ALÉM DO INCONSCIENTE: SOBRE A DESCONSTRUÇÃO HEIDEGGERIANA DA PSICANÁLISE

Zeljko Loparic[1]

1. O "conceito fatal" de inconsciente

Numa carta de 1960 a Medard Boss, Heidegger chama de "fatal" a "distinção entre o consciente e o inconsciente" (Heidegger 1987, p. 319). Heidegger concebeu essa idéia já muito antes da carta a Boss. Nas preleções sobre *O hino "Der Ister" de Hölderlin*, do semestre de verão de 1942, ao opor a sua concepção pós-metafísica da verdade como "abertura" ao que Rilke chamou de "aberto", Heidegger afirma:

> E visto que, desde a época moderna, o ser em geral, o homem e a relação entre os dois são pensados como 'consciência' e a partir de 'consciência de si', tudo o que não pode ser posto na conta da consciência fica empurrado para a esfera do inconsciente e do inacessível à consciência (*ratio*). A esse *conceito fatal* da metafísica moderna de 'inconsciente' reduz-se aquilo que Rilke chama o aberto. Esse 'irracional' permanece reservado, como 'domínio', ao sentimento e ao instinto. (GA 53, p. 114; itálicos meus)[2]

---

[1] PUCRS, Porto Alegre

[2] Segundo Heidegger, o significado do termo "aberto", usado por Rilke na oitava elegia de Duino, é de inspiração nietzscheana, pertencendo, portanto, ao campo semântico da metafísica moderna, enquanto o seu conceito de aberto e de abertura se quer decididamente pós-metafísico (GA 53, p. 113n; cf. GA 54, pp. 226-40 e Heidegger 1950, p. 262 ss.).

Um ano depois, em 1943, nas preleções sobre *O início do pensamento ocidental*, dedicadas a Heráclito, Heidegger fala de "região fatal do assim chamado inconsciente" (GA 55, p. 132).

Creio que a distinção consciente/inconsciente é dita fatal no mesmo sentido em que um erro é dito fatal, isto é, *ruinoso*. O presente trabalho propõe-se examinar *por que* e *em que sentido* Heidegger considera desastrosa essa distinção clássica da psicologia contemporânea, em particular, da psicanálise. Embora não tenha sido feita inicialmente por Freud, a "divisão do psíquico [*des Psychischen*] em consciente e inconsciente" é considerada por ele como "pressuposto fundamental" — como "o primeiro *shiboleth* da psicanálise" — e usada para definir a metapsicologia como teoria do psiquismo inconsciente ("psicologia do inconsciente"), em oposição à teoria do eu ou do psiquismo consciente ("psicologia do eu" ou "psicologia da consciência", cf. Freud 1923b, GW 13, p. 239).[3] Em *Novas conferências introdutórias à psicanálise*, Freud esclarece que a psicanálise, enquanto "psicologia profunda" ou "psicologia do inconsciente", é um "ramo da psicologia" que, por sua vez, compartilha "a visão científica do mundo" com todas as outras ciências (Freud 1933a, GW 15, p. 170). Na seqüência, ele acrescenta que, estritamente falando, "só existem duas ciências, a psicologia, pura e aplicada, e a da natureza orgânica e inorgânica [*Naturkunde*]" (p. 195). Como é sabido, Freud oscilou, ao longo dos anos, entre a formulação psicológica, mentalista, e a biológica, fisicalista, da metapsicologia. No presente contexto, levarei em conta apenas a mentalista, pois é ela o principal objeto da desconstrução heideggeriana.

Tendo sido concebidas num erro, essas duas ciências psicológicas trabalhariam, segundo Heidegger, em falso. Mas de que

---

[3] Existem outros *shiboleth* da psicanálise. Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, na edição de 1920, Freud diz que "o reconhecimento da significação do complexo de Édipo tornou-se o *shiboleth* que separa os seguidores da psicanálise dos seus adversários" (GW 5, p. 127n). Na conferência 29, Freud atribui o mesmo papel à sua teoria dos sonhos (Freud 1933a, GW 15, p. 6).

tipo de erro se trata? Que modo de falsidade está sendo visado? Não há uma resposta única de Heidegger a essas perguntas. A sua posição sobre o assunto foi mudando de acordo com o desdobramento da sua pergunta pelo sentido do ser, inicialmente formulada no quadro da analítica do Dasein, exposta em *Ser e tempo*, e, em seguida, refeita no horizonte do "pensamento inicial", ou melhor, "iniciatório" dos pensadores pré-metafísicos (Parmênides, Heráclito e Anaximandro) e da poesia pós-metafísica de Hölderlin. No presente artigo, limitar-me-ei ao exame da desconstrução do conceito de inconsciente a partir da analítica do Dasein, elaborada por Heidegger nas discussões sobre os fundamentos da medicina e, em particular, da psicanálise durante os seminários de Zollikon.[4]

2. Dois níveis da teoria psicanalítica freudiana: a psicologia clínica e a metapsicologia

Para que se possa compreender a posição assumida por Heidegger, é preciso explicar, em primeiro lugar, a estrutura da psicanálise freudiana. A teoria psicanalítica foi desenvolvida por Freud como um meio de resolver um problema do estudo empírico e do tratamento das neuroses. Nos casos de histeria, por exemplo, observa-se a existência de lacunas nas correntes de atos conscientes.[5] Freud introduziu o inconsciente para dar conta de tais lacunas. A metapsicologia freudiana é a sua "psicologia do inconsciente", que nos conduz por trás da consciência,[6] elaborada com o objetivo de pesquisar e explicar os distúrbios da vida psíquica consciente, observados na prática clínica.

A tese de que o objetivo principal da teorização psicanalítica é o de dar conta das lacunas na consciência é reafirmada, por Freud, no início do seu texto clássico "O inconsciente" (1915e):

---

[4] As atas desses seminários, realizados entre 1959 e 1969, na residência de Boss em Zollikon, perto de Zurique, foram publicadas em 1987 (cf. Heidegger 1987).

[5] Cf., por exemplo, o Rascunho G (Masson, org., 1986, pp. 98-106).

[6] Nas palavras de Freud: "*hinter das Bewusstsein führende Psychologie*" (carta a Fliess de 1898).

> A justificativa para admitir um psiquismo inconsciente e trabalhar cientificamente com essa suposição é contestado de vários lados. Contra isso podemos dizer que a suposição do inconsciente é *necessária* e *legítima*, e que possuímos várias *provas* da existência do inconsciente. Ela é necessária porque os dados da consciência são lacunares em alto grau; tanto nos seres humanos sadios como nos doentes surgem freqüentemente atos psíquicos que pressupõem, para a sua explicação, outros atos que, entretanto, não se manifestam na consciência. (GW 13, p. 262; itálicos de Freud)

Em 1923, Freud justificará a introdução do inconsciente de forma parecida, pela necessidade de explicar certos fenômenos observados na consciência. Depois de constatar que "à maioria dos que são formados em filosofia, a idéia de um psiquismo [*eines Psychischen*] que não seja também consciente é tão inconcebível que lhes parece absurda e refutável pela própria lógica", ele acrescenta:

> Creio que isso se deve tão somente ao fato de que eles [os formados em filosofia] nunca estudaram os fenômenos da hipnose e do sonho em questão, os quais — sem falar dos fenômenos patológicos — forçam uma tal concepção. Mas a sua psicologia da consciência é também *incapaz de resolver os problemas do sonho e da hipnose*. (Freud 1923b, GW 13, p. 239; itálicos meus)

Para entender como precede e do que trata a psicologia freudiana do inconsciente, é preciso, portanto, explicitar previamente os *fatos clínicos*, que motivaram a sua introdução. Em *Novas conferências introdutórias à psicanálise* (1933a), Freud identifica o principal desses fatos:

> Como é sabido, toda a teoria psicanalítica é, na verdade, edificada sobre a *percepção da resistência* que nos oferece o paciente, quando da tentativa de lhe tornar consciente o seu inconsciente. O sinal objetivo da resistência é o fato de que as suas recordações falham ou se distanciam muito do tema tratado. O paciente pode reconhecer a resistência também subjetivamente, pelo fato

> de sentir sensações dolorosas quando se aproxima do tema. (1933a, GW 15, p. 74; itálicos meus)

Já em 1914, Freud enfatizou que "o objetivo" das técnicas psicanalíticas é duplo: "do ponto de vista descritivo, o preenchimento das lacunas da memória e, do ponto de vista dinâmico, a superação das resistências relacionadas ao reprimido" (GW xxx, p. 207). Além de trabalhar a resistência, a psicanálise considera como fundamental o fato da repressão. No mesmo ano, em *História do movimento psicanalítico*, Freud escreve:

> Pode-se dizer, portanto, que a *teoria psicanalítica* é uma tentativa de tornar compreensíveis *duas experiências* que surgem, de maneira insólita e inesperada, quando se tenta reconduzir os sintomas patológicos de um neurótico às suas fontes: o *fato* da transferência e da resistência. (1914c, GW 10, p. 152; itálicos meus)

Aqui, a transferência é adicionada à resistência e à repressão como fato fundamental.[7] Na sua *Auto-apresentação* (1925), Freud reúne todos os fatos clínicos determinantes para a psicanálise, afirmando que "os pilares do edifício doutrinal da psicanálise" são "a doutrina da resistência e da repressão,[8] do inconsciente, da significação etiológica da vida sexual e da importância das vivências infantis" (1925d, p. 152).

Considerada à luz dessas observações, a psicanálise freudiana pode ser vista como uma *psicologia clínica* que estuda distúrbios psíquicos do tipo que hoje costumamos chamar de neuróticos. Na sintomatologia e no tratamento de todos esses atos, retornam regularmente certos fatos básicos, entre estes a repressão, a resis-

---

[7] Como é sabido, Freud interpreta a transferência como um modo especial de resistência.

[8] Traduzo "*Verdrängung*" de Freud e de Heidegger por "repressão" e não por "recalque", a fim de guardar o elo semântico entre esse termo e "*Drang*", pressão. Leibniz foi o primeiro pensador a atribuir um *Drang* a forças ativas em toda e qualquer substância, portanto, também às forças que habitam os seres humanos (Heidegger 1976a, GA 9, pp. 81-2). Um estudo histórico do uso do conceito de *Trieb*, na filosofia alemã, encontra-se em Loparic 1999a.

tência e a transferência. A experiência clínica mostra, além disso, a conexão regular e inconsciente entre esses fenômenos com a sexualidade e as diferentes fases de desenvolvimento desta; em particular a sexualidade infantil, caracterizada pelo complexo de Édipo.[9] Resultado de uma situação de conflito inevitável para os seres humanos, esse complexo é considerado não somente como fator central na etiologia das neuroses, mas também como o ponto em torno do qual se organizam a sexualidade sadia, a subjetividade e as relações sociais. Criada em torno do problema edípico, a psicanálise de Freud é, antes de mais nada, uma *psicologia empírica* que abrange, na sua forma mais desenvolvida, além a teoria das neuroses, o estudo da sexualidade em geral, da constituição do sujeito e da ordem social e cultural.

Qual é o modo de facticidade que a psicologia empírica de Freud atribui aos fenômenos que estuda? A resposta é: o de um "psiquismo" (*das Psychische*). Para Freud, o *psiquismo* é um conjunto de fenômenos ou de processos *mentais*, conscientes ou inconscientes, de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos, sediados em ou produzidos por uma *psique* (*Seele*). Os processos psíquicos são ditos mentais, no sentido de serem *atos representacionais carregados afetivamente*. A distinção entre atos conscientes e inconscientes desse tipo é "exclusivamente uma questão de percepção", ou seja, uma questão "a ser respondida por sim ou não" no campo da consciência (1923b, GW 13, p. 242). O psiquismo é, além disso, um processo *natural* e a psicologia, uma ciência natural, que, como qualquer outra disciplina elaborada no paradigma galileano, assume o pressuposto ontológico de que os fenômenos psíquicos obedecem às relações espaço-temporais e causais externas, constituindo "correntes" ou "cadeias", cujos elos são atos mentais singulares.[10]

Na literatura secundária, Grünbaum[11] tem o grande mérito de ter restabelecido esse ponto, com toda a clareza necessária,

---

[9] Por essa razão, o "paradigma" da psicanálise freudiana pode ser chamado de "edipiano" (cf. Loparic 1996, 2002a e 2002b).

[10] Sobre esse ponto, cf. Freud 1895d, GW 1, pp. 259 e 288.

