mais provincianos. O desejo, nômade, ainda tem fome do objeto presente. Na pós-modernidade nietzschiana, a interpretação metafísica do ser como presentidade não termina, mas permanece na forma de um perigo extremo que ameaça a essência do homem: o perigo da técnica.

Estamos agora em condições de responder à nossa *primeira* pergunta: por que os psicanalistas teriam que ler justamente Heidegger? A resposta é simples: porque o pensamento pós-metafísico de Heidegger desafia, mais que qualquer outro, o quadro de pressupostos da modernidade e, portanto, da psicanálise enquanto projeto teórico-técnico desenvolvido no interior desse quadro. Seguindo a linha de pensamento de Kant, Herbart, Schopenhauer e Fechner, a *teoria* psicanalítica trata o existir como mera presentidade, isto é, como um fenômeno

natural gerado por um jogo de forças psíquicas que obedecem ao princípio de causalidade, princípio este que, no contexto freudiano, se apresenta como princípio do prazer. Além disso, os processos psíquicos são tratados como explicitáveis e explicáveis por meio de categorias próprias à consciência racional. A *técnica* de cura psicanalítica, por sua vez, continua fiel ao projeto de progresso cultural que visa o domínio e a regulamentação racional, científica, da vida e da interação humana, possibilitada pela drenagem do id. O caráter de modernidade não deve ser recusado à psicanálise pelo fato de ela ter podido assimilar muitos elementos nietzschianos, procedendo, por exemplo, à naturalização do intelecto e da moralidade (kantiana), postura que se encaixa, sem maiores dificuldades, na posteridade da teoria nietzschiana do inevitável perspectivismo da vontade de potência. Heidegger nos fez ver, no entanto, que mesmo o perspectivismo nietzschiano, denunciador da ilusão do universalismo logocêntrico de Platão, ainda pertence ao projeto moderno de emancipação por afirmação.

Se é assim, o pensamento da diferença ontológica que renuncia a toda forma de emancipação afirmativa, constitui-se no *único questionamento radical* da psicanálise. É preciso notar a natureza exata desse questionamento. Aqui não se propõe

uma *crítica* dos fundamentos da psicanálise, nem se oferece uma alternativa teórica para os seus pressupostos básicos. O que se visa não é a *superação*, mas a *desconstrução*. Desconstruir uma teoria científica não significa desmontar a sua *fenomenologia*. Significa, antes, remeter os seus ingredientes metafísicos à origem comum não metafísica. Trata-se, portanto, de possibilitar que a ciência, no caso a psicanálise, seja repensada sem considerar o ser do homem como mera presentidade, mero jogo de forças de acordo com o princípio de causalidade. Desconstruir a psicanálise significa, em particular, desfazê-la das metáforas fisicalistas e, por conseguinte, da *metapsicologia*, nome freudiano para a *metafísica da psicanálise*. Com isso, não está dito que o material clínico interpretado por meio, por exemplo, do conceito de força pulsional deva ser rejeitado. Sustenta-se, antes, que, ele pode e deve ser repensado em termos do ter-que-ser constitutivo do estar-aí, sem a redução do si mesmo à presentidade e sem a submissão da vida psíquica ao princípio de causalidade.

Da mesma maneira, desconstruir a técnica psicanalítica não significa fazer *tábula rasa* de tudo o que foi dito sobre a direção e os resultados da cura psicanalítica. Significa, não obstante, recusar os elementos metafísicos do conceito de cura. Entre eles,

a *regra fundamental de dizer tudo* sem censura. Heidegger mostra que nem tudo o que concerne ao ter-que-ser humano pode ser dito, independentemente de censura. Passa a ser compreensível também, para dar mais um exemplo, a recusa dos pacientes, chamada por Freud de “reação terapêutica negativa”, em enquadrar a sua existência numa “história de vida” dominada pelo tempo linear e pelo princípio do prazer.

Espero ter mostrado, assim, por que os psicanalistas deveriam ler precisamente Heidegger, hoje mais do que nunca. Nisso reside, parece-me, o grande interesse da proposta do presente livro. É bem verdade que Luís Claudio Figueiredo não avança até à desconstrução explícita da psicanálise no sentido esboçado acima. Ao apresentar a sua leitura do texto heideggeriano intitulado *A origem da obra de arte*, ele adverte que o seu propósito é apenas o de “proporcionar um encontro do pensamento heideggeriano com quem vem, escuta e fala a partir de um outro lugar: a clínica. Este encontro pode e deve ser, em seguida, efetivado, seja pela leitura do próprio texto /de Heidegger/, seja com o livre pensar desde as ‘pontes’ que cada um puder lançar entre estes dois domínios”. Moderação justificada, sem dúvida, na atual situação da recepção de Heidegger no Brasil, mas que não engana quanto

aos “riscos” que corremos ao nos expormos ao pensamento da diferença. Luís Cláudio Figueiredo sabe muito bem disso. Logo no início, ele avisa que Heidegger avança no rumo de uma “crítica radical” (leia-se “desconstrução”) da “modernidade, do humanismo e do pensamento antropológico moderno”. Distanciando-se de Binswanger, Luís Claudio não trata de “aplicar” Heidegger à psicanálise, nem tampouco de “enriquecer” a reflexão dos psicanalistas, ele convida o seu leitor a “deixar-se *colher e afetar* pela meditação heideggeriana, de deixar-se conduzir por ela em diversas e nada previsíveis direções”. Está claro que, no contexto da tradição ocidental, o ultrapassamento da metafísica leva-nos à mais inesperada das direções. Não é por outra razão, finalmente, que o autor mantém a psicanálise como um interlocutor silencioso: interlocutor que, embora tenha as suas questões, cuida sobretudo de deixar-se interpelar por aquelas desenvolvidas na obra de Heidegger.

