

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

JOÃO PAULO F. BARRETTA

**EXISTÊNCIA E APARELHO PSÍQUICO: A CRÍTICA ONTOLÓGICA
DA PSICANÁLISE FREUDIANA COM BASE NA ANALÍTICA DA
EXISTÊNCIA DE MARTIN HEIDEGGER**

DOUTORADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

NÚCLEO DE PRÁTICAS CLÍNICAS

SÃO PAULO

2007

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

João Paulo F. Barretta

**Existência e aparelho psíquico: a crítica ontológica da
psicanálise freudiana com base na analítica da existência de
Martin Heidegger**

Doutorado em Psicologia Clínica

Tese de doutorado a ser apresentada à Banca Examinadora do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica, sob a orientação do Prof. Dr. Zeljko Loparic.

São Paulo

2007

BANCA EXAMINADORA

Autorizo exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação por processos fotocopiadores ou eletrônicos.

São Paulo, 15 de outubro de 2007

João Paulo F. Barretta

Agradecimentos

Ao CNPq, pelo fomento desta pesquisa, sem o qual esta não teria sido possível.

Ao Prof. Zeljko Loparic, pela orientação constante e próxima, pelos diálogos e oportunidades, assim como pela linha de pesquisa que me mostrou.

Ao Prof. Oswaldo Giacóia Júnior, pela participação em minha qualificação e pelos comentários e questionamentos que me ajudaram a avançar em meus estudos, bem como pela atenção a mim dispensada.

Ao Prof. Osmyr Faria Gabbi Júnior, também por ter participado de minha qualificação e pelos comentários especializados, assim como pela atenção.

Ao Prof. Mário A. G. Porta, pelas aulas e sugestões que contribuíram para o meu aprendizado em geral e ainda mais para meu aprendizado de Brentano e Husserl.

Aos meus colegas da PUC, pelo ambiente acadêmico e pelos diálogos, em particular ao Pedro Monticelli, que muito me ajudou no aprendizado da filosofia, e ao Leopoldo Fulgencio e sua esposa Cláudia, pela proximidade e pelas conversas instrutivas sobre Winnicott.

À minha esposa, Clarissa, pelo apoio, compreensão e reconhecimento.

Enfim, aos meus pais, que me mostraram a importância dos estudos.

Resumo

Este trabalho teve por objetivo fundamental explicitar a crítica ontológica de Heidegger à teoria freudiana, compilada por Medard Boss nos *Seminários de Zollikon* (1987). Essa crítica só pode ser compreendida à luz das reformulações levadas a cabo pelo filósofo em relação à fenomenologia de Husserl. No essencial, Heidegger irá perguntar, nos anos 1920, pelo modo de ser do ente homem para, com isso, ter acesso à pergunta fundamental do sentido do ser em geral (*Seinsfrage*). Ao proceder dessa forma, Heidegger é levado a uma ontologia fundamental que tem como tema o modo de ser da *psique*. Com isso, ele aborda fenomenologicamente algo que é apenas implícito na teoria freudiana, que se ocupa, explicitamente, de certos processos psíquicos patológicos (sintomas neuróticos) e não patológicos (sonhos, chistes, atos falhos, lapsos de linguagem, etc) e a partir dos quais constrói um modelo do funcionamento mental. Com base nessa temática comum a ambos, Heidegger irá criticar Freud por esse último não ter compreendido corretamente o sentido do ser do psiquismo, de *objetificá-lo*, isto é, de compreendê-lo à luz da categoria não adequada de substância. Contudo, nem o filósofo, nem os estudiosos da área, identificaram que tipo de substância é o psiquismo para Freud. Pretendemos mostrar, no presente trabalho, que Freud o concebe como uma *substância irritável*, caracterização essa oriunda da fisiologia do século XIX, e essa última como devendo ser compreendida à luz de conceitos físicos (fisicalismo) e biológicos (darwinismo). Com essa caracterização pudemos, então, contrapor a maneira como Freud concebe o psiquismo com a maneira proposta por Heidegger, isto é, contrapor os conceitos de *substância irritável* ao de *abertura fundamental*. Contudo, essa contraposição só pode ser corretamente compreendida com base na maneira como se concebe a *experiência humana*. Essa última joga um papel decisivo, como procuramos mostrar, na determinação do ser do psiquismo.

Palavras-Chave: ontologia, irritabilidade, abertura fundamental, experiência.

Abstract

The main aim of this work is to illuminate Heidegger's ontological criticism of the Freudian theory, which was collected by Medard Boss in the Zollikon's Seminars (1987). This criticism can only be understood in the light of the developments made by the philosopher in relation to Husserl's phenomenology. The main point is that Heidegger had investigated, in the 1920's, the way of being of human beings, in order to have access to the fundamental question of the meaning of being in general (*Seinsfrage*). Such a procedure brought Heidegger to the development of a fundamental ontology which has *psique* as its subject matter. Therefore, he is able to approach phenomenologically something which is only implicit in the Freudian theory. This one is concerned itself explicitly with certain pathologicals (neurotic symptoms) and non-pathologicals (dreams, misbehaviors, lapsos linguae etc) psychic processes, on the base of which it developed a model of the mental functioning. Based on this common subject matter, Heidegger will criticize Freud for not having understood correctly the meaning of being of the psychic, for having done an *objectification*, that means, for having understood it in the light of the improper category of substance. Notwithstanding, both the philosopher nor the specialists after him, succeeded in identifying which substance is the psychism in Freud's theory. What we intend to show is that for him it is an *irritable substance*. This is a characterization that comes from the XIX century's physiology. Such a substance should further be understood in the light of physical (physicalism) and biological (darwinism) concepts. With this characterization we were able then to contrast Freud's way of conceiving psychism with Heidegger's proposal, that is to say, to contrast the concepts of *irritable substance* and *fundamental openness*. This can only be properly understood though on the base of the differences in the way each one of the authors here in question understands what does it mean to have *an experience*. The concept of *experience* plays, therefore, a decisive role, as we tried to show, in the determination of the being of the psychic.

Key-words: ontology, irritability, fundamental openness, human experience.

Sumário

Introdução	p. 1
Capítulo 1. A concepção de ciência em Freud e Heidegger	p. 12
1.1 A concepção de ciência em Freud	p. 14
1.2 A concepção de ciência em Heidegger no período de <i>Ser e tempo</i> (1927) e nos <i>Seminários de Zollikon</i>	p. 29
1.2.1 A concepção de ciência e da relação entre filosofia e ciência em Husserl em 1900 e 1913	p. 30
1.2.2 A concepção de ciência e da relação entre filosofia e ciência em Heidegger, no período de <i>Ser e tempo</i> (1927) e as indicações dos <i>Seminários de Zollikon</i> sobre esses temas	p. 35
1.3. Conclusão: a consequência para este trabalho das concepções de ciência e ontologia em Freud e Heidegger	p. 51
Capítulo 2. A teoria freudiana do aparelho psíquico	p. 53
2.1 Principais descobertas clínicas do período de 1888-1893	p. 54
2.2 A teoria freudiana inicial das neuroses (1888-1893)	p. 58
2.2.1 O conceito de causalidade na psicanálise freudiana	p. 58
2.2.2 O conceito de representação mental na teoria freudiana	p. 60
2.2.3 A concepção de afeto como quantidade de excitação	p. 65
2.2.4 O princípio fundamental da teoria freudiana das neuroses	p. 67
2.2.5 A concepção freudiana da memória	p. 68
2.3 As descobertas psicanalíticas do período imediatamente anterior à <i>Interpretação dos Sonhos</i> (1894-1900)	p. 70
2.4 O Aparelho Psíquico na primeira tópica	p. 79
2.4.1. O Sistema Perceptivo e a consciência	p. 81
2.4.2. O Sistema Mnemônico	p. 86
2.4.3. O sistema motor e a tendência geral do aparelho psíquico	p. 93
2.4.4. O desejo e sua satisfação	p. 94
2.4.5 O julgar	p. 96
2.4.6 O recordar	p. 97

2.4.7 O sonhar	p. 98
Capítulo 3. A ontologia freudiana	p. 100
3.1 A característica essencial do aparelho psíquico: a irritabilidade	p. 101
3.2 O conceito de pulsão (1905 e 1915) e sua relação com o aparelho psíquico	p. 108
3.3 A história dos conceitos de estímulo e de irritabilidade e o problema ontológico subjacente	p. 113
Capítulo 4. A crítica ontológica de Heidegger a Freud	p. 123
4.1. A crítica de Heidegger ao vitalismo, mecanicismo e darwinismo nos seminários de 1929-30	p. 124
4.2. A essência dos organismos: o <i>estado-de-ser-cativado</i>	p. 127
4.3. Breve caracterização da diferença fundamental entre o <i>estado-de-ser-cativado</i> do animal e a <i>abertura</i> dos seres humanos	p. 135
Capítulo 5. O conceito de experiência em Freud e Heidegger	p. 140
5.1 O Conceito de experiência em Freud	p. 141
5.2 O conceito de experiência em Heidegger	p. 152
5.2.1. A experiência em Husserl	p. 152
5.2.2 A crítica de Heidegger à fenomenologia husserliana nos seminários de 1925	p. 182
5.2.3 A concepção heideggeriana de experiência	p. 192
5.3. A condição ontológica de possibilidade da experiência humana heideggerianamente concebida: o psiquismo como <i>abertura fundamental</i>	p. 212
5.3.1 O encontrar-se	p. 215
5.3.2 O compreender	p. 219
5.3.3. O discurso e o falatório	p. 225
Considerações finais	p. 233
Referências Bibliográficas	p. 236

Toda psicologia apenas sonha com o homem e a existência humana, porque necessariamente precisa fazer pressuposições sobre a constituição do ser do ser-aí humano e de seu modo de ser, que chamamos existência. (Heidegger 1927b, p. 74)

Introdução

Freud foi um dos pensadores que procurou desenvolver uma psicologia concebida como ciência natural e aplicada (clínica) e Heidegger o filósofo que repôs a *questão do ser* (*Seinsfrage*) e criticou a onipresença da “atitude teórica” e de suas conseqüências na cultura ocidental (justamente o esquecimento da referida questão). Acidentalmente Heidegger veio a se deter sobre a psicanálise nos chamados *Seminários de Zollikon*, e a refletir sobre seus fundamentos. O resultado dessa reflexão é, por um lado, a crítica de que a psicanálise freudiana “objetifica” o homem¹, por outro, um esboço de reconstrução, parcial e não sistemático, dessa mesma teoria².

Esse esboço de reconstrução estimulou e continua a estimular, pela sua natureza incompleta e nova, uma revisão geral da teoria elaborada por Freud³. Tal tarefa, contudo, só pode ser levada a cabo de maneira transparente se a crítica do filósofo for devidamente esclarecida. Isso, justamente, ainda não parece ter acontecido, uma vez que, como procuraremos mostrar, há uma lacuna central nos próprios comentários críticos de Heidegger a respeito da teoria freudiana que não parece ter sido identificada e menos ainda preenchida pelos especialistas da área. Para se identificar uma tal lacuna, supondo que estajamos corretos, e preenchê-la, deve-se atentar, primeiramente, para o tipo de crítica que Heidegger desenvolve, isto é, para o fato de que se trata de uma crítica que diz respeito à ontologia e não à epistemologia da psicanálise, e mais, que se trata de uma certa concepção específica de ontologia.

As primeiras elaborações de uma psicologia científica, por exemplo, com Wundt e Brentano, tiveram que se haver com o problema epistemológico da possibilidade de apreensão e estudo científico do objeto dessa nova ciência. Nessa linha de investigação o problema do método de estudo (e, a ele vinculado, do tipo de certeza do conhecimento em jogo) na psicologia ganhou uma importância particular. Um problema semelhante também se apresentava em outras disciplinas científicas, como as ciências históricas, por exemplo, ou seja, em diferentes ciências que compunham o domínio das chamadas ciências humanas.

¹ Cf. Heidegger 1987, p. 197 e 271.

² Ao que tudo indica, a intenção de Heidegger era introduzir os elementos básicos de sua filosofia aos ouvintes e, com isso, estimulá-los a levar adiante a tarefa de reformulação da teoria freudiana.

³ Entre os autores que desenvolveram trabalhos nessa linha pode-se incluir Binswanger, Boss, Schaffer, Geoge Klein, entre outros. Até mesmo Lacan pode ser lido como tendo desenvolvido sob a influência de

O problema do *método* nessas ciências acabou por se transformar em uma polêmica na qual inúmeros filósofos e cientistas participaram, a chamada “disputa de métodos” (*Methodenstreit*) nas ciências humanas. Entre os principais teóricos que participaram dessa disputa encontram-se Dilthey e Husserl, filósofos que exerceram profunda influência, na década de 1920, em Heidegger.

Agora, ainda que Heidegger se considerasse (na referida década) um herdeiro e propagador das idéias de Dilthey⁴, e um discípulo de Husserl, suas contribuições para a filosofia em geral, e para a revisão da psicanálise em particular, não se incluem como um novo capítulo nessa “disputa de métodos”. Antes, parte de uma revisão de seus pressupostos. Vejamos melhor esse ponto.

A disputa em questão teve início, como se sabe, por um lado, com o surgimento da Escola Histórica, na Alemanha, que elevou a história ao status de ciência e, por outro, do positivismo, que pretendia, em linhas gerais, defender como modelo de inteligibilidade de todos os objetos de investigação científica as explicações empíricas correntes no domínio das ciências naturais, um *monismo metodológico*⁵. Contra esta posição epistemológica foi o historiador alemão Droysen (1858) o primeiro a se contrapor⁶ e a introduzir os conceitos antitéticos de *explicação* (*erklären*) e *compreensão* (*verstehen*), seguido por Dilthey (1883), que desenvolveu de maneira mais sistemática a clássica distinção entre os métodos explicativo, das ciências naturais, e compreensivo, das ciências humanas⁷. Desse modo,

Heidegger, uma nova linguagem para a psicanálise, ainda que também tenha sido influenciado por outros teóricos, em particular pelo estruturalismo francês.

⁴ Cf. Heidegger 1927a, p. 377.

⁵ O positivismo pode ser compreendido como uma filosofia da ciência, isto é, uma reflexão sobre a ciência, concebida como conhecimento já estabelecido e garantido, e não sobre suas condições de possibilidade. Nesse sentido o positivismo não é mais uma teoria do conhecimento. Entre suas características distintivas encontram-se: o monismo metodológico, a concepção segundo a qual as ciências naturais, em particular a física matemática, estabelece o ideal metodológico ou o padrão em relação ao qual o grau de desenvolvimento e perfeição de todas as outras ciências, incluindo as ciências humanas, devem ser medidos; uma certa concepção de explicação científica, que em seu sentido geral pode ser compreendida como uma explicação causal, mas que consiste mais especificamente na subsunção de casos individuais em leis naturais gerais hipoteticamente assumidas. Deste modo, explicações finalísticas (via intenções, propósitos, etc) são rejeitadas como não científicas e assume-se que podem ser substituídas, com proveito, por explicações causais. Quanto a esses pontos veja-se, por exemplo: Comte 1830, “Avertissement”; Leçon I, § 4, 6, 10, Leçon II, § 11 e Stuart Mill, 1843, Livro III, cap. 12 e Livro VI, cap. 3. Voltaremos a abordar o positivismo, no capítulo 1.1, no contexto da exposição da concepção (positivista) de ciência aceita por Freud.

⁶ Cf. Wright 1987, nota de rodapé 19, p. 5.

⁷ Por esse caminho, Freud seria passível de uma crítica metodológica a partir, por exemplo, de sua proximidade à metodologia proposta por Stuart Mill no Livro VI de seu *System of Deductive and Inductive Logic* em contraposição às teses de Dilthey. Esse não é, contudo, o caminho adotado por Heidegger, e não será, portanto, examinado no presente trabalho. Sobre esse tema veja-se Lorenzer 2000.

tomou-se a hermenêutica (a teoria da interpretação⁸) como um método (das ciências humanas). Contudo, ainda em Dilthey essa separação metodológica e os métodos correspondentes não estavam suficientemente fundados em uma ontologia dos entes estudados pelas respectivas ciências. Ou seja, continuava-se pressupondo a primazia (e independência) de questões epistemológicas *vis-à-vis* questões ontológicas⁹.

Esse último ponto, justamente, foi rejeitado por Heidegger, na sequência dos trabalhos de Husserl. Com isso, ele irá repensar a hermenêutica originalmente não mais como um método¹⁰, mas como a própria “natureza” do Dasein¹¹ e, por esse motivo e derivado dele, a hermenêutica no sentido do método seria o modo de acesso adequado aos fenômenos estudados pelas ciências humanas¹². Ou melhor, Heidegger irá substituir o problema filosófico fundamental, epistemológico, por um outro, ontológico (a *Seinsfrage*), como sendo o mais originário, e a “compreensão” deixará, nesse mesmo movimento, de ser examinada no interior daqueles problemas (epistemológicos), e passará a ser examinada no interior de uma ontologia fundamental (do Dasein), que, entre outras coisas, oferece a condição ontológica de legitimação da metodologia própria das ciências humanas. Ou seja, Heidegger irá substituir a pergunta epistemológica (de Dilthey) “*como são possíveis juízos históricos?*” por esta “*qual é o modo de ser do ente que existe compreendendo (o que é ser)?*”, e isso com vistas à pergunta a mais geral e fundamental de todas “*o que significa ser?*” (*Seinsfrage*) e não com vistas propriamente à fundamentação das ciências humanas.

Por crítica ontológica, deve-se entender, no caso específico da psicanálise, que o que será questionado é o modo como a teoria psicanalítica freudiana compreende o que é (o ser) o psiquismo. Essa crítica não implica que as descobertas factuais da clínica psicanalítica – como, por exemplo, a descoberta da importância da sexualidade infantil na etiologia das neuroses, ou do complexo de Édipo nas fantasias sexuais infantis, ou ainda da

⁸ Schleiermacher foi o fundador da hermenêutica moderna e responsável pela expansão do conceito de interpretação. Partindo das antigas disciplinas independentes de exegese de textos bíblicos (Antigo e Novo Testamento) e Filologia de textos clássicos (gregos e romanos) procurou formular uma teoria geral da interpretação. Dilthey, por outro lado, vinculou a teoria da interpretação ao problema epistemológico das ciências humanas (históricas), transformando o problema da interpretação de textos em interpretação de qualquer realidade histórico-social (espírito objetivado).

⁹ Ainda que Dilthey tenha, segundo Heidegger, o impulso de “ir às coisas mesmas”, isto é, de tentar uma ontologia da “vida”, ele não tinha, de acordo com o mesmo filósofo, se livrado da posição dominante, epistemológica, do cenário intelectual de sua época. Veja-se quanto a isso Heidegger 1925, p. 19.

¹⁰ Cf. Heidegger 1923, p. 14.

¹¹ Cf. Heidegger 1927a, p. 143.

¹² Cf. idem, p. 38.

transferência e da resistência, entre outras – sejam falsas e que a filosofia (ontologia) heideggeriana teria outras teses factuais para substituir às de Freud. Trata-se antes, como será visto posteriormente, de identificar e criticar o fundamento ontológico (categorial) com base no qual as descobertas factuais de Freud são conceitualizadas¹³. Um fundamento ontológico (a concepção prévia do ser do ente estudado por uma dada ciência) é sempre (necessariamente) pressuposto por toda ciência factual, na medida em que não é objeto explícito das reflexões da própria ciência, ainda que lhe seja anterior e determinante. Essa é uma das teses fundamentais da fenomenologia, à qual voltaremos posteriormente (capítulo 1.2).

Essa crítica ontológica aproxima Heidegger de seu mestre, Husserl, que foi quem teve o mérito de retomar, contemporaneamente, a ontologia e a propor um método científico para levá-la a termo (a fenomenologia)¹⁴. Contudo a crítica de Heidegger não pode ser compreendida no interior da filosofia husserliana, mas apenas a partir dos desenvolvimentos desta propostos por Heidegger. O essencial desses, e voltaremos a isso (capítulo 1.2 e 5.2), consiste na substituição da questão fundamental da filosofia, que para Husserl também continuaria sendo a problemática filosófica tradicional de fundamentação do conhecimento científico em geral, pelos problemas não tematizados que jazem na base de uma tal tentativa: o de se determinar o *modo de ser* do homem (ontologia fundamental)¹⁵ e, para além desse, o problema último da *questão do ser*; e irá criticá-lo justamente por não

¹³ Um ponto de vista crítico semelhante ao tentado desenvolver neste trabalho com base na filosofia de Heidegger já foi defendido anteriormente por Schaffer: “O que está em questão não são as descobertas da psicanálise, mas a melhor linguagem na qual absorvê-las e sistematizá-las.” (Schaffer 1976, p. X). Nessa passagem ele explicitamente procura distinguir o ponto de incidência de sua crítica a Freud: não se trata de refutar suas descobertas, mas a maneira como ele as concebeu. Esse autor pretende substituir a linguagem metapsicológica por uma outra (nova), mais adequada às descobertas da psicanálise: “já é tempo de pararmos de usar essa linguagem mista, psicoquímica e biológico-evolucionária, conjuntamente. Estou me referindo à linguagem eclética de força, energia, catexia, mecanismo e sublimação ou neutralização, de um lado e, de outro, função, estrutura, impulso, objeto, e adaptação.” (idem, p. 3). Schaffer, contudo, sabe perfeitamente que a linguagem escolhida está em consonância com uma certa opção teórica de base. Sobre esse ponto ele diz: “o ponto de vista adaptacional foi deliberadamente escolhido por Hartmann; não se trata do único ponto de vista possível para o teorizar psicanalítico. Na verdade o modelo das ciências naturais é ele mesmo uma opção teórica: ao invés de surgirem “dos dados”, é um a priori que determina a definição, seleção e organização dos dados. Outros modelos a priori, como o histórico e existencial, ainda que sua adequação para lidar com todos os fenômenos definidos pela psicanálise de Freud ainda não tenha sido estabelecida, estão disponíveis como opções para o investigador psicanalítico e estão para serem trabalhados e avaliados comparativamente.” (Schaffer 1976, p. 99-100). O presente trabalho é uma tentativa de colaborar com a elaboração de um “modelo” histórico e existencial da psicanálise.

¹⁴ Cf., por exemplo, Heidegger 1927a, p. 35.

¹⁵ Cf. Heidegger 1923-4, p. 89-90.

ter descrito as coisas a partir delas mesmas, mas da exigência previamente aceita de se fazer ciência rigorosa. Falando de uma outra maneira: se, por um lado, Heidegger segue Husserl no que diz respeito à concepção de que a ontologia só pode ser levada adiante como fenomenologia, por outro, Heidegger se afasta dele ao inovar o tema da fenomenologia. Isto significa que, se por um lado, a ontologia fundamental é, de certa forma, uma ontologia, por outro, é uma ontologia *sui generis* na medida em que tem como tema um ente diferente dos outros, um ente cuja “essência consiste na existência” (Heidegger 1927a, p. 42). O que visa, especificamente, a ontologia heideggeriana não é o ser (a quiddidade) de um ente, mas o *modo de ser* do Dasein¹⁶, e isso com vistas a repor a questão fundamental do *ser* em geral.

Desse modo, tanto Dilthey quanto Husserl teriam, do ponto de vista heideggeriano, suas análises da “consciência” viciadas de início, isto é, ambas as análises estariam inseridas no contexto de fundamentação das ciências, o que os impediria de “ir às coisas mesmas”. Justamente o que Heidegger pretende fazer com sua ontologia fundamental. Isto significa: investigar, partindo da própria “consciência” ou, antes, da existência¹⁷, o seu modo de ser, e não a partir das ciências humanas já dadas, ou de uma exigência de cientificidade das ciências, ou de legitimação das ciências. Se isso é possível ou não, ou em que medida isso é possível, não são questões que nos interessam aqui. Aceitaremos dogmaticamente as teses de Heidegger e, com base nelas, veremos suas conseqüências para a psicanálise.

¹⁶ Heidegger é explícito sobre isso em diversas passagens. Cf., por exemplo, Heidegger 1925, p. 207; 1927a, p. 12 e, p. 42.

¹⁷ Ao levar às últimas conseqüências a máxima da fenomenologia Heidegger se vê obrigado a abandonar o próprio terreno em que ela se movia: a consciência. Isso significa que, do ponto de vista de Heidegger, uma fenomenologia da consciência já é uma fenomenologia comprometida com a tradição e seu modo de questionamento fundamentalmente epistemológico e, portanto, comprometido com a metafísica da subjetividade na qual se funda. De acordo com o filósofo, a consciência não é o ponto de partida mais fundamental e imediato, não é um dado no sentido radical do termo, devendo ser substituída por uma análise de um âmbito mais originário, o âmbito da existência. Dito de uma outra forma, o abandono do problema fundamental da filosofia moderna, epistemológico, vai junto com o abandono do ponto de partida e âmbito fundamental daquela filosofia, desde Descartes, a consciência. Por sua vez, esse abandonar do âmbito e do filosofar modernos significam para Heidegger retomar uma tradição ainda mais antiga, aristotélica. Desse modo, a filosofia de Heidegger pode ser vista como uma retomada da questão fundamental da filosofia aristotélica – o problema dos múltiplos sentidos do ser –, e vinculado a ele, uma reinterpretação da concepção aristotélica da *alma* ou *psique*. Voltaremos a examinar a concepção heideggeriana de existência quando abordarmos o conceito de *experiência* em Heidegger (capítulo 14.2).

O que permitiu, portanto, essa reflexão do filósofo sobre a psicanálise foi, guardadas as inúmeras diferenças¹⁸, um tema em comum com Freud: ambos investigaram e formularam teses sobre aquilo que pode ser genericamente chamado de *psique* – termo suficientemente vago para englobar tanto o “aparelho psíquico” freudiano, quanto o *Dasein* heideggeriano.

Agora, a crítica de Heidegger, que incide sobre o pressuposto ontológico da psicanálise (o modo de ser do ente psiquismo), pressupõe que este (o ser do ente psiquismo) seja primeiramente esclarecido¹⁹. Ou seja, se o psiquismo, freudianamente concebido, é uma substância, e se toda substância possui uma característica distintiva, uma *quididade*, que a distingue de outras substâncias, então o psiquismo, para Freud, deve ter uma característica distintiva, mais ou menos implícita. Desse modo, não basta dizer que Freud substancializa o psiquismo, é necessário, ainda, identificar e mostrar que tipo de substância ele é, ou melhor, qual a característica, o atributo distintivo dessa substância em particular²⁰. Isso, precisamente, Heidegger não fez. Tampouco parece ter sido feito pelos estudiosos de Heidegger e Freud que se debruçaram sobre esse mesmo tema. Aparentemente, isso se deve ao fato de que esta linha de pesquisa (ontologia da psicanálise) foi iniciada pelo próprio Heidegger, nos seminários por ele proferidos na Suíça, que não estudou sistematicamente a teoria psicanalítica freudiana, mas que nem por isso deixou de “ir direto ao ponto”. Levados pela trilha demasiado curta aberta pelo próprio filósofo, os

¹⁸ Essas diferenças se devem a inúmeros fatores, sendo dois os principais: Freud foi um cientista e um clínico, ao passo que Heidegger, um filósofo; o primeiro se vinculava a uma tradição moderna (empirista) e naturalista (fisiologicista), ao passo que o segundo às tradições fenomenológica (Husserl) e hermenêutica (Dilthey) que, passando por Brentano e Trendelenburg, tinham sua origem última em Aristóteles. Cf. Heidegger 1925, p. 19. Isso indica que, não obstante possuírem um tema comum, existem enormes diferenças entre esses autores, quer quanto ao método, ao objetivo, aos pressupostos, às tarefas, aos problemas etc. Diferenças estas que deverão ser aqui explicitadas.

¹⁹ Essa distinção entre o sentido do ser do ente e o ser do ente, justamente, não estava presente na filosofia de Husserl, e constitui o essencial da diferença de Heidegger em relação ao seu mestre.

²⁰ De acordo com Heidegger, em suas preleções de 1925, a ontologia tradicional não vislumbrava a possibilidade de acesso ao ser dos entes como tal, não seria uma “datidade”, de tal modo que, exatamente por isso “porque nós justamente não podemos isolar e apreender o ser do ente, antes primeiramente apenas apreender o *que* um ente é, ou falando de maneira grega, o *eidos*, o aspecto [*Aussehen*], por isso nós devemos também partir [*ausgehen*] do atributo ao apreender o ser do propriamente ente, a partir do qual a natureza do ente e seu ser se apresentam “ (Heidegger 1925, pp. 236-7). E mais a frente: “Há para cada substância um atributo específico, uma determinação específica do *que* [*Wasbestimmung*] [uma coisa é], nomeadamente uma determinação essencial [*Wasbestimmung*] do ente, qual a natureza que a partir de si mesma constitui o próprio ser do ente e sobre a qual todas as outras determinações essenciais do ente devem ser relacionadas de volta.” (idem, pp. 237-8).

autores da literatura especializada parecem não ter sentido a necessidade de construir os elos intermediários da argumentação.

Apesar dessa lacuna na pesquisa em filosofia da psicanálise, parece-nos que a identificação desse pressuposto ontológico é possível; em particular, a partir de certos textos chaves da teoria freudiana, notadamente, o seu *Projeto para uma Psicologia Científica* (1895), *Interpretação dos Sonhos* (1900) e *Além do Princípio do Prazer* (1920). O que procuraremos mostrar é que o psiquismo freudiano é uma “substância irritável”, uma substância caracterizada, essencialmente, pela *irritabilidade* (*Reizbarkeit*).

Ao fazer essa caracterização, supondo que ela seja legítima, somos remetidos ao seminário de Heidegger dos anos 1929-30, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solidão*. Na segunda parte desse seminário, ele faz uma crítica à caracterização, oriunda da biologia do século XIX, dos organismos vivos como “substâncias irritáveis”; propõe uma nova apreensão da natureza desses organismos (através do conceito de *estado-de-ser-cativado* [*Benommenheit*]); e a diferencia, por sua vez, da natureza humana caracterizada pela *Abertura* (*Offenbarkeit*)²¹ *do ente como ente na totalidade*. Essa “abertura”, por sua vez, pressupõe (condição ontológica de possibilidade) a *abertura fundamental* (*Erschlossenheit*) do *Mundo*. Se tudo isso estiver correto, obteremos uma “ponte” conceitual – cujos elos fundamentais seriam a *irritabilidade*, o *estado-de-ser-cativado*, *estado-de-abertura* e a *abertura fundamental* – que permite a passagem e explicita a diferença radical entre os modos como Freud e Heidegger concebem o (modo de ser do) psiquismo.