[11] Veja Grünbaum 1984, Introdução.

contra as interpretações que vêem, na psicanálise, uma mistura indevida entre, por um lado, a ciência da natureza e, por outro, uma teoria da auto-reflexão (Habermas),[12] ou uma ciência humana do tipo hermenêutico (Ricoeur).[13] Mesmo quando trabalha com o sentido, Freud o entende de maneira naturalista, como um fato objetivo de natureza, mais precisamente, como uma questão de *direção* de atos mentais, não levando em conta a distinção, característica de muitas teorias nas ciências humanas, entre a explicação causal dos *desvios* dos cursos normais dos atos psíquicos e a compreensão ou interpretação das relações entre seus *conteúdos*. Em Freud, toda compreensão é, ao mesmo tempo, explicação: o que se compreende e interpreta é a causa de um sintoma. As interpretações psicanalíticas são explicações causais do sentido dos sintomas.[14] De acordo com isso, os distúrbios psíquicos são tratados como perturbações das relações *externas*, espaço-temporais e causais, entre atos que constituem *elos fatuais* dessas correntes, que se sobrepõem às relações *internas*, entre os conteúdos. Nesse contexto, a saúde e a doença do ser humano são concebidas como boa ou má ordenação externa entre atos psíquicos. Sendo assim, a psicanálise deve ser classificada entre as ciências da natureza, como *science*, não como uma ciência do homem. Freud não se oporia a isso, pois negou persistentemente que a psicanálise seja outra coisa que não "a extensão da pesquisa ao domínio do psíquico",[15] sem jamais introduzir uma distinção clara e sistemática entre o empírico e o experiencial, ou entre a ciência fatual fundada na observação e a baseada no ser-com-o-outro.[16]

---

[12] Contra a objetificação "positivista" atribuída a Freud, Habermas recorre à auto-reflexão num sentido próximo ao de Hegel. Trata-se de uma reinterpretação mal concebida que exemplifica erros de várias outras avaliações da psicanálise no campo da filosofia.

[13] A crítica à objetificação não leva necessariamente à hermenêutica de Ricoeur ou à de Gadamer, pois existe a alternativa existencial-ontológica, projetada por Heidegger e exemplificada, de maneira não intencional, por Winnicott.

[14] Cf. Colby 1958, *passim*.

[15] Cf., por exemplo, 1933a, GW 15, p. 172.

[16] Estou tratando aqui da concepção freudiana da psicologia clínica, não do modo como ele efetivamente procedeu com os seus pacientes. Não há dúvida de que, em muitas ocasiões, Freud trabalhou como se praticasse uma ciência

A concepção naturalista da doença psíquica e da vida humana em geral, assumida por Freud, leva inevitavelmente ao problema de achar as causas dos elos faltantes nas correntes da consciência neurótica. Ao tratar esse problema, Freud viu que não podia restringir-se a fazer observações e ensaiar generalizações empíricas do material clínico, mas que precisava de um guia teórico-metodológico mais poderoso. De acordo com a concepção de ciência da Escola de Helmholtz, na qual foi formado, ele supôs que esse guia só poderia ser uma concepção *dinâmica* do psiquismo, de tipo *especulativo*. Além de refletir urgências da vida psíquica efetivamente observadas e estudadas pela psicologia clínica, o caráter propriamente dinâmico atribuído por Freud ao inconsciente é uma decorrência da exigência metodológica segundo a qual as causas de processos naturais têm de ser pensadas não como "matérias", mas como "forças". Essa é a razão principal da persistência de Freud na busca de explicações para lacunas patológicas a partir de forças quantificáveis, que agem num sistema fechado de acordo com leis deterministas, isto é, numa máquina ("mecanismo") capaz de produzir causalmente todos aqueles fenômenos que hoje costumamos denominar neuróticos. Eis o contexto que Freud produziu a sua *metapsicologia*. Tal como a psicologia clínica, a metapsicologia combina, desde o início, elementos da metafísica da subjetividade (Descartes) — concebendo o inconsciente como um conjunto de fenômenos e processos mentais representacionais e afetivos — e da metafísica da natureza (Galileu, Newton) — aceitando, em particular, a tese de um sujeito caracterizado pelas relações externas, espaciais e causais. De resto, é do entendimento comum que o *termo* "metapsicologia" foi cunhado por analogia ao termo "metafísica" (cf. a Introdução de J. Strachey, SA 3, p. 10).

O método usado por Freud na construção da sua psicologia do inconsciente é basicamente o *método especulativo* ou *método de construções auxiliares*, inspirado em Kant e freqüentemente usado

experiencial e não uma ciência da natureza. É precisamente isso que permite a transição, parcialmente executada pelo próprio Heidegger, da linguagem "científica" de Freud à linguagem descritiva apropriada para a exposição de fenômenos experienciais inter-humanos.

nas ciências naturais na época de Freud.[17] Esse modo de teorização sobre as lacunas nas correntes dos atos conscientes, que aparecem na clínica, vale-se de *três pontos de vista*: tópico (espacial), dinâmico (forças) e econômico (energia), que lhe servem de guia na elaboração de explicações em termos de conceitos relativos ao aparelho psíquico, a forças e a quantidades de energia.

A construção teórica gerada pelo método especulativo não é considerada, por Freud, como uma ciência da *natureza* do psiquismo e da psique, nem como o *fundamento* último da psicanálise, mas como uma "supra-estrutura especulativa"[18] que consiste em um conjunto de "convenções" — "construções auxiliares" introduzidas exclusivamente em virtude da sua utilidade metodológica e heurística na organização do material clínico ("empírico") disponível e na busca de novos resultados clínicos. Sendo assim, cada parte dessa supra-estrutura "pode ser sacrificada ou trocada sem prejuízo ou remorso, no momento em que sua insuficiência for provada".[19] Embora não sejam nem verificáveis nem falsificáveis pela experiência direta, as ficções heurísticas freudianas não são arbitrárias, pois podem revelar-se insuficientes como guias de pesquisa, caso em que devem ser *descartadas*, sob a única condição de antes serem encontradas outras ficções heuristicamente mais frutíferas.

A metapsicologia deve, portanto, ser distinguida tanto das teorias filosóficas (metafísicas) como das empíricas (científicas) do psiquismo e da psique. As ontologias da subjetividade, como as de Kant ou de Schopenhauer, não são teorizações descartáveis e os seus enunciados, por serem *fundantes*, não devem ser confundidos com os da metapsicologia freudiana, essencialmente fictícios ou mesmo "mitológicos". Da mesma forma, é preciso atribuir à metapsicologia um *status* epistemológico diferente da psicologia clí-

---

[17] O modelo básico seguido por Freud na construção da metapsicologia não é schellingiano, romântico, no sentido da *Naturphilosophie*, mas kantiano, tendo chegado até Freud via Herbart, Fechner e Helmholtz. Sobre o kantismo de Freud, cf. Fulgencio 2001.

[18] Cf. Freud 1925d, cap. 3.

[19] *Ibid.*

nica, inclusive da freudiana, cujos enunciados não expressam teorizações *especulativas*, mas generalizações *empíricas* sobre os fenômenos observáveis de repressão, resistência, transferência, sexualidade infantil etc. Esses enunciados são independentes da metapsicologia e firmemente ancorados na experiência clínica. Sendo assim, criticar a metapsicologia não significa criticar a teoria psicanalítica freudiana no seu todo, mas principalmente as teses e os métodos da sua parte especulativa. Não se trata, em particular, de reduzir a psicanálise à mera descrição ou à mera prática clínica, mas de sublinhar que as descobertas da psicologia clínica de Freud são lógica e epistemologicamente independentes da supra-estrutura metapsicológica.[20]

Contudo, não se pode ignorar o fato de essas descobertas, tanto quanto as especulações metapsicológicas, serem formuladas numa linguagem devedora da teoria metafísica da subjetividade e objetificadas. 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 no tempo objetivos, externos, em suma, uma máquina movida a forças que obedecem ao princípio de causalidade. A crítica heideggeriana da metapsicologia, na medida em que é baseada numa crítica à metafísica como tal, fará com que os componentes ontológicos da psicologia clínica de Freud também cheguem à tona e sejam desconstruídos como não-"genuínos" ou não-"adequados". "A existência de cada cientista natural, assim como de cada ser humano em geral, sempre fala contra a sua própria teoria" (Heidegger 1987, p. 246).

---

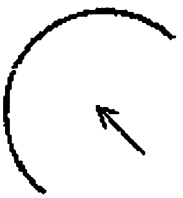
[20] Cabe distinguir, em particular, os problemas clínicos, que são resolvidos pela prática, dos teóricos, cuja solução passa pela especulação.

3. A perspectiva desconstrutivo/construtiva heideggeriana sobre o ser do homem, genuinamente haurida dos fenômenos ônticos

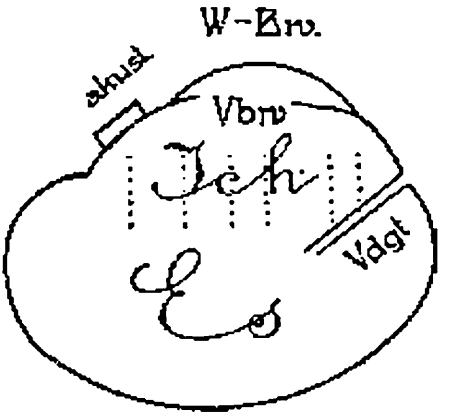
Sendo a *metapsicologia* o conjunto de especulações — elaboradas a partir de três pontos de vista mencionados — sobre as lacunas entre fenômenos da consciência, a sua desconstrução no estilo heideggeriano consistirá na tentativa de mostrar que os pontos de vista metapsicológicos não são "hauridos originária e genuinamente" da estrutura do ser do ser humano, mas das teorias metafísicas. Esse estudo deverá ser necessariamente completado pelo da *psicologia clínica* de Freud, focalizando duas questões centrais: 1) se a saúde e, de um modo geral, a vida dos seres humanos podem ser concebidas, como entende Freud, em termos do funcionamento de um psiquismo, isto é, de uma subjetividade objetificada e naturalizada e 2) se cabe ver a doença não essencialmente física dos seres humanos como um fenômeno "psíquico", isto é, como uma questão de elos fatuais faltantes nas cadeias causais de atos psíquicos representacionais, carregados afetivamente.

Ambos os estudos podem ser feitos tanto no plano filosófico como no científico-psicanalítico. No presente trabalho, apresentarei as ainda poucos conhecidas críticas da metapsicologia e da psicologia clínica freudianas feitas pelo próprio Heidegger, no campo da filosofia, com o objetivo de mostrar que a psicanálise freudiana pode ser caracterizada como um caso particular de teorização objetificante.

Segundo Heidegger, a estrutura do ser do ser humano pode ser representada pelo seguinte desenho:



Não é sem interesse cotejar esse retrato do ser humano, feito à luz da analítica do Dasein elaborada em *Ser e tempo*, com as diferentes representações gráficas do aparelho psíquico propostas por Freud. Uma delas, que data de 1923 e que foi ligeiramente modificada nos anos trinta, é a seguinte[21]:



A simples comparação visual dessas imagens permite concluir que, nos retratos traçados por Freud, o ser humano possui uma forma fechada, representada por algo como uma caixa ou uma vesícula, enquanto que, no retrato de Heidegger, o homem aparece como uma seta vinda de um espaço aberto, vazio, e dirigida para um horizonte semifechado. É plausível pensar que Heidegger, ao fazer aquele desenho no quadro negro em 1959, já no primeiro seminário com o grupo de Boss, tinha em vista os desenhos de Freud e quis tornar gráfica a diferença conceitual entre a sua ontologia do ser humano e a suposta por Freud. Os comentários de Heidegger sobre o seu próprio desenho parecem confirmar essa interpretação:

> Este desenho visa tão somente deixar claro que o existir humano em seu fundamento essencial nunca é apenas um objeto presente

[21] Cf, Freud 1923b, GW 13, p. 252, e Freud 1933a, GW 15, p. 85.