Luís Claudio Figueiredo não refaz, tarefa ineqüível, todo o percurso do pensamento da diferença no caminho de ultrapassamento da metafísica. Ele se limita a explorar duas picadas que permanecem abertas: uma que vai na direção da obra de arte, fora do horizonte da estética feita na chave das representações, e uma outra, mais desafiadora ainda,

que nos confronta com um falar livre de leis semânticas comuns. No primeiro caso, Luís Claudio mostra, contra a abordagem estetizante da metafísica tradicional, que a obra de arte não é fruto nem da sensibilidade nem do juízo estéticos, que ela, pelo contrário, pela sua eficácia, os precede, instaura e possibilita. Ainda mais importante nessa análise é o resultado que diz respeito ao *modo de ser* da obra de arte: esta é uma coisa, sim, mas não é nem uma substância, nem a unidade representacional do múltiplo sensível nem a matéria enformada. Ou seja, a obra não é uma coisa no sentido da metafísica. Que coisa é a obra? Ela é a instalação do mundo e a revelação da terra. A obra de arte não institui, sublinha o autor, um jogo de representações, mas um combate entre o mundo (o céu) e a terra, a verdade do ser. Por isso, a obra de arte não pode ser produzida como um efeito natural qualquer: ela não obedece ao princípio de causalidade no sentido da metafísica. O fazer que a deixa ser não é um agir causal.

Assim como a obra de arte, a linguagem está fora do âmbito da representação e fora do alcance do princípio da razão suficiente: a palavra, na sua força plena, mostra-nos o autor, é “imprevisível e incalculável”. Mais ainda, a interpretação do dito não consiste em estabelecer “relações” de sentido.

Significa, mais profundamente, “circundar de silêncio o dito”. Aponta-se, assim, para um momento essencial da análise heideggeriana da linguagem: o reconhecimento de que nem tudo pode ser dito; de que, em particular, a diferença ontológica entre o ente e o ser que constitui a força da fala e permite que o ente seja dito, permanece, ela mesma, indizível. Mais precisamente, a acontecência que faz com que o ser se esconda e se resguarde no ente manifesto, não pode ser trazida à representação verbal *do tipo proposicional*. A diferenciação do ser como ente e no ente só pode ser trazida à fala, assinala Luís Cláudio Figueiredo, na forma de um imperativo de renúncia ao dizer, no modo de um desdizer do dizer, conhecido pelos poetas, Stefan George entre eles.

O presente livro não oferece, por certo, a primeira tentativa de pensar as questões da psicanálise a partir de Heidegger. Faz ele muito bem, entretanto, em se distanciar das anteriores, mesmo das mais conhecidas, como a apresentada pela análise existencial inspirada em Binswanger. Digo isso não tanto pelo fato de Binswanger ter descurado do segundo Heidegger. Contra essa objeção é sempre possível dizer que Heidegger, ele mesmo, nunca dispensou as “análises existenciais” do ser-para-a-morte, da historicidade ou da afetividade e que a

desconstrução do existir humano, operada em *Ser e tempo*, ainda constitui o horizonte intransponível (Levinas o confirma melhor que ninguém) para a tarefa de libertação do nosso discurso sobre o homem, a psicanálise incluída, dos pressupostos da metafísica. O problema com Binswanger é outro: ele trata o estar-no-mundo do homem não como uma “acontecência” pós-metafísica, mas pelo contrário, como a estrutura metafísica das possibilidades do nosso existir terrestre, complementar da estrutura, também metafísica, das possibilidades da existência humana *post mortem*. Em outras palavras, Binswanger comporta-se como um leitor metafísico de *Ser e tempo*, contrariando assim os mais fundamentais propósitos de Heidegger.

Dos psicanalistas de peso, apenas Lacan se valeu, explicitamente, de certas expressões de Heidegger, além de ter feito traduções de seus textos. Tudo indica, no entanto, que a filosofia subjacente de Lacan era essencialmente a de Sartre, recheada de pressupostos estruturalistas, ou seja, uma combinação de um certo existencialismo com uma ciência produzida no interior da tradição metafísica, ambos recusados por Heidegger. Desconheço, de fato, qualquer outra teoria psicanalítica de maior porte que atentasse para a fase terminal da metafísica, com a única e notável exceção da de

Winnicott, um pensador clínico que, sem jamais ter lido Heidegger ao que parece, produziu uma concepção do existir humano com forte sabor pós-metafísico. Quanto à literatura crítica, ela está muito longe de revelar, de maneira adequada, a importância do desafio lançado pelo pensamento da diferença ontológica à metafísica embutida na psicanálise. Por tudo isso, o presente livro de Luís Claudio Figueiredo merece ser saudado como uma contribuição pioneira que preenche, de maneira pertinente e instigadora, uma sensível lacuna na bibliografia existente sobre a psicanálise.

*Zeljko Loparic,
Centro de Lógica, UNICAMP*