Deve-se notar, contudo, que não levaremos as análises de Heidegger para além da apresentação, não exaustiva, da referida *abertura fundamental* e de sua estrutura (o *encontrar-se*, o *compreender*, e o *discurso*). Não abordaremos, portanto, o tema da *queda* (*verfallen*) ou a fórmula do Cuidado (*Sorge*) que explicita a unidade da estrutura da *abertura fundamental*, ou as condições ontológicas de possibilidade da abertura, a *temporalidade* (*Zeitlichkeit*) do *Dasein*. A razão disso está no fato de que não se trata aqui,

²¹ Deve-se notar que a distinção entre animal e homem é rapidamente mencionada nos *Seminários de Zollikon*, ainda que Heidegger não se detenha em chamar a atenção para o fato de que Freud concebe o psiquismo como uma substância irritável. Cf. Heidegger 1987, pp. 19 e 117. De todo modo essa constatação dificilmente deve ter passado despercebido para ele, uma vez que tinha um amplo conhecimento sobre a história da biologia, da fisiologia e derivada dessa última da psicologia do século XIX. Para um breve relato de Heidegger sobre essa história veja-se, por exemplo, Heidegger 1925, p. 15.

propriamente, de uma investigação da filosofia heideggeriana, ou de uma revisão da analítica da existência de Heidegger. Da mesma forma, não se trata de fazer uma revisão ou uma historiografia da obra de Freud. Nosso objetivo, como anunciaremos mais à frente, é mostrar o ponto em que é possível utilizar a ontologia heideggeriana, com proveito, para uma linha de pesquisa em psicanálise. Desse modo, pode-se esperar que um especialista em Freud ou em Heidegger (ou Husserl) não se sintam satisfeitos com as exposições incompletas dos autores. Para isso, seria necessário um trabalho de outro tipo.

Apoiados na hipótese inicial acima apontada, de que o ponto de ligação (e distinção) possível deve ser buscado entre os conceitos de *irritabilidade* e *abertura fundamental*, e pelo fato, amplamente reconhecido, de que os *Seminários de Zollikon* apóiam-se basicamente nas teses de *Ser e tempo* (1927), aliado ainda ao fato de Heidegger nunca ter estudado sistematicamente a psicanálise freudiana, não se dará prioridade, no exame dos fundamentos ontológicos da psicanálise, à letra de Heidegger, compilada por Medard Boss nos protocolos dos seminários por ele dados na Suíça, mas, antes, dar-se-á preferência pelo exame dos textos dos anos 1920 e, portanto, no interior da primeira parte da obra de Heidegger (antes da *virada*). Isto é, não seguiremos os passos de fato dados por Heidegger, mas um caminho alternativo²², mais longo, mas pretensamente mais sistemático, e que poderia, em princípio, ter sido escolhido por Heidegger fosse outro o seu interesse pelos textos e pela temática freudiana.

Sobre os objetivos desse trabalho, pode-se dividi-los em três. O objetivo inicial consiste em explicitar o que significa essa crítica de objetificação; verificar em que medida essa crítica se justifica; e contrastar a maneira freudiana de conceber a *psique* com aquela proposta por Heidegger, utilizando-se para isso do caminho acima mencionado.

Semelhante proposta, até onde sabemos, não foi tentada, nem pelos principais representantes da psicoterapia existencialista ou *daseinsanalítica*, nem por outros estudiosos da área. Contudo, um trabalho que aponta para essa mesma direção foi apresentado por Escoubas (1992). Nesse trabalho pode-se ler:

Ora, é precisamente o ponto de vista do ser vivo e da vida que marca a ruptura entre o inconsciente freudiano e o *Dasein* heideggeriano. Se Freud associa inseparavelmente a

teoria do inconsciente e a teoria do ser vivo e da vida, Heidegger parece antes, ao contrário, dever estabelecer um fosso entre o *Dasein* e o *vivente*. Se nós devemos então procurar um equivalente heideggeriano da pulsão freudiana, não é na *analítica do Dasein* e em *Sein und Zeit* que nós a encontraremos, mas na análise do *Leben* – do “ser vivo” – tal como foi elaborada nos cursos de Freiburg de 1929-30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. (Escoubas 1992, p. 289)

Todavia, esse estudo não parece apreender dois pontos centrais que serão defendidos aqui: que a concepção da biologia do século XIX do ser vivo (a *irritabilidade*) é transposta (*metabasis*) por Freud para o interior do aparelho psíquico; e que a distinção entre aparelho psíquico e existência (*Dasein*), no sentido de Heidegger, é uma contraposição que tem sua origem a partir de diferentes maneiras de se conceber a *experiência humana* e sua condição de possibilidade. Num caso (Freud), temos uma concepção empirista e naturalista de experiência que corresponde à aceitação do psiquismo como uma substância irritável, no outro (Heidegger), uma concepção “hermenêutica” de experiência, que o leva a conceber a existência humana como *abertura fundamental*. Ou seja, há uma íntima relação entre a concepção de experiência e a concepção da natureza do psiquismo, que pode ser descrita do seguinte modo: a experiência humana é a *ratio cognoscendi* da natureza do psiquismo, ao passo que essa última, é a *ratio essendi* da experiência. Desse modo, a crítica de Heidegger a Freud de objetificação do psiquismo passa, necessariamente, por uma crítica da concepção de experiência desse último.

A organização dos capítulos será feita do seguinte modo. Na medida em que essa crítica dos fundamentos pressupõe uma certa concepção da relação entre ontologia e ciência, este trabalho buscará primeiramente apresentar, no capítulo um, as reflexões sobre a ciência de Freud (seção 1.1) e de Heidegger, no período de *Ser e tempo* e nos *Seminários de Zollikon* (seção 1.2). Uma vez visto isso, poderemos observar que a teoria freudiana do aparelho psíquico é um constructo teórico inferido com base na observação de certos fenômenos (as formações do inconsciente, tratamento, etc), mas que subjacente a essas observações e inferências há, para o filósofo, sempre uma interpretação do ser (e do sentido do ser) do psiquismo diretora (seção 1.3).

²² Isto não nos impedirá, naturalmente, de nos apoiarmos repetidas vezes nas indicações essenciais de Heidegger no referido seminário.

No capítulo dois, será apresentada a teoria freudiana do aparelho psíquico. Mas, para a correta identificação dos diferentes elementos que compõem essa teoria exporemos brevemente, em suas linhas gerais, as descobertas clínicas iniciais de Freud (seção 2.1), a sua elaboração teórica inicial dos anos 1894-95 (seção 2.2), as descobertas subseqüentes do período de 1895-1900 (seção 2.3), e finalmente a sua teoria do aparelho psíquico propriamente dita (seção 2.4). Não se tratará aqui de uma exposição exaustiva nem do desenvolvimento histórico da teoria freudiana, nem das elaborações sistemáticas de sua teoria do psiquismo, mas apenas de seus elementos centrais, que possibilitarão confirmar a tese apresentada no capítulo seguinte.

No capítulo três, abordaremos o pressuposto ontológico da teoria freudiana do aparelho psíquico. Isso será feito em três seções: na primeira (seção 3.1), será identificado o referido pressuposto, a irritabilidade; na segunda (seção 3.2), buscaremos mostrar que a elaboração do conceito freudiano de *pulsão* (*Trieb*), central na teoria freudiana posterior a 1900, não apenas não exige uma reformulação da concepção inicial de aparelho psíquico, como é feita com base naquela mesma concepção; e na terceira e última seção desse capítulo (seção 3.3), apresentaremos as origens históricas dos conceitos de estímulo (*Reiz*) e irritabilidade (*Reizbarkeit*), bem como o problema ontológico a ele subjacente.

A seguir, no capítulo quarto, iremos ver a crítica de Heidegger a esse último conceito, bem como verificar se a caracterização do psiquismo como organismo irritável retira a psicanálise das ciências naturais mecânicas e a insere nas ciências biológicas do século XIX ou não, e principalmente se há uma diferença essencial entre essas ciências, isto é, se se justifica ou não, a partir dessa determinação essencial do psiquismo feita por Freud a crítica de que ele realiza uma objetificação e naturalização do psiquismo (seção 4.1). Ainda nesse mesmo capítulo, será apresentada em suas linhas gerais a descrição fenomenológica dos organismos vivos segundo Heidegger, especificamente no que tange à diferença essencial entre eles e os homens, ou seja, entre o *estado-de-ser-cativado* (*Benommenheit*) e o *estado-de-aberto* (*Offenbarkeit*) (seção 4.2).

Agora, na medida em que essa última distinção deve ser compreendida com base nas diferentes formas como animais e homens tem *experiência* do mundo, isto é, na medida em que a concepção de *experiência* joga um papel decisivo na caracterização do modo de ser do homem, será exposto a seguir, capítulo quinto, o conceito de experiência (humana)

em Freud (seção 5.1) e em Heidegger (seção 5.2). Encerrando esse capítulo, mostraremos o pressuposto ontológico de uma tal concepção hermenêutica de *experiência*, ou seja, exporemos o conceito heideggeriano de *abertura fundamental* (*Erschlossenheit*) e sua estrutura (seção 5.3). Feito isso, teremos cumprido nossa tarefa de exposição da crítica de Heidegger e da identificação do conceito ontológico substituto proposto pelo filósofo para a reconstrução da psicanálise freudiana. Por fim, nas considerações finais, faremos uma revisão geral dos principais pontos atingidos nesse trabalho e das tarefas futuras que dele se derivam²³.

Deve-se notar ainda que apesar desse trabalho ser essencialmente sobre Freud e Heidegger, nos referiremos em dois momentos distintos a Husserl. O primeiro quando passarmos da exposição da concepção de ciência em Freud para a de Heidegger, o segundo, quando passarmos da exposição da concepção de experiência em Freud para a de Heidegger. A razão disso se deve ao fato de que a discussão de Heidegger não é propriamente com os naturalistas, mas com Husserl (assim como com Dilthey e os neokantianos: Rickert, Natorp, entre outros), que já tinha se contraposto ao naturalismo. Esse último ponto aparece em dois níveis: no primeiro, trata-se de combater a naturalização das idéias e, portanto, das ciências (crítica ao psicologismo das *Investigações Lógicas*), no segundo, trata-se de combater a naturalização da própria consciência (crítica da “atitude natural” das *Idéias I*). É somente a partir dessas duas frentes de combate que se pode compreender o ponto de partida de Heidegger. Agora, a alternativa seria, ou simplesmente citar esses pontos e passar diretamente para Heidegger, o que só seria compreensível para os especialistas da fenomenologia, ou tentar uma exposição ainda que breve de Husserl, bem como do ponto de passagem desse autor para Heidegger. Optamos por essa última alternativa.

²³ Uma vez levadas a cabo essas outras tarefas, estaríamos então em condição de discordar da posição defendida por Ricoeur, para quem “com a filosofia de Heidegger, estamos sempre engajados em um retorno aos fundamentos, mas somos deixados sem a capacidade de começar o movimento de retorno que levaria da ontologia fundamental para as questões propriamente epistemológicas do *status* das ciências humanas. Agora, uma filosofia que rompe o diálogo com as ciências não se dirige a nada além de si mesma.” (Ricoeur 2005, p. 59). Isto, contudo, só poderá ser decidido posteriormente. Supondo que uma tal tarefa fosse feita, então seria possível, do mesmo modo, abandonar a linguagem ambígua de Freud e substituí-la por uma linguagem própria das ciências do homem. Com isso, iríamos novamente contra a tese de Ricoeur, segundo o qual a referida “ambigüidade” seria essencial: “Os escritos de Freud se apresentam de início como um discurso misto, leia-se ambíguo, que enuncia tanto conflitos de força legitimados energeticamente, quanto relações de sentido legitimadas hermenêuticamente. Eu mostrarei que esta ambigüidade aparente é bem fundada, que este discurso misto é a razão de ser da psicanálise”. (Ricoeur 1965, p. 77).

Naturalmente os temas abordados aqui já foram debatidos por inúmeros outros autores, filósofos como, por exemplo, Ricouer, Habermas, Sartre, Grünbaun, e cientistas como, por exemplo, Boss, Binswanger, Lorenzer, entre outros. Além disso, as idéias de Heidegger influenciaram inúmeros psicanalistas como, por exemplo, Schaffer, G. Klein e mesmo Lacan. No Brasil, os textos chaves sobre esse tema são Loparic 1989, 1997, 1998 e Stein 1998, 1999 e 2003. A discussão com todos estes autores seria certamente frutífera, mas extrapola em muito as possibilidades deste trabalho. Eventualmente esses autores poderão ser citados ou contrapostos, em particular certas passagens de Ricouer, Schaffer e Loparic, mas sempre de maneira lateral.

Capítulo 1. Ciência em Freud e Heidegger

Freud e Heidegger são dois pensadores que pertencem a diferentes tradições intelectuais e que, por este motivo, concebem de maneira bastante distinta um do outro a atividade científica. O primeiro pertence a uma tradição de pesquisadores que trabalharam no campo da fisiologia e que deram um forte impulso, em meados do século XIX, ao desenvolvimento de uma psicologia como ciência natural (sistematizada e organizada pela primeira vez por Wundt), e que, no geral, eram fortemente influenciados pelo positivismo (empirismo e naturalismo). O segundo pertence à tradição fenomenológica, crítica dessa tendência “naturalizadora” da psicologia e defensora de uma concepção bastante distinta de ciência. Essas diferentes posições, de Freud e Heidegger, com respeito à concepção de ciência em geral, e de psicologia em particular, são importantes para o presente trabalho, na medida em que tornam possível compreender o que Freud entendia que estava fazendo ao elaborar sua nova disciplina, bem como em que nível da teoria psicanalítica incide a crítica de Heidegger. Para se compreender esse último ponto será necessário ainda esclarecer como Heidegger compreendia as ciências e a relação delas com a filosofia (fenomenologia).

Como veremos, a teoria freudiana trabalha com uma concepção de ciência que tem como modelo as ciências naturais, explicativas. Com isso, aceita que o método de investigação de ciências como a psicanálise, uma ciência que tem como objeto o (psiquismo do) homem, deve ser semelhante ao método das ciências naturais, um *monismo metodológico*. Como as outras ciências naturais, a psicanálise também deve trabalhar,

então, com a distinção entre os *conceitos empíricos*, que representam na teoria fenômenos empíricos (dados na percepção sensível), que devem ser explicados e de onde partem as teorias, e os *conceitos especulativos*, que não representam nenhum fenômeno passível de percepção sensível (são construídos), que devem auxiliar na explicação daqueles primeiros fenômenos. Nessa divisão dos conceitos que compõe uma teoria científica pode-se notar ainda a ausência de conceitos que versam sobre a natureza ou essência do objeto de estudo de uma dada ciência, isto é, pressupõe-se que as ciências começam com a observação, um *empirismo ingênuo*. Ademais, o emprego de conceitos especulativos leva Freud à tese de que a ciência não busca descrever a realidade como ela é em si mesma, mas tão somente em formular modelos que tornem os fatos observados racionais, isto é, previsíveis e manipuláveis.

De outro lado, veremos que a concepção de ciência desenvolvida pela tradição fenomenológica (Husserl e Heidegger) parte justamente da idéia de que ciência é um conhecimento da realidade, de modo que sempre pressupõe, primeiramente, uma certa interpretação, ainda que nem sempre legítima, da natureza da “coisa” estudada em cada ciência, de onde se derivam o método adequado de estudo, a possibilidade de prova, de certeza, de comunicação (tipo de linguagem adequada) e outros elementos essenciais de uma teoria científica. Essa primazia do fundamento ontológico, determinante das teorias científicas, implica justamente em uma recusa quer do *monismo metodológico*, quer do *empirismo ingênuo*, ou ainda da concepção de que um modelo é “verdadeiro” na medida em que é útil para explicar e controlar fenômenos; características básicas do positivismo aceito sem mais por Freud.

Ou seja, de acordo com a fenomenologia não há fatos, métodos, etc sem comprometimento ontológico. Isso implica que, se a fenomenologia tem razão, então, ainda que Freud não se dê conta, deve pressupor uma ontologia, e se o faz, deve ser possível, em princípio, indentificá-la e criticá-la à luz do método e das investigações levadas adiante por esse movimento filosófico.

Dada essa diferença radical de concepções a respeito das ciências e da relação entre ciência e ontologia, pretendemos mostrar, com esse capítulo, em primeiro lugar, que a crítica de Heidegger a Freud é totalmente estranha à maneira de Freud conceber as ciências em geral e a psicanálise em particular. Disso se segue que a resposta básica que um

freudiano poderia dar às críticas ontológicas de Heidegger é que as ciências não se ocupariam com a realidade (a psique humana, no caso da psicanálise), mas apenas construiriam modelos teóricos que procuram explicar o seu funcionamento. Por outro lado, se aceitamos a tese de Heidegger (e da fenomenologia em geral) de que não é possível uma ciência sem um certo comprometimento ontológico, então, temos de tentar mostrar que é possível identificar o pressuposto ontológico da teoria freudiana, ainda que o próprio Freud não o tenha feito (e, na realidade, nem mesmo Heidegger), ou só o tenha de maneira demasiado breve, como procuraremos mostrar (capítulo 3.1).

Em segundo lugar, pretendemos explicitar o que Heidegger entende por “objetificação”, conceito central de sua crítica à teoria freudiana. A explicitação desse conceito permitirá posteriormente a justificação da tese de Heidegger de que a teoria psicanalítica freudiana objetiva o psiquismo humano.

Seção 1.1 - A concepção de ciência em Freud

Em Freud não se encontra propriamente uma filosofia da ciência, mas em seus escritos faz com certa frequência reflexões sobre as ciências em geral, bem como sobre a psicanálise, de onde se pode depreender uma certa concepção de ciência mais ou menos estabelecida. Essa sua concepção de ciência era comum a outros pensadores de sua época – cientistas e filósofos –, que compartilhavam de um certo positivismo que passo a descrever a seguir. Não nos interessa aqui um estudo das influências histórico-filosóficas da concepção freudiana de ciência, mas tão somente indicar, com base nas referências espalhadas ao longo de sua obra, a maneira como Freud concebia o que estava fazendo, ao formular sua psicologia. Isso será importante, pois permitirá, quando vermos a concepção de ciência e da relação entre filosofia (fenomenologia) e ciência em Heidegger, identificar qual o ponto de incidência, em que nível da teoria freudiana, a crítica do filósofo incide.

Segundo o ponto de vista da tradição à qual Freud se vincula, a função da ciência, seja ela natural, biológica ou humana, consistiria em explicar²⁴ fatos observáveis. Explicar significa aqui encontrar a razão de ser, aquilo pelo que um evento ou fato acontece, de tal

²⁴ Desse modo, não há para Freud a distinção tornada clássica desde Dilthey entre o método das ciências naturais, a explicação [*erklären*], em contraposição ao método das ciências humanas, a compreensão [*verstehen*]. Esse ponto é igualmente apontado por Heidegger em seus *Seminários de Zollikon*, cf. Heidegger 1987, p. 260.

maneira que deixa de ser contingente, se torna previsível e passível de ser controlado. No domínio dos fenômenos físicos isso significaria simplesmente encontrar a causa²⁵ de um determinado evento. As ciências, contudo, assim como Freud, não estão interessadas apenas em causas contingentes, mas em causas que valem, até que se prove o contrário, para todos os casos, isto é, leis gerais, sistematicamente ordenadas, que teriam nas explicações galileianas e newtonianas o seu modelo.

Desse modo, pode-se afirmar que Freud concebe a psicanálise como uma ciência natural, semelhante à física, química, fisiologia, etc, e que ele não concebe uma diferença fundamental entre as ciências naturais e as humanas. Quanto a isso, veja-se, por exemplo, as seguintes passagens de diferentes períodos de sua obra:

O objetivo [consiste em] apresentar uma psicologia científico-naturalista [naturwissenschaftliche Psychologie], ou seja, representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partes materiais especificáveis e com isso torná-los visíveis e livres de contradição. (Freud 1895b, p. 387)²⁶.

Ou ainda:

Enquanto na psicologia da consciência nunca se conseguiu ir além das lacunas, claramente dependentes de outras seqüências, pôde, a outra apreensão (Auffassung), de que o psíquico seria em si inconsciente, permitir que a psicologia fosse equiparada a qualquer outra ciência natural. (Freud 1938a, p. 80)

Essa concepção de ciência como ciência natural (explicativa) é a concepção fundamental de Freud a respeito das ciências e sua meta explícita para a psicologia.

²⁵ É certo que Comte não oferece uma explicação sistemática do “explicar” apenas indicando que explicar um fato não é senão estabelecer uma ligação entre os diversos fenômenos particulares e alguns fatos gerais. (cf. Comte 1830, Lição I, §2). E é certo também que ele repudiou, de maneira geral, a busca por “causas”, associada para ele ao estágio pré-positivista, metafísico, do desenvolvimento das ciências. Mas Stuart Mill, importante propagador das idéias positivistas na Inglaterra, por outro lado, oferece a seguinte concepção do “explicar”: “Um fato individual é dito ser explicado ao se apontar suas causas, ou seja, ao se enunciar a lei ou leis de causação das quais sua produção é um caso particular” (Stuart Mill 1843, p. 305).

²⁶ Todas as traduções dos textos de Freud que se seguem são minhas. As páginas se referem à edição alemã das obras completas de Freud da Fischer Verlag de 1999. As exceções são o texto de 1891 “Contribuição à concepção de afasia”, que se refere à edição francesa de 1983; e as cartas de Freud a Fliess, bem como os

Haveria, contudo, certas dificuldades que teriam obrigado os cientistas e pensadores aos quais Freud se vincula intelectualmente a introduzir algumas modificações específicas nessa concepção: de um lado, a dificuldade de oferecer apenas explicações causais para certos fenômenos observáveis no campo da biologia e da psicologia e, de outro, a impossibilidade de, ao formular explicações (causais ou não), empregar apenas conceitos “empíricos”, isto é, conceitos que possuem uma referência a algo dado na experiência sensível (percepção sensível). Vejamos melhor esses pontos.

Se no domínio dos fenômenos naturais, explicações causais são onipresentes e suficientes para a tarefa de elaboração de uma teoria científica, no domínio dos fenômenos biológicos, por outro lado, certos fatos parecem, ao menos de início, só poder serem “explicados” teleologicamente, com respeito a seus fins, ainda que também façam parte do mundo físico e, desse modo, também tenham que estar submetidos às relações causais. Nesse sentido, um órgão, o coração, por exemplo, ou mais exatamente a sua forma e seu movimento característicos, poderiam ser explicados pela finalidade de fazer o sangue circular, ainda que devam possuir, por princípio, uma causa. O uso de explicações teleológicas ao lado de explicações estritamente causais foi, devido a essa dupla possibilidade de abordar os fenômenos em questão, comum na biologia alemã da primeira metade do século XIX²⁷, mas rejeitada pelos autores (fiscalistas) da segunda metade do mesmo século. Entre esses últimos encontram-se autores como Helmholtz, Brücke, DuBois-Raymond, Ludwig, entre outros, autores importantes, como se sabe, para a formação intelectual de Freud, que, como veremos a seguir, aceita o fiscalismo reducionista desses últimos.

O ponto decisivo da querela em torno das explicações teleológicas reside no fato de que em um universo fisicamente concebido as explicações teleológicas parecem explicar as

manuscritos que as acompanham, que se referem à edição das correspondências completas de Freud a Fliess de Masson (1999), da Fischer Verlag.

²⁷ Esses autores fazem parte de uma linha de pesquisa chamada por Lenoir de *teleomecanicismo*, por combinarem explicações causais e teleológicas. Essa tradição se contrapunha, de um lado, à filosofia da natureza romântica e, de outro, ao reducionismo mecanicista que voltará a ser defendido por autores da segunda metade do século XIX. Cf. Lenoir: “Minha tese principal é que o desenvolvimento da biologia na Alemanha durante a primeira metade do século XIX foi guiada por um núcleo de idéias e um programa de pesquisa estabelecido inicialmente durante os anos de 1790. A mais clara formulação inicial dessas idéias pode ser encontrada nos escritos do filósofo Immanuel Kant. (...) Em uma análise penetrante das diferentes estruturas de relações causais obtidas entre fenômenos inorgânicos e o tipo de mecanismos encontrados na organização biológica, Kant argumentou que as ciências da vida devem, em última instância, se basear em um esquema explicativo que uma os princípios tanto da teleologia quanto mecanicismo.” (Lenoir 1989, p. 2).

causas, que ocorrem antes, pelos efeitos, que ocorrem necessariamente depois. No nosso exemplo, a circulação do sangue, efeito do movimento do coração, e fenômeno posterior, é posta como a “causa” da batida do coração, que ocorreu antes. Se eventos futuros ainda não existem, não podem ser responsáveis por ocorrências no presente, ou dito de outro modo, explicações teleológicas requerem que o futuro determine o passado.

A partir da metade do século XIX, a teoria darwinista da evolução das espécies por seleção natural, publicada em 1859, demonstrou, em harmonia com a posição fisicalista que se tornava predominante, que era possível explicar também as complexidades da organização biológica de maneira causal²⁸. O que a sua teoria mostrou é que as formas dos órgãos e organismos, bem como as funções que desempenham são o resultado de processos puramente causais, para os quais não é necessário introduzir nenhuma teleologia ou intenção. Nesse sentido, não haveria nenhuma contradição entre o emprego de expressões como “o coração tem a função de bombear o sangue” e o ponto de vista causal-naturalista, uma vez que a própria função é o resultado de um processo causal. Vejamos melhor esse ponto.

O fato da explicação biológica, pela *função*, não ser contraditória com a explicação mecânica significa que, em última instância, existe uma explicação causal para as funções, ainda que exista também uma explicação darwinista para essas mesmas funções. Na realidade, pode-se dizer que as primeiras são condições necessárias dos fenômenos biológicos sejam eles quais forem, na medida em que nenhum fenômeno biológico pode ir contra as leis da física, mas não são suficientes para explicar os fenômenos biológicos realmente existentes, para isto é necessária ainda a tese da evolução por seleção natural, que seria assim a condição suficiente dos referidos fenômenos. Isso quer dizer que nada

²⁸ Cf. Lenoir: “Um segundo fato também deve ser mantido em mente quando revisa-se o sisma entre teleomecanicistas e reducionistas. Helmholtz publicou suas memórias em 1847 e DuBois-Raymond foi veloz em entrar no debate sobre o vitalismo já em 1848. Mas uma vez que o escopo do debate se ampliou a ponto de incluir as implicações da conservação de energia para a teoria da organização animal uma série de problemas sérios surgiram que podiam apenas ser resolvidos pela teoria da seleção natural. A *Origem das espécies* de Darwin foi publicada em 1859 e a força mesma de seu argumento não foi apreciada instantaneamente na Alemanha. O argumento que Helmholtz lançou contra a suposição de organizações com propósito na biologia seria segura desde que ele se mantivesse confinado à fisiologia, mas de modo a estender-se para a teoria geral da organização animal e da interconexão das formas era necessário conjugar as implicações da conservação de energia com o princípio da seleção natural. No ínterim entre 1848 e 1859, portanto, havia sérias questões não resolvidas.” (Lenoir 1989, p. 233). E mais à frente: “Por volta de 1869 Helmholtz assimilou a teoria da evolução de Darwin a serviço de sua perspectiva reducionista e fez seu primeiro assalto público à posição dos teleomecanistas em sua dimensão zoológica ampla.” (idem, p. 236).

acontece sem uma causa (física), e que mesmo os fenômenos biológicos (e psicológicos, segundo Freud) têm de possuir uma causa, ainda que possuam, também uma função (o coração serve para circular o sangue, a memória para recordar eventos passados, etc).

Assim, Freud, influenciado pelos autores fisicalistas da segunda metade do século XIX que haviam empregado com proveito para as suas próprias teses fisicalistas as teses darwinistas sobre a origem das espécies, emprega, tanto em diferentes momentos históricos de sua obra como em diferentes níveis de sua teorização, uma maneira de teorizar que remete certos fenômenos psíquicos às suas funções. Mas deve-se ter em vista que não se trata de nenhuma forma de vitalismo, antes, as funções de que ele fala devem, em última análise, ser entendidas de maneira naturalista, isto é, devem poder ser explicadas causalmente e são o resultado do processo de seleção natural (Darwin). Essa maneira de explicar os fenômenos indicando a sua função é chamada por Freud em seu texto não publicado de 1895 de explicação “biológica” e é explicitamente defendida por ele, ao lado de explicações estritamente mecânicas, por exemplo, quando diz:

O sistema psi, pensando biologicamente, procura reproduzir o estado de psi que assinalou a cessação da dor. Com a expressão *pensando biologicamente* acabamos de introduzir uma nova base de explicação, que deve ter validade independentemente, ainda que não exclua, mas pelo contrário, exija a redução [*Zurückführung*] a princípios mecânicos (fatores quantitativos). (Freud 1895b, p. 415)

A expressão “pensando biologicamente” significa então pensando em termos de função, de tal modo que a expressão “o sistema psi *procura...*” tem o mesmo significado da expressão “o sistema psi tem a função de...”, sendo que qualquer função, em última instância, tem uma causa física e uma origem na seleção natural pela sobrevivência da espécie.

Desse modo, pode-se afirmar que Freud entende ser legítimo o uso de dois modos de “explicação”, biológico (função) e mecânico (causa), para o domínio dos fenômenos por ele estudados, os fenômenos psíquicos, assim como certos cientistas (biólogos e fisiólogos) próximos intelectualmente a ele, mais exatamente os autores da segunda metade do século XIX, o fazem quando estudam os seres vivos. Isso quer dizer que ele transpõe a maneira de

explicar de uma certa tradição da fisiologia, que estuda organismos vivos, para a psicologia, que estuda os processos psíquicos²⁹.