> em um lugar qualquer, e, menos ainda, um objeto fechado em si. Ao contrário, esse existir consiste em "meras" possibilidades de apreensão, que são dirigidas para o que se lhe entrega no encontro e que não podem ser apreendidas pela visão ou pelo tato. Todas as representações capsulares objetificantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas até o presente momento na psicologia e na psicopatologia, devem desaparecer, na visão daseinsanalítica, em favor de uma compreensão completamente diferente. A constituição fundamental do existir humano, a ser considerada daqui em diante, deverá chamar-se "ser-o-aí" [*Da-sein*][22] ou "ser-no-mundo". Entretanto, o "aí" [*das Da*] desse "ser-o-aí" não significa, como se entende vulgarmente, um lugar no espaço próximo do observador. O que o existir enquanto ser-o-aí significa é a manutenção da abertura de uma região, fundada no poder-apreender as significações daquilo que se dá e que se lhe entrega [*sich ihm zuspricht*] a partir de sua claridade. O ser-o-aí humano como região do poder-apreender nunca *é* um objeto meramente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo que deva ser objetificado. (Heidegger 1987, pp. 3-4)

Esse texto contém os elementos essenciais da "construção desconstrutiva fenomenológica" da psicanálise freudiana. Temos claramente indicados os aspectos centrais da estrutura ontológica do ser humano oferecidos por Heidegger: como alternativa à objetificação naturalista do mesmo e como ponto de partida de uma "lógica produtiva" heideggeriana, concebida como quadro geral da constituição futura de uma ciência do homem inteiramente nova.[23] Ao mesmo tempo que aponta para essa tarefa construtiva, o "projeto" esboçado no texto assinala duas *tarefas desconstrutivas* gerais: a crítica da metafísica da subjetividade e a da metafísica da

---

[22] Traduzo "*Dasein*" por "ser-o-aí" seguindo a observação de Heidegger de que, em francês, o termo alemão não deveria ser vertido por "*être là*", como fazem os existencialistas, mas por "*être le là*", a fim de deixar claro que "*Da*" [aí] não é uma indicação de lugar, mas o nome da abertura "na qual o ente pode ser presente para o homem, inclusive ele próprio para si mesmo" (1987, pp. 156-7).

[23] Sobe o conceito heideggeriano de lógica produtiva, cf. *Ser e tempo*, parágrafos 3, 63.b. e 76. Alguns elementos dessa lógica foram discutidos em Loparic 1999b.

natureza. Essas duas tarefas gerais e intimamente ligadas entre si — visto que a metafísica da subjetividade contém, enquanto teoria da representação, os elementos fundamentais de uma objetificação da natureza[24] —podem ser desdobradas em uma série de subtarefas da crítica desconstrutiva de aplicações e de resultados particulares da teorização subjetivista objetificante; entre elas, a da desconstrução da psicologia freudiana do consciente e do inconsciente, a única que nos interessa no presente contexto. A realização dessa subtarefa permite a "apropriação positiva" da psicanálise, isto é, a transposição dos seus resultados — formulados na linguagem subjetivista e objetificante — para a linguagem cujos termos têm os seus sentidos determinados no campo semântico da lógica produtiva de Heidegger.[25]

4. A crítica desconstrutiva da teoria moderna da subjetividade

A tese ontológica, de que o ser humano tem a estrutura do ser-no-mundo ou, ainda, de se manter-na-clareira, deve ser tomada como ponto de partida da recondução da teoria da subjetividade às suas fontes. A posição básica de Heidegger é a seguinte: "A *consciência* pressupõe sempre o ser-o-aí e não o contrário. Saber e ser consciente movem-se sempre já na *abertura do aí*, sem a qual não seriam possíveis de modo algum."[26]

Para evitar mal-entendidos, enfatizo que, tal como a desconstrução heideggeriana de qualquer outro conceito ou teoria, a da teoria da subjetividade e da consciência não deve ser entendida como negação do fenômeno da subjetividade ou da consciência, por exemplo, como a tese de que nós não "temos consciência" do que estamos fazendo. Trata-se de mostrar: 1) que o fenômeno de consciência não é ontologicamente fundamental (crítica a Descar-

---

[24] Esse ponto é desenvolvido com toda clareza por Kant, em *Crítica da razão pura*.

[25] No que segue, darei alguns exemplos dessa transposição.

[26] Cf. Heidegger 1987, p. 259. Nos *Seminários*, esse tema é recorrente; cf., por exemplo, pp. 189 e 203.

tes, ao idealismo e à fenomenologia de Husserl) e 2) que, por isso, os conceitos fundamentais da ciência fatual do ser humano não devem ter os seus significados determinados no campo dos fenômenos da consciência (o psiquismo), mas no das estruturas ontológicas fundamentais genuínas, estabelecidas pela analítica existencial.

Efetivamente, Heidegger dedica, em *Ser e tempo*, um esforço considerável ao objetivo de desfazer a concepção arraigada de que a vida humana, incluindo a saúde e as suas patologias, pode ser concebida como uma cadeia de atos psíquicos: "A ordem na seqüência das vivências que transcorrem não fornece a estrutura fenomenal do existir" (1927, p. 291). A vida humana não consiste em uma "corrente de vivências 'no tempo'" (p. 373),[27] mas num acontecer no mundo. A conexão interna da existência humana não é causal e sim histórica, mais precisamente acontecencial, no sentido específico explicitado, por Heidegger, na segunda parte de *Ser e tempo*. Por conseguinte, as lacunas no existir humano não são causais e sim acontecenciais, elas não são causadas, mas ocasionadas e, nesse sentido, motivadas por distúrbios da continuidade do "estendimento" (*Erstreckung*) do existir humano entre o nascimento e a morte. Se a nossa ocupação com as coisas fosse "apenas uma seqüência de vivências que transcorrem 'no tempo'", então, diz Heidegger, "mesmo que estas fossem firmemente 'associadas', o encontro com o instrumento não utilizável seria ontologicamente impossível" (p. 355). Um distúrbio do nosso modo concreto de ser-no-mundo, que decorre da quebra ou da falta de um instrumento, não é nem pode ser vivido como uma lacuna na cadeia de nossas vivências (atos psíquicos representacionais, carregados afetivamente). O que é perturbado e o que quebra, nesse caso, é o nosso existir, não a nossa representação do nosso existir.[28] Depois de es-

[27] Na sua tentativa de restabelecer a estrutura do ser originária do ser humano, Heidegger visa, como problema primário, explicitar as condições de possibilidade *a priori* de realização de uma vida humana, e não as condições de possibilidade da objetificação dessa vida, como fazem Kant e Freud.

[28] Esse ponto é particularmente importante para se entender o paralelo que existe entre o conceito winnicottiano de intrusão (*impingement*) e os diferentes conceitos heideggerianos de quebra de conexão instrumental, que, segundo os *Seminários de Zollikon*, é um dos motivos de distúrbios existenciais.

tabelecer esses pontos, Heidegger está em condições de dizer que "a *origem* da pergunta pela 'conexão' do Dasein, no sentido de unidade de um encadeamento das vivências entre o nascimento e a morte", revela "a sua inadequação como interpretação existencial originária da totalidade do acontecer do Dasein" (1927, p. 390).

5. A crítica desconstrutiva da teorização objetificante em geral e, em particular, da teorização especulativa sobre o ser humano

A tese central da objetificação da natureza, herdada de Galileu, diz: "A natureza é o encadeamento de movimentos de pontos de massa espaço-temporais" (1987, p. 198). Esse projeto do ser da natureza, cujos conceitos-guia são espaço, tempo, movimento, causalidade, foi feito do ponto de vista da calculabilidade, que pode ser expresso pela seguinte pergunta: "Como devo ver a natureza a fim de poder predeterminá-la, a cada momento?" (*ibid.*). O meio principal para assegurar a calculabilidade é a redução das coisas a *representidades* e, nesse sentido, a *objetidades* (pp. 165 e 175). A representidade (*Vorgestelltheit*), ainda quando meramente ficcional,[29] assegura a mensurabilidade e a manipulabilidade por operações de cálculo. É por isso que Heidegger dirá que a essência da ciência moderna é a *cibernética*, a teoria do controle do fluxo de *informação* nas máquinas e nos animais. "O que anteriormente era chamado de conexão causal, hoje se chama 'informação'", diz Heidegger (1987, p. 246). Essa mudança é a marca distintiva da nossa época:

Vivemos numa época singular, estranha e insólita. Quanto mais desenfreadamente a quantidade de informações aumenta, tanto mais decididamente se amplia o ofuscamento e a cegueira diante dos fenômenos. Mais ainda, quanto mais desmedida a informação, tanto menor a capacidade de compreender que o pensamento moderno torna-se cada vez mais cego e transforma-se num cálculo sem visão que só tem uma única chance, a de poder contar com o efeito e possivelmente com o sensacionalismo. (1987, p. 96)

[29] Sobre as ficções teóricas, cf. Heidegger 1987, pp. 5, 145, 165 e 167.

A nossa época, ofuscada pela informação, deixa-nos cada vez mais cegos para as formas dos fenômenos ônticos. Com efeito:

> hoje tornou-se difícil, em toda parte, deixar falarem os próprios fenômenos em vez de correr atrás da informação, que tem a peculiaridade de nos impedir, de maneira radical, precisamente o acesso à *forma*, à *Gestalt*, ao que é próprio do ser dos entes. A informação é a insuficiência da visão da forma. (1987, p. 75).

Essa constatação do desaparecimento das formas naturais não revela qualquer nostalgia da ontologia grega da *morfé*.[30] O que Heidegger faz é apontar para um desenvolvimento decisivo na história da metafísica ocidental — o fato de o conceito de *forma substancial* ceder lugar ao conceito de *conexão causal* e, este último, ao de *aparelho*: "Na cibernética, prevalece hoje o ponto de vista de que a natureza é governada pelo 'aparelho'. Os homens que assim operam com este aparelho, também vão se modificar" (p. 24). Nnos dias de hoje, a objetificação do homem avançou além da naturalização. Segundo a formulação original galileana, o homem tornava-se "um ponto espaço-temporal em movimento" (1987, p. 198). Já na formulação cibernética, além de naturalizado, o homem é *mecanizado*: tanto a mente como corpo são concebidos como aparelhos.[31]

O que assusta Heidegger é a possibilidade de o ponto de vista cibernético deixar de ser apenas uma alternativa que funciona e passar a encobrir a possibilidade de qualquer outra compreensão

---

[30] Pelo contrário, Heidegger entende que o momento decisivo do esquecimento do ser foi precisamente a interpretação aristotélica da *idéa* de Platão pela *morfé* (cf. Heidegger 1950, p. 68).

[31] Um estudo clássico sobre a mecanização da imagem do mundo encontra-se em Dijksterhuis 1961. Os efeitos desse processo são visíveis, de maneira particularmente clara, na metafísica materialista de Deleuze: "Em toda parte há máquinas, de maneira alguma metaforicamente: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões. Uma máquina-órgão é ligada a uma máquina-fonte: uma emite o fluxo, a outra corta. O seio é uma máquina que produz leite, e a boca, uma máquina acoplada nela. A boca do anoréxico hesita entre uma máquina para comer, uma máquina anal, uma máquina para falar, uma máquina para respirar (crise de asma)" (Deleuze e Guattari 1976, p. 15).

do ser humano, inclusive as mais tradicionais, como a baseada na teoria da subjetividade: "Hoje parece que a cibernética vai se tornando cada vez mais a ciência universal e a consciência já é vista como um '*fator de perturbação*'" (p. 25). Essa supressão do "fator consciência", definidor da subjetividade moderna, já estaria ocorrendo, de acordo com a fórmula de Norbert Wiener: "O homem – uma informação" (Wiener 1964, p. 94). Essa fórmula significa que o homem, enquanto animal falante, "deve ser imaginado de maneira que a linguagem possa ser explicada como algo calculável, isto é, que ela possa ser dominada" (p. 119). Há um processo em curso que faz com que "a representação da linguagem não seja determinada a partir dela mesma, a partir do nosso falar um com o outro, mas pela maneira como o computador fala e calcula. O ajuste da linguagem ao computador" (p. 268). O estudo, mesmo superficial, dos desenvolvimentos da biologia molecular mostra, de maneira soberanamente clara, "a estranha identificação dos processos puramente químicos e os acontecimentos da comunicação verbal. A informação é colocada como a identidade normativa." (p. 346). O formato tecnológico do saber leva ao domínio da técnica que, em última instância, visa a produção tecnológica da coisa-homem, o que significa a autodestruição do homem (pp. 123, 139 e 160).[32]

A teoria da subjetividade, levada às últimas conseqüências, desemboca numa concepção do ser humanao que implica a supressão da subjetividade. Heidegger mostra isso por meio de uma mini-história das mudanças do significado da palavra "consciência". No século XVIII, dizer que alguém está "consciente" ainda significava dizer que ele estava "orientado". Heidegger prossegue, perguntando:

> [Orientado] onde? Em um ambiente, entre as coisas, e isso, ao mesmo tempo, significa: orientar-se é um estar relacionado com o que é dado como objeto. Em seguida, [...] as palavras "consciente" e "consciência" recebem o sentido

[32] A possibilidade da produção técnica do ser humano foi trabalhada desconstrutivamente por Heidegger desde pelo menos 1939, com implicações críticas claras contra o biologismo (racismo) do regime de Hitler. Cf. Heidegger 1976a, GA 9, pp. 238-301.

> teórico de relação com os objetos experienciáveis, para Kant, com a natureza como âmbito sensorialmente experienciável. Depois disso, um outro passo: a assim chamada consciência empírica, esse orientar-se, é tomada pela ciência natural como a possibilidade da calculabilidade dos processos físicos. (1987, p. 284)

À medida que a subjetividade humana é objetificada, naturalizada e, por fim, informatizada, a informática passa a cuidar da determinabilidade dos traços humanos. Nesse processo, a informatização do que é humano tem mais peso que a simples objetificação, ou mesmo que a naturalização. Pode-se até dizer que, devido à informatização — não só dos assuntos humanos, mas das regiões crescentes do nosso meio ambiente — a própria natureza deixou de ser "natural". De um modo geral, os "frutos da natrureza" passam a existir no sentido de artefatos do primeiro dos artífices: a natureza. O que poderíamos chamar de *natufatualidade* fica reduzido a um tipo primitivo de *artefatualidade*. O mesmo vale para o ser humano visto ciberneticamente: a maternidade está sendo assimilada a um processo antiquado de fabricação dos humanos. O homem está deixando de ser um fato da natureza, no sentido favorecido pelo materialismo tradicional, para tornar-se um *artefato* natural e, na continuação desse desenvolvimento — representada pelas técnicas atuais de reprodução humana — um *artefato surreal* ou melhor, *super-real*; sendo assim, a realidade humana passa a ter o sentido de *surrealidade* ou *super-realidade*. Nos dias de hoje, o *homo naturalis* cede progressiva e como que fatalmente seu lugar ao *homo virtualis*.

A "inadequação" da objetificação *com essas conseqüências* — esse é o sentido heideggeriano principal da "falsidade" da concepção moderna da consciência — pode ser usada como argumento não somente contra as teorias empíricas do ser humano, mas também contra as especulativas; portanto, simultaneamente, tanto na crítica da psicologia freudiana da saúde, da doença e da vida humana em geral, como na crítica da metapsicologia. É precisamente o que Heidegger faz nos *Seminários de Zollikon*. Além de mostrar o caráter derivado, objetificante, metafísico e, por conseguinte, a

não-aplicabilidade dos termos e dos enunciados da metapsicologia na caraterização dos modos de ser do ser humano, ele se detém, em particular, na impropriedade de tratar a vida humana como um psiquismo, isto é, como fluxo natural de atos psíquicos representacionais, conscientes ou inconscientes.

Chegamos, assim, a um resultado importante: a desconstrução heideggeriana do conceito freudiano do inconsciente é uma extensão da sua desconstrução da concepção da existência humana como *corrente de atos (vivências) representacionais conscientes naturalizados* e considerados, no limite, como conjunto de processamentos de informações,[33] concepção herdada por Freud e pela psicanálise tradicional da metafísica moderna da subjetividade, junto com o princípio da causalidade (da razão suficiente) e da concepção dinâmica da estrutura ontológica do ser humano.

6. Crítica desconstrutiva da psicologia clínica freudiana

Acabamos de ver elementos da desconstrução heideggeriana da metafísica da subjetividade e da teorização objetificante em geral. Passo aos reparos de Heidegger à psicologia clínica freudiana. Sua principal objeção é que a definição da vida humana — tanto saudável como doente, tanto consciente como inconsciente — em termos de cadeias de atos mentais, não é genuína e não pode ser usada como guia numa ciência fatual bem constituída da natureza humana. Em outras palavras, o que Heidegger objeta a Freud é ter concebido o estudo do nosso ser-com-outros, dado na experiên-

[33] O modelo cibernético do psiquismo, a ser usado como "quadro geral de referência para a psicanálise", foi proposto repetidas vezes depois do trabalho pioneiro de E. Peterfreund (1971). O conceito informático de programa de processamento de informação, isto é, de *algoritmo*, diretamente associado à calculabilidade e à eficácia industrial, é, de fato, muito mais próximo da tendência que governa o desenvolvimento da ciência contemporânea que o conceito lacaniano de "matemas", de "letras", que designam *assemblages* estáticos de coisas heteróclitas, cujo valor não parece ser teórico nem prático, mas antes *retórico*, visto que são introduzidos a partir de considerações relativas à facilidade de ensino e à fundação de "escolas". Esses pontos são destacados, com clareza, em Milner 1996, pp. 123 e 159.

cia de presença inter-humana, como uma ciência empírica, fundada no espelhamento, na tomada de consciência ou representação consciente de representantes das pulsões, isto é, de representações inconscientes, carregadas afetivamente. O que permaneceu esquecido e ocultado nesse procedimento é o modo originário do ser dos fatos estudados, o sentido da sua facticidade.

Com efeito, a concretitude específica de certos fatos não-objetificáveis, pela sua própria natureza, pode ser objetificada por "ocultamento". Esse tipo de engano, que, obviamente, não é fatual mas ontológico, pode ser ilustrado pela seguinte análise do fenômeno "ôntico" de esquecimento, encontrada nas conversas de Heidegger com Boss. Numa oportunidade, Boss observou que, "de acordo com a teoria psicanalítica, no caso de [uma mulher] esquecer, por exemplo, uma bolsa. ao sair do quarto de uma pessoa conhecida. expressa-se o desejo inconsciente de poder voltar àquele lugar". E perguntou: "Como se deve descrever fenomenologicamente tal esquecimento?" Heidegger respondeu:

> No esquecer a bolsa, não há intenção inconsciente. Entretanto, este ir embora é inteiramente diferente do sair do cabeleireiro. Justamente porque o homem que ela estava visitando não lhe é indiferente, seu sair é tal que, ao ir embora, ela ainda, ainda mais e sempre mais, continua lá. Por ainda estar tão junto do homem ao sair, a bolsa nem ao menos está lá. Neste ir embora, a bolsa fica lá porque, enquanto ainda permanecia no quarto, a mulher estava tão junto do amante que já então a bolsa não estava lá. Aqui, o ir-para-algum-lugar nem existe. (Heidegger 1987, pp. 213-4)

Essa descrição do fenômeno ôntico do esquecimento é chamada "fenomenológica" por ser feita numa linguagem inspirada no estudo heideggeriano dos fenômenos ontológicos que caracterizam os seres humanos, em particular, no caráter situacional do nosso ser-no-mundo. O traço distintivo dessa descrição é a substituição dos termos que designam atos ou atitudes psíquicas (desejo, intenção) pelas descrições dos comportamentos de um ser humano numa situação (mundo ou ambiente). Essas descri-

ções não são behavioristas, porque o comportamento não é considerado um fato natural observável externamente, mas como um modo de ser concreto do ser-no-mundo. A descrição fenomenológica do exemplo acima é contrastada por Heidegger com a descrição objetificante, tal como ela deveria ser praticada pela psicanálise:

> Na hipótese freudiana, largar algo num lugar é destacado como um fato que precisa ser explicado. Esse fato de largar é constatado externamente. A própria mulher não larga a bolsa inconscientemente, porque a bolsa nem está lá e só se pode largar algo que está lá. (*Ibid.*)

Aqui temos uma ilustração admiravelmente clara da diferença entre um modo de falar descritivo que se move no campo semântico do conceito heideggeriano do ser-no-mundo e o modo psicanalítico de descrever os "fatos", inspirado na teoria da subjetividade objetificada. A diferença na descrição implica uma diferença no modo de teorização: a teoria científica inspirada em Heidegger busca estabelecer a ordenação sistemática das interpretações da experiência não-objetificante,[34] um estudo sistemático das situações concretas pelas quais passam e nas quais se detêm os seres humanos vistos como casos concretos do ser-no-mundo; a psicanálise naturalista busca as causas. Heidegger esclarece:

> A estória da intenção inconsciente é uma explicação, em oposição à interpretação fenomenológica. Essa explicação é uma pura hipótese, e de modo algum contribui para a compreensão do próprio fenômeno do largar algo como tal. (*Ibid.*)

No contexto da fenomenologia heideggeriana, cabe, portanto, distinguir duas concepções ontologicamente diferentes do fato do esquecimento: 1) o esquecimento como um fato *constatável externamente*, ou seja, como um fato objetificado, a ser explicado

[34] Esse conceito de ciência ôntica não-objetificante encontra-se na p. 259 dos *Seminários*.

causalmente pela ação de um fator dinâmico (desejo ou intenção inconsciente) e 2) o esquecimento como um fato *dado na e pela preocupação com os outros*, isto é, como um fato só acessível numa relação inter-humana que só pode ser interpretada como um modo de se comportar numa situação concreta do ser-no-mundo-com-outros. Conseqüentemente, cabe também, segundo Heidegger, distinguir entre *ciências fatuais empíricas*, objetificantes, e *ciências fatuais experienciais*, não-objetificantes. As primeiras, visto que tratam os fatos como se fossem fenômenos naturais, pertencem, de direito, à ciência da natureza,[35] e as segundas, à ciência do homem, ciência inteiramente nova, que ainda não existe, mas cuja construção é exigida pela analítica heideggeriana do Dasein.

Heidegger oferece considerações desconstutivo-reconstrutivas sobre vários outros conceitos da psicologia empírica, alguns dos quais são de interesse especial para a psicanálise, entre eles, os de representação e de afeto, entidades psíquicas que, segundo Freud, são os representantes das pulsões (*Triebrepresentanzen*) na consciência e no inconsciente.[36] Uma das suas críticas ao primeiro desse dois conceitos consiste na rejeição decidida do uso dos conceitos de estímulo (excitação) sensorial e de representação, tal como é feito na psicologia.[37] A tese fundamental de Heidegger pode ser ilustrada pelo seguinte exemplo: "em primeiro lugar e sempre, na vida cotidiana, eu ouço uma motocicleta, um canto de pássaro, um sino de igreja", e não um "estímulo acústico" (1987, p. 186). Se é assim, então não há

---

[35] Heidegger usará ocasionalmente o termo inglês "*science*" para referir-se à ciência da natureza, tanto material e animal como humana. A psicologia, que objetifica o ser humano como algo (um aparelho) psíquico, é uma *science*, não uma "ciência do homem" (1987, p. 24; cf. p. 177).

[36] Freud escreve: "Uma pulsão jamais pode tornar-se objeto de consciência, mas tão somente a representação [*Vorstellung*], que é o seu representante. [...] Se a pulsão não se prendesse a uma representação ou se não aparecesse como um estado afetivo [*Affektzustand*], nada poderíamos saber dela." Freud 1915e, início do cap. I.

[37] No presente contexto, estou me restringindo a resumir as críticas de Heidegger à teoria da representação que se encontram nos *Seminários de Zollikon*. Convém lembrar que essas críticas ocupam um lugar de destaque em todas a obra de Heidegger.

como evitar a conclusão de que a teoria do surgimento de "representações" (*Vorstellungen*) a partir de estímulos sensoriais "é pura mistificação, isto é, fala-se de coisas não legitimadas, que são puras invenções, construções a partir de uma postura calculadora, causal-teórica, explicativa face ao ente. É uma reinterpretação [distorcida] do mundo" (p. 206). Heidegger esclarece:

> Quando se começa a explicar a percepção do quadro negro a partir de estímulos sobre os sentidos, é claro que já se viu o quadro negro. Onde fica, nesta teoria dos estímulos sensoriais, o simples "é"? Nem mesmo o maior acúmulo e intensidade possível de estímulos faz aparecer o "é". Este já está pré-dado em todo *ser*-estimulado. (*Ibid.*)

Do mesmo modo, Heidegger desfaz os afetos: "O próprio termo 'afeto' é devastador. *Af-ficere* = fazer algo a, afetar. O prazer não me é provocado, esta afinação (*Gestimmtheit*) pertence ao meu relacionamento extático, do meu estar-no-mundo" (p. 211). Essa redescrição do conceito de afeto da psicologia e da metafísica da subjetividade é exemplificada pelo caso de uma jovem paciente de Boss que deixa de se angustiar diante do namorado e passa a sentir prazer indo ao seu encontro:

> O homem que vem ao encontro não provoca a afinação prazerosa, ao passo que anteriormente, na época da doença, ele teria provocado medo. Não foi ele, o homem, que mudou, mas ela, a mulher. Mais exatamente, toda sua relação com o mundo tornou-se diferente, na medida em que as pessoas e, especialmente este homem, vêm ao seu encontro de modo diferente, isto é, de acordo com esta nova abertura. Ela [a paciente] tornou-se livre para um poder-ser-afinado prazeroso. O ser-afinado prazeroso não é *provocado* pelo homem, mas *preenchido* por ele. O poder-ser-afinado prazeroso é realizável e realizado por sua presença. (1987, p. 211; itálicos meus)

Nas conversas com Boss, Heidegger segue esse mesmo padrão de argumentação, seguido de exercícios desconstrutivos sobre outros conceitos clínicos de Freud. Em todos eles, observamos

a tentativa de fazer a "transição" da "terminologia científica usual" da psicologia, cujo *domínio de interpretação* são as entidades psíquicas naturalizadas e objetificadas, "para a linguagem da descrição de fenômenos", referida ao *campo de fenômenos* delimitado pela analítica existencial-ontológica exposta em *Ser e tempo*, em particular, pelo conceito de ser-no-mundo. Além de introduzir termos descritivos novos, essa "transição" redefine o significado dos termos usuais.