Em um texto de período posterior Freud volta a se deter sobre a relação entre as explicações mecânicas e biológicas, e o faz especificamente com relação ao funcionamento geral do aparelho psíquico. Nesse texto ele explicita seu ponto de vista, segundo o qual o funcionamento do psiquismo é determinado por uma tendência, no sentido de uma tendência natural (física), que age a serviço de uma função. Veja-se quanto a isso a seguinte passagem:

O princípio de prazer, então, é uma *tendência* [*Tendenz*] que está a serviço de uma função, que consiste em tornar o aparelho mental livre de excitações, conservar a quantidade de excitação constante nele, ou mantê-la tão baixa quanto possível. (Freud 1920, pp. 67)

Nesse trecho reúnem-se as duas maneiras de abordar o mesmo fenômeno (o funcionamento mental), e isso de tal modo que, para Freud, não há nenhuma contradição nisso. Assim, para Freud, explicar significa fundamentalmente encontrar as causas (efetivas) dos fenômenos, nesse caso, a causa última do funcionamento psíquico, como veremos mais detalhadamente quando expusermos a teoria freudiana do aparelho psíquico, é a tendência à eliminação de excitação, mas ao mesmo tempo, na medida em que se trata de um fenômeno psicológico, resultado da evolução natural, também deve servir a uma função³⁰. De modo que se deve explicar fenômenos psicológicos (e biológicos) mostrando tanto a sua causa como a sua função.

Em um texto de 1915, que compõe os artigos metapsicológicos, Freud faz uma reflexão sobre suas teorizações e propõe, ainda que de maneira breve, contemplar ambas as formas de explicação através da adoção de um ponto de vista mais abstrato: explicar consistiria em encontrar correlações (*Zusammenhang*) entre os fenômenos. Sobre esse

²⁹ Tentaremos mostrar adiante que ele também transpõe a maneira de conceber os organismos vivos (ontologia da biologia) para a psicologia.

³⁰ Sobre esse ponto veja-se ainda o seguinte comentário de Mackay: “No projeto, Freud adota dois critérios para a avaliação de suas explicações: um biológico e um mecânico. O biológico consiste em que as hipóteses que ele adianta devem ter um sentido evolucionário. Como as estruturas subjacentes às capacidades humanas comportamentais são parte de um organismo que evolui, elas devem ter alguma função de sobrevivência. (...) Por mecânico ele quer dizer que os fenômenos em questão são determinados diretamente por eventos físicos

ponto de vista epistemológico veja-se, por exemplo, a seguinte passagem que descreve a atividade científica e que coloca o estabelecimento de correlações como o último movimento de uma teoria científica:

O verdadeiro começo da atividade científica consiste antes na descrição dos fenômenos [*Erscheinungen*], que são posteriormente agrupados, ordenados e correlacionados [*Zusammenhänge eingetragen*]. (Freud 1915b, p. 210).

Ou seja, explicar algum fenômeno seria o mesmo que identificar a quais outros fenômenos ele está correlacionado³¹ ou de que é dependente. No nosso exemplo, o movimento do coração é um fenômeno correlacionado de um lado aos processos físico-químicos que dão origem ao movimento, mas também à circulação do sangue, que se segue. Essa maneira de colocar as coisas vai a favor da tese acima exposta de que para Freud as explicações devem contemplar as causas e as funções dos fenômenos por ele estudados.

Agora, além do estabelecimento de correlações, a atividade científica consiste, no entender de Freud, também na descrição dos fenômenos, seu agrupamento e classificação. Note-se que Freud defende aqui um *empirismo ingênuo*, no sentido de que “todas as ciências se baseiam em observações e experiências, que o nosso aparelho psíquico permite” (Freud 1938a, p. 81), e não em hipóteses ou teorias a partir das quais buscam-se observações e experiências³². Ou seja, para Freud, primeiro o cientista faz observações,

contemporâneos. Buscando explicações mecânicas de alguns fenômenos, Freud está procurando por uma explicação que estabeleça ligações causais com eventos e processos físicos.” (Mackey 1989, pp. 48-9).

³¹ Esse ponto de vista parece estar em harmonia com a epistemologia de Mach, uma vez que tinha sido defendido por esse cientista e filósofo, contemporâneo a Freud, que exerceu, ao que parece, influência nele, principalmente no que diz respeito à sua concepção de ciência. Cf. Mach: “Eu, portanto, há muito tempo propus substituir a concepção de causa pela concepção matemática de função, - ou seja, pela concepção da dependência de um fenômeno em relação a outro” (Mach 1886, p. 89); e mais à frente: “Pode-se ver do que foi dito que, tanto em física quanto em biologia, a noção de função era tudo o que nós queríamos” (idem, p. 93).

³² O mesmo ponto é salientado por Schaffer: “isso de tal modo que esse conhecimento nos pareceu pré-conceitual; isto é, pareceu ser um corpo de fatos sobre os quais nós teorizamos apenas *após* tê-los descobertos e estudados. Mas a verdade é que esses “fatos” sempre foram tanto criados quanto encontrados. Como eu os entendo, os modernos teóricos do conhecimento, ao contrário dos positivistas da época de formação de Freud, aceitariam em geral alguma versão desse argumento.” (Schaffer 1976, p. 5).

depois, constrói teorias³³; de modo que a observação dos fatos, nas ciências, não deve ser comprometida ou “contaminada” por teorias, hipóteses, concepções ontológicas, etc³⁴.

Essas observações dão origem a conceitos empíricos, isto é, a conceitos que se referem a algo dado na experiência sensível. Mas, de acordo com Freud, não se pode evitar, em uma teoria científica, a introdução, ao lado desses conceitos empíricos, de outros conceitos, auxiliares, na elaboração sistemática (construção da teoria) dos fatos observados. Conceitos auxiliares esses que não são, nem podem ser, objeto de nenhuma experiência sensível. Sobre esse ponto, veja-se, por exemplo, as seguintes passagens de diferentes períodos da obra de Freud.

Nós tratamos os processos psíquicos como algo que se pode conhecer sem o auxílio da consciência, que é independente dela para existir. Estamos preparados para constatar que algumas de nossas suposições não podem ser constatadas através da consciência. Se não nos deixarmos enganar, segue-se da pressuposição que a consciência não nos dá nem conhecimentos completos nem fidedignos sobre os processos neuronais que esses devem ser tratados como inconscientes e devem ser inferidos como as outras coisas naturais. (Freud 1895b, p. 400).

Ou também:

Mesmo na fase de descrição não é possível evitar que se apliquem certas idéias abstratas ao material manipulado, idéias provenientes daqui e dali, mas por certo não apenas das novas observações. Tais idéias – que depois se tornarão os conceitos básicos da ciência – são ainda mais indispensáveis à medida que o material se torna mais elaborado (...). Chegamos a uma compreensão acerca de seu significado por meio de repetidas referências ao material de observação do qual parecem ter provindo, mas ao qual, de fato, foram impostas. Assim, rigorosamente falando, elas são da natureza das convenções [Konventionen] – embora tudo

³³ Esse tipo de “empirismo” ingênuo, isto é, que não leva em consideração a importância da teoria para a observação dos fatos é, em geral, atribuído a Comte, fundador do positivismo, ao passo que o questionamento dessa visão tem sido apresentada como uma novidade do século XX. Tal atribuição é, contudo, questionável, uma vez que se pode encontrar em Comte passagens em que reconhece que a teoria cumpre um papel vital na pesquisa.

³⁴ Veremos que justamente nesse ponto incidirá a crítica de Heidegger. Para esse último, não é possível a observação de fatos, isto é, de fenômenos ônticos, sem pressupostos ontológicos.

dependa de não serem arbitrariamente escolhidas, mas determinadas por terem relações significativas com o material empírico. (Freud 1915b, p. 210)

Segundo esse ponto de vista, não é possível evitar a introdução de conceitos (auxiliares) sem referencial empírico, convenções, nas explicações científicas³⁵. Conceitos esses que não são aleatoriamente escolhidos, mas que tampouco são dados na experiência sensível. São conceitos que devem ser construídos nas (ou “inferidos” das) lacunas dos dados (“empíricos”)³⁶.

Desse modo, uma teoria científica poderia ser definida por Freud como sendo um conjunto sistematicamente ordenado (não-contraditório) de correlações entre conceitos empíricos e auxiliares (especulativos) cujo objetivo é explicar, isto é, tornar racionais fenômenos aparentemente contingentes e desconexos. Veja-se, quanto a isso, o seguinte comentário de Freud em um texto tardio de 1938:

Aqui [em nossa ciência] como lá [nas outras ciências], a tarefa consiste no seguinte: por trás das propriedades (qualidades) do objeto em exame que se apresentam diretamente à nossa percepção, descobrir algo que é mais independente da capacidade receptiva particular de nossos órgãos sensoriais e que se aproxima mais do que se poderia supor ser o estado real das coisas [*Sachverhalt*]. Esse último, em si mesmo, não temos a esperança de poder atingir, visto ser evidente que tudo de novo que descobrimos deve, não obstante, ser traduzido de volta para a linguagem das nossas percepções, da qual nos é simplesmente impossível libertar-nos. Mas nisso reside a verdadeira natureza e limitação de nossa ciência. (...) O ganho trazido à luz pelo trabalho científico em nossas percepções sensoriais primárias consistirá numa visão das correlações [*Zusammenhänge*] e dependências [*Abhängigkeiten*] que existem no mundo externo, que podem de alguma maneira ser fidedignamente reproduzidas ou refletidas no mundo interno de nosso pensamento, e cujo conhecimento nos capacita a “compreender” [*verstehen*] algo no mundo externo, prevê-lo e,

³⁵ Este ponto de vista, que propõe a introdução de conceitos heurísticos nas teorias científicas, também aproximaria Freud de Mach, autor que, como se sabe, defendia explicitamente um tal recurso. Veja-se quanto a esta tese Fulgencio 2001.

³⁶ Este ponto também foi destacado por Mackay: “Dessas passagens uma série de pontos da filosofia da psicologia de Freud se tornam visíveis: (1) ele deliberadamente estabelece seus conceitos teóricos mentais como postulados para explicar problemas (puzzles) nos dados – ele considera esses quebra-cabeças impossíveis de serem resolvidos sem tais suposições porque eles trazem sentido e ordem aos dados; (2) o

possivelmente alterá-lo. Procedemos de maneira inteiramente semelhante na psicanálise. Descobrimos métodos técnicos de preencher as lacunas existentes nos fenômenos de nossa consciência e fazemos uso desses métodos exatamente como um físico faz uso da experiência. Dessa maneira, inferimos [*erschliessen*] um certo número de processos que são em si mesmos “incognoscíveis” e os interpolamos naqueles que são conscientes para nós. (Freud 1938a, p. 126)

Nessa passagem Freud explicitamente defende a distinção entre qualidades do objeto diretamente dadas na percepção (ou na consciência, que é uma percepção interna, isto é, uma percepção que não se dirige ao mundo externo, mas ao próprio aparelho psíquico)³⁷ e um suposto estado de coisas real, que não é diretamente dado, e que deve ser inferido. Essa inferência não visa, contudo, descrever o mundo real, conhecer a natureza última do objeto, mas estabelecer correlações e dependências entre fenômenos observáveis, o que pode ser descrito como a “compreensão” de algum campo de fenômenos. Essas correlações seriam expressas em leis gerais abstratas, e teriam a função última de prever e controlar (ou, no caso específico da psicanálise, tratar) os fenômenos. Veja-se também esta outra citação do mesmo texto:

Os processos em que está interessada [a psicologia do inconsciente] são, em si próprios, tão incognoscíveis quanto aqueles de que tratam as outras ciências, a Química ou a Física, por exemplo; mas é possível estabelecer as leis a que obedecem e seguir suas relações mútuas e interdependentes ininterruptas através de longos trechos – em resumo, chegar ao que é descrito como uma “compreensão” [*Verständnis*] do campo encontrado de fenômenos naturais. Não se pode fazê-lo sem novas hipóteses e criação de novos conceitos, mas esses não devem ser vistos como testemunhas de nosso embaraço, mas, pelo contrário, merecem ser avaliados como um enriquecimento da ciência. Reivindicam o mesmo valor de aproximação que as construções auxiliares [*Hilfskonstruktionen*] intelectuais correspondentes encontradas nas outras ciências naturais e esperamos que sejam

conhecimento de tais processos teóricos é ganho através da inferência; (3) e é normal para a ciência fazer tais inferências além dos dados imediatos.” (Mackay 1989, pp. 136-7)

³⁷ A percepção (externa) me daria algumas características (qualidades) dos objetos como extensão, cor, etc; ao passo que a consciência (percepção interna) me daria algumas características (qualidades) dos conteúdos do psiquismo como as representações mentais, memória, desejo, afeto, etc. Freud é, contudo, lacônico em seus comentários sobre a consciência. Voltaremos a tratar desse tema quando abordarmos, no capítulo 2.4.1, o sistema perceptivo e a consciência, na teoria freudiana do aparelho psíquico.

modificados, corrigidos e mais precisamente determinados à medida que uma maior experiência for acumulada e filtrada. Assim, também estará inteiramente de acordo com nossas expectativas que os conceitos e princípios básicos da nova ciência (pulsão [*Trieb*], energia nervosa [*nervöse Energie*], etc.) permaneçam por tempo considerável não menos indeterminados que os das ciências mais antigas (força, massa, atração, etc). (Freud 1938a, pp. 80-1)

De acordo com o que foi dito, portanto, a teoria freudiana teria dois grupos de conceitos com estatutos epistemológicos distintos: os conceitos dados na experiência sensorial³⁸ e os especulativos, convenções construídas (inferidas) com base nos dados e nas lacunas dos dados da experiência sensível. Esse segundo grupo de conceitos constitui os chamados conceitos metapsicológicos. O termo *metapsicologia* deve ser compreendido, portanto, no sentido de que se refere a conceitos para além de (meta-) toda e qualquer experiência. Vejamos melhor essa diferença entre conceitos psicológicos e metapsicológicos. Apresentaremos aqui, de maneira breve, alguns dos principais conceitos da teoria freudiana das neuroses. Nosso objetivo não é, neste capítulo, expor propriamente a sua teoria, ou examinar detidamente cada um desses conceitos; o que faremos no capítulo 2.

Em um texto de 1914, Freud chama a atenção para o caráter “observável” do fenômeno clínico da resistência e da amnésia, de como dessa observação pode-se inferir a repressão, e ainda para a importância de um outro fenômeno clínico fundamental descoberto pela psicanálise: o fenômeno da transferência. Nesse texto ele diz:

A teoria da repressão é então a pedra angular sobre a qual repousa toda a estrutura da psicanálise. É a parte mais essencial dela e, todavia, nada mais é senão a formulação teórica de um fenômeno que pode ser observado quantas vezes se desejar se se empreende a análise de um neurótico sem recorrer a hipnose. Em tais casos encontra-se uma resistência que se opõe ao trabalho da análise e, a fim de frustrá-lo, alega falha de memória. (...) A consideração teórica, decorrente da coincidência dessa resistência com uma amnésia, conduz inevitavelmente ao princípio da atividade mental inconsciente, peculiar à psicanálise, e que também a distingue muito nitidamente das especulações filosóficas em

³⁸ Pressuposto aqui está a concepção de método de acesso aos dados como sendo semelhante ao método de acesso aos objetos das ciências naturais clássicas desde Galilei e Newton: a observação. Não há, portanto, uma reflexão sobre a forma particular de obtenção dos dados experienciáveis nas ciências humanas.

torno do inconsciente. Assim talvez se possa dizer que a teoria psicanalítica é uma tentativa de explicar dois fatos surpreendentes e inesperados que se observam sempre que se tenta remontar os sintomas de um neurótico a suas fontes no passado: a transferência e a resistência. (Freud 1914, p. 54).

Agora, além desses conceitos clínicos (empíricos) fundamentais, e outros como a sexualidade infantil e o complexo de Édipo, a teoria freudiana trabalharia ainda com outros conceitos psicológicos comuns a outras teorias de sua época. Entre esses encontramos os seguintes conceitos: representação mental, memória, desejo, consciência, fantasia, sintoma (neurótico), afeto, e outros desse tipo. Todos esses conceitos, quer os conceitos clínicos decisivos que compõe a teoria psicanalítica propriamente dita, quer os conceitos psicológicos mais gerais, ambos são conceitos que possuem um referencial “empírico” (são dados de consciência ou da percepção) e são, epistemologicamente, diferentes dos conceitos que não possuem um tal referencial. Freud é enfático sobre a existência e a necessidade de se empregá-los (os conceitos sem referência empírica possível), quando diz, por exemplo:

Pode ser suficiente a seguinte observação, que pareceu legítimo completar as teorias, que são expressões diretas da experiência [*Erfahrung*], através de hipóteses, que são úteis para dar conta [*Bewältigung*] do material, os quais não podem vir a ser objeto de observação imediata, e a que se vinculam por diferentes relações. Não se trata de outra coisa nas antigas ciências. (Freud 1925a, p. 58)

Entre os conceitos auxiliares podemos incluir os conceitos de pulsão, libido (como quantidade de desejo), energia psíquica, afeto como quantidade de excitação, deslocamento de energia (entre representações mentais), a divisão da mente em consciente, pré-consciente e inconsciente, ou id, ego e superego, entre outros. Veja-se quanto a isto a seguinte passagem de Freud:

Se as coisas são assim, qual é a verdadeira natureza do estado que é revelado no id pela qualidade de ser inconsciente e, no ego, pela de ser pré-consciente, e em que consiste a diferença entre eles? Sobre isso, porém, nada sabemos e a profunda obscuridade do pano de

fundo de nossa ignorância é escassamente iluminada por alguns lampejos de visão [*Einsichten*]. Aqui aproximamo-nos do segredo ainda velado da natureza do psíquico. Presumimos, como a partir das outras ciências naturais estamos acostumados, que na vida mental esteja em ação alguma espécie de energia, mas não temos nada em que nos basear que nos capacite a aproximarmo-nos de um conhecimento dela através de analogias com outras formas de energia. (Freud 1938a, pp. 85-6).

Esses conceitos metapsicológicos teriam a função específica de complementar o quadro teórico juntamente com os conceitos “empíricos” (psicológicos) tornando possível a sistematização. Assim, as estruturas teóricas oriundas dessas correlações de conceitos psicológicos e metapsicológicos possuem o caráter de uma superestrutura especulativa. Especulativa, na medida em que emprega conceitos que não têm referência a algo passível de ser objeto de uma experiência empírica, e superestrutura porque pode ser substituída por outra (com outros conceitos auxiliares) sem maiores prejuízos para as descobertas clínicas (empíricas). Especificamente sobre a teoria do aparelho psíquico Freud diz:

A subdivisão do inconsciente faz parte de uma tentativa de retratar o aparelho da mente como sendo constituído de grande número de instancias ou sistemas, cujas relações mútuas são expressas em termos espaciais, sem, contudo, implicarem qualquer ligação com a verdadeira anatomia do cérebro. Idéias como essas fazem parte de uma superestrutura especulativa [*spekulativen Überbau*] da psicanálise, podendo qualquer parcela da mesma ser abandonada ou modificada, sem perda ou pesar, momento em que a sua insuficiência tenha sido provada. (Freud 1925a, p. 58)

Implícito nesse conceito de “superestrutura” está a concepção de que as teorias científicas em geral não se ocupam tanto com verdades a respeito da natureza ou da mente, mas constroem hipóteses teóricas que devem ser consideradas verdadeiras enquanto forem eficientes, modelos³⁹ do funcionamento da realidade, no caso, da mente humana, e que,

³⁹ Como já foi salientado por Loparic: “Muitos fazem uma leitura realista da teoria freudiana do aparelho psíquico e lhe atribuem a pretensão à verdade objetiva. Não há dúvida que Freud estava comprometido com a busca de uma verdade desse tipo. Existem, entretanto, fortes evidências de que ele não concebia as suas sucessivas versões do aparelho [psíquico] como verdades explicativas e sim como construtos ou convenções heurísticas. A teoria freudiana tem, de fato, o *status* de uma metáfora, construída de acordo com o princípio do determinismo universal, que serve para conectar e ordenar de maneira frutífera os dados clínicos. (...) É

como modelos, não têm a pretensão de ser uma descrição fidedigna do psiquismo. Sobre esse ponto veja-se, por exemplo, a seguinte passagem de um texto tardio de Freud:

Se alguém perguntar o que realmente significa ‘o psíquico’, será fácil responder pela enumeração de seus constituintes. Nossas percepções, representações, lembranças, sentimentos e atos volitivos, todos pertencem ao psíquico. Mas se essa pergunta persistir e se for perguntado se não existe alguma qualidade comum possuída por todos esses processos, que torne possível chegar mais perto da *natureza* [*Natur*], ou, como as pessoas às vezes dizem, da *essência* [*Wesen*] do psíquico, então será mais difícil fornecer uma resposta. (...) no momento, isso não nos preocupa. (Freud 1938b, p. 142)

Dito de outro modo, não se trata, para Freud, de descrever, muito menos de se fazer uma descrição fenomenológica (no sentido de Husserl ou de Heidegger) da mente humana, mas de construir um modelo dela, modelo esse útil para a sistematização dos dados “empíricos”, para descrever o seu funcionamento, que no caso da psicologia se referem aos processos psíquicos dos quais estamos conscientes, mas que, como no caso de outras ciências, são lacunares e desconexos. Note-se que de acordo com a concepção de ciência de Freud primeiro observam-se os fatos para em seguida construir modelos, teorias, hipóteses. As hipóteses e conceitos auxiliares são derivados da observação, ou mais especificamente, das lacunas da observação, e não condição para a observação.

Em 1915, nos já mencionados artigos metapsicológicos, Freud faz uma reflexão sobre o método de construção de suas hipóteses e modelos teóricos. Essa reflexão é importante na medida em que possibilita a identificação de quais conceitos da teoria freudiana são metapsicológicos e quais não o são. Todos os conceitos que se referem à espacialização do psiquismo (a sua divisão em instâncias, sistemas, etc); a quantidades de excitação (afeto, libido, pulsão, princípio de constância, etc); e a interação de forças em conflito (os diferentes dualismos pulsionais, conflitos entre as diferentes instâncias

nesse contexto que se situa a afirmação de Freud de que sua teoria do aparelho é uma teoria do *como se* no sentido do kantiano Vaihinger: trata-se a mente como se fosse uma máquina; não se afirma que ela é uma máquina, mas que, ao menos em certos casos, ela age como se fosse uma. Não se pergunta o que é o sujeito, mas o que deveria ser para que possa realizar esta ou aquela performance.” (Loparic 1997, p.103-4). O mesmo é defendido por Mackay: “Mesmo os mais abstratos aspectos da teoria da motivação possui um valor heurístico. Servem para estabelecer expectativas sobre fenômenos mentais e provêm um meio de acomodá-las. Considere-se, por exemplo, a hipótese estrutural.” (Mackay 1989, pp. 115-6).

psíquicas, princípio de prazer e de realidade, etc); isto é, os pontos de vista tópico, dinâmico e econômico, são metapsicológicos, isto é, não são dados. Sobre a adoção deste ponto de vista dinâmico Freud é explícito, por exemplo, em suas *Preleções Introdutórias da Psicanálise*:

Nós queremos não apenas descrever e classificar os fenômenos, mas concebê-los como indicações de um jogo de forças na mente [*Seele*], como exteriorizações de tendências que visam a um objetivo [*zielstrebigen Tendenzen*], as quais trabalham em conjunto ou uma contra a outra. Nós nos esforçamos por uma apreensão dinâmica dos fenômenos mentais [*seelischen Erscheinungen*]. (Freud 1916, p. 62)

Para Freud esses pontos de vista tópico, dinâmico e econômico servem como uma espécie de guia com base no qual construir seus modelos e hipóteses, um método, não de investigação do objeto de estudo (menos ainda de tratamento), mas de construção de conceitos auxiliares. Ou dito de outro modo, onde não é possível uma explicação dos fatos apoiada apenas em outros fatos, deve-se empregar representações auxiliares, sendo que dentre as muitas possíveis, Freud dá preferência às representações auxiliares de caráter dinâmico, ou seja, às *forças psíquicas*, como, por exemplo, o conceito de *pulsão*, à divisão do psiquismo em instâncias, por exemplo o inconsciente, pré-consciente e o consciente ou id, ego e superego, e ao ponto de vista econômico, segundo o qual trata-se sempre de quantidades (de energia, excitação).

Em síntese, de acordo com essa concepção de ciência, positivista, a ciência deve começar com a observação de fatos, seguindo para a sua posterior sistematização em modelos teóricos, não havendo conceitos ontológicos (concepção da *natureza* do objeto) prévios na ciência em geral, ou na teoria freudiana do aparelho psíquico, em particular, ou uma reflexão sobre a peculiaridade do método para se obter dados através da investigação clínica ou das diferenças epistemológicas das ciências humanas em relação às ciências naturais. De acordo com essa concepção, se aceita ainda o caráter explicativo das ciências, sendo que por “explicação” deve-se entender explicações mecânicas e biológicas, ao mesmo tempo em que aceita-se conceitos especulativos e a construção de modelos explicativos do funcionamento do psiquismo (que veremos no capítulo 2.2.4 e 3.1).

No extremo oposto dessa concepção de ciência e dessa proposta de transposição do método das ciências naturais (tal como concebida pelos biólogos e fisiólogos da segunda metade do século XIX) para as ciências humanas encontra-se a fenomenologia, corrente à qual Heidegger se filia.

Seção 1.2 - A concepção de ciência em Heidegger no período de *Ser e tempo* e nos Seminários de Zollikon

Heidegger, assim como Freud, também não possui, propriamente, uma teoria da ciência. Não obstante, o conhecimento científico ocupa um lugar importante em suas teorizações, tanto na primeira parte (antes da “virada”), quanto na segunda parte de sua obra⁴⁰.

Agora, a discussão de Heidegger a respeito das ciências é feita fundamentalmente com Husserl. De maneira geral, Heidegger irá aceitar algumas das concepções de seu mestre a respeito das ciências, em particular das relações entre filosofia (ontologia) e ciência, e irá rever outras. Sendo assim, a apresentação da concepção de ciência e da relação entre filosofia e ciência em Heidegger pressupõe uma exposição prévia, ainda que breve, das posições teóricas de Husserl com respeito a ela (ciência). Nessa apresentação prévia, nos restringiremos aos textos publicados pelo próprio autor no período inicial do surgimento da fenomenologia, *Investigações Lógicas* (1900) e *Idéias I* (1913). Isso será feito, ainda que esses textos sejam apenas “as pontas de um iceberg”⁴¹. O motivo para a seleção desses textos está no fato de que são esses os principais textos comentados por Heidegger quando de suas exposições e críticas a respeito da filosofia de seu mestre em seus seminários *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (1925), um dos textos em

⁴⁰ Cf. Glazebrook: “Uma coisa é clara: a tarefa do filósofo da ciência é, ao menos em parte, questionar o que constitui a ciência. Heidegger é certamente, nesse aspecto, um filósofo da ciência. Por várias décadas ele explorou a tese de que a ciência é a projeção matemática da natureza. De sua insipiência em “*Der Zeitbegriff in der Geisteswissenschaft*”, à completa formulação em *Ser e tempo*, à análise da representação em “A época da imagem do mundo, à confrontação com a tecnologia em *O que é chamado pensar?*, à configuração do real em “Ciência e reflexão”, a idéia de que a ciência é a projeção matemática da natureza corre através de toda a obra de Heidegger como um pano de fundo contra o qual sua crítica da modernidade desdobra-se. Essa concepção de ciência agrupa seu pensamento sobre a questão da ciência por mais de sessenta anos.” (Glazebrook 2000, p. 1)

⁴¹ Cf. expressão de Mohanty: “Os trabalhos que Husserl publicou durante sua vida, e à luz do qual se está acostumado a escrever sobre o desenvolvimento de seu pensamento, não são senão as pontas de um iceberg. De longe a maior parte de seu trabalho permaneceu como manuscritos não publicados.” (Mohanty 1995, p. 45).

que Heidegger mais se detém sobre a filosofia de Husserl. Não se trata, portanto, de uma exposição exaustiva das teses de Husserl sobre a ciência, mas apenas daquelas teses que permitem esclarecer o ponto de vista sobre as ciências de Heidegger do período da década de 1920.

Em seguida (seção 1.2.2), faremos uma exposição das principais diferenças de Heidegger com relação a Husserl no que diz respeito à concepção de ciência deles, em particular enfatizando a concepção existencial das ciências modernas como uma *projeção matemática da natureza*, proposta pelo primeiro. Isso permitirá identificar o elemento decisivo nessa concepção, a saber, a idéia da origem fáctica das ciências modernas a partir de uma modificação (objetificação) no sentido do ser dos entes, uma modificação que permite encontrar *entes subsistentes* (*Vorhandensein*) em uma *atitude teórica*. Essa tese da origem fáctica das ciências constitui o ponto fundamental de divergência entre eles, e diz respeito, em última instância, a uma concepção de ciência que parte da distinção entre real e ideal (Husserl) e uma outra que pergunta pela origem das ciências em um âmbito anterior a essa distinção, o âmbito da facticidade (Heidegger)⁴².

Com a exposição da concepção existencial de ciência buscamos fundamentalmente dois pontos centrais para nossa argumentação: esclarecer a relação entre filosofia e ciência em Heidegger; e explicitar o conceito heideggeriano de *objetificação*, com base no qual ele critica, como já foi indicado, a psicanálise.

1.2.1 A concepção de ciência e da relação entre filosofia e ciência em Husserl nas *Investigações Lógicas* (1900) e em *Idéias I* (1913).

Na filosofia de Husserl a ciência ocupa um lugar de destaque, desde seus primeiros trabalhos⁴³ até os últimos⁴⁴. Na realidade o tema de sua filosofia continua sendo, fundamentalmente, o da teoria do conhecimento, isto é, o de demonstrar como é possível o conhecimento universal e necessário do mundo. Para isso, precisou combater o ceticismo e

⁴² A facticidade é o modo de ser da existência humana, na medida em que enquanto ôntica é ontológica, isto é, a facticidade é um domínio anterior à separação, na reflexão filosófica que parte da atitude teórica, de ideal e real. Trataremos desse assunto de maneira mais detida quando apresentarmos (capítulo 5.3) a condição ontológica da experiência em Heidegger, a *abertura fundamental*.

⁴³ Por exemplo, a *Filosofia da Aritmética*, texto fortemente influenciado por Brentano, e que pretende fazer uma fundamentação da aritmética através de uma clarificação psicológico-descritiva do conceito de número.

⁴⁴ Por exemplo, *Crise das ciências européias*. Onde pretende mostrar em que medida a ciência é derivada do mundo da vida (*Lebenswelt*).

relativismo que, em sua época, surgiam das tentativas científicas de abordar o problema filosófico do conhecimento (psicologismo, historicismo e naturalismo).

Esse combate visa demonstrar o caráter ideal das ciências, isto é, defender a concepção segundo a qual as ciências devem ser entendidas como *um conjunto sistematicamente ordenado de proposições verdadeiras*, fundamentadas, evidentes, e não como um conjunto de suposições e hipóteses indutivamente obtidas e, portanto, não universais e necessárias, que explicariam, até que se provem falsas, um fato ou conjunto de fatos⁴⁵. A defesa do caráter “objetivo”⁴⁶ das ciências se fez, em 1900, em dois estágios: mostrando a necessidade de se conceber uma lógica pura e, em seguida, realizando uma fundamentação fenomenológica dessa última⁴⁷.

A defesa da necessidade de uma lógica pura se fez em contraposição ao psicologismo, isto é, à doutrina segundo a qual a lógica, por ser uma disciplina que estuda os pensamentos (reais) deve ser concebida como um ramo da psicologia (ciência empírica que estuda o psiquismo). De acordo com Husserl, se o psicologismo está correto, então a lógica não seria uma disciplina que estuda as leis *a priori* do pensamento, mas uma disciplina que estuda, por indução, as leis *de fato* do pensamento. Agora, se as leis lógicas do pensamento não são leis *a priori*, então todas as outras ciências empíricas (matemática, física e mesmo a psicologia), que pressupõe relações lógicas entre suas teses, não poderiam ser consideradas verdadeiras no sentido estrito, isto é, universal e necessariamente, mas apenas como sendo, de fato, verdadeiras⁴⁸.

⁴⁵ Veja-se quanto a este ponto o seguinte comentário de Heidegger a respeito da concepção de ciência de Husserl: “Uma >Teoria< no sentido de Husserl não é um sistema de suposições [*Annahmen*], proposições condicionantes de uma possível explicação de um conjunto de fatos [*Tatsachenzusammenhanges*], antes teoria mais no sentido da *teoria* grega: a unidade de um conjunto fundamentado de proposições verdadeiras encerradas em si [*geschlossenen Begründungszusammenhanges wahrer Sätze*], primeiramente dedução, por exemplo, teoria matemática. Para cada teoria, isto é, para uma teoria em geral existe condições de possibilidade de sua legitimação racional.” (Heidegger 1925-26, p. 44).

⁴⁶ Objetivo no sentido de não ser subjetivo, psicológico, e não no sentido de ser real (*Wirklich*).

⁴⁷ A fundamentação fenomenológica da *lógica pura*, em 1900, parte, contudo, da consciência empírica e, portanto, permanece apoiada em um naturalismo da consciência que só seria superado em *Idéias I*. Ou seja, a crítica do naturalismo das idéias, nas *Investigações Lógicas*, teve de ser complementada por uma crítica do naturalismo da consciência, em *Idéias I*. Para esse último passo, Husserl se viu obrigado a passar para o âmbito de uma fenomenologia transcendental. Essa passagem, justamente, será o ponto a partir do qual Heidegger e Husserl se distanciam um do outro.

⁴⁸ Ou seja, se o psicologismo está correto ele não é verdadeiro. Veja-se quanto a isso: “A correção da teoria pressupõe a irracionalidade de suas premissas, a correção de suas premissas a irracionalidade da teoria.” (Husserl 1900, p. 61).

Aquilo em que Husserl está interessado ao estudar a lógica é, portanto, determinar o que torna uma ciência uma ciência, isto é, as leis a priori que tornam possível a unidade sistemática de verdades ideais expressas em proposições. Por essa função fundamental, a lógica seria uma teoria das teorias, ou seja, aquela ciência que estuda as condições lógicas de possibilidade (condições formais) de todo conhecimento científico. Essa disciplina seria uma disciplina teórica puramente formal⁴⁹, a lógica pura, a ser distinguida da lógica entendida como arte, tecnologia, ou ciência normativa.

Mas, de acordo com Husserl, essa ciência fundamental necessita ela mesma de uma clarificação fenomenológica de seus conceitos fundamentais, a priori, dos quais se derivam leis igualmente a priori por ela estudadas. Esses conceitos a priori puramente formais seriam, por um lado, as categorias da significação (conceito, proposição, verdade, sujeito, predicado, conjunção, negação, etc), estudadas pela gramática pura; e, por outro, as “categorias do objeto” (objeto, estado de coisas, algo, todo, parte, multiplicidade, relação, etc), estudadas pela ontologia formal. A lógica, no sentido amplo, incluiria tanto a lógica das categorias da significação, quanto a lógica das categorias do objeto⁵⁰.

Assim, de acordo com Husserl, as ciências não estariam ainda definitivamente legitimadas uma vez que elas se apóiam em conceitos formais ainda não devidamente clarificados. Justamente a tarefa pela qual a fenomenologia surge historicamente é a de estabelecer a fundamentação desses conceitos formais (categorias da significação e do objeto) e das leis a priori deles derivados⁵¹. Essa fundamentação fenomenológica implica

⁴⁹ Cf. De Boer: “Os princípios de lógica são as condições de possibilidade da ciência; elas são as “condições ideais do conhecimento”. A lógica, como a ciência desses condições ideais do conhecimento, é a ciência da ciência ou a teoria das teorias. Ela investiga as categorias que formam os constituintes de toda ciência (tais como verdade, conclusão, prova, teoria), as formas de conexão de juízos (conjuntivo, disjuntivo, hipotético) e finalmente – em um nível ainda mais baixo – as formas de sujeito e predicado. As leis fundadas nessas formas determinam a validade de cada teoria. Está claro que toda ciência – incluindo a psicologia – deve manter-se ou cair com a ciência das ciências.” (De Boer 1978, p. 218)

⁵⁰ Cf. De Boer: “As formas categoriais são o tema da lógica formal. Correspondendo à divisão em categorias “objetivas” e categorias de “sentido”, então, há dois tipos de lógica: uma lógica das formas ontológicas, que Husserl iria chamar mais tarde de ontologia formal, e uma lógica das formas de sentido, que ele iria chamar mais tarde de lógica apofântica. Essas ciências de puras formas desenvolvem as implicações das formas do objeto e sentido, na medida em que abstraem completamente de seus conteúdos. Os resultados são juízos a priori puramente analíticos. Nesse conceito de forma jaz a unidade da pura lógica dos sentidos e da pura lógica das espécies. A lógica pura no sentido amplo inclui ambas.” (De Boer 1978, p. 252)

⁵¹ Cf. Smith e Smith: “de tal modo que a unidade que é característica dessa última [teoria científica] deve envolver ambas: (1) uma interconexão de verdades (ou de sentidos proposicionais em geral), e (2) uma interconexão das coisas para as quais essas verdades (e os atos cognitivos associados) são dirigidas. Onde a lógica formal se relaciona em primeiro lugar às categorias do sentido tais como *proposição*, *conceito*, *sujeito* e *predicado*, sua disciplina irmã da ontologia formal se relaciona com as categorias do objeto tais como

em uma redescritção da consciência (em particular das vivências intencionais cognitivas⁵²) de tal modo que se mostre o que são tais entidades e como é possível a captação delas pela consciência⁵³.

Posteriormente (1913), Husserl descobre que, ao lado da fundamentação das categorias formais da lógica, haveria a necessidade de uma ontologia regional que descrevesse e fundamentasse não conceitos puramente formais, mas conceitos materiais, isto é, conceitos que definam as diversas regiões estudadas pelas diversas teorias científicas⁵⁴. A idéia fundamental aqui exposta é a de que as ciências, através das ontologias regionais, podem descrever o mundo em si (concepção realista de ciência), isto é, descrever a própria realidade e não apenas construir modelos fictícios sobre ela (tese positivista).

Ou seja, de acordo com Husserl, cada ciência tem como objeto de estudo um certo número de fatos: a biologia, os seres vivos; a matemática, os entes matemáticos; a física, os entes naturais; a psicologia, os entes psíquicos ou o próprio psiquismo etc. Ao fazerem isto, elas pressupõem a existência de certas regiões de fatos delimitadas (história, natureza, espaço, vida, linguagem, etc), que podem servir de objeto para as investigações científicas específicas (das disciplinas científicas: história, física, geometria, biologia, lingüística, etc). A delimitação das regiões de fatos pressupõe, por sua vez, um critério que seria o elemento comum a todos os casos particulares que estariam “dentro” da região estudada e que os diferenciariam de outras regiões⁵⁵. Esse elemento comum não deve, segundo esse autor, ser

objeto, propriedade, relação e relatum, multiplicidade, parte, todo, estado de coisas, existência, e assim por diante. A lógica em um sentido amplo busca delimitar os conceitos que pertencem à idéia de uma unidade de teoria em relação a ambos, sentidos e objetos, e as verdades da lógica são todas as verdades necessárias (...), tanto do lado do sentido quanto do objeto, a partir da qual a ciência como tal é necessariamente constituída.” (Smith e Smith 1995, p. 28).

⁵² As descrições da estrutura intencional da experiência (vivência) cognitiva será apresentada, de maneira igualmente breve quando apresentarmos a concepção heideggeriana de experiência, no capítulo 5.2 do presente trabalho.

⁵³ Em seu texto de 1900, contudo, Husserl ainda não havia identificado o ponto de vista da análise correlativa (*noese-noema*), proposto por ele em 1913 (Idéias I), de tal modo que ainda não é possível falar nas LU do *sentido*, no sentido objetivo (de correlato da consciência). Aqui o *sentido* ainda é concebido de maneira noética, como o eidos do qual os juízos particulares são instâncias. Após Idéias I, ele irá retomar a descrição fenomenológica da lógica em seu texto “Lógica formal e transcendental”.

⁵⁴ Cf. Husserl: “O conjunto das verdades sintéticas fundadas na essência regional constitui o conteúdo da ontologia regional.” (Husserl 1913, p. 31). E “*todas as ciências empíricas têm de se fundar em ontologias regionais correspondentes*, e não meramente na lógica pura comum a todas as ciências.” (Husserl 1913, p. 32).

⁵⁵ Cf. Husserl 1913, p. 31.

tomado como uma mera abstração das diferenças individuais dos casos particulares⁵⁶ (tese empirista⁵⁷), mas como fenômeno ontológico (a priori), que torna possível a identificação da região mesma⁵⁸. Esse fenômeno ontológico é real (não psicológico), mas não sensível. De acordo com Husserl ele deve ser concebido como sendo o elemento ideal pressuposto por toda ciência⁵⁹, o ser ou o sentido do ente a ser estudado.

De maneira geral, Husserl irá defender, portanto, as seguintes teses, decisivas também no pensamento de Heidegger: que existem dois tipos de fenômenos, os fenômenos ônticos, perceptíveis pelos sentidos [sinnenhaftwahrnehmbare] e os ontológicos, dados no “puro ver” ou na “apreensão pura”⁶⁰, não-sensível (intuição eidética); que esses últimos são condição de possibilidade da apreensão dos primeiros⁶¹ e que é possível um acesso imediato, intuitivo, a eles.

Ao fazer isso, Husserl defende um fundacionalismo epistemológico, que é, ao mesmo tempo, um idealismo. Ou seja, ele defende a tese da possibilidade (e tarefa da filosofia entendida como epistemologia⁶²) de uma fundamentação absoluta, intuitiva⁶³, do

⁵⁶ Veja-se, por exemplo, o comentário de Husserl a respeito do *triângulo universal* de Locke, em Husserl 1900, p. 255. Mais precisamente, Husserl quer evitar tanto o empirismo de Locke quanto o platonismo de Frege.

⁵⁷ Cf. Locke: “Visto que todas as coisas que existem são apenas particulares, como formamos os termos gerais, ou onde encontramos estas naturezas gerais que eles supostamente significam? As palavras tornam-se gerais por serem estabelecidas como os sinais das idéias gerais; e as idéias tornam-se gerais separando-se delas as circunstâncias de tempo e lugar, e qualquer outras idéias que possam determiná-las para esta ou aquela existência particular. Por este meio de abstração elas tornam-se capazes de representar mais do que um indivíduo, cada um dos quais, tendo nisto uma conformidade com esta idéia abstrata, é (como o denominamos) desta espécie” (Essay, III, iii, VI, p. 227). Por outro lado, outros filósofos empiristas como Berkeley e Hume abandonaram o ponto de vista de Locke a respeito das idéias abstratas. Berkeley irá criticar a noção de idéia abstrata (“a idéia universal de um triângulo”) e irá defender a tese de que uma idéia se torna geral ao representar todas as outras idéias particulares do mesmo tipo (cf. Berkeley, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, Introdução XII), ao passo que Hume também irá rejeitar a tese lockeana das idéias abstratas e defenderá a tese de que uma idéia particular se torna geral ao ser anexada a um termo geral, a um termo que pelo hábito possui uma relação a muitas outras idéias particulares, e “prontamente” as convoca na imaginação. (cf. Hume, *Treatise Concerning Human Understanding*, Livro I, § 7).

⁵⁸ Cf. Husserl 1913, p. 112.

⁵⁹ Cf. Husserl 1913, pp. 9 e ss. Essa tese do sentido do ente permite a Husserl se afastar do ponto de vista naturalista e irá fornecer o pressuposto básico da hermenêutica heideggeriana segundo o qual uma questão concernente a qualquer tipo de ente é uma questão sobre o sentido do ente.

⁶⁰ Cf. Husserl 1913, p. 10 e Cf. Heidegger 1927a, p. 33.

⁶¹ Cf. Husserl 1913, p. 159.

⁶² Cf. Heidegger: “Na medida em que a consciência é o tema para ele [Husserl] no sentido de que pertence à clarificação em um sentido crítico epistemológico, o trabalho da fenomenologia ocupa uma posição no interior da mesma orientação da crítica do conhecimento, dominante no período. Na medida em que Husserl enfatiza que o tema de suas investigações é dado previamente no fato de que há ciências, particularmente as ciências naturais matemáticas, sua tendência ao tratar os problemas é exatamente a mesma da que é para os “Marburguers”” (Heidegger 1923-24, p. 59).

⁶³ Cf. Husserl 1900, p. 153-154; 1913, p. 124.

conhecimento científico, através das ontologias (formal e regional) que pressuporiam, por sua vez, uma fenomenologia da consciência pura⁶⁴, como ponto de partida sem pressupostos, o dado absoluto, fundamento último de tudo que é⁶⁵, fonte última de constituição⁶⁶ do conhecimento científico⁶⁷. Uma espécie de gênese autofundante (teoria da constituição das essências pela consciência absoluta⁶⁸) da forma e do conteúdo a priori (ideal) das ciências⁶⁹.

1.2.2 A concepção de ciência e da relação entre filosofia e ciência em Heidegger no período de *Ser e tempo* (1927) e as indicações do *Seminário de Zollikon* sobre esses temas

De maneira geral, Heidegger irá aceitar a distinção husserliana entre fenômenos ônticos e ontológicos, que os últimos são condição de possibilidade dos primeiros, e que, portanto, as ciências pressupõem uma ontologia (regional)⁷⁰, mas irá discordar quer da concepção de ciência proposta por Husserl, quer do seu fundacionalismo, do seu idealismo

⁶⁴ Cf. Husserl 1913, pp. 113-4.

⁶⁵ Cf. Smith e Smith: “Ele via a filosofia no sentido tradicional como dividida em disciplinas teóricas – sobre tudo a ontologia – de um lado, e disciplinas práticas tais como ética e estética, de outro. Cada uma dessas disciplinas é então dividida por sua vez em sub-disciplinas “formal” e “material” ou “regional”. O edifício inteiro é visto como sendo fundado, de maneira fichteana, em uma ciência universal da consciência como tal – a ciência da fenomenologia. Cada uma dessas disciplinas ancoradas nesse fundamento possui seu próprio objeto de tipo característico. A disciplina fundante, em contraste, lida não com objetos, mas com os atos de consciência nos quais objetos são dados ou experienciados. A disciplina fundante, portanto, possui sua fonte de evidência em si mesma: apenas assim, sustenta Husserl, pode a filosofia se tornar *ciência rigorosa*.” (Smith e Smith 1995, p. 3).

⁶⁶ Cf. Husserl 1913, p. 94.

⁶⁷ Cf. De Boer: “Uma tal fenomenologia transcendental que abraça tudo seria então uma filosofia universal, e incluiria as fundações a priori de todas as ciências. Ela realizaria então o ideal cartesiano e leibniziano de uma filosofia universal, mas não na forma de uma teoria matemática dedutiva. (...) Toda essência é constituída em uma forma particular fundamental de consciência. Portanto, como um a priori, está relacionada a um a priori constitutivo na consciência. A análise ontológica é direcionada objetivamente de uma maneira unilateral: a fenomenologia complementa essa unilateralidade ao investigar estruturas noéticas que constituem essências ontológicas. Ao mesmo tempo, provê as fundações filosóficas para essa ontologia. Na ontologia dogmática, os fatos são compreendidos fora de sua relação de fundação, mas uma ontologia filosófica vai além e confere uma “inteligibilidade transcendental” sobre eles.” (De Boer 1970, p. 489).

⁶⁸ Cf. De Boer: “Na realidade, Husserl não fala dessa constituição de essências em *Idéias I*. Trata-se de algo que somente aparece claramente em trabalhos posteriores (FTL e CM).” (De Boer 1970, p. 488).

⁶⁹ Cf. Husserl 1913, p. 118.

⁷⁰ Veja-se quanto a isto, por exemplo, Heidegger 1987, p. 7 e 221. Por outro lado, a anterioridade da *ontologia formal* será desconsiderada, uma vez que se as ciências não são mais compreendidas como “um conjunto sistematicamente ordenado de proposições verdadeiras”, não faz mais sentido perguntar pela condição lógica (formal) de possibilidade de um tal conjunto sistemático de sentidos ideais. Ou seja, a necessidade da ontologia formal e sua dispensa, em Heidegger, pressupõe uma certa concepção do que vem a ser ciência. De acordo com este último, a lógica formal é derivada do que ele chama de *lógica produtiva* (como veremos mais à frente). Quanto a isto, veja-se Heidegger 1925, p. 3.

ou do método de acesso aos conceitos ontológicos. Todas estas diferenças partem do fato de que Heidegger irá pensar a ciência não a partir da distinção clássica entre real e ideal, mas a partir da existência humana (*Dasein*), existência essa que não é nem real nem ideal, nem ôntica, nem ontológica, mas ôntico-ontológica, isto é, fáctica.

Esse novo ponto de partida é necessário, segundo Heidegger, se se quer explicitar corretamente o que vem a ser conhecimento (ciência), uma vez que se partimos dessa distinção e da concepção tradicional de conhecimento⁷¹ não chegamos nunca a compreender em que consiste a verdade, isto é, a relação entre ideal e real⁷². Veja-se sobre esse ponto a seguinte passagem de Heidegger:

E com relação ao julgar >real< do que é julgado, está injustificada a separação do ato real do juízo do conteúdo ideal em geral? A realidade do conhecer e do julgar não vem a ser desse modo quebrada em dois modos de ser e dois ‘níveis’, cuja reunião dos pedaços não poderão nunca encontrar o modo de ser do conhecer? Não tem o psicologismo, então, razão quando ele se põe contra essa separação, mesmo se ele próprio não esclarece ontologicamente o modo de ser do pensar o pensado e nem mesmo conhece o problema? (Heidegger 1927a, p. 217)⁷³

⁷¹ Heidegger expõe do seguinte modo a concepção tradicional de conhecimento: “Verdadeiro é, segundo a opinião geral, o conhecimento. Conhecer, contudo, é julgar. No juízo deve-se distinguir: o julgar como processo psíquico real e o julgado como conteúdo ideal. Desse último é dito que é >verdadeiro<. O processo psíquico real, ao contrário, está presente [*vorhanden*] ou não. O conteúdo ideal do juízo consiste, de acordo com essa opinião, na relação de concordância [*Übereinstimmungsbeziehung*]. Essa relação pertence a uma conexão entre um conteúdo ideal de juízo e a coisa real como aquilo sobre o que se julga.” (Heidegger 1927a, p. 216)

⁷² Esse problema do “platonismo” de Husserl já havia sido apontado por Natorp. Cf. De Boer: “a oposição entre o a priori e o empírico e, portanto, também entre o lógico e o psicológico, o objetivo e o subjetivo, permanece não resolvida na execução dos Prolegômenos. (...) Natorp é digno de consideração precisamente porque ele viu as dificuldades envolvidas na doutrina da intuição de essências.” (De Boer 1970, p. 490-1). E justamente a filosofia transcendental de Husserl seria já uma resposta a essa crítica de Natorp. Cf. De Boer: “No segundo volume de L.U. encontramos análises dos atos nos quais estamos conscientes de entidades ontológicas formais tais como números, mas essa consciência é ainda concebida de maneira psicológica. É impossível compreender um ente ideal como um correlato constituído pela consciência psicológica. É exatamente essa tensão entre a idealidade de idéias a priori, e a consciência psicológica que dá origem às dificuldades em LU. Elas só podem ser dissolvidas ao se distinguir entre psicologia descritiva e fenomenologia transcendental, porque com isso tanto o platonismo quanto antropologismo serão evitados. Uma tal distinção torna desnecessário enxergar o reino ideal como “pré-dado”.” (De Boer 1970, p. 492). Para uma exposição mais detalhada da crítica de Heidegger à distinção entre real e ideal e às dificuldades que uma tal divisão traz para a concepção de conhecimento veja-se, por exemplo, Heidegger 1925-26, § 10.

⁷³ Todas as traduções dos textos de Heidegger que se seguem são minhas. As páginas se referem à edição alemã das obras completas de Heidegger da Vittorio Klostermann.

Agora, explicitar as condições ontológicas de possibilidade da ciência a partir da existência humana (fáctica) significa propor uma concepção nova, existencial, de ciência⁷⁴. Isto é, mostrar que as ciências não devem ser concebidas como um conjunto sistematicamente ordenado de proposições verdadeiras (tese de Husserl), mas sim como *um* modo de se comportar (*sich Verhalten*) do homem, o modo teórico. Dito de outro modo, trata-se, para Heidegger, de descrever não a condição psicológica, nem fenomenológica (no sentido de Husserl), mas a condição fáctica das ciências, e isto significa, mostrar a condição do “comportamento” teórico.

Para compreender o conceito de “comportar-se” (*sich Verhalten*) em Heidegger, bem como os “modos” de se comportar, dos quais a ciência é um caso particular, deve-se atentar primeiramente para a principal “novidade”⁷⁵ introduzida por Heidegger em *Ser e tempo* (1927): a tese da existência de diferentes sentidos de ser dos entes⁷⁶. É essa tese que irá permitir-nos compreender o que Heidegger chama de uma concepção existencial de ciência em contraposição à concepção ideal proposta por seu mestre.

De acordo com Heidegger, o sentido do ser é um problema esquecido pela tradição filosófica ocidental, e isso na medida em que recebeu uma determinada resposta: ser como presença constante (*ousia*⁷⁷). Essa resposta, aceita por Husserl⁷⁸, é, por sua vez, determinada pela primazia, no ocidente, do comportamento teórico⁷⁹ que, a partir da modernidade, se manifesta como a primazia da subjetividade (cognoscente), do objeto e do modo privilegiado de acesso a este dado na intuição⁸⁰.

O abandono em *Ser e tempo* da primazia desse comportamento teórico terá inúmeras conseqüências, entre elas a de retomar a tese da existência de diferentes sentidos de ser (e com isso repor a *Seinsfrage*). Ou seja, ele irá defender a idéia de que a distinção

⁷⁴ Cf. Heidegger 1927a, p. 357.

⁷⁵ Naturalmente o problema dos *múltiplos sentidos do ser* já estava em Aristóteles e já havia sido retomado, modernamente, por Brentano; contudo, o *status* desse problema continuava subordinado, de modo que seria mais correto afirmar que a novidade de Heidegger em *Ser e tempo* (1927) consistiu mais propriamente, em retomar o referido problema como o problema fundamental da filosofia, do qual os outros seriam derivados.

⁷⁶ Cf., por exemplo, Heidegger 1927b, p. 24.

⁷⁷ Cf. Heidegger 1927a, p. 25.

⁷⁸ Cf. Heidegger 1925, p. 157.

⁷⁹ Cf. Heidegger 1927a, p. 59.

⁸⁰ Cf. Heidegger 1927a, p. 358. Uma exposição mais completa, ainda que rápida, da primazia do conhecimento intuitivo na filosofia ocidental desde os gregos encontra-se em Heidegger 1925-26, § 10. Veremos a importância disso, posteriormente, no capítulo 5.2 do presente trabalho, quando abordarmos a concepção de *experiência* em Husserl e Heidegger.

metafísica tradicional entre essência e existência, entre “o que é” (*was sein*) e “que é” (*Dasein*), não é suficiente e não leva em conta o “como é”⁸¹ (*wie sein*). O modo de ser de um ente não é sempre o de ser um ente subsistente (*Vorhandensein*), mas pode ser também um utensílio (*Zuhandensein*) de uso na nossa práxis cotidiana, uma obra de arte, um outro ser humano (*Dasein*), ou um organismo vivo animal. Pode ser um ente temporal (natural e histórico), extra-temporal (matemático) ou supra-temporal (metafísico ou teológico). Em cada um desses casos não apenas a essência é diferente, mas o modo de ser. Isto é, uma cadeira, um objeto, uma obra de arte, um número, um ser humano, ou um animal, todos eles são, mas de diferentes maneiras. A tarefa inicial de Heidegger foi, justamente, mostrar *que* são diferentes modos de ser e *em que* difeririam (em particular qual o modo de ser do ente homem).

O homem é um ente que “se comporta” de diferentes maneiras com os entes: o comportamento teórico (na atitude investigativa para com os entes subsistentes), prático (na atitude prática cotidiana de manipular instrumentos), ético (ao lidar com outros seres humanos), estético (na atitude contemplativa para com obras de arte), etc. Isso significa, na ontologia fundamental, que ele se relaciona com diferentes entes, de diferentes modos, com base em uma compreensão fundamental do modo de ser desses entes. Ou seja, “se comportar significa aqui: uma relação fundada na compreensão do ser.” (Heidegger 1987, p. 197).

Esse é o novo ponto de partida, proposto por Heidegger, para se compreender as ciências: toda ciência, na medida em que é um modo de se comportar do homem, pressupõe uma compreensão prévia do sentido de ser dos entes.

Agora, se por um lado, a ciência é um modo de se comportar do homem e, portanto, pressupõe uma compreensão prévia do sentido do ser do ente; por outro ela também pressupõe um objeto específico de estudo, que como tal pressupõe uma certa concepção prévia do seu ser. Ou seja, as ciências pressupõem não apenas uma compreensão prévia do sentido do ser dos entes, que é o que determina o comportamento teórico das ciências, mas

⁸¹ Tampouco Husserl, através da redução fenomenológica, foi capaz de explicitar essa diferença. Cf. Heidegger 1925, p. 151. Voltaremos a nos deter na crítica de Heidegger a Husserl no capítulo 5.2.2 do presente trabalho.

também uma ontologia regional, uma compreensão prévia do ser dos entes⁸². Dito de outra forma: tanto o “comportamento” científico quanto o ente estudado têm pressupostos: o primeiro pressupõe uma certa compreensão do sentido do ser do ente, o segundo uma certa compreensão do ser do ente. Vejamos melhor como Heidegger concebe essa relação entre ontologia e ciência expondo, primeiramente, a relação entre ciência e compreensão do ser do ente e, posteriormente, a relação entre ciência e compreensão do sentido do ser do ente. Ao final, poderemos mostrar que, para Heidegger, a compreensão do sentido do ser do ente, dada na projeção, determina, além do método, do modo de prova e da possibilidade de fundamentação e de certeza, também a conceitualidade (*Begrifflichkeit*), que expressa a maneira como determinado ente (natureza, psiquismo, história, etc) foi previamente concebido (compreensão do ser do ente).

De acordo com o filósofo, as ciências se baseiam em certos *conceitos fundamentais* que expressam uma compreensão prévia da região a ser estudada por cada ciência. Heidegger diz:

Conceitos fundamentais [*Grundbegriffe*] são aquelas determinações nas quais se alcança uma compreensão prévia e diretiva de uma região temática, que serve de base a todos os objetos temáticos de uma ciência e de toda investigação positiva. Por isso, esses conceitos só obtêm sua genuína definição e ‘fundamentação’ em um prévio esquadriñar [*Durchforschung*] da região de coisas mesma. Mas, na medida em que cada uma dessas regiões é obtida a partir de um setor mesmo dos entes, não significa semelhante investigação prévia e criadora outra coisa que uma interpretação [*Auslegung*] desse ente sobre a constituição fundamental de seu ser. Essa investigação tem que ser anterior às ciências positivas; e pode sê-lo. (Heidegger 1927a, p. 10)

Os conceitos fundamentais expressam, portanto, uma *interpretação*⁸³ do ser do ente a ser estudado por cada ciência particular. Uma interpretação sempre destaca algo que foi

⁸² Veja-se quanto a isso a seguinte passagem de Heidegger: “A totalidade dos entes pode, de acordo com os seus vários domínios, se tornar um campo para o por em liberdade e delimitar certas áreas definidas de investigação. Essas áreas, por seu lado, por exemplo a história, natureza, espaço, vida, Dasein, linguagem, e outras, deixam-se tematizar como objetos em investigações científicas correspondentes.” (Heidegger 1927a, p. 9). Isto significa que não haveria ciência sem uma prévia abertura das diferentes regiões de entes, isto é, sem uma ontologia regional.