O termo "introjeção", por exemplo, comumente referido a uma operação *mental*, é reinterpretado, no campo de fenômenos circunscritos pelo termo "ser-no-mundo", da seguinte maneira:

> Quando a criança imita a sua mãe, ela se orienta seguindo a mãe. Ela realiza o ser-no-mundo da mãe. Ela só pode fazer isto na medida em que ela mesma é um ser-no-mundo. A criança é absorvida no comportamento da mãe. Ela é absorvida nos modos de ser-no-mundo da mãe. Isso é o exato oposto de uma introjeção da mãe. A criança está "fora", ainda presa nos modos de ser-no-mundo de um outro ser humano, sua mãe. (1987, p. 208)

A "projeção", que igualmente vem sendo pensada como operação mental, é reapresentada da seguinte maneira:

> A assim chamada projeção é apenas uma manobra de despistamento com a qual a gente desvia de si e se defende do reconhecimento do poder-ser-mau. Na representação usual, psicológica, de uma projeção tudo é coisificado. (1987, p. 210)

Heidegger fez o mesmo exercício de "transição" sobre vários outros termos descritivos da psicologia e mesmo da clínica freudiana. Sobre a "regra fundamental", por exemplo, Heidegger observa:

> A regra fundamental de Freud está longe de ser uma indicação fenomenológica. Ela deixa justamente de determinar o caráter de ser do ser-homem dos seres humanos que se expressa sem ressalvas. Se houvesse um vestígio sequer de determinação feno-

> menológico-ontológica nesta regra fundamental, Freud deveria tê-la preservado do desvio pela sua "teoria". (*Ibid.*, p. 282)

Só se pode lamentar Heidegger ter-se limitado a dar exemplos desse tipo de exercício desconstrutivo e não ter procedido, nesse esforço, de maneira sistemática. Ele forneceu, entretanto, transposições de dois conceitos referentes aos fatos identificadores da psicanálise — o da repressão e o da transferência. Redescreve a *repressão* como segue:

> Então o reprimir [*das Verdrängen*] mostra-se como um daqueles modos de comportamento possíveis do ser humano que são caracterizados por não admitir aquilo que lhe diz respeito, oprimindo-o. Reprimir é desviar o olhar de..., fugir de..., e, portanto, não um afastar, representado mecanicamente, de estados psíquicos, um fazer desaparecer algum material psíquico. Na repressão, o que diz respeito à pessoa é tão pouco removido que, pelo contrário, atinge tanto mais quem reprime e de forma particularmente obstinada. No querer reprimir, intensifica-se precisamente a afluência daquilo que está para ser reprimido. O fenômeno da repressão só pode ser visto em sua particularidade quando é trazido à vista, de antemão, como uma relação intramundana extático-intencional com coisas, com seres vivos e com outros seres humanos. (1987, p. 357)[38]

Num outro trecho, lê-se:

> Na repressão [*Verdrängung*] de Freud, trata-se da representação que fica escondida. No caso do retraimento, trata-se do próprio fenômeno. O próprio fenômeno retira-se do âmbito da clareira e é inacessível, mas de tal maneira que também a inacessibilidade como tal deixa de ser experienciável. Aquilo que se oculta permanece o que é, senão eu não poderia voltar a ele. (1987, p. 229)

Os fenômenos de repressão, do reprimido e de volta do reprimido, comentados por Heidegger, são obviamente os fatos clíni-

[38] Ainda sobre a repressão, cf. Heidegger 1987, pp. 214 e 257.

cos considerados por Freud como os *shiboleths*, identificadores visíveis, empíricos, da psicanálise. Heidegger está longe, portanto, de negar sua existência ou importância clínica. Ele tampouco propõe uma psicologia que dispensasse o uso de termos descritivos desses fenômenos "urgenciais".[39] Sua intenção não é substituir a psicologia freudiana por uma outra, mas redefinir o significado dos termos da linguagem descritiva de Freud — significado inicialmente especificado na região de fenômenos psíquicos naturalizados — num outro campo semântico, o de modos de realização ou, como Heidegger diz, de perfazimento[40] do ser-no-mundo.[41] Heidegger não contesta as descobertas empíricas de Freud, ele objeta o modo como estas são apresentadas, a saber, a linguagem inspirada na teoria metafísica da subjetividade e no projeto de objetificação da natureza. No presente caso, a posição de Heidegger poderia ser resumida dizendo que o termo "repressão" não designa um modo de lidar com representações, mas um tipo de relação com as coisas elas mesmas, em particular com os seres humanos com os quais estamos convivendo num mundo compartilhado. Quem reprime habita um mundo do qual ele mesmo retirou certas pessoas ou coisas, de tal modo que essa retirada ficou-lhe inacessível. O que se oculta e o que, por isso, volta é o próprio reprimido, não a sua representação. O ponto essencial da crítica heideggeriana da teoria psicanalítica consiste precisamente em dizer que as nossas relações efetivas com as coisas e com os outros não devem ser substituídas por relações com representações, ainda menos com representações submetidas a leis mecânicas. Sendo assim, a semântica dos conceitos des-

---

[39] Em vários contextos, Winnicott substitui a palavra "*drive*" (que, em inglês, traduz o alemão "*Trieb*", pulsão) pelo termo "*urge*" (1965b, cap. 23). Seguindo esse modo de falar, os fenômenos clínicos e os fenômenos da vida comum, chamados de "pulsionais" ou "dinâmicos" pela psicanálise, podem ser redescritos, numa linguagem não comprometida com a metafísica das forças, como "urgenciais". De acordo com essa mesma linha de pensamento, a pulsionalidade desconstruída pode ser denominada "urgencialidade".

[40] Em alemão: "*Vollzugsweisen*".

[41] Como se sabe, o ser-no-mundo é um elemento central da estrutura do ser do ser humano. A estrutura inteira do ser do ser humano contém ainda o ser-para-a-morte, ou seja, precisamente a dimensão de transcendência do ser-no-mundo.

critivos dos fenômenos de repressão deve ser modificada de maneira a permitir que seja pensável a nossa relação existencial com as coisas, os seres vivos e os outros seres humanos, no mundo em que habitamos. A desconstrução heideggeriana remete esses conceitos ao campo de manifestação que lhes é próprio — o de "perfazimentos" do nosso ser-no-mundo — e reconstrói o seu significado nesse mesmo campo semântico. Trata-se, no essencial, "de ver, no lugar de uma mecânica ou dinâmica psíquica, as relações extático-intencionais com o mundo e de apresentá-las devidamente" (1987, p. 357).

O segundo elemento identificador da psicanálise é a *transferência*. De novo, Heidegger está longe de negar esse fato descoberto pela psicanálise:

> O essencial é que o ser humano "que transfere", no sentido psicológico, está amarrado numa determinada afinação,[42] a partir da qual ele não pode fazer outra coisa do que encontrar, como alguém odiado [por exemplo], uma pessoa que tem a ver com ele e que vem ao seu encontro. Este não-poder-diferentemente é também um poder-ser e, pois, um elemento constituinte do meu Dasein. (1987, p. 210)

Concedido isso, Heidegger prossegue mostrando que há um erro em pensar que o ser humano transfere algo de dentro para fora, dado que, devido à estrutura ontológica, o homem desde sempre é "fora-de-si":

> O envolvimento [*Befindlichkeit*] ou afinação [*Gestimmtheit*] é um caráter fundamental do Dasein e faz parte de todo comportamento. Todo comportamento já é, antecipadamente, sempre afinado e, por isso, não tem sentido falar de "transferência". Nada precisa ser transferido, pois, em cada caso, a afinação, somente a partir da qual e de acordo com a qual tudo que vem ao encontro pode mostrar-se, já está sempre aí. Dentro da afinação de cada

[42] Em alemão: "*Gestimmtheit*"; termo que é a redescrição heideggeriana de "afeto" (*Affekt*) ou "sentimento" (*Gefühl*). Aqui temos mais um exemplo da sua desconstrução da linguagem da teoria da subjetividade.

> hora mostra-se, para nós, também um ser humano que vem ao nosso encontro, de acordo com esta "resolução" (afinação).[43] (*Ibid.*)

Um último exemplo: a "história psicanalítica da vida" não é história nenhuma, mas "uma cadeia causal naturalista, uma cadeia de causa e efeito, e, além disso, construída" (1987, p. 202). Na seqüência do texto, Heidegger remete à sua teoria da historicidade, melhor dito, da acontecencialidade, desenvolvida em *Ser e tempo*, parágrafo 72, para uma explicitação originária e genuína da estrutura do acontecer do ser humano. É nesse contexto que Heidegger também critica o conceito freudiano de análise, por ser concebido por analogia à decomposição de objetos naturais em elementos (1987, pp. 48 e 156), seguindo o exemplo da química.[44]

A desconstrução heideggeriana da psicologia clínica de Freud consiste, portanto, na transposição de uma ciência fatual empírica, objetificante, numa ciência fatual experiencial, não-objetificante. Essa transposição não visa introduzir termos novos ou eliminar termos e enunciados descritivos existentes, mas, antes de mais nada, redefinir os seus significados fatuais. Qual é a relevância desse exercício essencialmente semântico, de substituição de uma linguagem descritiva por outra? Do ponto de vista filosófico-teórico, ele representa uma tentativa de ampliação do domínio de aplicação dos conceitos e das teses da analítica existencial de *Ser e tempo*. Do ponto de vista meramente científico, entretanto, esse tipo de redescrição só se justifica se favorecer o crescimento do saber fatual psicanalítico. Conforme disse anteriormente, o propósito do presente artigo não é exibir as virtudes heurísticas da analítica existencial de Heidegger, mas mostrar as mudanças que ela introduz no edifício da psicanálise freudiana. A questão de saber se tais mudanças são frutíferas só pode ser decidida pela própria psicanálise, não pela filosofia.

---

[43] No original: "'*Entschlossenheit*' (*Gestimmtheit*)".

[44] Uma das inspirações dessa concepção é o eleatismo de Freud, emprestado de Empédocles.

7. Crítica desconstrutiva da metapsicologia freudiana

Passemos agora à explicitação dos principais pontos da crítica desconstrutiva heideggeriana da metapsicologia de Freud, tal como apresentada nos *Seminários de Zollikon*. Além de retomarem a "destruição" da teoria psicanalítica da subjetividade — operação que não faz mais do que aplicar os resultados da crítica heideggeriana da teoria moderna da subjetividade aos representantes das pulsões na consciência—, esses pontos incluem os diferentes aspectos da crítica da objetificação, alguns deles genéricos, tais como a causalidade, a explicabilidade universal e as explicações dinâmicas, e outros, específicos, entre eles, os três pontos de vista constitutivos da metapsicologia, o tópico (espacializante), o dinâmico (as forças) e o quantitativo (o energético).

7.1 A desconstrução do princípio de causalidade

O ponto de partida da desconstrução do traço objetificante da metapsicologia encontra-se claramente expresso na seguinte frase: "A metapsicologia de Freud é a transferência da filosofia neokantiana para o ser humano. De um lado, ele [Freud] tem as ciências naturais e, do outro, a teoria kantiana da objetidade" (1987, p. 260). Logo em seguida, Heidegger explica o *efeito objetificante* do uso que Freud faz do princípio de causalidade:

> Ele [Freud] postula, também para os fenômenos humanos conscientes, a ausência de lacunas na explicabilidade, isto é, a continuidade das conexões causais. Por não haver tal coisa "na consciência", ele precisa inventar o "inconsciente", no qual não devem existir lacunas nas conexões causais. O postulado é a explicabilidade universal do psíquico, sendo que explicar e compreender não são distinguidos. Esse postulado não é tirado dos próprios aparecimentos psíquicos, pois trata-se de um postulado da ciência moderna da natureza.
> O que, em Kant, transcende a percepção, por exemplo, o estado de coisas de que uma pedra se torna quente, *porque* o sol brilha, é, em Freud, o "inconsciente". (1987, p. 260)

Quando Freud introduz o inconsciente, o princípio que guia pertenceria, portanto, à lógica produtiva que comanda a teorização nas ciências naturais e que foi elaborada, de maneira paradigmática para a modernidade, por Kant. Um dos princípios fundamentais desse modo de teorização é o de causalidade, responsável, segundo Heidegger, pela invenção freudiana do "inconsciente dinâmico", isto é, do inconsciente como fator causal. Esse princípio, aceito não somente por Freud, mas, de modo geral, pela ciência da natureza no seu todo,[45] 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. A causalidade é, portanto, uma determinação ontológica de entes caracterizados por um determinado modo de ser — o de objetos do nosso entendimento teórico (1987, p. 28-9). Tomado em conjunto com todos os outros princípios do entendimento puro, constitutivos da ciência da natureza, o princípio kantiano de causalidade explicita a estrutura ontológica da objetidade natural, isto é, daquilo que vale como *objeto* desse tipo de teorização.

No essencial, a crítica heideggeriana do determinismo consiste em dizer que se trata de um *erro categorial*: o determinismo só faz sentido relativamente a entes que são coisas e, além disso, coisas objetificadas. Ora, o ser humano não é coisa alguma; num certo sentido, não é nem mesmo um ente, mas um *acontecente*, cujo acontecer não é um processo causal. Uma das razões para se dizer isso é a seguinte: o ser humano que sabe de si, sabe que não há nada que fundamente ou explique o seu estar-aí-no-mundo. Qualquer tentativa teórica de explicar o porquê do existir humano e dos seus modos já é coisificação objetificante. O seu sentido existencial-ontológico é a fuga de si-mesmo e a sua própria finitude.[46]

---

[45] Heidegger dirá que nem mesmo o princípio de indeterminação de Heisenberg tira o primado do princípio de causalidade utilizado nas ciências naturais (1987, p. 177).

[46] É interessante notar que Freud defende, ocasionalmente, uma posição parecida com esta de Heidegger (1920g, cap. 6).

7.2 A desconstrução do aparelho

O ponto de vista tópico pede que se proceda à *espacialização* da existência humana, à sua instalação na tridimensionalidade euclideana, como condição de sua *mecanização*. De fato, a primeira tópica *espacializa* o processo temporal de regressão. A segunda, a estrutura da consciência, se aceitarmos a tese de Heidegger de que a divisão da psique em "instâncias psíquicas", ego, id e superego, feita na segunda tópica, não oferece mais do que "uma outra designação para a sensibilidade, o entendimento e a razão — da lei moral ou o imperativo categórico" (1987, p. 220). Creio que Freud não teria muito que objetar a essa apreciação, pois ele próprio admite que, "caso nos acomodemos à linguagem comum, é permitido dizer que o eu representa a razão e a ponderação, e o id as paixões ainda não domadas" racionalmente (Freud 1933a, p. 513).

Nos *Seminários*, a principal observação crítica de Heidegger sobre o conceito de aparelho psíquico partiu da seguinte observação de um dos participantes: "Freud queria transferir a causalidade das ciências naturais para o psíquico. Assim chegou à idéia de um aparelho, de uma concepção mecanicista" (1987, p. 24). Heidegger comenta: "O estranho é que isto realmente funciona!", e acrescenta:

> Mas será que o que resulta daí é algo sensato? [...] O que é psíquico? Pergunta-se pelo *desenrolar*, pelas *mudanças no psíquico*, mas *não* pelo que o *psíquico é*. Como é que o homem é visto nesse contexto? O estranho é que se possa ver o homem assim — mas será que cabe? Ou será que não é preciso *também?* (1987, p. 24)

Esta observação é completada por uma outra: a de que, em Freud, o psiquismo é representado como "um aparelho sem história e atemporal" (1987, p. 276).

Em suma, a concepção do aparelho psíquico não pode ser tomada por genuína, visto que o homem não é nem uma máquina,

nem um psiquismo, mas um ser-no-mundo, caracterizado por uma temporalidade originária extática, não redutível ao espaço externo matemático-físico, e por uma acontecência, não submetida ao princípio de causalidade.

7.3 A desconstrução das pulsões

Já nos primeiros seminários, Heidegger enfatizava que, para a psicanálise, o princípio de causalidade fundamenta o de explicabilidade universal dos fenômenos psíquicos e que este último é associado a uma suposição ontológica adicional, a de que as lacunas na consciência são geradas pelas *forças*, meramente supostas, que agem de acordo com leis deterministas. Dessa maneira, o princípio de explicabilidade universal do psíquico torna-se o princípio de *explicações dinâmicas*. Ambos os princípios (o da explicabilidade universal e o das explicações dinâmicas) foram formulados por Kant, portanto, muito antes de Freud (1987, p. 31).

Na sua desconstrução, Heidegger dirá, em primeiro lugar, que o conceito de força na psicanálise é uma transferência do conceito de força introduzido por Leibniz na metafísica e, por extensão, na ciência natural (física). Já em Kant, as forças não são mais tratadas como entidades efetivas, mas como objetos das idéias da razão, idéias que, mesmo não tendo significado empírico algum, são, não obstante, princípios extremamente úteis na condução e na organização dos resultados da pesquisa. Nesse ponto, Freud é um kantiano, com a diferença de que ele trata as forças psíquicas não como objetos de idéias da razão pura, mas como referentes de construções auxiliares metodologicamente necessárias.[47]

A pergunta que guiará a *démarche* desconstrutiva de Heidegger, nesse caso, é a seguinte: em que medida o conceito metafísico de força pode ser mantido como parte da estrutura ontológica que torna possível os aparecimentos ônticos pelos quais se manifesta, concretamente, um ser humano?[48] Diante de qualquer tenta-

---

[47] Mais detalhes sobre esse ponto foram desenvolvidos em Loparic 1999a. Cf., ainda, Fulgencio 2001.

[48] Decerto, a mesma pergunta poderia ser feita com respeito aos entes em geral.

tiva de reduzir os fenômenos ônticos tais como querer, desejar, pender e pressionar a "pulsões" (*Triebe*), deve-se contra-argumentar, perguntando: "Será que o ser humano, ele próprio, está mesmo aí, em toda essa construção da teoria freudiana da libido?" (1987, p. 217). A resposta inequívoca é "não",[49] baseada na seguinte consideração que explicita o ponto de partida da sua revisão desconstrutiva do conceito metapsicológico de pulsão:

> *Pulsão* [*Trieb*] é sempre uma tentativa de explicação. Entretanto, a tarefa inicial não é jamais a de tentar oferecer uma explicação, mas a de dirigir nossa atenção, em primeiro lugar, para o que o fenômeno, que se quer explicar, na verdade é, e como ele é. Com pulsões, tenta-se sempre explicar algo que nem ao menos foi olhado. As tentativas de explicação de fenômenos humanos a partir de pulsões têm o caráter metodológico de uma ciência, cuja região temática não é o ser humano, mas sim a mecânica. Por isso, é fundamentalmente discutível, se um método, tão determinado por uma objetividade não-humana, pode, na verdade, ser apropriado para enunciar o que quer que seja sobre o ser humano enquanto ser humano. (1987, p. 217)

Na tentativa de entender melhor essa caracterização desconstrutiva do conceito de pulsão, Boss perguntou a Heidegger, numa conversa em 1963, na Sicília, se ele não se sentiu "pressionado e impelido a ter esta conversa" sobre a psicanálise de Freud (1987, p. 196). Heidegger respondeu:

> O anseio por esta conversa é determinado pela tarefa que tenho diante de mim. Isto é o motivo, o "porquê". O determinante não é uma pressão [*Drang*] ou pulsão [*Trieb*] que me impulsiona e pressiona por trás para isso ou aquilo, mas sim algo que está à minha frente, uma tarefa na qual estou empenhado, de que sou encarregado. Isto, esta relação com algo de que sou encarregado,

[49] Creio que Freud não teria nenhuma objeção a essa resposta, pois ele afirmou, nas *Novas conferências introdutórias à psicanálise*, "que o espírito e a psique [*Geist und Seele*] são objeto da pesquisa científica, exatamente da mesma maneira que quaisquer outras coisas *estranhas ao homem*" (GW 15, p. 172; itálicos meus).

> só é possível, por sua vez, se eu estiver *adiante* de mim mesmo, assim como, por exemplo, o senhor está adiante de si em relação às conferências de Harvard, para as quais o senhor está convidado. Seu futuro poder-ser na Universidade de Harvard, na América, diz-lhe respeito agora, constantemente, e vem ao seu encontro. Se dissermos a respeito disto: algo me pressiona, então isso já é uma reinterpretação e coisificação em termos de um processo, uma interpretação inadequada. No caso da nossa conversa, não se trata de um processo psíquico indefinido, nem tampouco de uma "entidade pulsional mitológica"[50] (Freud) que me impulsiona, mas sim de algo bem determinado em nossa existência, isto é, de um determinado poder-estar-no-mundo, para o qual nós temos decidido, no sentido de termo-nos aberto para isto. Nós concordamos com este estar-aberto, aceitamo-lo. (*Ibid.*)

Seguindo essa mesma linha de análise, Heidegger redefine o conceito de *pressão* que, de acordo com Freud, é uma das notas características de toda pulsão, dizendo: "O que pressiona é o Dasein. O que pressiona é o próprio ser-no-mundo" (1987, p. 219). Logo em seguida, Heidegger dá o seguinte exemplo de um modo concreto de existir pressionado pelo Dasein: "O maníaco, que é impulsionado a saltar de uma coisa para outra, quer devorar tudo. O Dasein só existe neste apoderar-se. Isso não é um deixar-se-levar, mas um arrebatamento e um apossamento."

É na mesma chave que Heidegger reinterpreta os termos para atos psíquicos volitivos, tais como querer, desejar, pender e pressionar. A psicologia usual, inclusive a psicanálise,

> toma o querer, o desejar, o pender e o pressionar como formas da atividade psíquica, como atos e pulsões psíquicos, sendo que a "psique" é pensada como um âmbito interior existente por si. Entretanto, a partir de tais fenômenos psíquicos [*Psychismen*], nunca se chega à estrutura do cuidado, ao ser-no-mundo. Pode-se dizer, sem dúvida: o querer é um ato emocional da consciência. Mas esse enunciado permanece sem considerar o ser-no-mundo. Ao contrário, os fenômenos do

[50] No original: "*mythologisches Triebwesen*".

> tipo: "eu desejo algo" são fundados na estrutura do cuidado. (1987, p. 217)

A análise do fenômeno ontológico, que é a estrutura do ser do ser humano, mostra que o querer, o desejar, o pender e o pressionar *não* são fenômenos psíquicos mentais, no sentido de Freud e da psicologia moderna, mas

> modificações dos três momentos estruturais do cuidado, a saber, do ser-adiante-de-si, do ser-desde-sempre-já e do ser-junto.... Nessas modificações, nenhum dos três elementos da estrutura jamais fica perdido. Eles também estão presentes no modo do não-dizer-respeito, da indiferença ou até da defesa. (1987, p. 219)

Isso quer dizer que, na linguagem da analítica existencial, os modos volitivos do psiquismo — o querer, o desejar, o pender e o pressionar etc. — podem ser "construídos fenomenologicamente" como modos de perfazimento do ser-no-mundo, elemento central da existência humana, sem o recurso às pulsões. Além de retomar a objeção de coisificação do ser humano operada pela teoria freudiana das pulsões, esses textos indicam, portanto, a alternativa ontológica heideggeriana para o conceito metafísico de pulsão.[51] O ser humano comporta-se desta ou daquela maneira no mundo compartilhado não por ser impulsionado *de trás*, pelas costas, *a tergo*, mas por existir como alguém que tende para algo e que, por isso, sempre é *adiante* de si. Em termos temporais, o Dasein é movido, "motivado" pelo futuro, e não causalmente "determinado" pelo passado.