⁸³ Cf. Heidegger 1925, p. 190.

previamente compreendido tornando-o explícito⁸⁴. Agora, se isso está correto, não haveria nenhuma interpretação sem pressuposto. Heidegger defende explicitamente essa tese quando diz, por exemplo:

Uma interpretação não é nunca um apreender sem pressupostos de algo presente para nós. Se, ao se engajar em um tipo particular e concreto de interpretação, no sentido de uma interpretação textual exata, apela-se ao que “está aí”, então se descobre que o que “está aí” em primeira instância não é nada além das assunções prévias [*Vormeinung*] não discutidas da pessoa que realiza a interpretação. Em uma abordagem interpretativa jaz sempre uma tal assunção prévia, como aquilo que foi “tomado por garantido” com a interpretação como tal. (Heidegger 1927a, p. 150)

Ou seja, nunca se parte de uma tabula rasa, de uma ausência de conhecimento para o conhecimento, antes, de uma assunção prévia. Esta *assunção prévia* pressuposta em toda interpretação é constituída de três momentos fundamentais, que compõem a *estrutura prévia do compreender* (*vor-struktur des Verstehens*): o ter-prévio (*Vorhabe*), o ver-prévio (*Vorsicht*) e o conceituar-prévio (*Vorgriff*). O primeiro se refere àquilo que a investigação sempre já tem à sua frente, aquilo que ela investiga, entendido como uma totalidade no interior da qual cada coisa particular pode ser interpretada (por exemplo, a natureza, para os físicos; o psiquismo, para a psicologia e para Freud; o Dasein humano, nas investigações de Heidegger, etc); o segundo estabelece o ponto de vista, aquilo a partir do que, que “recorta” (*anschneidet*) a totalidade tomada no ter-prévio de acordo com *uma* determinada possibilidade de interpretação, de tal maneira que toda interpretação é, ao mesmo tempo, parcialmente desveladora e ocultante (por exemplo, o movimento no espaço e no tempo dos corpos, para os físicos; o funcionamento [automático] do aparelho psíquico, para Freud; o ser do Dasein, para Heidegger); e, finalmente, o conceituar-prévio, que indica que já sempre se decidiu de maneira mais ou menos definitiva por uma ou outra maneira de conceber, de conceitualizar, adequada ou não⁸⁵ (por exemplo, a natureza como pontos de

⁸⁴ Primariamente através da estrutura do “algo como algo”, no sentido do “como” hermenêutico: por exemplo, algo como porta, mesa, etc. (Heidegger 1927a, p. 147); e secundariamente tornando-o explícito através da estrutura do “algo como algo”, no sentido do “como” apofântico: por exemplo, a porta como aberta, a mesa como quebrada, o martelo como pesado etc.

⁸⁵ Cf. Heidegger 1927a, p. 150.

massa em movimento no espaço e no tempo homogêneos, para os físicos; o psiquismo como um aparelho que recebe, transforma e descarrega excitações, na psicanálise freudiana; o Dasein como um existente, para Heidegger)⁸⁶. Ao se decidir por esse ou aquele modo de conceber, decide-se pelo sentido (determina-se) do que está sendo investigado. É o que Heidegger chamou nos anos 1920 de conceitualidade (*Begrifflichkeit*), pressuposta por toda pesquisa científica.

Com isso, o decisivo não é obter um ponto de partida sem pressuposto, o que é impossível, mas ser capaz de rever criticamente, isto é, metodicamente (fenomenologicamente, ou seja, a partir das coisas mesmas), os pressupostos que já sempre se tem, pressupostos esses relativos à compreensão prévia do ser dos entes. Ou como Heidegger diz:

O que é decisivo não é sair do círculo [do compreender], mas entrar nele da maneira correta. (...) ele é a expressão da estrutura prévia existencial do Dasein ele mesmo. Não deve ser reduzido ao nível de um círculo vicioso, ou mesmo ao de um círculo que deve ser meramente tolerado. No círculo está oculta uma possibilidade positiva do mais primordial tipo de conhecimento, que naturalmente só vem a ser apoderado por nós, quando, na nossa interpretação, nós chegamos a compreender que nossa primeira, última e constante tarefa permanece nunca permitir que o a cada vez ter-prévio, ver-prévio e conceituar-prévio se dê para nós através de idéias e conceitos populares [*Volksbegriffe*], mas antes em tornar o tema da investigação científica seguro ao elaborar essas estruturas prévias em termos das coisas mesmas. (Heidegger 1927a, p. 153).

Esse “em termos das coisas mesmas” indica justamente o ponto de vista realista de Heidegger, a concepção segundo a qual as ciências podem trabalhar não apenas com

⁸⁶ Essa interpretação da investigação de Heidegger à luz do seu conceito da *estrutura prévia do compreender* é feita pelo próprio Heidegger em 1923-24: “O *ter-prévio* da investigação mesma é o *Dasein*. O *ver-prévio*, aquilo, em vista do que (*Woraufhin*) o *Dasein* mesmo como tal é visto: o *ser*, *Dasein* em seu ser, segundo as possibilidades e modos de seu ser. O *conceituar-prévio* é determinado por isso, que o caráter de ser venha a ser *explicitado*. *Dasein* vem a ser visto sobre uma possibilidade de ser própria, como *existência*.” (Heidegger 1923-24, p. 110). O mesmo é dito em 1927 quando ele analisa a estrutura do *perguntar* (Heidegger 1927a, p. 6). De tal modo que o *perguntado* (*Befragte*) é o *Dasein*, o que se pergunta no *perguntado* (*Gefragte*), é o ser do *Dasein*, e aquilo que se visa na pergunta teórica (*Erfragte*) é a determinação e conceitualização do *Gefragte*, é o sentido do ser do *Dasein*, a *existência*, que “exige uma conceitualidade que a distinga dos conceitos nos quais os entes obtenham sua determinação de sentido [*bedeutungsmäßige Bestimmtheit*].” (idem).

modelos da realidade, mas com a própria realidade (ainda que seja sempre em *uma* certa interpretação). Por outro lado, essa *possibilidade* indica que as ciências não necessariamente o fazem, uma vez que nem sempre interpretam as regiões temáticas de acordo com as coisas mesmas, ainda que sempre tenham uma certa interpretação delas. Segundo o filósofo “ela [a pesquisa científica] leva a cabo, de maneira rudimentar e inocente, a demarcação e fixação inicial das regiões temáticas”(1927a, p. 9), que têm sua origem na experiência pré-científica.

A elaboração das regiões em suas estruturas fundamentais já é de certa maneira realizada através da experiência pré-científica [*vorwissenschaftliche Erfahrung*] e da interpretação das regiões do ser, na qual as regiões temáticas (elas mesmas são delimitadas. Os assim concebidos “conceitos fundamentais” permanecem primeiramente o fio condutor para a primeira abertura concreta [*konkrete Erschließung*] das regiões. (Heidegger 1927a, p. 9)

Por experiência pré-científica deve-se entender aquela assunção prévia que não provém das coisas mesmas, mas de uma opinião aceita (*doxa*), e que, como toda opinião, não é de ninguém, é “impessoal”, está aí, e é compartilhada pelos membros de uma certa tradição. Isso significa: o conhecimento científico não parte da ausência de conhecimento científico, mas de uma opinião⁸⁷, que no geral, não é apreendida como tal. Agora, na medida em que esses *conceitos fundamentais* têm sua origem na experiência pré-científica⁸⁸, não está garantido que sejam legítimos, que nos dêem as regiões mesmas estudadas pelas diferentes ciências. Ou seja, “não está garantido se um domínio de objetos [*Gegenstandsgebiet*] necessariamente também nos dá um campo próprio de coisas a partir do qual é primeiramente delimitada a temática das ciências. Dizer que a ciência da história lida com a história não quer dizer necessariamente que a história como essa ciência a compreende é como tal a historicidade da história.” (Heidegger 1925, pp. 1-2).

Aceito isto, a fenomenologia teria “a tarefa de tornar compreensível o domínio *antes* do seu tratamento científico e com base nisso então esse próprio tratamento.”

⁸⁷ Essa interpretação da ciência é explicitada em um texto de Heidegger de 1924: “A *doxa* é o modo próprio do *descobrir* [*Entdecktheit*] do *ser-com-em-um-mundo* [*Miteinanderseins-in-der-Welt*]. O mundo está para nós como *ser-com-outro* no *descobrir*, na medida em que nós vivemos na *doxa*. A opinião pertence que *também um outro* a tenha.” (Heidegger 1924, p. 149).

(Heidegger 1925, p. 3). Isto é, à fenomenologia caberia, entre outras coisas, fazer uma revisão crítica e uma elaboração metódica das regiões abertas pela experiência pré-científica e, desse modo, contribuir com o movimento de revisão dos fundamentos das ciências⁸⁹, no sentido de substituir uma interpretação previamente existente, não baseada nas coisas mesmas (não legítima), por uma outra, legítima⁹⁰. Isso só é possível, por sua vez, se houver clareza quanto ao fato de que todo investigar pressupõe uma certa noção do que é investigado, isto é, se se entende o chamado “círculo hermenêutico”. É nesse sentido que Heidegger diz, em *Ser e tempo*, que a peculiaridade do perguntar (e a investigação científica é um modo de perguntar) explícito “reside nisto: que o perguntar torna-se primeiramente transparente de acordo com as nomeadas características do próprio perguntar” (Heidegger 1927a, p. 5).

Ou seja, de acordo com Heidegger, em uma investigação científica digna desse nome deve-se começar por ter clareza quanto à estrutura do próprio investigar. Isso leva ao reconhecimento de que a investigação pressupõe uma assunção prévia que determina o modo como os entes de uma determinada região serão estudados, e que essa assunção prévia, em geral, não provém das coisas mesmas, mas de uma opinião corrente. Se isso está correto, e se ciência deve ser capaz de “ir às coisas mesmas”, então essa assunção prévia deve poder ser revista fenomenologicamente, isto é, deve-se poder “investigar quais coisas são visadas com esses conceitos, como essas coisas são experienciadas, em vista do que [Woraufhin] são abordadas e, de maneira correspondente, como (significativamente) são expressadas. Ou seja, a completa *conceitualidade* [Begrifflichkeit] como tal.” (Heidegger 1924, p. 333).

A disciplina responsável por essa interpretação do ente prévia às ciências, por essa formação de conceitos (*Begriffsbildung*) fundamentais⁹¹, é chamada por Heidegger de “lógica produtiva”⁹² (*produktive Logik*). Lógica, entendida não como disciplina, isto é, “uma determinada forma de tratamento de uma região de objetos delimitada” (Heidegger

⁸⁸ Semelhante tese é apresentada repetidas vezes nos *Seminários de Zollikon*, por exemplo, Heidegger 1987, p. 20.

⁸⁹ Esse movimento é, segundo Heidegger, o que permite propriamente o desenvolvimento das ciências. Cf. Heidegger 1927a, p. 9.

⁹⁰ Esta mesma idéia é reafirmada por Heidegger em diferentes seminários dos anos 20. Veja-se, por exemplo, Heidegger 1923, p. 75.

⁹¹ Cf. Heidegger 1924, p. 329.

⁹² Cf. Heidegger 1925, p. 2-3.

1924, p. 335), mas no sentido original de “tornar disponível algo” (*verfügbar*), descobrir (*entdeckt*). Sua característica distintiva em relação à tradicional filosofia da ciência é que ela não parte dos desenvolvimentos de uma dada ciência para então refletir sobre sua estrutura, método, condição de possibilidade, etc, mas “salta à frente no primário domínio de uma possível ciência e através da abertura da constituição do ser desse domínio torna disponível a estrutura do objeto possível dessa ciência.”(Heidegger 1925, p. 3).

Justamente por se ter um outro método de acesso às estruturas apriori (ontológicas) da experiência (não mais intuição eidética, mas interpretação), é que se trata, em Heidegger, de uma fenomenologia transcendental hermenêutica. Agora, se o método é interpretativo, e toda interpretação é sempre parcial e histórica, então haveria certas condições fácticas de possibilidade de interpretação dos fenômenos ontológicos, isto é, esses últimos fenômenos seriam “determinados pela experiência factual do ente e pelo âmbito de possibilidades de experiência que pertencem ao Dasein factual, isto é, à situação histórica de uma pesquisa filosófica” (Heidegger 1927b, p.31). De tal maneira que não haveria a possibilidade de um des-velamento último do ser dos entes estudados pelas diferentes teorias científicas⁹³. E se isto está correto, então as ciências ônticas também seriam elas mesmas históricas, uma vez que se baseiam nessa abertura ontológica inicial que é histórica⁹⁴. Heidegger explicita esse ponto quando diz:

Toda ciência é histórica porque transitória e errante nas suas relações fundamentais com seu domínio de investigação, na apreensão do domínio em geral. (Heidegger 1929-30, p. 277)

Isso é o oposto mesmo do fundacionalismo idealista de Husserl. Ou melhor, não é nem um fundacionalismo idealista, nem o seu oposto, um ceticismo e/ou relativismo; mas

⁹³ Essa “virada hermenêutica” na fenomenologia de Heidegger irá levá-lo a propor o conceito de “verdade” como “aletheia”, que leva, por sua vez, à tese de que “há verdade apenas quando e enquanto há Dasein. Os entes são des-velados apenas quando há Dasein e enquanto há Dasein eles são descobertos. As leis de Newton, o princípio de contradição, e qualquer verdade – são verdades apenas enquanto há Dasein.” (Heidegger 1927a, p. 227). O mesmo ponto também é defendido, entre outros lugares da obra de Heidegger, nos *Seminários de Zollikon* (Heidegger 1987, pp. 221-2). Este problema é o problema central para o qual toda a analítica do Dasein foi elaborada: o problema inicialmente apresentado da relação entre real e ideal (na verdade); ou melhor, a uma revisão do conceito de verdade, que implica em uma nova concepção que não parta da separação entre real e ideal.

⁹⁴ A consequência dessa historicidade das ciências para o caso específico da psicanálise é que a psicanálise pós-freudiana pode ter concebido o ser do ente psiquismo de uma maneira diferente da de Freud. Esse é um

uma concepção de ciência que parte da finitude do Dasein humano (da facticidade da existência, e não da subjetividade de um eu isolado⁹⁵). De tal modo que não se deve pretender superar o ponto de vista e o momento histórico do Dasein, mas antes, ao contrário, apropriar-se dele⁹⁶. Não seguiremos mais adiante nesse ponto.

Como vimos antes, um outro pressuposto de toda ciência, segundo Heidegger, é justamente a compreensão do sentido do ser que abre a possibilidade do próprio comportamento científico. Será essa tese que irá levar Heidegger, por um lado, a propor um conceito existencial de ciência que difere radicalmente da concepção de ciência de seu mestre e, por outro, a uma crítica das ciências modernas (entre as quais a psicanálise, mas também a biologia⁹⁷ e outras) que, ao estudarem as diferentes regiões de entes, trata-as como sendo do mesmo modo, a saber, entes subsistentes e, com isso, seriam inadequadas para se compreender fenômenos que não possuem esse modo de ser⁹⁸.

Isso significa que não apenas a interpretação do ser do ente estudado pelas ciências possui comumente uma origem na experiência pré-científica do mundo, mas que o próprio comportamento teórico das ciências é uma modificação do comportamento não-científico, prático, do cotidiano e imediato andar em torno lidando com (*besorgende Umgang*) instrumentos. Ou seja, há uma “virada” hermenêutica em Heidegger que implica, em última instância, em mostrar que o homem é sempre um ente que compreende o que é ser, isto é, um ente que enquanto ôntico é ontológico, mas o faz de diferentes maneiras. Uma dessas maneiras, derivada, é aquela compreensão do ser que permite o surgimento das ciências⁹⁹.

Para legitimar sua concepção existencial de ciência, Heidegger mostrou, em *Ser e tempo* (1927), em que consiste essa atitude teórica em sua diferença com a atitude “prática” cotidiana originária, e em que medida aquela pode ser derivada desta através de uma modificação do sentido do ser que, por sua vez, é o resultado de uma modificação na temporalização da temporalidade do Dasein.

tema para futuras investigações, que só podem ser levadas a cabo, uma vez identificada a concepção ontológica pressuposta por Freud, que é o que temos em vista, primeiramente, neste trabalho.

⁹⁵ Cf. Heidegger 1928-29, pp. 114-15.

⁹⁶ Cf. Heidegger 1923, p. 83.

⁹⁷ Veremos, no capítulo 4, a crítica de Heidegger, apresentada em seu seminário 1929-30, às teorias biológicas (vitalista e mecanicista) do século XIX. Esta não nos interessa por si, mas apenas na medida em que Freud irá transportar a caracterização dos organismos vivos para a psicologia.

⁹⁸ Cf. Heidegger 1987, p. 24, 32, 33. Ou ainda, Heidegger 1929-30, p. 278.

A tese de Heidegger é que na base do comportamento teórico do conhecer científico está uma modificação no sentido de ser das coisas, e não do sentido (ser) das coisas, que as objetifica. Essa modificação transforma o modo de ser das coisas intramundanas, primariamente dadas como utensílios de uso (*Zuhandensein*) em objetos subsistentes de investigação (*Vorhandensein*)¹⁰⁰. O essencial dessa modificação está na perda do caráter de utensílio (sua função [*Bewandtnis*]), bem como na perda do lugar qualitativamente determinado no conjunto dos lugares de um “mundo de instrumentos” (*Zeugwelt*) particular. Ambas as perdas configuram a *desmundanização* (*Entweltlichung*), e têm como consequência o surgimento de coisas como matéria, corpo e um espaço-tempo homogêneo¹⁰¹. Ou seja, a *desmundanização* instaura a separação entre sujeito e objeto, sem sentido no comportamento prático cotidiano¹⁰², e com isso pressupõe como óbvia ou a independência dos objetos e do mundo (concebido então como conjunto dos objetos) em relação ao sujeito, o que é característico do realismo naturalista; ou sua dependência, o idealismo¹⁰³.

Por *desmundanização* deve-se compreender basicamente a perda de algo. Na *desmundanização* perde-se a relação (*Verweisung*) que um determinado ente (utensílio) possuía com outros entes, com um conjunto de entes, todos eles igualmente vinculados uns aos outros. Essa relação não deve, contudo, ser entendida como uma relação externa aos entes que se relacionam, no sentido de não ser essencial. Ao contrário, essa relação primordial de um instrumento a outro é essencial para o próprio ser do instrumento. Dito de

⁹⁹ Cf., por exemplo, Heidegger 1928-29, p. 192.

¹⁰⁰ Por isso a ciência não pode ser tomada como fonte segura de conhecimento da realidade, uma vez que ela pressupõe uma certa interpretação objetificante desta. Esse será o ponto central da crítica a Freud e às teorias psicológicas, que pretendem teorizar sobre o homem e seu psiquismo e, ao fazerem isso, partem necessariamente, por serem teorias científicas, de uma objetificação do homem que é, antes, o ente que torna possível tal objetificação. Isto é, que é o ente que sendo ôntico é ontológico, ou ainda, que é o ente que é fundamentalmente uma abertura real (possibilidade fática; possibilitação [*Ermöglichung*]) de diferentes sentidos de ser. Esse o ponto central desta tese a ser explicitado mais à frente, no capítulo 5.3, quando expusermos a condição ontológica de possibilidade da experiência heideggerianamente concebida.

¹⁰¹ Cf. também Heidegger 1987, p. 23.

¹⁰² Cf. Heidegger 1923, p. 81.

¹⁰³ Heidegger, através de sua fenomenologia do comportamento teórico pretende mostrar justamente que ambos os pontos são abstratos, isto é, não são “fundados nas coisas mesmas”, mas partem de um comportamento derivado e, portanto, de uma certa compreensão do sentido do ser. Justamente por isto, a *questão do ser* é um problema mais fundamental do qual as polêmicas entre idealistas e realistas são derivadas. Veja-se quanto a isso Heidegger 1925, pp. 224-5. Voltaremos mais à frente (capítulo 5.2) a esse ponto, quando apresentarmos a concepção de *experiência* em Heidegger e discutirmos de maneira mais aprofundada o ponto de vista da “atitude natural”, sua superação por Husserl, e a crítica de Heidegger ao ponto de partida desse último.

outro modo, a *desmundanização* instaura uma independência de um ente com relação a outro, ou a um conjunto de relações. Isso significa que, segundo as descrições heideggerianas da experiência cotidiana, o que é propriamente dado não é um ente independente que “posteriormente” estabelece (subjetivamente) relações com outros entes igualmente independentes. Ao contrário, o que é propriamente dado é um ente que, *para ser*, depende de sua relação com outros entes. A independência (não do sujeito, mas de um mundo) é derivada da dependência. Voltaremos a este assunto posteriormente, quando analisarmos a descrição que Heidegger faz da experiência cotidiana, no capítulo 5.2.

Essa *desmundanização* é o resultado de uma modificação na compreensão do sentido do ser do ente, primeiramente dado como *instrumento* (*Zuhandensein*). O caso exemplar dessa modificação na compreensão do sentido do ser das coisas pressuposta pela ciência moderna seria aquela determinação do ser do ente natureza como pontos de massa em movimento no espaço e no tempo homogêneos, como decisiva para o desenvolvimento da física-matemática moderna. Veja-se quanto a isso a seguinte passagem de Heidegger:

O decisivo para isto [o surgimento da física matemática] não reside nem na alta estima pela observação dos ‘fatos’ nem no ‘emprego’ da matemática na determinação dos processos da natureza – mas antes na projeção [*Entwurf*] matemática da própria natureza. Essa projeção descobre previamente um constante ente subsistente (matéria) e abre o horizonte para o ponto de vista diretor de seus momentos constitutivos quantitativamente determinados. (1927a, p. 362)

De acordo com Heidegger, a compreensão do sentido do ser do ente, bem como sua possível modificação, se dá através de uma projeção¹⁰⁴ do sentido do ser do ente. No caso das ciências modernas (naturais), trata-se de uma *projeção matemática* da natureza. Por projeção matemática da natureza, não se deve entender o fato de que a física moderna tornou-se matemática, no sentido de que utiliza fórmulas e raciocínios matemáticos para descrever a natureza, mas que nessa projeção o que está em jogo é a quantificação da

¹⁰⁴ Cf. Heidegger 1927a, p. 362. O mesmo também é afirmado nos Seminários de Zollikon, cf Heidegger 1987, pp. 30-31. Uma análise completa do conceito heideggeriano de *projeção* extrapola os limites do presente trabalho, contudo, voltaremos a analisar esse conceito quando abordarmos a concepção de *abertura fundamental* (*Erschlossenheit*), no capítulo 5.3, uma vez que a compreensão (projeção) é um dos momentos constitutivos da referida abertura.

natureza (do espaço, tempo, objeto e relações entre objetos), que se torna, desse modo, homogênea. Veja-se quanto a isso a seguinte passagem de um seminário do final dos anos 1920:

>Matemático< significa aqui não em primeira linha que a matemática calcula e obtém resultados numéricos precisos; isto é apenas uma consequência. A matemática é um caminho e meio para apreender a natureza, para trazer à expressão o ser da natureza. Esse estabelecer como determinado e determinável através de quantidades. Quantum – extensio, espaço, tempo, movimento, força. A física moderna é matemática, porque em certo sentido o a priori é determinado. Todo experimento (conjuntamente com os instrumentos de medição nele empregados) é posto e significado à luz de uma determinação prévia do ser do ente. (Heidegger 1928-9, p. 187)

Ou ainda:

Galilei fixou (...) um conceito da natureza, pelo qual essa veio a ser apreendida como um conjunto de corpos em movimento, de entes, cujas características fundamentais jazem na extensão espacial e temporal, pela qual o movimento não é senão o deslocamento espacial no tempo. Através dessas determinações fundamentais da natureza foram tornadas homogêneas as multiplicidades de entes, isto é, da mesma maneira no sentido de que a natureza quer com respeito ao caráter espacial, quer com respeito ao caráter temporal, foram determinadas univocamente de maneira quantitativo-matemática. (idem, p. 187).

Essa *projeção matemática da natureza* determina, portanto, a compreensão do sentido do ser dos entes estudados pelas ciências modernas e abre, com isso, o campo a ser pesquisado pelas ciências positivas, que se ocupam então do ente assim já aberto. Ou seja, ela determina “o fio condutor do método, a estrutura da conceitualidade (*Begrifflichkeit*), a correspondente possibilidade de verdade e certeza, o modo de fundamentação e de prova, o tipo de validade objetiva (*Verbindlichkeit*) e os processos de comunicação. A totalidade desses momentos constitui o conceito existencial completo de ciência” (Heidegger 1927a, p. 362-3). Ou seja, a ciência moderna, entendida existencialmente, deve ser concebida como oriunda de uma *projeção matemática da natureza*, da modificação (objetificante) do sentido do ser dos entes, de tal modo que, através dela, é possível o surgimento de entes

subsistentes (*Vorhandensein*) estudados por essas ciências, da relação (teórica) com eles, do método de estudo e experimentação, etc, características das ciências naturais modernas.

A totalidade dessa projeção matemática niveladora é a tematização¹⁰⁵ (*Thematisierung*), responsável pela objetificação dos entes. Por sua vez, a objetificação, teria o sentido temporal último da presentificação¹⁰⁶ (*Gegenwärtigung*). Essa presentificação destaca-se, contudo, da presentificação da circunspecção (*Umsicht*), fundamentalmente porque nessa última espera-se (*gewärtig*) pela empregabilidade do utensílio, que pode ser verificada pela surpresa causada pela sua falha, quebra ou ausência, ao passo que na primeira “apenas o ser-descoberto [*Entdecktheit*] do subsistente é esperado” (idem, p. 363).

Isso basta para a seguinte conclusão: as ciências partem de uma certa interpretação do ser do ente, que pressupõe uma compreensão do sentido do ser do ente prévia¹⁰⁷, que possibilita, esta última, a tematização de uma certa região de entes, os entes psíquicos, por exemplo, e que essa tematização realiza, como é claramente visível nas ciências naturais desde Galilei, uma objetificação, isto é, permite tomar um ente que não possui o modo de ser um ente subsistente em um ente que possui tal modo de ser. Essa objetificação tem o sentido de uma determinada presentificação, na qual apenas características subsistentes (*vorhandenen Eigenshafte*), quantitativamente determinadas, são consideradas reais.

Assim, a concepção de Heidegger a respeito das ciências em *Ser e tempo* (1927) é influenciada pela concepção realista de ciência de Husserl, ainda que radicalmente distinta do ponto de vista fundacionalista e idealista defendido por esse último. Essa rejeição se dá, como vimos, através de uma “virada hermenêutica”, que o leva a propor uma concepção existencial de ciência. Da mesma forma, semelhante concepção de ciência se afasta radicalmente das posições teóricas mais comuns a respeito das teorias científicas, ilustradas, por exemplo, pela própria posição teórica de Freud, muito mais próxima da maneira dos próprios cientistas compreenderem o que fazem (quando fazem ciência).

Como vimos, a discussão de Heidegger, no que toca à concepção de ciência e das relações entre fenomenologia e ciência, é fundamentalmente com Husserl e não com os

¹⁰⁵ Cf. Heidegger 1927a, p. 363.

¹⁰⁶ Cf. Heidegger 1927a, p. 363.

cientistas (positivistas). Por outro lado, Heidegger, nos *Seminários de Zollikon*, faz breve menção ao ponto de vista científico das ciências.

Nesses seminários Heidegger afirma que uma teoria (científica) é modernamente compreendida como um conjunto de admissões (*Annahmen*) feitas com o objetivo de ordenar sistematicamente um fato em um conjunto maior de fatos (a natureza no sentido newtoniano). Essas admissões teriam o caráter de suposições ou hipóteses, introduzidas como princípios a serem testados ou princípios apenas ficcionais, mas ainda assim eficazes na condução da pesquisa factual e na organização de seus resultados. Sobre isso, veja-se Heidegger:

Teoria, no sentido moderno, é uma suposição construtiva [*konstruktive Annahme*] para o fim de uma ordenação não-contraditória de um fato [*Faktum*] em um encadeamento mais amplo, no encadeamento já subsistente da natureza, no sentido de Newton. (Heidegger 1987, p. 198)

Note-se que esse seminário, no qual Heidegger apresenta a concepção moderna de teoria (científica) acima apresentada, tem como tema básico a psicanálise de Freud. Desse modo, e pela coincidência entre essa concepção e a de Freud, anteriormente apresentada, pode-se supor que ao propor essa concepção “moderna” de teoria, Heidegger estivesse se referindo, ainda que sem citar explicitamente, à concepção de teoria científica pressuposta por Freud. De fato, como veremos adiante (capítulos 2.4 e 5.1), Freud concebe o psiquismo como um fato natural entre outros, e vinculado a esses outros fatos naturais por relações de causa e efeito.

As ciências, no sentido moderno, e também a teoria psicanalítica de Freud, visariam, portanto, à ordenação de certos fenômenos ônticos em um conjunto maior de fenômenos ônticos (a natureza) através de suposições ou hipóteses. Ou seja, ela lida, ou melhor, há uma tendência nela a lidar apenas com fatos, no sentido de seu encadeamento em outros fatos, fatos esses entendidos previamente como quantitativamente determinados. Veja-se, quanto a isto, a seguinte passagem de Heidegger:

¹⁰⁷ Sua posição a esse respeito é que as ciências modernas pressupõem não apenas as ontologias regionais, mas pressupõe ainda uma ontologia que diga respeito não a este ou aquele ente, mas à compreensão do que significa ser em geral. Heidegger é explícito sobre esse ponto em Heidegger 1927a, p. 11.

Em todas as disciplinas científicas domina o *positivismo*, a tendência ao *positivo* - >positivo< entendido no sentido dos *fat*os [Tatsachen] – *fat*os em determinada interpretação da *realidade* [Realität]; fatos apenas como contáveis, mensuráveis, determináveis em um experimento. (Heidegger 1925, p. 16).