Aqui surge naturalmente a pergunta: como é que Heidegger pode dizer isso diante do fato experiencial de que o nosso passado determina, de múltiplas maneiras, o nosso presente e o nosso

[51] Só trato aqui da alternativa de Heidegger para o ponto de vista dinâmico da metapsicologia. Não considerarei separadamente o ponto de vista energético pelo fato de Heidegger não o considerar de maneira isolada. Com isso nada se perde quanto ao sentido e ao alcance da desconstrução heideggeriana da metapsicologia.

futuro? Essa pergunta foi respondida já em *Ser e tempo*. Conforme o parágrafo 74 desse livro, o primado do passado deve-se ao fato de o ser humano só poder ser-adiante-de-si retomando o que foi, o que tem sido. A relação com o futuro, com o ser-adiante-de-si pode, entretanto, ser encoberta e, no mais das vezes, é encoberta. Em conseqüência disso, pessoas podem passar a viver só ou predominantemente no passado ou no presente, perdendo, dessa maneira, a seu verdadeiro si-mesmo. Esse último caso é exemplificado por Heidegger da seguinte maneira:

> O maníaco também atropela o ser-adiante-de-si, na medida em que não reflete sobre aquilo que ele pode ser de maneira própria. Por isso, o seu ser-adiante-de-si é impróprio. O impróprio tem sempre a aparência do próprio, por isto, o maníaco pensa que, agora, ele é propriamente ele ou si mesmo. (*Ibid.*)

O importante é notar que a atribuição do primado ao passado e a modificação encobridora do futuro, acompanhadas de constituição do si-mesmo impróprio, não são "atos psíquicos", quer conscientes, quer inconscientes, mas os modos de ser do Dasein aos quais ele pode ter perdido todo acesso. A explicitação desse ponto — que nos levaria ao estudo da concepção heideggeriana do *não-consciente originário*, alternativa positiva ao "inconsciente" freudiano — não pode ser feita no quadro do presente artigo. Devemos satisfazer-nos com a exposição da parte desconstrutiva do seu diálogo com Freud.

8. A alternativa heideggeriana para o conceito freudiano de inconsciente

Em conseqüência da sua desconstrução dos pontos de vista usados por Freud na articulação da metapsicologia, Heidegger vai *além* do inconsciente freudiano, colocando-se *aquém* da metafísica da subjetividade naturalizada e da psicologia concebida como ciência empírica desse tipo de entidade. Ele deixa claro ter avistado, *aquém* da psicologia clínica e da metapsicologia do criador da psicanálise, um *não-consciente originário*, essencialmente diferente

do consciente psíquico, que é um fenômeno derivado. O resultado geral a que leva a desconstrução do significado dos conceitos que designam as urgências do existir humano está resumido na seguinte frase: "A *psicanálise* só vê, do Dasein, sua modificação na queda na e para dentro da pressão. Ela coloca essa modalidade estrutural como o propriamente humano e a coisifica como 'pulsionabilidade'" (1987, p. 219).[52]

Cabe perguntar se a objeção de Freud, mencionada anteriormente, contra aqueles que rejeitam a idéia do inconsciente psíquico vale também para Heidegger. Conforme vimos, Freud se defende dos "formados em filosofia" que consideram o primeiro *shiboleth* da psicanálise — a distinção entre o psiquismo consciente e inconsciente — uma idéia "inconcebível e refutável" dizendo que eles desconhecem os problemas clínicos estudados pela psicanálise. Note-se que Freud não pode estar se referindo a filósofos em geral, pois não poucos, incluindo alguns dos mais significativos (Kant, Schopenhauer, Nietzsche) e outros menos conhecidos (N. v. Hartmann e Th. Lipps) aceitavam a tese do psiquismo inconsciente e mesmo dinâmico.

Kant, por exemplo, sustenta que a razão pura prática age sobre a vontade e o livre arbítrio mediante a representação *a priori* da lei moral, ao mesmo tempo em que nega que essa causalidade psíquica (mental) interna possa ser experienciada diretamente. Só sabemos dela pelos seus efeitos sensíveis, em particular, pelo sentimento de respeito que causa em nós. De resto, é precisamente esse pressuposto que permite a Freud embutir a lei moral na sua teoria da estrutura do psiquismo, dizendo, que "o imperativo categórico de Kant é o herdeiro direto do complexo de Édipo".[53] Lipps, por sua vez, afirma: "Não existe nenhum conceito do psíquico e nenhuma definição da psicologia sem o psíquico inconsciente" (Lipps 1897, p. 155). E por quê? Porque o inconsciente "se revela como a base universal da vida psíquica" (*ibid.*, p. 158). Esse inconsciente é dinâmico? Sim, pois o principal interesse em conside-

[52] Em Heidegger, o ser humano não é movido por forças, mas por um ter-que-ser, pelo cuidado pelo ser, que não é uma força.

[53] Cf. Freud 1924c, GW 13, p. 380; cf. ainda Freud 1923b, GW 13, p. 263.

rá-lo vem precisamente da necessidade de "ordenar os fatos da experiência imediata num encadeamento causal ou de conceituá-los na sua conformidade com as leis [causais]" (p. 148). Com essa preocupação em mente, Lipps vai dar destaque à sua constatação de que "as representações passadas ainda agem [...] em mim agora, sem que elas me sejam presentes como representações conscientes ou atuais" (p. 156).

Quem são, então, os filósofos que Freud tem em vista? Sem dúvida, os formados na tradição idealista. Em particular, os fenomenólogos da escola de Brentano e Husserl, que, de fato, definiam os *fenômenos psíquicos*, em oposição aos *fenômenos físicos*, pela intencionalidade e consciência de si. Como Heidegger se diz fenomenólogo, estaria ele também, por antecipação, na linha do tiro da crítica de Freud? Aqui cabe ponderar que Heidegger, apesar de se dizer praticante do "método fenomenológico", não concorda com Brentano e Husserl em três pontos essenciais, a saber: 1) ele rejeita, como não-originária, a divisão de fenômenos em psíquicos (intencionais) e físicos (não intencionais), 2) ele não aceita que os modos de ser do ser humano possam ser tratados como fenômenos psíquicos e 3) por isso mesmo, ele recusa a divisão desses modos de ser do homem em conscientes e inconscientes. Heidegger considera "fatal" a distinção entre o consciente e o inconsciente não por pensar que todos os modos de ser do ser humano são, por definição, conscientes, mas por acreditar ter mostrado, em *Ser e tempo*, que esses modos, devido à sua estrutura ontológica, não podem ser definidos no domínio de atos mentais (representacionais). A distinção freudiana entre o consciente e o inconsciente é mal concebida: os fenômenos mencionados não são, propriamente falando, nem conscientes nem inconscientes, porque não são "atos psíquicos" ("psiquismos"), mas modos de perfazimento do elemento central da estrutura ontológica do ser humano, do ser-no-mundo. A analítica existencial de *Ser e tempo* desconstrói a distinção-*shiboleth* freudiana não por ela ser absurda, mas por ser ontologicamente imprópria e, por isso, encobridora.

A mudança, operada por Heidegger, do "modelo ontológico" da região dos entes estudados pela psicanálise, é acompanhada

de conseqüências metodológicas importantes: as estruturas ontológicas do ser humano não devem ser transformadas em objeto de "hipóteses" ou "suposições", como ocorre na metapsicologia de Freud, mas *aceitas* como um fenômeno genuíno não-sensível, acessível tão somente para um ver do tipo fenomenológico e descritível em conceitos que pertencem à analítica do Dasein.[54] Isso implica que Heidegger não poderá limitar-se a reinterpretar os significados da linguagem metafísica da metapsicologia — tal como fez, conforme vimos anteriormente, com a linguagem descritiva da psicologia clínica de Freud —, não tendo outra escolha senão concluir que a linguagem da metapsicologia tem de ser abandonada em bloco e que o seu papel no paradigma da psicanálise deve ser desempenhado pela linguagem da analítica existencial.[55]

Depois de Heidegger, portanto, as dificuldades filosóficas da psicanálise não são mais as mesmas que as encontradas na época de Freud. Elas não decorrem do idealismo, mas do fato de Heidegger, assim como Wittgenstein e outros filósofos decisivos do século XX, pensarem a existência humana de maneira muito diferente de Kant e dos pós-kantianos. A facticidade humana não é mais — como na metafísica da subjetividade e na psicologia empírica determinada por esta — o conjunto de efeitos causais de representações puras ou empíricas, conscientes ou inconscientes. Na medida em que ultrapassou o princípio da causalidade das representações, sustentado pela metafísica da subjetividade — princípio que abre a perspectiva de conceber a cadeia de atos representacionais, conscientes ou não, como fluxo de informação no aparelho psíquico humano —, a filosofia contemporânea vem forçando a psicanálise a reconhecer como *datados* os pressupostos ontológicos centrais do paradigma freudiano ou, pelo menos, a encarar, com seriedade, as conseqüências coisificantes desses pressupostos. Ao

---

[54] Uma das tarefas abertas pela presente interpretação da desconstrução heideggeriana do inconsciente freudiano será a de examinar como os resultados de Heidegger se casam com a concepção do inconsciente de Winnicott.

[55] Sabe-se que, na obra de Winnicott, a linguagem da especulação metapsicologica é substituída por um modo de dizer que se limita à descrição de experiências possíveis para os indivíduos humanos, de acordo com a fase do amadurecimento atingida.

mesmo tempo, abre-se uma alternativa para o futuro: assim como as metafísicas da subjetividade e da natureza precederam e abriram o caminho da psicanálise freudiana, também é possível esperar que os resultados positivos da desconstrução dessa metafísica venham a ser usados, pela psicanálise, na busca de novas vias de crescimento. Ao invés de se dedicar ao conserto de "aparelhos" e de "mecanismos" psíquicos — "programados" pela natureza ou pelo acaso, sendo, de acordo com a interpretação cibernética, "reprogramáveis" com a ajuda dos psicanalistas —, a psicanálise terá recuperado a chance de se ocupar de seres humanos que têm dificuldades em crescer e em exercer a sua liberdade.

9. Uma entrada na lógica produtiva de Heidegger para uma ciência do homem "completamente nova"

A estrutura do homem como ser-no-mundo não serve apenas como ponto de partida da desconstrução da psicanálise; ela oferece, ao mesmo tempo, o fundamento do que poderíamos chamar de *lógica produtiva* de Heidegger, isto é, do seu projeto de uma *ciência do homem* inteiramente nova.[56]

Podemos mostrar como se trabalha com esta lógica examinando os comentários de Heidegger a respeito da *doença psíquica* e da *relação terapêutica*. A doença psíquica é uma privação, resultante de um distúrbio. Mas é preciso entender bem de que privação e de que perturbação se trata. Não da privação de uma propriedade objetiva do mundo, por exemplo, da continuidade do mundo (1987, pp. 253 e 256), nem de uma perturbação das relações temporais ou causais entre os atos psíquicos. Trata-se da privação da "adaptação" e da "liberdade", decorrente de uma perturbação da relação existencial-ôntica com o mundo (p. 256).[57] Essa relação

---

[56] A linguagem de uma ciência do homem é, segundo a sua própria natureza, plurívoca (*vieldeutig*), assim como é, por exemplo, a linguagem da poesia (Heidegger 1987, p. 184). Na ciência do homem, não há conceitos "unívocos", necessários para garantir a calculabilidade (p. 180).

[57] Em última instância, trata-se sempre de relações do ser humano com o tempo (1987, p. 229).

pode ser perturbada de várias maneiras, por exemplo, pelo distúrbio da conexão instrumental, devido à quebra ou à falta de certas coisas. Ou então, visto que o ser humano é essencialmente necessitado de ajuda, pela perda do amparo materno (*Geborgenheit bei der Mutter*). Nesse último caso, o ser-no-mundo não fica modificado em virtude de um modo específico do ser-junto-das-*coisas*, mas pelo fato de o modo, determinado e concreto, do seu ser-com-*outros* sofrer danos. Como o ser-no-mundo é sempre também um ser-si-mesmo, pois os dois se formam juntos (p. 220), toda perturbação da relação com o mundo implica a perturbação do si-mesmo, da ipseidade ou da si-mesmidade (*Selbstheit*). Essa perturbação, por sua vez, consiste na ameaça ou mesmo na quebra da estabilidade (p. 256), que implica, em última análise, a quebra da "continuidade da acontecencialidade" (*Kontinuität der Geschichtlichkeit*, pp. 288-9).