Do que foi dito a respeito das posições de Heidegger, pode-se dizer que, de acordo com o filósofo, filosofia (fenomenologia) e ciência “trabalham” ambas com fenômenos ônticos e ontológicos, mas de maneiras distintas, em duas “direções” distintas: a primeira (fenomenologia) parte dos fenômenos ônticos em direção aos ontológicos¹⁰⁸, ao passo que a ciência (natural moderna) parte dos fenômenos ônticos, pressupondo implicitamente os fenômenos ontológicos, em uma determinada interpretação do ser do ente estudado e em uma determinada compreensão do que significa ser (objetificação), em direção à sua ordenação e explicação através de suposições e construções. Isso é suficiente para seguirmos adiante em nossa análise da crítica de Heidegger a Freud.

Seção 1.3 – Conclusão: a consequência para este trabalho das concepções de ciência e ontologia em Freud e Heidegger

De acordo com Freud a psicanálise é uma teoria científica que, como toda teoria científica (natural) visa explicar (isto é, estabelecer as correlações e dependências entre) certos fenômenos psíquicos observáveis (dados na experiência perceptiva ou na consciência), e para isso utiliza simultaneamente conceitos psicológicos e clínicos, de um lado, e, de outro, construções auxiliares (isto é, conceitos que não são dados diretamente na experiência perceptiva ou na consciência, mas que possuem uma relação com o material observado). As teorias desenvolvidas, como, por exemplo, a teoria do aparelho psíquico, ou melhor, o modelo freudiano do funcionamento e da estrutura do psiquismo, teria o caráter de uma superestrutura especulativa e não de uma descrição (ôntica ou ontológica) da mente. Por outro lado, segundo Heidegger, as ciências, ao trabalharem com fenômenos ônticos, no sentido de sua organização, pressupõem necessariamente os fenômenos ontológicos

¹⁰⁸ O que Heidegger chamou de redução fenomenológica. Cf. Heidegger 1927b, pp. 28-9.

articulados em conceitos fundamentais que desenvolvem a compreensão (pré-ontológica) do ser do ente e pressupõem uma certa concepção do sentido do ser do ente.

Segundo o ponto de vista do filósofo, portanto, mesmo na “observação” clínica haveria sempre já uma interpretação que articula uma compreensão do ser e do sentido do ser do ente prévia. Isto é, não é possível uma “pura” observação de fatos, independente de uma interpretação prévia. Ou melhor: só se observa algo que já foi previamente interpretado¹⁰⁹. E, na medida em que os conceitos auxiliares agregados aos “dados empíricos” são tentativas de preencher as lacunas que se encontram nesses últimos, isto é, que são conceitos explicativos inferidos a partir dos fatos e de suas lacunas, também eles já pressupõe uma certa interpretação do ser do ente e do sentido do ser do ente dado na percepção. Isto significa que, para Heidegger, independentemente do fato das teorias psicanalíticas de Freud em geral, e a teoria do aparelho psíquico em particular, serem construções teóricas, isto é, um modelo (parte empírico, parte especulativo) da mente, pressupõe-se, necessariamente, uma compreensão do ser que permite a interpretação dos fatos e a construção posterior de superestruturas. Esse ponto é explicitamente defendido por Heidegger em seus *Seminários de Zollikon*:

Ambas as formas do admitir [*des Annehmens*] (o supor e o aceitar) não estão em igualdade de posições um ao lado do outro, de tal modo que poder-se-ia optar à vontade por um ou outro, antes toda suposição [*Supposition*] se funda sempre já em uma determinada forma de aceitação (*acceptio*). Apenas se a presencialidade [*Anwesenheit*] de algo foi aceita, pode-se fazer suposições sobre ela. (Heidegger 1987, pp. 6-7)

Essas duas formas de *admissão* – suposição e a aceitação – se referem de um lado à ciência e de outro à ontologia. A ciência faz *suposições*, por exemplo, a tese freudiana de que o modelo do funcionamento do aparelho psíquico é o arco reflexo, mas apenas na medida em que já, anteriormente, *aceitou* o modo de presença do psiquismo, como um ente subsistente (*Vorhandensein*), como procuraremos demonstrar ao longo deste trabalho.

Dito de outra maneira, baseado no ponto de vista de Heidegger, pode-se dizer que a teoria freudiana pressupõe, sem saber, uma ontologia prévia, isto é, uma interpretação prévia do ser e do sentido do ser do psiquismo. Essa interpretação prévia estaria presente já

nos mais simples fenômenos psíquicos “observados” (*afeto, desejo, representação mental, vivência, trauma*, etc), e se estenderia aos demais andaimes da superestrutura especulativa¹¹⁰.

Que isso é assim terá de ser demonstrado através da análise dos textos freudianos. Em particular, de um exame desses conceitos fundamentais de sua teoria, o que faremos no capítulo seguinte (capítulo 2). Para explicitar isso procuraremos, primeiramente, distinguir as descobertas clínicas iniciais de Freud, o modo como ele as elabora conceitualmente, ou seja, qual a psicologia empregada por Freud, quais os conceitos auxiliares que introduz e como todo esse conjunto é correlacionado em sua teoria do aparelho psíquico. Visto isso, procuraremos, então, identificar a compreensão do ser do ente psiquismo e do sentido do ser desse ente que está na base da interpretação freudiana. Em particular procuraremos explicitar esse ponto através de uma comparação entre o modo como Freud concebe o psiquismo e o modo como Heidegger caracteriza em seu seminário de 1929-30 o organismo vivo.

Capítulo 2. A teoria freudiana do aparelho psíquico

Com este capítulo pretendemos identificar as descobertas clínicas iniciais de Freud, isto é, quais os fatos observados por Freud; os conceitos por ele utilizados para sistematizar sua teoria das neuroses e, finalmente, a sua teoria do aparelho psíquico. Deve-se notar, contudo, que não pretendemos fazer uma exposição exaustiva quer do ponto de vista histórico, quer do ponto de vista sistemático da obra de Freud. Ambas as tarefas extrapolam os limites do presente trabalho. O que pretendemos, antes, é apenas expor alguns dos conceitos centrais da obra freudiana, bem como alguns dos elementos centrais de sua teoria do aparelho psíquico, que possam sustentar a tese aqui defendida de que Freud pressupõe o

¹⁰⁹ Voltaremos a esse ponto quando abordarmos, no capítulo 5.2, a concepção de experiência em Heidegger.

¹¹⁰ Desse modo o que Heidegger diz com respeito à psicologia vale também para a psicanálise: “A psicologia (...) se torna então propriamente o que ela pode ser: uma ciência de uma determinada região do ente, da vida. Ela permanece ciência positiva. Como tal, contudo, necessita ela, como toda ciência positiva, de uma prévia delimitação da constituição do ser do ente que ela tem como tema. A constituição do ser de sua região que a psicologia como qualquer outra ciência positiva (...) pressupõe é, de acordo com seu sentido próprio, inacessível para a ciência positiva, uma vez que o ser não é nenhum ente e, correspondentemente, exige fundamentalmente uma outra forma de apreensão. Toda posição [*Setzung*] positiva de um ente encerra em si um conhecimento a priori e uma compreensão a priori do ser do ente, ainda que a apreensão positiva do ente nada saiba desse compreender e não seja capaz de trazer para o conceito o que é aí compreendido. A constituição do ser do ente é acessível apenas a uma ciência totalmente outra, à filosofia como ciência do ser.” (Heidegger 1927b, p. 72).

psiquismo como uma substância irritável, consubstanciando, desse modo, a tese crítica de Heidegger a Freud (de objetificação do psiquismo). Não importa que nem todos os temas e conceitos da obra freudiana não sejam aqui abordados, apenas que os que não o foram não estejam em contradição com os aqui apresentados e que não contradigam a tese aqui defendida. Ou seja, não se trata de uma tese sobre Freud, e tampouco sobre Heidegger, mas sobre a crítica de Heidegger a Freud.

2.1. Principais descobertas clínicas do período de 1888 a 1893

Como se sabe, as descobertas clínicas de Freud tem sua origem no tratamento psicoterápico de pacientes neuróticos histéricos. As concepções de tratamento e de método então utilizadas por Freud partiam das pesquisas clínicas de Charcot, sobre as paralisias histéricas traumáticas, e de Breuer, sobre o método catártico¹¹¹. De acordo com o primeiro, a etiologia dos sintomas nas histerias traumáticas poderia ser encontrada a partir da constatação de que se consegue o mesmo resultado, um sintoma histérico, através de um acontecimento traumático real ou da sugestão sob hipnose. O raciocínio seria que “se o trauma num deles pode ser substituído, no outro, por uma sugestão verbal, é plausível supor que uma idéia [*Vorstellung*] dessa natureza seja responsável pelo desenvolvimento da paralisia também no outro caso de paralisia traumática espontânea” (Freud 1893b, p. 185). De onde se obtém a tese de que a causa dos sintomas histéricos¹¹² deveria ser uma auto-sugestão em um estado afetivo semelhante ao estado de hipnose. Mas segundo o ponto de vista de Charcot, esse trauma ou auto-sugestão agiria apenas como elemento desencadeador de uma predisposição hereditária, não sendo, pois, determinante¹¹³.

As primeiras contribuições de Freud (e Breuer) em relação às idéias de Charcot podem ser reconstruídas da seguinte maneira. Em primeiro lugar, ele rejeitou a sobrevalorização do elemento constitucional. Sobre esse ponto, veja-se, por exemplo, o seguinte trecho onde Freud critica a posição teórica do médico francês.

¹¹¹ Certamente existiram outras fontes diretas de Freud, por exemplo, Bernheim e Meynert, mas que não poderão ser expostas aqui, uma vez que, como indicamos no início do presente capítulo, não se trata de uma análise histórica da origem das principais idéias freudianas, mas tão somente de uma tal análise na medida em que nos permite identificar as principais descobertas clínicas de Freud.

¹¹² Esta hipótese sobre a causa da histeria não abarca toda a teoria de Charcot sobre esta patologia. Ao lado desta, ainda havia, embora fosse rejeitada por Freud já em 1888, uma hipótese de lesão funcional e possibilidade de, no futuro, com outros métodos, encontrar-se localizações anatômicas para aquelas. Para um exame mais detalhado das influências diretas de Freud, veja-se Andersson 2000, p. 98 e ss.

Charcot formulou uma fórmula simples para esses (casos): a única causa da histeria seria a hereditariedade e, por isso, a histeria é uma forma de degeneração orgânica fazendo parte da *famille névropathique*, todos os outros fatores etiológicos tendo só o papel de causas ocasionais [*Gelegenheitsursachen*], de *agents provocateurs* (...), Charcot supervalorizou de tal modo a hereditariedade como fator etiológico, que não restou qualquer espaço para as neuropatias adquiridas (...) e ele não distinguiu, nem etiologicamente nem de outro modo, as doenças nervosas orgânicas das neuroses. (Freud 1893c, p. 33)

Em segundo lugar, Freud rejeitou, da mesma forma, a hipótese de uma possível localização anatômica de uma lesão funcional, transitória. Sobre este ponto, veja-se:

Ao contrário, eu afirmo que a lesão das paralisias histéricas deve ser totalmente independente da anatomia do sistema nervoso, já que a histeria, em suas paralisias e em outras manifestações, se comporta como se a anatomia simplesmente não existisse, ou então como se dela não tivesse qualquer conhecimento. (Freud 1893a, p. 50)

Em terceiro lugar, Freud expandiu a explicação das paralisias histéricas (como causadas pela atuação de traumas psíquicos) para todos os outros sintomas histéricos. Isso pode ser verificado quando ele diz:

Na totalidade dos casos [de histeria], trata-se da atuação de traumas psíquicos, que determinam a natureza dos sintomas correspondentes de maneira unívoca. (Freud 1893b, p. 187)

E, finalmente, ele tomou a histeria traumática como paradigma de neurose histérica, com a tese de que todo quadro de histeria é, em última instância, uma neurose traumática¹¹⁴. Com relação a isso, Freud diz:

Com esses exemplos (...) estaria provado que os fenômenos da histeria comum podem ser apreendidos seguramente com o mesmo esquema empregado na histeria traumática, e que,

¹¹³ Cf. Freud 1896a, p. 407.

¹¹⁴ Posteriormente, a partir do final de 1895, Freud volta a falar da importância da constituição hereditária, nas chamadas séries complementares: quanto maior for a disposição hereditária menor precisará ser a causa precipitante, e quanto menor aquela, maior, mais grave deverá ser esta. Cf. Freud 1896a, p. 412.

portanto, toda histeria pode ser apreendida como traumática, no sentido de que implica em um trauma psíquico e de que todo fenômeno histérico é determinado pelo modo do trauma. (Freud 1893b, p. 190)

Assim, a causa determinante do sintoma histérico, de acordo com o ponto de vista inicial de Freud, era o trauma psíquico, que deve ser entendido como a experiência afetiva de medo (*Schreckaffekt*) e não o próprio acontecimento objetivo. Ou dito de outro modo, o que é traumático é a experiência¹¹⁵ (afetiva aflitiva) e não o fato real por si mesmo.

Essas contribuições foram possíveis a partir da modificação, introduzida por Breuer no método de investigação, que consistia em investigar, junto à paciente sob hipnose, as circunstâncias em que o sintoma tinha aparecido pela primeira vez (*método catártico*)¹¹⁶. Com isso, foi possível verificar que as chamadas histerias não-traumáticas eram na realidade casos de histeria em que o trauma (único ou série de impressões traumáticas) havia sido esquecido ou que mantinham apenas uma *ligação simbólica* com o sintoma. Simbólica porque a relação entre o afeto e sua expressão verbal ou física havia sido substituída por uma expressão distorcida, disfarçada, desse mesmo afeto¹¹⁷, de modo que haveria apenas uma relação associativa distante e pouco evidente entre ambos¹¹⁸. Para ilustrar esse ponto pode-se evocar o seguinte comentário de Freud sobre os pacientes histéricos:

Se encontro alguém num estado tal que manifesta todos os indícios [*Zeichen*] de um afeto doloroso – chorando, gritando, se enfurecendo – parece provável a conclusão de que está ocorrendo nele um processo mental cuja expressão apropriada são esses fenômenos corporais. Uma pessoa saudável estaria então em condição de comunicar qual impressão [*Eindruck*] o aflige, porém, o histérico, responderia que ele não sabe, de modo que o problema consiste em saber como é que um paciente histérico é dominado por um afeto em relação a cuja causa afirma nada saber. Se nos ativermos a nossa conclusão de que deve existir um processo psíquico correspondente, e se, ainda assim acreditarmos no paciente

¹¹⁵ Mais à frente, no capítulo 5.1, voltaremos a ver novamente o tema da *experiência* em Freud, no sentido de explicitar a maneira como Freud concebe o *ter uma experiência*. Esse ponto será decisivo para a contraposição entre Heidegger e Freud.

¹¹⁶ Cf. Freud 1893b, pp. 185-6 e 191.

¹¹⁷ Cf. Freud 1894a, p. 63-4.

¹¹⁸ Cf. Freud 1893b, p. 190.

quando ele nega; e se reunirmos as múltiplas indicações de que o paciente se comporta como se de fato nada soubesse disso; e se penetramos na história da vida do paciente e descobrimos alguma ocasião, algum trauma, que pudesse evocar de maneira adequada exatamente aquelas expressões de sentimento – então tudo apontará para uma solução: o paciente se acha num estado de ânimo especial em que todas as suas impressões, ou suas lembranças das mesmas, não mais se mantêm reunidas numa cadeia associativa, um estado de ânimo em que é possível a uma lembrança expressar seu afeto através de fenômenos somático (...). Se tivéssemos evocado a conhecida diferença psicológica entre o sono e a vigília, a estranheza de nossa hipótese talvez parecesse menor. É a teoria da divisão da consciência como solução para o enigma da histeria. (Freud 1893c, pp. 30 e 31)

Desse modo, as descobertas clínicas iniciais decisivas na compreensão das neuroses histéricas foram: a relação entre um evento (traumático) passado e o sintoma presente¹¹⁹; a constatação de que esse evento não estava disponível para ser livremente recordado pelo paciente; que o traumático não era tanto o evento em si, o fato passível de descrição objetiva, mas o afeto (trauma psíquico) da experiência aflitiva; e que havia apenas uma relação simbólica entre o evento traumático e o sintoma. Essas descobertas eram comprovadas ainda pelo desaparecimento dos sintomas com a ab-reação. Sobre isso Freud diz:

Verificamos, a princípio para a nossa grande surpresa, que cada sintoma histérico individual desaparecia, de forma imediata e permanente, quando conseguíamos trazer à luz com clareza a lembrança do fato que o havia provocado e despertar o afeto que o acompanhara. (Freud 1895a, p. 85)

O próximo passo foi a elaboração sistemática desses dados clínicos em uma teoria da etiologia das neuroses. De acordo com a concepção de ciência aceita por Freud, apresentada anteriormente, uma teoria não se reduz a um conjunto de observações e classificações, é essencial ainda que ela seja capaz de expor as correlações entre os diversos elementos componentes até que nenhum elemento seja contingente. Para tanto, Freud teria de mostrar como esses fenômenos observáveis interagem entre si de tal modo que

¹¹⁹ Sobre a importância desse fato veja-se, por exemplo, Freud 1914, p. 47.

produzem, necessariamente, sintomas neuróticos; e se não fosse possível explicar os fenômenos observados com base apenas em outros fenômenos observáveis, ele estaria disposto a aceitar certos constructos teóricos (representações auxiliares). Desse modo procuraremos identificar a seguir qual a relação que Freud estabelece entre os fenômenos por ele observados, quais são esses conceitos auxiliares (heurísticos) e quais as relações entre os diversos elementos (clínicos e especulativos), isto é, como eles se encaixam na teoria freudiana das neuroses.

2.2. A teoria freudiana inicial das neuroses (1888-1893)

Identificados os elementos clínicos (observáveis) envolvidos na formação do sintoma histérico, o próximo passo de Freud foi estabelecer a relação entre eles, para o que empregou os conceitos de causalidade, representação mental (*Vorstellung*) e carga afetiva ou quantidade de excitação (*Erregungssumme*). Conceitos esses decisivos para toda a teoria psicanalítica que seria desenvolvida posteriormente e que, juntamente com um princípio geral do funcionamento do psiquismo (o “princípio de constância”), uma idéia auxiliar (da possibilidade de deslocamento das quantidades de excitações), e uma certa concepção a respeito do funcionamento da memória, formarão o quadro geral no interior do qual foram elaborados teoricamente os dados clínicos. É justamente a introdução e utilização desses conceitos na elaboração de uma teoria das neuroses que irá permitir, posteriormente, compreender a crítica de objetificação que Heidegger dirige à teoria freudiana. Desse modo, a explicitação do que Freud entende por cada um desses conceitos, e como eles interagem com os dados clínicos descobertos, é decisiva para a correta compreensão do pressuposto ontológico da teoria freudiana.

2.2.1 O conceito de causalidade na psicanálise freudiana

De acordo com Freud, entre o evento passado traumático (ou série de eventos) e o sintoma histérico atual haveria uma relação causal (*kausaler Zusammenhang*). Essa relação é uma relação externa¹²⁰ entre duas coisas ou eventos que são ontologicamente independentes um do outro e que ocorre no tempo, de tal modo que uma delas acontece

¹²⁰ A diferença entre relação interna e externa pode ser brevemente caracterizada como a diferença entre uma relação que é essencial para os termos relacionados e outra que é acidental. Ou dito de outro modo, na relação externa os termos relacionados não dependem dessa relação para ser.

após a outra (sucessão temporal) e isso necessariamente. Isto é, ainda que sejam duas coisas de naturezas diferentes a primeira (a causa) a ocorrer (no tempo) é condição da ocorrência da segunda (o efeito).

Segundo Freud essa conexão causal pode ser de diferentes tipos: a relação entre o choque e o movimento de um corpo, chamada de causa desencadeante, e a relação entre um “corpo estranho” e a febre que ele provoca no organismo hospedeiro, causa direta¹²¹. A diferença entre ambas as formas de causalidade estaria no fato de que, na primeira, o efeito não continua dependendo constantemente da causa para que continue a ocorrer, ao passo que, na segunda, a retirada da causa, mesmo após o desencadeamento do processo, cessa o efeito. A relação causal entre o evento traumático e o sintoma neurótico seria desse segundo tipo.

A observação de Breuer levava a supor que o trauma psíquico de fato continua a atuar no sujeito e sustenta o fenômeno histérico, sendo eliminado tão logo o paciente fala sobre ele (Freud 1893b, p. 191)

Num texto de um período posterior (1896) ao que estamos analisando aqui, Freud retoma o tema da relação causal entre cena traumática e sintoma neurótico, estabelecendo uma outra distinção. A relação pode ser então necessária (etiologia específica) ou simplesmente concorrente. De acordo com Freud a relação entre a cena traumática e o sintoma histérico é do primeiro tipo. Freud diz:

Para se estabelecer o bacilo da Tuberculose como etiologia específica basta mostrar que a tuberculose não tem como ocorrer sem sua atuação. O mesmo se aplica, sem dúvida, a nosso problema. Não importa que muitas pessoas vivenciem cenas sexuais infantis sem se tornarem histéricas, desde que todas as que se tornam histéricas tenham vivenciado cenas dessa ordem. (Freud 1896c, p. 446)

Ou seja, entre a cena traumática infantil e a neurose adulta haveria uma relação necessária, mas não suficiente. A condição suficiente para o estabelecimento da histeria incluiria certos fatores hereditários (não especificáveis), mas fundamentalmente “que uma

precondição psicológica também entre em jogo. As cenas devem estar presentes como lembranças inconscientes; apenas desde que e na medida em que sejam inconscientes é que elas podem criar e manter os sintomas histéricos” (idem, p. 447).

Juntamente com esta concepção de relação causal, “direta”, e em harmonia com ela, o evento passado deve ser, de algum modo, substancializado (concebido como uma coisa individual, independente de outras coisas), em analogia com um corpo estranho. Ele consegue isso através do emprego do conceito de representação mental, concebido de uma certa maneira. Esse conceito, assim como o de afeto, a ser exposto adiante (capítulo 2.2.3), constituem os dois elementos fundamentais da psicologia freudiana.

2.2.2 O Conceito de representação mental na teoria freudiana

O conceito de *representação mental* (*Vorstellung*) já estava presente em Charcot e Breuer e era amplamente aceito no senso comum acadêmico da época¹²². O termo alemão é a tradução do termo inglês “Idea”. Esse é definido por Locke, no contexto de sua crítica empirista a Descartes, como sendo “aquilo que a mente percebe em si mesma, ou é o objeto imediato de sua percepção, pensamento ou compreensão, a isso eu chamo idéias” (Locke 1690, p. 169). Em Freud encontra-se uma concepção de *Vorstellung* de inspiração empirista, mas fortemente influenciada pelo naturalismo-fisiologicista da segunda metade do século XIX¹²³. Um dos principais textos onde é apresentada sua concepção de *Vorstellung* é *Zur Auffassung der Aphasien* (1891).

Nesse texto ele aborda o conceito em questão a partir do problema das patologias da linguagem. Isto é, ele pretende fazer uma teorização sobre o “aparelho da linguagem” com

¹²¹ A analogia entre o “corpo estranho” e a “representação traumática” é de Freud. Cf. Freud 1895, p. 85.

¹²² De acordo com os historiadores da psicanálise (Jones, Andersson, Ellenberger), a psicologia de Herbart associada com elementos da psicologia associacionista inglesa, ambas influenciadas pelo empirismo de Locke e Hume, entre outros, era a doutrina comum acadêmica. Essa versão do herbartismo estava presente, por exemplo, em Griesinger e Lindner, autores estudados por Meynert (professor de Freud) e pelo próprio Freud.

¹²³ Na segunda metade do século XIX, autores como Helmholtz, Ludwig, DuBois-Raymond, e Brücke, com quem Freud trabalhou pessoalmente, opuseram-se ao vitalismo presente na obra de Johannes Müller e pretenderam fundar uma biologia inteiramente baseada nos conceitos da física. Nesse sentido, fundaram a *Berliner Physikalische Gesellschaft*. Esses mesmos autores também se dedicaram a temas de pesquisa em fisiologia e procuraram aplicar os mesmos preceitos científicos no estudo, por exemplo da percepção, etc. Esses estudos foram decisivos para o posterior desenvolvimento de uma psicologia experimental, com Wundt, mas também para a maneira como Freud concebia os conceitos psicológicos de base de sua teoria das neuroses. Conceitos como percepção, representação mental, etc. Não nos interessa aqui, contudo, mostrar as origens históricas da teoria freudiana, ou suas semelhanças e diferenças com esses autores da tradição à qual

base nos conhecimentos obtidos com as patologias desse mesmo “aparelho”¹²⁴. O que nos interessa aqui é entender não os problemas de linguagem propriamente, mas a concepção de representação mental que é subentendida e que será preservada em textos futuros.

De acordo com Freud a linguagem possui como unidade básica a *palavra*. Ela é um complexo de representações vinculado a outro complexo de representações. O primeiro complexo é chamado por Freud de *representação verbal* (*Wortvorstellung*). Uma *representação verbal* é, por sua vez, um conjunto (complexo) de representações parciais – a imagem sonora, a imagem visual da letra, a imagem motora da linguagem, a imagem motora da escrita – associadas entre si¹²⁵.

Esse complexo de representações verbais parciais que formam uma palavra se associa a um outro complexo de representações, sendo que é essa última associação que confere às palavras seus significados¹²⁶. Esse segundo complexo de associações é chamado por Freud, nesse texto de 1891, de *representação intuitiva* ou “*objetal*” (*Objektvorstellung*)¹²⁷. Da mesma forma que as representações verbais, também essas são, por sua vez, “um complexo associativo constituído de representações as mais heterogêneas: visuais, acústicas, táteis, cinestésicas e outras” (idem, p. 127).

Essas representações parciais de objeto são constituídas a partir de impressões sensoriais e, com base nelas, formamos uma cadeia associativa que pode ser ampliada (ou revista), sendo que com base nessa possibilidade, surge a idéia de uma “coisa”. Sobre isso Freud diz :

Da filosofia nós retiramos que a representação de objeto não contém nada além e que a aparência de uma “coisa”, das quais as diferentes “propriedades” são reveladas por suas impressões sensoriais, se realiza unicamente porque ao fazer um recenseamento das

ele se vincula, mas tão somente expor a maneira de conceber esses conceitos presente, de maneira mais ou menos explícita, nos textos freudianos.

¹²⁴ Cf. Freud 1891, p. 122.

¹²⁵ Cf. Freud 1891, p. 123.

¹²⁶ Note-se que Freud não faz nenhuma diferença entre sentido e referência, adotando uma concepção referencialista da linguagem, segundo a qual o significado de uma palavra é o seu referente (a coisa a que a palavra se refere), aquilo a que a palavra está associada. Freud, apesar da “*talking cure*” não tem uma teoria do sentido propriamente, que seria desenvolvida na filosofia do século XX pelas duas principais tradições filosóficas: a continental – fenomenológica (Husserl) e hermenêutica (Dilthey) – e a inglesa – analítica (Frege, Russell, Wittgenstein, etc).

¹²⁷ Encontra-se em outros textos termos análogos: *Sachvorstellung* ou *Dingvorstellung*, por exemplo, em seu artigo metapsicológico de 1915, *O Inconsciente*.

impressões sensoriais que nós recebemos de um objeto, nós acrescentamos ainda a possibilidade de uma série importante de impressões novas na mesma cadeia associativa. (J.S.Mill). (Freud 1891, p. 127).

Nessa última citação vê-se explicitamente que Freud adota o ponto de vista moderno e empirista, de Stuart Mill, segundo o qual o objeto externo (e o mundo como conjunto dos objetos externos) percebido seria apenas um conjunto de representações mentais, oriundas de impressões sensoriais, vinculadas subjetivamente (por associação). A representação mental de um objeto seria, portanto, o complexo associativo dessas representações parciais, que dão as “propriedades” do objeto e, esse último, seria concebido como um conjunto subjetivamente vinculado (por associação mental) de propriedades representadas na mente. Agora, essas propriedades são dadas por impressões sensoriais que, como veremos mais adiante (capítulo 2.4.1), são resultantes da incidência causal de estímulos físicos. Ou seja, Freud, assim como outros de sua época, pretende vincular a concepção empirista de experiência (que concebe o ter experiência de um objeto como o representar mentalmente uma série de propriedades, ou melhor, como ter representações mentais vinculadas subjetivamente) às descobertas da fisiologia reducionista da segunda metade do século XIX, naturalizando, desse modo, a sua concepção do conceito de representação mental e de experiência¹²⁸.

O resultado disso é que as representações mentais são concebidas como uma consequência da incidência de excitações sensoriais no sistema perceptivo do aparelho psíquico, que são “armazenadas” no sistema mnemônico desse mesmo aparelho e que podem ser concebidas como “cópias” (mais ou menos confiáveis) no psiquismo de uma realidade externa. Essas “cópias” (as idéias ou representações mentais) não possuem, a não ser em ocasiões especiais (sonhos, alucinações, e outros fenômenos semelhantes) a característica qualitativa, a vivacidade e o “colorido”, que as impressões sensoriais possuem¹²⁹.

¹²⁸ Abordaremos mais detalhadamente esse último ponto à frente, quando examinarmos a concepção freudiana de aparelho psíquico (capítulo 2.4) e no último capítulo do presente trabalho quando expusermos a concepção freudiana de *experiência* (capítulo 5.1).

¹²⁹ Note-se a semelhança entre essa maneira de conceber uma representação mental e a maneira empirista de concebê-la. Sobre esta última, veja-se, por exemplo, o seguinte comentário de De Boer: “Esses psicologistas [Locke, Berkeley, Hume] viam a consciência como um receptáculo contendo “impressões” que são colhidas

Note-se que não há em Freud, e isto será fundamental quando formos abordar a crítica da fenomenologia à teoria freudiana da mente, que ele em momento algum estabelece a distinção entre o representar e o representado. Isto é, Freud não concebe a representação mental a partir do conceito de intencionalidade¹³⁰.

Por outro lado, na concepção freudiana, essas representações mentais, que estão no sistema mnemônico, podem ou não ser conscientes, como no caso das representações mentais inconscientes, de modo que não são pura e simplesmente o objeto imediato da consciência. Voltaremos a abordar esse tema quando vermos a teoria freudiana do aparelho psíquico (capítulo 2.4).