As interrupções patógenas da relação com o mundo não devem ser preenchidas por hipóteses nem, menos ainda, por especulações sobre as causas dessas interrupções. A lógica produtiva de Heidegger recomenda que o primado seja dado à *experiência* dessas interrupções, de acordo com a exigência geral da teorização sobre "o ser humano como tal enquanto dado na experiência de si" (1987, p. 52). Nenhuma "construção" teórica, nenhum termo sem sentido experiencial para um paciente, pode ser usado pelo analista na formulação do seu saber sobre o paciente. A relação terapêutica não deve ser encarada como um campo de *experimentação*, dirigida por teorias abstratas, mas como lugar de *experienciação* dos distintos modos fatuais do ser-no-mundo; o *setting* analítico não deve ser transformado em um laboratório de testes de hipóteses ou de explicações causais, mas preservado como uma situação na qual o que está em jogo é a concretização das estruturas ontológicas que possibilitam que o ser humano seja ser humano. Daí se seguem conseqüências importantes para o processo de cura e para a terapia. A mera verbalização não pode remediar as perturbações entendidas da maneira indicada. A cura passa essencialmente pelo restabelecimento *efetivo* da relação adaptativa com o mundo, baseada no

estar-com o paciente no envolvimento, no *Sich-einlassen* do terapeuta na condição do paciente (p. 143).[58]

10. Perspectivas de uma psicanálise sem metapsicologia

Por motivos filosóficos, Heidegger propõe uma psicanálise sem psiquismo e sem metapsicologia, livre da metafísica da subjetividade objetificada. Qual é a chance dessa proposta vencer? Conforme já disse anteriormente, essa pergunta não pode ser respondida, única e exclusivamente, no interior e pelos meios da desconstrução filosófica da psicanálise freudiana. Do ponto de vista científico, a contribuição de Heidegger só é importante na medida em que deixa claro que existe um quadro ontológico, diferente do pressuposto pela lógica produtiva de Kant e a metapsicologia de Freud, no qual é *possível* redefinir os termos da linguagem objetificante e naturalista da psicologia clínica de Freud. Uma parte da resposta a essa pergunta — sem dúvida, a mais importante — deve vir da própria psicanálise, pois trata-se de mostrar que a reformulação heideggeriana da linguagem da psicanálise permite novos desenvolvimentos dessa disciplina. Para tanto, faz-se necessário mostrar, em primeiro lugar, que a psicologia clínica freudiana está em *crise*, e, em segundo lugar, que existem *alternativas científicas positivas* para sair dessa crise.

Heidegger sabia muito bem que, enquanto filósofo, ele só podia contribuir para a tarefa de modificação da semântica da linguagem descritiva da psicanálise. Essa foi a razão pela qual ele instigou M. Boss a mostrar, partindo da sua experiência médica, a necessidade de repensar a prática clínica em conceitos emprestados ou então desenvolvidos a partir da analítica heideggeriana do Dasein. De acordo com os conselhos de Heidegger, dados numa carta escrita no final do ano de 1967, a publicação do livro *Os fundamentos da medicina e da psicologia*, em que Boss planejava revolucionar a medicina e a psicologia, deveria ser adiada não somente

[58] A relação terapêutica é discutida por Heidegger no seminário do dia 8 de julho de 1965 (1987, pp. 131-46).

"por precisar de esclarecimento e reformulação dos fundamentos", mas também para que Boss tivesse tempo de, escreve Heidegger,

> apresentar o rico "material" de sua experiência médica de forma a indicar, implicitamente, que os *Fundamentos* são imprescindíveis e despertar a necessidade deles. O senhor mesmo cria para si a vantagem de poder *remeter* o leitor, nos *Fundamentos*, a uma rica experiência e, assim, *dar maior substância às reflexões sobre questões de princípio*. (1987, p. 352; itálicos meus)

Ocorre que, no seu livro,[59] Boss não executou essa tarefa. Ao invés de "despertar a necessidade" por essas teses a partir dos problemas clínicos concretos, limitou-se, no essencial, a aplicar à clínica as teses da analítica existencial de Heidegger, expostas em *Ser e tempo*.[60] O que se pode notar, entretanto, é que a própria psicanálise, forçada pelos problemas observados na clínica, desenvolveu-se numa direção que a aproxima, de maneira significativa, das teses que fazem parte do projeto heideggeriano de uma lógica produtiva da ciência do homem em geral. O principal responsável por esse desenvolvimento é D. W. Winnicott, seguido de muitos outros, entre eles, Roy Schafer e Heinz Kohut, nos EUA, e de vários psicanalistas atuantes na América Latina.[61] É possível mostrar que a crítica heideggeriana da metapsicologia de Freud se coaduna com a posição, contrária à metapsicologia, assumida por Winnicott dentro da psicanálise.

Os principais pontos desconstrutivos que Heidegger e Winnicott têm em comum são a recusa da concepção do distúrbio patológico humano, não meramente físico, como lacuna na consci-

---

[59] Este livro foi publicado por Boss em 1971 com o seguinte título: *Grundriss der Medizin und der Psychologie* (Bern, Hans Huber).

[60] O próprio Heidegger não alimentava muita ilusão quanto às chances de sucesso da Sociedade Suíça de Daseinsanálise, criada em 1971 por Boss, pois, numa carta de março desse mesmo ano, ele assinala que "a escassa fenomenologia está entorpecendo no dogmatismo" (1987, p. 361).

[61] Os trabalhos dos membros do Grupo de Pesquisa em Filosofia e Prática Clínicas (GPFPP) da PUCSP (cf., por exemplo, Dias 1998) oferecem exemplos do desenvolvimento da psicanálise no Brasil segundo as perspectivas do paradigma winnicottiano.

ência, recusa acompanhada da redefinição do conceito de inconsciente[62] e da rejeição do modo de teorização especulativo. Dessa maneira, abre-se a perspectiva de uma síntese entre a redescrição winnicottiana da psicanálise como uma "psicologia dinâmica",[63] e a reconstrução dessa psicologia em termos da analítica existencial heideggeriana. Nesse aspecto construtivo, tanto Heidegger como Winnicott propõem a substituição do método especulativo pelo descritivo, em dois níveis, ontológico e ôntico (fatual), de forma que a linguagem descritiva do paradigma winnicottiano pode, proveitosamente, ser aproximada da linguagem experiencial inspirada em *Ser e tempo*. O paralelo entre a transposição heideggeriana da psicologia psicanalítica de Freud e os resultados da redescrição winnicottiana da mesma abre campo para articulações futuras de um *novo paradigma* para a psicanálise, livre da tutela da metafísica da subjetividade objetificada. Além de ser filosoficamente mais genuíno, esse paradigma pós-metafísico, proposto nos escritos do filósofo alemão e do psicanalista inglês, parece, conforme indicam as pesquisas de Winnicott e de seus seguidores, ser também mais eficiente do que o paradigma *ottocentista* de Freud na resolução de problemas clínicos.

Referências bibliográficas

Colby, Kenneth M. 1958: "Causal Correlations and Clinical Interpretation". In: Paul (org.) 1963, pp. 187-99.
Deleuze, Gilles e Guattari, Félix 1976: *O anti-Édipo*. Rio de Janeiro, Imago.
Dias, Elsa Oliveira 1998: *A teoria winnicottiana das psicoses*. Tese (Doutorado em Psicologia). Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.
Dijksterhuis, E. J. 1961: *The Mechanization of the World Picture*. Oxford, Oxford University Press.

[62] Em Winnicott, o não-consciente originário não é concebido como o reprimido (o que aconteceu, mas *não devia*) e sim como o *não-acontecido* (o que não aconteceu, mas *precisava*).

[63] Sobre o conceito winnicottiano de psicologia dinâmica, cf., por exemplo, Winnicott 1988, pp. 33-4.

Freud, Sigmund (e Breuer, Joseph) 1895d: *Estudos sobre a histeria*. GW 1.
—— 1900a: *A interpretação dos sonhos*. GW 2/3.
—— 1905d: *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. GW 5.
—— 1914c: "Introdução do narcisismo". GW 10.
—— 1915e: "O inconsciente". GW 10.
—— 1920g: *Além do princípio do prazer*. GW 13.
—— 1923b: *O ego e o id*. GW 13.
—— 1924c: "O problema econômico do masoquismo". GW 13.
—— 1925d: "Auto-apresentação". GW 14.
—— 1933a: *Novas conferências introdutórias à psicanálise*. GW 15.
—— 1940b: *Algumas lições elementares de psicanálise*. GW 17.
—— 1962: *Aus der Anfängen der Psychoanalyse*. Frankfurt/M, Fischer.
—— 1968: *Gesammelte Werke* (GW). 18 v. Frankfurt/M, Fischer.
—— 1975: *Studienausgabe* (SA). 10 v. mais 1 suplemento (EB). Frankfurt/M, Fischer.
Fulgencio, Leopoldo 2001: *O método especulativo em Freud*. Tese de doutorado, PUCSP,
Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica.
Grünbaum, Adolf 1984: *The Foundations of Pyschoanalysis: A Philosophical Critique*. Berkeley, University of California Press.
—— 1993: *Validation of the Clinical Theory of Psychoanalysis*. Madison, Connecticut.
Heidegger, Martin 1927: *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer. Tradução brasileira: Ser e
tempo. 2 v. Petrópolis, Vozes, 1989.
—— 1950: Holzwege. Frankfurt/M, Klostermann.
—— 1954: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, Neske.
—— 1969: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen, Niemeyer.
—— 1975 [1927]: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24. Frankfurt/M, Klostermann.
—— 1976a: *Wegmarken*. GA 9. Frankfurt/M, Klostermann.
—— 1976b [1925/26]: *Die Frage nach der Wahrheit*. GA 21. Frankfurt/M, Klostermann.
—— 1979 [1925]: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*. GA 20. Frankfurt/M, Klostermann.
—— 1984: *Hölderlins Hymne "Der Ister"*. GA 53. Frankfurt/M, Klostermann.
—— 1987: *Zollikoner Seminare*. Frankfurt/M, Klostermann.

Habermas, Jürgen 1968: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt/M, Suhrkamp.
Kohut, Heinz 1988: *A restauração do self*. Rio de Janeiro, Imago.
Lipps, Theodor 1897: "Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie". *Records of the III International Congress of Psychology*, München, 1897. Tradução brasileira: "O conceito de inconsciente na psicologia". Natureza humana, v. 3, n. 2, 2001.
Loparic, Zeljko 1995: *Ética e finitude*. São Paulo, Educ.
—— 1996: "Winnicott: uma psicanálise não-edipiana". *Percurso*, ano 9, n. 17, pp. 41-7.
—— 1999a: "O conceito de *Trieb* na psicanálise e na filosofia alemã". In: Machado (org.) 1999, pp. 97-157.
—— 1999b: "Heidegger and Winnicott". *Natureza humana*, v. 1, n. 1, pp. 103-35.
—— 2000 [1982]: *A semântica transcendental de Kant*. Campinas, CLE/UNICAMP.
—— 2002a: "Winnnicott's Paradigm Outlined (I)", *Revista latinoamericana de psicopatologia fundamental*, v. 5, n. 1 (no prelo).
—— 2002b: "Winnnicott's Paradigm Outlined (II)", *Revista latinoamericana de psicopatologia fundamental*, v. 5, n. 2 (no prelo).
Machado, Jorge A. T. (org.) 1999: *Filosofia e psicanálise – um diálogo*. Porto Alegre, Edipuc.
Masson, Jeffrey M. (org.) 1986: *Correspondência completa de Sigmund Freud e Wilhelm Fliess: 1887-1904*. Rio de Janeiro, Imago.
Milner, Jean-Claude 1996: *L'Oeuvre claire. Lacan, la sience, la philosophie*. Paris, Seuil.
Paul, Louis (org.) 1963: *Psychoanalytic Clinical Interpretation*. London, The Free Press of Glencoe.
Peterfreund, Emanuel 1971: *Information, Systems and Psychoanalysis. An Evolutionary Biological Approach to Psychoanalytic Theory*. New York, International Universities Press.
Schafer, Roy 1976: *A New Language for Psychoanalysis*. New Haven, Yale University Press.
Wiener, Norbert 1964: *Mensch und Menschmachine. Kybernetik und Gesellschaft*. Frankfurt/M, Fischer.
Winnicott, Donald W. 1965b: *Maturational Processes and Facilitating Environment*. London, The Hogarth Press.
—— 1988: *Human Nature*. London, Free Association Books.