Desse modo pode-se dizer que uma representação mental de um objeto, para Freud, é: um ente real (efetivo) que existe no sistema mnemônico do aparelho psíquico; que tem sua origem em uma impressão sensorial causada fisiologicamente por um estímulo externo; que é, na realidade, um complexo de representações parciais (verbais e objetais); que pode ser substituído pelo termo *imago mental*, não sendo, portanto, um ato psíquico, no sentido de Brentano e Husserl, mas o conteúdo representado¹³¹, no sentido de uma imagem mental; e que não necessariamente é objeto da consciência, ou, como diz Freud, está “na” consciência, um vez que existe independentemente dessa última¹³². Uma representação mental, assim concebida, é independente não apenas da consciência, mas também de outras representações mentais, de afetos, de juízos ou qualquer outro fenômeno psíquico, ou

através da percepção sensível. No curso do tempo, essas impressões desaparecem e surgem as “idéias”. Essas impressões e suas sombras formam o único material a partir do qual a consciência é feita.” (De Boer, p. 157).

¹³⁰ E isso apesar de Freud ter estudado em Viena, por alguns anos, com Brentano que, como veremos quando abordarmos o conceito de experiência em Husserl (capítulo 5.2), foi quem retomou modernamente o conceito escolástico de *intencionalidade* e o desenvolveu com vistas à elaboração de uma psicologia como ciência “empírica”.

¹³¹ Aqui se coloca o claro distanciamento de Freud em relação a Brentano e à escola fenomenológica que se lhe seguiu, na medida em que Brentano, em seu projeto de fundamentação da psicologia como uma ciência autônoma e empírica, definia o objeto da psicologia como sendo os *fenômenos psíquicos* (em contraposição aos *fenômenos físicos*) e os definia como possuindo uma característica fundamental: contém em si algo como objeto, aquilo que posteriormente Husserl irá chamar de intencionalidade.

¹³² Nesse sentido Freud concebe a representação mental (inconsciente) como uma entidade física, real, cuja existência independe da consciência. Ou seja, o conceito freudiano de representação mental (inconsciente), visto à luz da filosofia de Brentano, não é nem um *ato* de representar, nem um *objeto intencional* representado (no ato), mas uma *coisa real*, que tem uma existência independente do ato. Como tal, ela deve ser inferida, isto é, não é objeto de estudo da psicologia descritiva de Brentano ou da fenomenologia de Husserl.

mesmo do suposto objeto que ela “representa”, ou melhor, do qual ela é uma “cópia”, não mantendo com ele nenhuma relação interna¹³³.

Com essa concepção de representação mental, o evento passado é transformado em uma coisa, semelhante a um organismo hospedeiro, dentro do psiquismo do paciente, que, como tal, age no psiquismo independentemente de ser dado para uma consciência.

Com a introdução desse conceito, concebido dessa forma, não se trata mais da relação entre um evento passado dotado de sentido, e um sintoma atual, igualmente dotado de sentido, como de resto tudo o que acontece na vida de uma pessoa, isto é, não se trata mais de relacionar dois acontecimentos que fazem parte de um mesmo todo (da história de uma pessoa), e que seria dotado de sentido, mas de pensar a relação entre duas representações mentais¹³⁴ independentes uma da outra: a do evento traumático e a da parte do corpo da paciente que manifesta o sintoma. De acordo com Freud, a relação entre as representações ocorre através da associação entre representações mentais, e é a associação inconsciente entre essas representações que impede que a primeira realize outras associações, ficando isolada e fora do controle consciente. Essa é, em seu aspecto básico, a explicação freudiana para a conversão histérica. Veja-se quanto a isso o exemplo apresentado por Freud sobre a paralisia de um braço em um caso de histeria:

A representação [*conception*] do braço (...) não está acessível às associações e impulsos conscientes, porque toda sua afinidade associativa, por assim dizer, está impregnada de uma associação inconsciente (subconsciente) com a lembrança do evento, do trauma, que produziu a paralisia.(Freud 1893a, 53-4)

¹³³ Veremos, quando abordarmos a concepção de “experiência” em Freud (capítulo 5.1) qual a maneira como é pensada, então, a relação entre representação mental e objeto, isto é, em que consiste ter uma experiência.

¹³⁴ Com essa concepção, implícita, de memória como “arquivo” de representações, não se pode compreender como se tem a experiência da recordação de algo como passado. Toda recordação ficaria restrita a uma pura presentificação, isto é, à presença de algo que um dia foi presente, mas não sua presença como algo passado. Para tratar do tema da recordação de algo como passado, seria necessária a concepção da “temporalidade da consciência”. Concepção essa desconhecida de Freud e fundamental para as descrições fenomenológicas da consciência. Por outro lado, é interessante notar que Freud não precisava desenvolver propriamente o tema da recordação (de algo como passado), mas simplesmente a presentificação (de algo passado como presente), na medida em que é dessa forma que as recordações “traumáticas” aparecem na consciência do neurótico. Isto é, o neurótico é justamente aquele que, em seus sintomas, ou na transferência, sofrem de reminiscências, isto é, sofrem hoje por eventos passados que são vividos como atuais. De onde a conhecida fórmula freudiana de que o inconsciente é atemporal. Naturalmente isso não é motivo para não se tentar utilizar com proveito para a

Justamente na medida em que Freud pensa os acontecimentos passados significativos em termos de fatos externos independentes “trazidos para dentro do psiquismo” e registrados em representações mentais igualmente independentes, ele não tem como pensar a relação entre essas representações senão através do conceito de associação de idéias¹³⁵. Essas associações formam vínculos externos entre as representações independentes. Vínculos externos significam vínculos que não alteram a natureza das partes vinculadas (que são independentes).

Essa transformação do evento passado e do sintoma em representações mentais presentes (na memória), vinculadas por associação, se encaixa facilmente com a descoberta de que o sintoma histérico mantém apenas uma relação simbólica com o evento traumático passado. Desse modo, a relação simbólica é concebida em termos da associação de idéias.

Mas Freud necessita ainda de uma idéia auxiliar adicional para se adequar à evidência clínica de que é o afeto (e não a representação) o elemento determinante do quadro histérico.

2.2.3 A Concepção de Afeto como quantidade de excitação

A maneira como Freud irá conceber o afeto, elemento fundamental da clínica das neuroses, será determinante para a naturalização do psiquismo que ele pretende operar. A concepção de afeto como uma quantidade ou intensidade de excitação (*Erregungssumme*), que pode aumentar, diminuir, se deslocar entre representações mentais ou ser eliminada, está presente em Freud desde seus primeiros trabalhos pré-analíticos, mas é somente em seu texto de 1894a, do período posterior ao que estamos analisando nesta seção, que ele explicita essa maneira de concebê-los. Freud diz:

Gostaria, por fim, de me deter na idéia auxiliar [*Hilfsvorstellung*] que utilizei nessa exposição das neuroses de defesa. Trata-se do conceito de que, nas funções psíquicas, deve-se distinguir algo – uma carga de afeto [*Affektbetrag*] ou soma de excitação [*Erregungssumme*] – que possui todas as características de uma quantidade (embora não

psicanálise das descrições husserlianas e heideggerianas da temporalidade da consciência (ou da existência), uma vez que a partir dessas os temas freudianos poderiam ganhar maior inteligibilidade.

¹³⁵ Uma das dificuldades de Freud será mostrar como, a partir de uma tal concepção de representação mental, pode-se conceber algo assim como o *sentido*. Isto é, como da associação de representações mentais surge o

tenhamos meios de medi-la) passível de aumento, diminuição, deslocamento e descarga, e que se espalha sobre os traços mnêmicos da representação como uma carga elétrica espalhada pela superfície de um corpo. (Freud 1894a, p. 74)

A mesma idéia auxiliar é reapresentada em um texto posterior:

A asserção de que é possível deslocar [*verschieben*] uma intensidade psíquica [*psychische Intensität*] de uma representação, que é então abandonada, para outra, que daí por diante desempenha o papel psicológico da primeira, é tão estranha para nós quanto certas características dos mitos gregos. (Freud 1899, p. 538).

Aqui a característica fundamental dos afetos é concebida como sendo seu caráter quantitativo (não qualitativo como amor, ódio, esperança, desejo etc), semelhante às energias físicas: elétrica, térmica, cinética, etc¹³⁶. E, como meras quantidades de energia ou intensidades de excitação, necessitam de uma entidade física, material, para ocupar (*besetzen*), as representações mentais¹³⁷.

Essa concepção do afeto como quantidade de excitação desempenha várias funções na teoria freudiana: ela permite reunir o conceito de representação mental ao dado clínico da importância do afeto na gênese dos sintomas histéricos; explicar a possibilidade da

sentido. Veremos que ele irá pensar o *sentido* em termos de *representação-meta*, ou seja, de uma maneira naturalista.

¹³⁶ Semelhante compreensão dos afetos como quantidade de energias encontra-se em outros autores, p. ex. Fechner, que procurou ainda aplicar o princípio de conservação de energia (de Helmholtz) à relação entre fenômenos físicos e psíquicos. Cf. Fechner: “Assim como um pensamento intenso interrompe todo trabalho físico externo, também um salto interrompe todo fluxo de pensamentos. A energia necessária pelas pernas para o seu pulo é tomada do fluxo de processos psicofísicos necessários para o pensar; e a mente não tem o poder nem de continuar seu curso como antes, nem de substituir a perda [de energia] por si mesma (...). Pensar é apenas um exemplo, mas o que é verdadeiro para o pensar nesse contexto é também verdadeiro para toda atividade mental.” (Fechner 1860, p. 32). E mais à frente, esse mesmo autor refere esses processos à lei de Helmholtz: “Veja-se também nisso uma externação da lei de conservação de energia ao jogo de forças psicofísica.” (idem, p. 33).

¹³⁷ Note-se, por um lado, novamente a distância que separa Freud de Brentano, para quem os fenômenos afetivos e volitivos são atos mentais que constituem uma classe particular (ao lado do representar e do julgar), ainda que pressuponha aqueles para existir (não há afeto sem representação e sem juízo). Uma distância ainda maior separa essa concepção dos afetos de Freud da maneira como Heidegger irá conceber a *afinação* (*Stimmung*) como um dos momentos que compõe a estrutura da *abertura fundamental* que caracteriza o *ser-no-mundo* em seu modo de ser. Para se ter uma idéia da distância que separa ambos os autores, pode-se dizer que para Heidegger os *afetos* não estão “dentro”, “no” sujeito, mas como uma afinação do ente concebido como um ser-no-mundo, estão “no mundo”, isto é, “recaem” sobre o ente como um todo, incluindo aí o próprio *Dasein*. Ou seja, para Heidegger, o afeto não é nem uma quantidade de excitação, nem um ato mental, mas um momento da *abertura fundamental* que permite qualquer *se dirigir a* um objeto.

transformação de afeto em sintoma corporal (inervação) e da ab-reação¹³⁸ como eliminação da excitação; e reunir a teoria psicológica da mente, de caráter empirista, com algumas das principais idéias aceitas pela fisiologia (fiscalista) da época¹³⁹.

Ou seja, os conceitos fundamentais empregados por Freud para elaborar teoricamente suas descobertas clínicas (causalidade, representação mental, associação de idéias, e quantidade de excitação) são oriundos da física do século XVII, da psicologia naturalista e da fisiologia do século XIX, essas duas últimas influenciadas pela filosofia da consciência empirista e pela física.

Mas essa teoria do psiquismo como contendo representações mentais sobre as quais quantidades de excitação se espalham, deslocam, etc, necessita ainda de um princípio que justifique a existência desses deslocamentos de energia e, principalmente, o fato de que uma certa representação mental ocupada por uma “quantidade de afeto” demasiada intensa possa ser traumática e causar sintomas. Para justificar esses fatos, Freud necessita de um princípio geral do funcionamento do aparelho psíquico, o princípio de constância.

2.2.4 O princípio fundamental da teoria freudiana das neuroses

Sem esse princípio não haveria propriamente uma teoria freudiana das neuroses. De acordo com o que vimos, as investigações clínicas de Freud o levaram a tese de que a causa das neuroses é a existência de certas cenas traumáticas inconscientes, concebidas como representações mentais (imagos) intensamente carregadas de afeto, excitadas. Agora, sem o princípio de constância não se pode compreender porque uma representação mental (inconsciente) intensa é traumática e capaz de gerar sintomas. Ou dito de outro modo, uma vez que a intensidade da excitação que “ocupa” uma representação mental não é suficiente, por si só, para explicar o porquê da existência desse fato surgirem sintomas neuróticos,

¹³⁸ Pressuposto está aqui a possibilidade da transformação de energias físicas em psíquicas e psíquicas em físicas. Tese básica da psicofísica de Fechner, e que pressupõe uma mesma natureza da energia, tese pressuposta pelo princípio de conservação de energia de Helmholtz. Cf. Fechner: “Energia cinética empregada para cortar uma madeira e energia cinética usada para pensar – isto é, nos processos psíquico-físicos subjacentes – ~são, de acordo com o que acabou de ser dito, não apenas comparáveis quantitativamente, mas cada um dele pode ser transformado no outro.” (Fechner 1860, p. 36).

¹³⁹ O próprio termo *Erregung* é utilizado ainda hoje em fisiologia como Reiz em psicologia. Veja-se quanto a isso o seguinte comentário do verbete “Reizbarkeit” do dicionário histórico-filosófico editado por Ritter: “Enquanto a designação estímulo (*Reiz*) é empregada ainda hoje dentro da psicologia e da pesquisa sobre o comportamento, na fisiologia ela foi substituída pelo conceito sinônimo irritar, excitar, provocar (*Erregung*)” (Ritter 1992, p. 567)

Freud é obrigado, para elaborar uma teoria das neuroses, a explicar esse último passo. Ele consegue isso introduzindo uma hipótese *ad hoc*, segundo a qual, o psiquismo tem a função básica de eliminar a excitação, de tal modo que o seu aumento é traumático. O *princípio de constância* é, portanto, uma hipótese fundamental sobre o funcionamento do aparelho psíquico. Ele se enuncia do seguinte modo:

O sistema nervoso está empenhado, nas suas relações funcionais, em manter algo, que podemos descrever como a ‘soma da excitação’ [*Erregungssumme*], constante, e que ele realiza essa precondição da saúde resolvendo [*erledigt*] associativamente todo acúmulo significativo de excitação ou, então, eliminando-o [*abführt*] mediante uma reação motora apropriada. (Freud 1892a, p. 12-3)

Esse princípio expõe o modo como Freud concebe o funcionamento do aparelho psíquico: ele tende à diminuição da ‘soma de excitação’, e essa tendência fundamental justificaria os deslocamentos de energia, a eficácia da ab-reação (descarga) no tratamento, a formação de sintomas (como eliminação de excitação substitutiva) e a concepção do trauma como uma representação mental intensa.

Esse princípio é um elemento teórico (hipótese) necessário para a elaboração sistemática de sua primeira teoria da etiologia das neuroses, sem o qual a noção de trauma psíquico é incompreensível e, da mesma forma, a cura como ab-reação ou a formação de sintomas. Com o auxílio desse quadro teórico composto por conceitos como representação mental, associação, uma concepção auxiliar de afeto como quantidade de excitação, e um postulado sobre o funcionamento psíquico, Freud elabora também o outro fato envolvido na clínica das neuroses: o esquecimento (da cena traumática).

2.2.5 A concepção freudiana da memória

A fim de explicar o fato clínico do esquecimento das cenas traumáticas nos pacientes neuróticos Freud é obrigado a elaborar uma teoria sobre o funcionamento da memória. Para isso, ele parte da idéia de senso comum de que eventos passados afetivamente marcantes são normalmente lembrados ou são mais dificilmente esquecidos

do que outros eventos afetivamente indiferentes¹⁴⁰. A explicação geral da recordação e do esquecimento formulada a partir do quadro teórico já exposto pode ser enunciada do seguinte modo: uma lembrança é esquecida na medida em que “perde” seu afeto (sua quantidade de excitação), em que ele é “eliminado”, o que ocorre através ou de uma reação¹⁴¹ ou da associação com outras representações. Ao contrário, quando o afeto não é “eliminado” ele permaneceria vinculado à lembrança¹⁴² e, portanto, essa última tenderia a ser constantemente recordada.

Com essa concepção do funcionamento da memória, deve-se então explicar como uma lembrança carregada afetivamente (a cena traumática) pode não ser lembrada pelo paciente. Isso é explicado do seguinte modo:

Tanto o Traço Mnêmico [*Gedächtnisspur*] como o afeto ligado à representação lá estão de uma vez por todas e não podem ser erradicados. Mas uma realização aproximada da tarefa [de erradicar a lembrança e seu afeto correlato] se dá quando o eu transforma essa representação poderosa numa representação fraca, retirando-lhe o afeto – a soma de excitação [*Erregungssumme*] – ao qual está vinculada. A representação fraca não tem então praticamente nenhuma exigência a fazer ao trabalho da associação, mas a soma de excitação desvinculada dela tem que ser utilizada de alguma outra forma. (Freud 1894a, p. 63)

Essa outra forma de emprego da excitação desvinculada é justamente a formação do sintoma neurótico. Ou seja, a cena traumática pode ser esquecida, apesar de ser ocupada por uma grande quantidade de excitação, porque o aparelho psíquico retira essa quantidade de excitação da representação traumática deslocando-a (*verschieben*) para outra representação, o que dá origem ao sintoma (como eliminação substitutiva, simbólica, do afeto).

¹⁴⁰ Freud expõe esta concepção somente em um texto posterior ao período aqui em questão, ainda que já o tivesse pressuposto desde o início de suas elaborações teóricas sobre a neurose. Cf. Freud: “É somente a partir do sexto ou sétimo ano que nossa vida pode ser reproduzida na memória como uma cadeia concatenada de eventos. Daí em diante, porém, há também uma relação direta entre a importância psíquica [*psychischen Bedeutung*] da experiência [*Erlebnisses*] e sua retenção na memória.” (Freud 1899, pp. 531-2)

¹⁴¹ Por reação “compreende-se aqui toda classe de reflexos voluntários e involuntários – das lágrimas aos atos de vingança – nos quais os afetos são descarregados [*entladen*]” (Freud 1895a, p. 87).

¹⁴² Cf. Freud 1893b, p. 193.

Desse modo, a memória seria uma espécie de arquivo composto por traços mnêmicos associados entre si, de tal maneira que as quantidades de excitação percorreriam uma certa trajetória ao invés de outra. A memória seria assim, uma espécie de labirinto entre a estimulação e a eliminação do estímulo que prolonga e modifica essa eliminação. Os traços mnêmicos mais excitados estariam sujeitos à recordação mais freqüente e mais viva, ao passo que as outras não, sendo mais facilmente esquecidas, isto é, não fazendo exigência, não forçando a associação com outros traços mnêmicos e, portanto, não chamando a atenção da consciência¹⁴³.

Nos anos seguintes, até a elaboração da primeira tópica em 1900 Freud seguiu adquirindo experiência clínica e descobrindo outros fatos clínicos aceitos ainda hoje pelos psicanalistas das diferentes correntes de psicanálise. Entre essas descobertas destacam-se: a defesa (repressão), a resistência, a importância da sexualidade (infantil) na etiologia das neuroses, a transferência, a noção de fantasia, o complexo de Édipo e o significado dos sonhos. Todos esses dados clínicos serão concebidos no interior do mesmo quadro teórico (psicologia naturalizada). Veremos essas outras descobertas da teoria freudiana, mas apenas com vistas a justificar a tese de que essas outras descobertas também são pensadas por Freud com base nos mesmos conceitos até aqui apresentados, sem exigirem uma reformulação de seus conceitos de base ou de suas construções auxiliares, ou do princípio geral do funcionamento do aparelho psíquico. Não se trata aqui de fazer uma historiografia completa da obra de Freud.

2.3. As descobertas psicanalíticas do período imediatamente anterior à Interpretação dos Sonhos (1894-1900)

O passo seguinte na ordem das descobertas freudianas foi a descoberta da defesa (*Abwehr*), a repressão, como causa do esquecimento. Essa descoberta só foi possível uma

¹⁴³ Pressuposto está aqui a noção de que lembrança e esquecimento, consciência ou não consciência, é uma questão de quantidades, ou seja, que existe um certo limiar (quantitativo) abaixo do qual traços mnêmicos, sensações, pensamentos, etc, continuam a existir (na memória), mas não são conscientes, e acima do qual se tornam conscientes. Essa tese do limiar da consciência já havia sido apresentada por Fechner e Weber e antes deles por Herbart e por Leibniz. Fechner diz: “Enquanto o estímulo ou a diferença de estímulo permanecer abaixo do limiar, sua percepção é, como se diz, inconsciente.” (Fechner 1860, p. 205-6). E antes diz: “uma vez que outros fenômenos gerais superiores da consciência também possuem um ponto de expiração e um ponto de origem, estaremos em condições de generalizar o conceito e expressão de limiar a eles.” (idem, 199-200).

vez que Freud havia se deparado com um fenômeno central na clínica psicanalítica, o fenômeno da *resistência*. Esse último fenômeno, por sua vez, só pôde ser descoberto com a mudança do método de investigação, do *método catártico* para o *método da pressão* (Drang). Essas descobertas foram relatadas em dois textos que abrem o período aqui em questão: *As Neuropsicoses de defesa* (1894) e *Sobre a psicoterapia da histeria* (1895), última parte de seu texto publicado nesse mesmo ano, *Estudos sobre Histeria* (1895). Vejamos melhor esses pontos.

Com o abandono do método catártico, pela sua dependência da hipnose, que não era bem sucedida em todos os casos de histeria¹⁴⁴, bem como pela sua ineficiência em evitar o ressurgimento dos sintomas histéricos (ação sintomática)¹⁴⁵, Freud se viu obrigado a substituí-lo por um outro método, o método da “pressão”¹⁴⁶. Segundo esse novo método, fazia-se a investigação sem o recurso da hipnose, de tal modo que Freud “se tornava insistente – quando lhes assegurava [aos pacientes] que eles efetivamente sabiam, que aquilo [a cena traumática] lhes viria à mente – então, nos primeiros casos, algo de fato lhes ocorria, e nos outros a lembrança avançava mais um pouco. Depois disso, eu ficava mais insistente” (Freud 1895a, p. 268).

Com isso ele se deparou com o fenômeno da *resistência*, que pode ser observado sempre que se tenta levar adiante a anamnese psicanalítica com o paciente em estado de vigília. Pode-se notar, diz Freud, que é necessário um esforço por meio do qual deve-se “superar uma força psíquica nos pacientes que se opunha a que as representações patogênicas se tornassem conscientes (fossem lembradas).” (idem, p. 268).

Com a constatação do fenômeno clínico da resistência, Freud foi levado à conclusão de que “essa sem dúvida deveria ser a mesma força psíquica que desempenhara um papel na geração do sintoma histérico e que, na época, impedira que a representação patogênica se tornasse consciente.” (idem, p. 268). Ou seja, surgiu a idéia da *defesa* (*Abwehr*) como causa do esquecimento e, portanto, das neuroses. Isso implicaria, segundo Freud, que na origem de todo esquecimento estava uma “decisão”, embora não consciente, em retirar da consciência uma certa representação mental ou um sentimento aflitivo, um *não-querer-saber* sobre o acontecido traumático. Sobre esse ponto Freud diz:

¹⁴⁴ Cf. Freud 1895a, p. 253.

¹⁴⁵ idem, p. 260.

¹⁴⁶ idem, p. 268.

Assim uma força psíquica [*psychische Kraft*], uma aversão [*Abneigung*] do eu, teria originariamente impelido a representação patogênica para fora da cadeia associativa e agora (durante o tratamento) se oporia a seu retorno na memória. O não-saber do paciente histérico seria propriamente um não-querer-saber [*Nichtwissenwollen*], mais ou menos consciente. (Freud 1895a, p. 269)

Esse *não-querer-saber* seria determinado, por sua vez, por duas exigências antagônicas¹⁴⁷: de um lado, o princípio de constância, que pressiona no sentido da eliminação de quantidades de excitação, de outro, a moral, a vergonha e as normas sociais que impedem certas manifestações de afeto. Como resultado desse estado de coisas, o esquecimento é uma solução de compromisso que permitiria satisfazer as duas exigências (eliminação e não eliminação da excitação) ao mesmo tempo, com uma eliminação disfarçada de excitação, mas que tem como consequência dar origem a um sintoma neurótico¹⁴⁸.

Essa tese da defesa permitiu a Freud reordenar sua teoria das neuroses, e propor uma inovação nosográfica¹⁴⁹ reunindo em um mesmo grupo, as chamadas *neuropsicoses de defesa* – a histeria, as obsessões, as fobias, mas também a confusão alucinatória ou amênia de Meynert e posteriormente a paranóia – de modo que a defesa seria determinante e comum a todos os casos de psicose, acrescentando formas específicas, em cada uma delas, de lidar com essa soma de excitação desvinculada: conversão (na histeria), “falsa ligação” (na neurose obsessiva e na fobia), projeção (na paranóia), reconstrução delirante (satisfação alucinatória de desejo) da realidade perdida (confusão alucinatória)¹⁵⁰. Essa tese da defesa como resultado de um conflito psíquico é a primeira contribuição de Freud em

¹⁴⁷ Como Freud diz em relação ao processo de formação de lembranças encobridoras, no essencial semelhante à formação de sintomas neuróticos: “Há duas forças psíquicas envolvidas na promoção desse tipo de lembranças. Uma dessas forças encara a importância da experiência como um motivo para procurar lembrá-la, enquanto a outra – uma resistência – tenta impedir que se manifeste qualquer preferência dessa ordem. Essas duas forças opostas não se suprimem mutuamente, nem qualquer delas predomina (com ou sem perda para si própria) sobre a outra. Em vez disso, efetua-se uma conciliação, numa analogia aproximada com a resultante de um paralelogramo de forças.” (Freud 1899, p. 536).

¹⁴⁸ Cf. Freud 1894a, p. 61-2.

¹⁴⁹ Cf. Freud 1896a, p. 411.

¹⁵⁰ Cf., por exemplo, *Neuropsicoses de Defesa* (1894a) e *Rascunho H* (janeiro de 1895).

relação a Breuer, e marca a adoção, por parte do primeiro, do ponto de vista dinâmico (conflito de forças)¹⁵¹.

Nesse texto de 1895 aparece afirmada, ainda, a tese da natureza sexual do trauma¹⁵². Sobre esse último ponto, Freud diz:

Assim, partindo do método de Breuer, vi-me ocupado em considerações sobre a etiologia e o mecanismo das neuroses em geral. (...) Em primeiro lugar, fui obrigado a reconhecer que, na medida em que se possa falar em causas determinantes [*Verursachung*] que levam à aquisição de neuroses, sua etiologia deve ser buscada em elementos sexuais. (Freud 1895a, pp. 254-5)

Nesse texto, Freud considera que o rompimento do vínculo associativo entre a representação original e o afeto e sua substituição por um sintoma (que está no lugar da representação original, isto é, que a simboliza) se deve ao fato de o afeto envolvido ser de natureza sexual. Desse modo, chega-se à tese de que o sintoma histérico pode ser concebido como símbolo de uma representação de caráter sexual reprimida.

A descoberta da sexualidade como determinante nos traumas psíquicos, além de ser um dado clínico, torna mais aceitável a idéia proposta por Freud de que existem quantidades de excitação na mente que se deslocam de uma representação para outra, uma vez que a interpretação da sexualidade através do conceito de “quantidade de excitação” é mais aceitável (aparentemente mais próxima de uma descrição de um dado da experiência) do que a interpretação dos afetos como quantidades de excitação (que em nada se aproxima dos dados da experiência consciente).

¹⁵¹ O que permitiu a adoção desse ponto de vista (dinâmico) não foi tanto a observação clínica, que dava margem a outras hipóteses (p.ex. Janet e Breuer), mas o pressuposto metodológico de Freud, herdado de Brücke, segundo o qual, dentre as várias hipóteses, dever-se-ia preferir hipóteses dinâmicas às mecânicas.

¹⁵² Uma referência à importância da sexualidade já tinha aparecido antes, em seu texto de 1894a, quando diz: “Nas pessoas do sexo feminino, esse tipo de representações incompatíveis assoma principalmente no campo da vivência e das sensações sexuais, e as pacientes conseguem recordar com toda a precisão desejável seus esforços defensivos, sua intenção de “expulsar aquilo para longe”, de não pensar no assunto, de suprimi-lo.” (Freud 1894a, p. 62). Mesmo antes, em seu *Esboço para a Comunicação Preliminar* (1892) de seus *Estudos sobre Histeria* (1895), Freud já havia reconhecido a importância da sexualidade como fator desencadeante das neuroses: “Especialmente apropriada para proporcionar o conteúdo [de tais traumas] é a vida sexual, devido ao poderoso contraste que representa para o restante da personalidade e pelo caráter de não se poder reagir [*Unreagierbarkeit*] a suas idéias.” (Freud 1892b, p. 18). Mas em ambos os textos a sexualidade não era a causa determinante.

No mesmo texto, é apresentado ainda o fenômeno clínico da transferência que também é pensado a partir dos mesmos conceitos utilizados até aqui. De acordo com Freud, “a paciente se assusta ao verificar que está transferindo (*überträgt*) para a figura do médico as representações aflitivas [*peinliche Vorstellungen*] que emergem do conteúdo da análise. Essa é uma ocorrência freqüente e, a rigor, usual em algumas análises. A transferência para o médico se dá por meio de uma falsa ligação [*falsche Verknüpfung*].” (Freud 1895a, p. 308-9).

Por “falsa ligação”, Freud entende a relação (associação) entre representações, nesse caso entre a representação inconsciente de desejo sexual e a representação do médico, de tal modo que permite a passagem da excitação de uma para outra. Freud diz:

O que aconteceu, portanto, foi isto: o conteúdo do desejo apareceu, antes de mais nada, na consciência da paciente, sem nenhuma lembrança das circunstâncias contingentes que o teriam atribuído a uma época passada. O desejo assim presente foi então, graças à compulsão a associar que era dominante na consciência da paciente, ligado a minha pessoa, na qual a paciente estava legitimamente interessada; e como resultado dessa *mésalliance* – que descrevo como uma “falsa ligação” – provocou-se o mesmo afeto que forçara a paciente, muito tempo antes, a repudiar esse desejo proibido. Desde que descobri isso, tenho podido, todas as vezes que sou pessoalmente envolvido de modo semelhante, presumir que uma transferência e uma falsa ligação tornaram a ocorrer. (Freud 1895a, p. 309)

Em 1896, em seu texto “*L’hérédité et l’étiologie des névroses*”, Freud apresenta a tese de que a condição para o surgimento das neuroses de defesa não é apenas a ocorrência de um trauma de conteúdo sexual, mas que este trauma teria ocorrido no período pré-púbere. Ou seja, “é bem uma lembrança que se relaciona com a vida sexual, mas que oferece duas características da maior importância: o evento do qual o sujeito guardou a recordação inconsciente é uma experiência precoce de relações sexuais com irritação verdadeira das partes genitais, seguida de abuso sexual praticado por uma outra pessoa, e o período da vida que encerra esse evento funesto é a primeira juventude, os anos até a idade de oito a dez anos, antes que a criança tenha chegado à maturidade sexual.” (Freud 1896a, p. 417).

De acordo com Freud essa cena não teria nenhum ou quase nenhum efeito imediato sobre a pessoa, no sentido de desencadear uma neurose, em função de sua imaturidade sexual. O evento em questão ficaria, contudo, firmemente arquivado na memória do paciente e, quando do despertar da sexualidade na puberdade, ganharia *a posteriori* (*nachträglich*) uma nova significação e adquiriria o caráter propriamente traumático que se encontra nas cenas inconscientes dos pacientes neuróticos. Ou seja, o caráter traumático não é dado com a vivência (*Erlebnisse*) em si, mas com a sua revivescência¹⁵³ (*Wiedererlebung*) como lembrança após a entrada do indivíduo na maturidade sexual.

É justamente porque o sujeito é infantil que a irritação sexual precoce produz nenhum ou pouco efeito na ocasião [em que ocorreu], mas o traço psíquico dela é conservado. Mais tarde, quando na puberdade se desenvolver a reatividade dos órgãos sexuais a um nível quase incomensurável com o estado infantil, ocorre de uma maneira ou de outra que esse traço psíquico inconsciente desperta. Graças à mudança devida à puberdade a lembrança desdobrará um poder que estava ausente no acontecimento ele mesmo ; a lembrança agirá como se fosse um evento atual. Há, por assim dizer, uma ação póstuma de um traumatismo sexual. (Freud 1896a, p. 419)

Note-se, contudo, que por re-significação deve-se entender exclusivamente o aumento de intensidade da excitação vinculada à representação mental. Esse aumento só ocorreria, diz Freud, na puberdade e no que diz respeito à vida sexual, de modo que assim poderia ser explicada a razão da etiologia das neuroses estar vinculada à sexualidade¹⁵⁴.

De todo modo, a tese assim alcançada pelo método psicanalítico pode ser enunciada do seguinte modo: a causa específica da histeria consiste em uma lembrança de uma experiência sexual precoce reprimida¹⁵⁵ re-significada com o advento da puberdade. E os eventos posteriores à puberdade, que têm alguma influência sobre o desenvolvimento da neurose histérica e sobre a formação dos sintomas neuróticos não são os verdadeiros determinantes, mas meros “agents provocateurs”. Desse modo, o que antes era concebido como cena traumática, agora é visto como sendo apenas um agente secundário que teria

¹⁵³ Cf. Freud 1896b, p. 381.

¹⁵⁴ Cf. idem, p. 384, nota de rodapé.

¹⁵⁵ Cf. Freud 1896a, p. 417.

importância apenas na medida em que revive a verdadeira cena traumática, ocorrida na infância¹⁵⁶.

Com a descoberta dessa causa específica das neuroses, Freud reviu sua tese sobre a etiologia das neuroses de defesa indicando que em ambas trata-se de uma cena de caráter sexual ocorrida na infância, mas com uma diferença fundamental entre a histeria e a neurose obsessiva: na primeira haveria “uma experiência sofrida com indiferença ou um pouco de despeito ou de medo. Na neurose de obsessão trata-se, ao contrário, de um evento que foi prazeroso, de uma agressão sexual inspirada pelo desejo (no caso de meninos) ou de uma participação com prazer em relações sexuais (em caso de menina).” (Freud 1896a, p. 420).

Freud ainda se mantém, contudo, fiel à tese da realidade da cena traumática como evento causador da neurose. Em outro texto de 1896, ele reafirma a importância das experiências sexuais infantis¹⁵⁷. Contudo, ele ainda não descobriu propriamente a sexualidade infantil tal como seria apresentada posteriormente nos *Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade* (1905). Ou seja, a criança ainda é tida como vítima de um adulto, isto é, ela *sofre* uma agressão ou uma *sedução* por parte de um adulto, de modo que a atividade sexual não lhe seria espontânea. Veja-se quanto a isso a seguinte passagem:

Nos casos em que tinha havido uma relação entre duas crianças, pude algumas vezes provar que o menino – desempenhando, aqui, também o papel do agressor – fora previamente seduzido por um adulto do sexo feminino, e que depois, sob a pressão de sua libido prematuramente despertada e compelido por suas lembranças, tentara repetir com a garotinha exatamente as mesmas práticas que aprendera com a mulher adulta, sem fazer qualquer modificação por sua conta no caráter da atividade sexual. (...) Por conseguinte, as bases da neurose seriam sempre lançadas na infância por adultos, e as próprias crianças transferiram umas às outras a predisposição para serem acometidas de histeria posteriormente: há apenas uma pseudo-hereditariedade. (Freud 1896c, p. 445).

¹⁵⁶ Cf. *idem*, p. 419.

¹⁵⁷ Cf. Freud 1896c, p. 437.

Nesse mesmo texto já aparece, contudo, pela primeira vez, a idéia de que a sexualidade infantil seria diferente da sexualidade adulta normal¹⁵⁸, caracterizada pela primazia do coito com parceiro do sexo oposto. Freud diz:

A idéia dessas cenas sexuais infantis é muito repelente para os sentimentos de um indivíduo sexualmente normal; elas incluem todos os abusos conhecidos pelas pessoas depravadas e impotentes, entre as quais a cavidade bucal e o reto são indevidamente usados para fins sexuais. (idem, pp. 451-2)

Em 1897 tem início, como se sabe, a auto-análise de Freud que levou a algumas descobertas fundamentais, em particular à descoberta do complexo de Édipo¹⁵⁹. Nesse mesmo ano, em função de suas descobertas sobre a origem infantil dos traumas sexuais, e do papel central desempenhado neles pelo pai, o que também era confirmado pela sua auto-análise, Freud irá se defrontar com o problema do caráter real ou fantástico das representações mentais reprimidas e concluir pela necessidade de se aceitar o fato de que representações mentais fantasiadas podem ter a mesma eficácia na formação de sintomas histéricos do que cenas traumáticas reais, percebidas e guardadas na memória. Em carta a Fliess desse mesmo ano, Freud expõe suas dúvidas¹⁶⁰:

Confiar-lhe-ei de imediato o grande segredo que lentamente comecei a compreender nos últimos meses. Não acredito mais em minha *neurótica* [teoria das neuroses]. (...) Depois,

¹⁵⁸ Em uma carta, de número 112, a Fliess de dezembro de 1896, Freud comenta a respeito de sua concepção das “zonas erógenas”: “A histeria propriamente não é, portanto, sexualidade repudiada, antes, mais precisamente, *perversão repudiada*. Por trás disso então a idéia de *zonas erógenas* abandonadas. Isto é, parece que, durante a infância, seria possível obter a liberação sexual a partir de muitas das diferentes partes do corpo.” (Masson 1999, p. 223). O mesmo pode ser encontrado em outras cartas do mesmo período, por exemplo, carta 146 de novembro de 1897.

¹⁵⁹ Freud relata sua descoberta do complexo de Édipo em uma carta, de 15 de outubro de 1897, de número 142, a Fliess: “Um único pensamento de valor genérico revelou-se a mim. Verifiquei, também no meu caso, a paixão pela mãe e o ciúme pelo pai; e agora considero isso como um evento universal do início da infância, mesmo que não tão precoce como nas crianças que se tornaram histéricas. Sendo assim, podemos entender a força avassaladora de *Oedipus Rex*, apesar de todas as objeções levantadas pela razão contra a sua pressuposição do destino. (...) A lenda grega capta uma compulsão que toda pessoa reconhece porque sente sua presença dentro de si mesma. Cada pessoa da platéia foi, um dia, em germe ou na fantasia, exatamente um Édipo como esse, e cada qual recua, horrorizado, diante da realização de sonho aqui transposta para a realidade, com toda a carga de recalçamento que separa seu estado infantil do seu estado atual.” (Masson 1999, p.293).

¹⁶⁰ Esse momento de crise da teoria psicanalítica é comentado em uma passagem de sua exposição da história do surgimento e desenvolvimento da psicanálise. Cf. Freud 1914, p. 55.

veio a surpresa diante do fato de que, em todos os casos, o pai, não excluindo o meu, tinha de ser apontado como perverso – a constatação da inesperada frequência da histeria, na qual o mesmo fator determinante é invariavelmente estabelecido, embora, afinal, uma dimensão tão difundida da perversão em relação às crianças não seja muito provável. Depois, a descoberta comprovada de que, no inconsciente, não há indicações de realidade [*Realitätszeichen*] de modo que não se consegue distinguir entre a verdade e a ficção que é catexizada com o afeto. (Assim, permanecia aberta a possibilidade de que a fantasia sexual tivesse invariavelmente os pais como tema). (Masson 1999, Carta 139, pp. 283-4).

Essas novas teses sobre a sexualidade infantil serão explicitamente abordadas por Freud somente em 1900 (em *A Interpretação dos sonhos*), e mais extensamente em 1905 (em *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*) havendo apenas breves indicações de suas descobertas nesse campo no texto de 1898, *Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen*. Nesse último texto Freud diz:

Assim como a totalidade do aparelho sexual humano não está compreendida nos órgãos genitais externos e nas duas glândulas reprodutoras, também a vida sexual humana não começa apenas na puberdade, como poderia parecer a um exame superficial. Contudo, é verdade que a organização e a evolução da espécie humana se esforçam por evitar uma ampla atividade sexual durante a infância. (Freud 1898a, p. 511)

A descoberta da significação dos sonhos, como realização disfarçada de desejo sexual infantil reprimido, e, portanto, como tendo o mesmo “significado” dos sintomas¹⁶¹, encerra o período das primeiras descobertas psicanalíticas e da fundação oficial da psicanálise como disciplina científica.

Portanto, e isso é o que nos importa no presente trabalho, pode-se dizer que todos os dados clínicos descobertos por Freud desde seus primeiros trabalhos com o método catártico, até suas descobertas clínicas propriamente psicanalíticas (resistência, repressão, transferência, sexualidade infantil, complexo de Édipo, sentido dos sonhos, etc) são elaborados com os mesmos conceitos básicos (representação mental, associação de idéias,

¹⁶¹ Cf. carta 188 de Freud a Fliess de janeiro de 1899 (Masson 1999, p. 371).

afeto como quantidade de excitação, deslocamento de afeto entre representações, uma certa concepção do funcionamento da memória e princípio de constância). A partir desse quadro desenvolvido inicialmente como uma teoria da etiologia das neuroses, Freud buscará desenvolver uma teoria psicológica geral (normal e patológica¹⁶²) sobre a mente ou aparelho psíquico, tanto no *Projeto para uma Psicologia Científica*, de maneira materialista¹⁶³, quanto no sétimo capítulo de *A Interpretação dos Sonhos* (1900) de um ponto de vista puramente psicológico¹⁶⁴. O exame desse último texto permitirá uma melhor compreensão da concepção freudiana do aparelho psíquico e a posterior identificação de seus principais pressupostos. Contudo, na medida em que Freud se detém no *Projeto* em fixar certos conceitos de base (como juízo, memória, princípio de constância etc), que não são propriamente explicitados no texto de 1900, recorreremos ao texto de 1895 e outros quando necessário. Apesar de importantes diferenças na versão materialista e psicológica do aparelho psíquico que separa a apresentação de 1895 da de 1900, esses conceitos de base continuam os mesmos, como de resto continuaram ao longo de toda a obra freudiana.

2.4. O Aparelho Psíquico na primeira tópic

A apresentação da teoria freudiana do aparelho psíquico é uma tarefa que não pode ser feita aqui de maneira exaustiva. O que nos interessa é, antes, expor essa sua teoria na medida em que for necessária para a identificação do seu pressuposto ontológico. Desse modo, inúmeros temas internos à construção freudiana do aparelho psíquico não serão aqui abordados.

De acordo com Freud o aparelho psíquico é um instrumento (*Instrument*) complexo, isto é, algo capaz de realizar desempenhos (*Leistungen*) ou funções, as funções anímicas (*seelenleistungen*). “Complexo” significa que possui mais de um componente, as chamadas “instâncias” ou “sistemas”, que estabelecem certas relações entre si (passíveis de objetivação espacial para fins heurísticos¹⁶⁵). E as funções anímicas às quais Freud se refere são o desejar, sonhar, julgar, recordar, etc.

¹⁶² Cf. Freud 1900, pp. 612-3.

¹⁶³ Sobre o caráter materialista do *Projeto* de Freud, veja-se, por exemplo, a *Introdução* deste texto, Cf. Freud 1895b, p. 387.

¹⁶⁴ Sobre isto, veja-se Freud 1900, pp. 540-1.

¹⁶⁵ Cf. Freud 1900, p. 541 e 542.

Deve-se notar, contudo, que nem todas as funções são igualmente originárias, havendo funções primárias e derivadas. A concepção freudiana do aparelho psíquico defende a tese de que a função anímica do desejar é a fundamental, da qual se derivam as outras funções. Desse modo, o funcionamento do aparelho psíquico será pensado basicamente em relação a essa função e no sentido de mostrar como são possíveis, derivadas dela, outras funções. Esse ponto de vista não é casual. Ele se deve, de um lado, às observações clínicas de pacientes neuróticos e à tese do sentido dos sonhos, ambos concebidos como realizações disfarçadas de desejos inconscientes, mas também pressupõe, como procuraremos mostrar no próximo capítulo, uma certa concepção prévia a respeito da natureza do psiquismo.

Note-se que a exposição de Freud é a de uma psicologia explicativa ou genética. Isto é, Freud não está preocupado propriamente em descrever os fenômenos psíquicos, encontrar uma característica comum a eles, classificá-los e descrever a estrutura desses fenômenos. Em particular, Freud não está interessado na estrutura da *intencionalidade*, que é, como veremos (capítulo 5.2), um dos conceitos centrais da fenomenologia e ponto de partida da crítica de Heidegger a Freud. O que ele (Freud) pretende é explicar, causalmente, a origem dos processos psíquicos (derivados) a partir do processo psíquico fundamental, o desejo, bem como mostrar que esse último é o resultado de uma certa tendência desse aparelho. Ou seja, Freud trata tanto os processos psíquicos derivados quanto os primários como processos reais (espaço-temporais) submetidos como todos os outros fenômenos da natureza à determinação causal.

Visto isso, podemos colocar a psicanálise entre as ciências naturais e afirmar que ela concebe os processos psíquicos com os quais ela se ocupa de maneira causal-naturalista. Contudo esse naturalismo de Freud é secundário. Haveria um naturalismo ainda mais fundamental que só poderá ser corretamente identificado a partir da exposição do conceito de “experiência” em Freud e sua contraposição com as teorizações de Husserl e Heidegger. Ou seja, Freud pode ser acusado de ser naturalista porque pretende explicar (causalmente) a ocorrência de certos eventos psíquicos (sonho, chiste, lapso linguagem, sintoma neurótico, recordação, juízo, etc) que são então pressupostos como submetidos à determinação causal da natureza. Mas também pode sê-lo, porque pressupõe o psiquismo humano como uma coisa entre outras na natureza. Isto é, não apenas os processos psíquicos são fenômenos

naturais, mas o próprio psiquismo o é¹⁶⁶. Esse “segundo” naturalismo é anterior, no sentido de ser o fundamento, do “primeiro” naturalismo, e deve ser visto à luz da concepção de *experiência*, isto é, da relação entre *psiquismo* e *mundo*.

Dito de uma outra maneira: tanto a relação entre os processos psíquicos, quanto a relação entre o psiquismo e o mundo, são concebidas de maneira causal-naturalista, e nessa segunda reside o “erro” fundamental da teoria freudiana do aparelho psíquico e é sobre essa que incide, como veremos nos capítulos 4 e 5, a crítica de Heidegger a Freud. Antes disso, contudo, vejamos como Freud constrói seu modelo do aparelho psíquico.

Esse aparelho é composto dos sistemas perceptivo, mnemônico e motor¹⁶⁷. Possui ainda uma direção, que vai do primeiro para o último sistema. A consciência não constitui propriamente um sistema, ainda que esteja associada ao primeiro. Isso significa apenas que o aparelho psíquico possui um funcionamento independente dela e que a maior parte dos processos psíquicos acontecem sem que haja consciência deles¹⁶⁸. Vejamos cada um desses sistemas em separado.

2.4.1. O Sistema Perceptivo e a consciência

O sistema perceptivo é aquele sistema do aparelho psíquico que tem a dupla função de, por um lado, possibilitar ao aparelho psíquico entrar em contato com a realidade externa e, de outro, funcionar como uma barreira protetora desse mesmo aparelho contra estímulos excessivos que provenham dessa mesma realidade¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Além disso, Freud poderia ser acusado de naturalista por um terceiro motivo, pelo fato dele não reconhecer a diferença entre a representação mental efetiva “no” aparelho psíquico, de seu conteúdo ideal. Ou seja, na medida em que ele não concebe a diferença entre entes ideais e efetivos, só esses últimos são reais, o que é próprio do naturalismo.

¹⁶⁷ Esta divisão do organismo dividido em sistemas perceptivo e motor está em acordo com as descobertas da fisiologia do século XIX. Cf. Boring: “Fisiólogos voltaram-se para os problemas das sensações depois da descoberta de Bell e Magendie de que os nervos sensórios e motor são diferentes – a lei Bell-Magendie.” (Boring 1942, p. 3). Além disto, a aceitação do movimento reflexo como fundamental, do qual o movimento voluntário é derivado está presente em muitos fisiologistas da época, por exemplo, Hering e Mach. Esse último autor diz: “todos os traços de memória que permanecem no sistema nervoso cooperam com as sensações para liberar, assistir, inibir e modificar os reflexos. É desse modo que o movimento voluntário surge, uma vez que nós podemos conceber o movimento voluntário, em princípio, como um movimento reflexo modificado pelas memórias, independentemente do quão longe estejamos de compreender isso em detalhe.” (Mach 1886, p. 172).

¹⁶⁸ Cf. Freud 1900, p. 598.

¹⁶⁹ Essa tese já havia sido defendida por Freud em seu *Projeto* (Freud 1895, p. 398) e voltará a sê-lo em um texto posterior, cf. Freud 1920, p. 27.

Esse “entrar em contato”¹⁷⁰ deve ser compreendido, como já indicamos brevemente quando abordamos o conceito de *representação mental* em Freud (capítulo 2.2.2) de maneira naturalista, isto é, o aparelho psíquico recebe estímulos (*Reizen*) vindos de fora do aparelho, que despertam a atenção (consciência)¹⁷¹. Esses estímulos devem ser compreendidos como entidades físicas (quantidades) a princípio mensuráveis, que estimulam ou excitam os órgãos dos sentidos e, ao fazerem isso, co-excitam a consciência¹⁷².

A consciência deve ser concebida, portanto, e isso justifica a sua apresentação junto com a do sistema perceptivo, como um órgão de percepção, semelhante ao sistema perceptivo que se dirige ao mundo externo, mas com a diferença de que se dirige para o próprio aparelho psíquico. Sobre esse ponto Freud diz:

O aparelho psíquico, que se volta para o mundo externo com seu órgão sensorial do sistema perceptivo, é, ele próprio, o mundo externo em relação ao órgão sensorial da consciência. (Freud 1900, pp. 620-1)

Com isso, Freud estabelece uma analogia e uma proximidade maior entre a consciência e o sistema perceptivo, que não tinha sido estabelecida em seu texto de 1895¹⁷³.

Deve-se notar aqui que o sistema perceptivo é a única “porta de entrada” no aparelho psíquico das excitações vindas de fora. Contudo, esse mesmo aparelho pode sofrer excitações provenientes de dentro do próprio organismo, os chamados estímulos internos¹⁷⁴. Veja-se quanto a isto a seguinte passagem de Freud:

¹⁷⁰ Esse tema do “contato com a realidade externa” será desenvolvido aqui tão somente no que diz respeito à exposição do aparelho psíquico e seus sistemas. Como toda a teoria freudiana do aparelho psíquico é uma teoria do que está entre o fisiológico e o psicológico (dado na percepção interna), trata-se não de uma descrição psicológica do psiquismo, mas do que está “por trás” da consciência. O que é dado propriamente na consciência é a representação mental e seu afeto. A primeira foi abordada no capítulo 2.2.2 e o segundo, no capítulo 2.2.3. Voltaremos a abordar esse tema quando expusermos a concepção freudiana de “experiência” no capítulo 5.1.

¹⁷¹ Cf. Freud 1900, p. 621.

¹⁷² Uma tese semelhante é defendida por Freud em seu *Projeto* (cf. Freud 1895b, p. 401).

¹⁷³ Essa maior proximidade pode ser vislumbrada em um texto de período posterior, quando volta a abordar esse assunto da relação entre consciência e percepção: “a consciência seria a função de um sistema especial, que se chama Cs. O que a consciência produz consiste essencialmente em percepções de excitação providas do mundo externo e de sentimentos de prazer e desprazer que só podem surgir do interior do aparelho psíquico; assim, é possível atribuir ao sistema *Pcpt.-Cs* uma posição no espaço. Ele deve ficar na linha fronteira entre o exterior e o interior.” (Freud 1920, p. 23).

¹⁷⁴ A mesma idéia encontra-se em seu *Projeto* (Cf. Freud 1895b, p. 408).

A consciência, que nós indicamos como sendo um órgão sensorial para a apreensão de qualidades psíquicas, é excitável [*erregbar*], quando desperto, em dois lugares. Da periferia do aparelho como um todo, do sistema perceptivo, em primeiro lugar; além disso, das excitações de prazer e desprazer, que são praticamente as únicas qualidades psíquicas oriundas dos deslocamentos [*umsetzungen*] de energia no interior do aparelho. (Freud 1900, p. 579-80).

Agora, apesar dessa distinção entre excitações provindas de fora e de dentro, deve-se notar que tudo aquilo com que o aparelho psíquico lida, primordialmente, são excitações (*Erregungen*), estímulos (*Reizen*). E, na medida em que Freud aceita essa tese oriunda da fisiologia de que o aparelho psíquico recebe estímulos quantitativamente determinados, tem então de explicar como, a partir deles, surgem os dados da experiência, que são qualitativos¹⁷⁵, as sensações (*Empfindung*) propriamente ditas¹⁷⁶. O termo sensação é de uso comum no século XIX e Freud parece utilizá-lo no seu sentido usual de matéria da percepção, e exemplos de sensações poderiam ser: amarelo, amargo, prazeroso, etc.

O decisivo aqui é a contraposição que Freud estabelece entre “dados” quantitativos e dados qualitativos¹⁷⁷. Os primeiros são inferidos pelas ciências, os segundos são dados

¹⁷⁵ Em uma passagem de seu texto de 1895, Freud esclarece da seguinte maneira a sua tarefa, determinada pela aceitação inicial das teses da fisiologia: “Ainda não se disse aqui que toda teoria psicológica além dos desenvolvimentos do lado da ciência natural deve ainda cumprir um outro requisito. Ela deve nos explicar [*erklären*] o que nós conhecemos de modo enigmático através da “consciência” e, uma vez que a consciência nada sabe do que foi até agora suposto aqui – quantidades e neurônios – também deve esclarecer esse não saber.” (Freud 1895b, p. 400).

¹⁷⁶ Semelhante ponto de vista, de que fenômenos qualitativos dependem de fenômenos quantitativos é explicitamente defendida por outros autores, por exemplo, Fechner: “a determinação dos princípios gerais da psicofísica irá envolver o tratamento de relações quantitativas apenas, assim como na física, onde qualidades dependem de relações quantitativas prévias” (Fechner 1860, p. 9). Do mesmo modo, Fechner também defende a tese de que a relação entre estímulo e consciência (sensação) é mediada pelos processos corporais, por órgãos dos sentidos (aparelho perceptivo). Fechner diz: “enquanto estamos considerando as relações regulares de estímulos externos e sensações, não devemos esquecer que o estímulo, afinal de contas, não desperta a nossa sensação diretamente, mas apenas através do despertar daqueles processos corporais em nós que permanecem em relação direta com as sensações” (idem). Contudo Freud parece discordar de Fechner de que estejam numa relação direta aproximando-se, nesse ponto, mais de Brentano, para quem “as sensações não dependem apenas da intensidade das excitações exteriores; elas dependem também de condições psíquicas, como, por exemplo, do grau de atenção” (Brentano 1874, p. 87) e não apenas “de algum processo interno do corpo” (Fechner 1860, 10).

¹⁷⁷ Essa separação entre sensação e percepção permite reunir em uma mesma teoria dados de origens diferentes: a noção da realidade como quantidades em movimento, oriunda das ciências naturais (física e fisiologia), com os dados da consciência, empiricamente concebidos, as sensações.

empíricos¹⁷⁸. E uma vez que, segundo ele, essas qualidades não estão no próprio mundo externo, pois “segundo a visão de nossas ciências naturais à qual a psicologia [nesse *Projeto*] também deve estar submetida, há lá fora [*draußen*] apenas massas em movimento e nada mais.” (Freud 1895b, p. 401); só podem estar “no” psiquismo.

Freud atribui o surgimento das qualidades (sensações) à consciência. Quanto a isso veja-se a seguinte passagem de sua obra¹⁷⁹:

Com qual papel permanece ainda, em nossa apresentação, a outrora onipotente consciência?
Nenhum outro senão a de ser um órgão sensorial para a percepção de qualidades psíquicas.
(Freud 1900, p. 620)

Da mesma forma, em ambos os textos, Freud defende ainda a possibilidade de se vincular essas qualidades às excitações do sistema perceptivo¹⁸⁰, mas não às do sistema mnemônico¹⁸¹, onde estão registradas, como veremos na próxima seção do presente capítulo, imagens sensoriais passadas.

Haveria, contudo, duas exceções a essa tese de que as qualidades não se vinculam aos processos que ocorrem na memória. De um lado, as qualidades de prazer e desprazer podem ser associadas aos processos psíquicos que ocorrem nesse sistema. Veja-se quanto a isso a seguinte passagem de seu texto de 1900:

Todo processo no sistema psi então, também o do *pré-consciente*, carece de toda qualidade psíquica e não é, desse modo, objeto da consciência, na medida em que ele não libera [*liefern*] para a percepção prazer ou desprazer. (Freud 1900, p. 579-80).

De outro, Freud admite que a consciência é capaz de funcionar como um órgão sensorial (qualitativo) para os processos de pensamento, que ocorreriam, como veremos melhor na próxima seção do presente capítulo, no sistema mnemônico pré-consciente. De acordo com ele, o pré-consciente possuiria algumas qualidades na medida em que se

¹⁷⁸ Quanto a isto veja-se por exemplo: “a consciência nos dá o que se chama qualidades, sensações [*Empfindungen*], que em grande medida são diferentes (...) quantidades não são propriamente dadas. Pode-se perguntar, então, como surgem as qualidades e onde elas surgem?” (Freud 1895b, p. 401).

¹⁷⁹ O mesmo é dito em seu *Projeto* (Cf. Freud 1895b, p. 401).

¹⁸⁰ Cf. Freud 1895b, p. 401 e 1900, p. 579-80.

vincula “aos signos lingüísticos [*Sprachzeichen*] do sistema mnemônico que não são destituídos de qualidade” (Freud 1900, p. 580). Desse modo, “através das qualidades desse sistema se torna a consciência agora, que era antes apenas um órgão sensorial para as percepções, também um órgão sensorial para uma parte de nossos processos de pensamento. Há agora simultaneamente duas superfícies sensoriais, uma voltada para a percepção, a outra para os processos de pensamento pré-conscientes.” (idem, p. 580). E mais à frente, no mesmo texto, ele diz:

Através da criação de uma nova sequência de qualidades e, da mesma forma, de uma nova regulação, constitui-se a primazia do homem sobre os animais. Os processos de pensamento são em si sem qualidade, exceto pelas excitações prazerosas e desprazerosas que os acompanham e que, em vista de seu possível efeito perturbador sobre o pensamento, têm de ser mantidas dentro de limites. Para que os processos de pensamento possam adquirir qualidades, eles se associam, nos seres humanos, com lembranças verbais, cujos resíduos de qualidade são suficientes para atrair para si a atenção da consciência e para dotar o processo de pensar de um novo investimento móvel oriundo da consciência. (Freud 1900, p. 622).

Aqui se pode ver Freud elaborando uma teoria naturalista da *consciência de si*, segundo a qual a consciência é análoga a um órgão sensorial que recebe e reage a estímulos quantitativamente determinados, transformando-os em qualidades (sensações) sensoriais. A *percepção interna* é assim semelhante à *percepção externa*, e os pensamentos nada mais são do que excitações internas que mantiveram uma qualidade sensorial por estarem associadas a outras qualidades (as sensações das palavras) que vieram, por sua vez, de excitações dos órgãos dos sentidos externos.

Agora, ao introduzir as qualidades, e em especial as qualidades de prazer e desprazer, esse “órgão sensorial sobreposto”, a consciência, atua como um “regulador da eliminação da quantidade móvel [de energia psíquica] no aparelho psíquico” (Freud 1900, p. 621).

¹⁸¹ Cf. Freud 1895b, p. 401 e 1900, p. 545.

Com a ajuda de sua percepção de prazer e desprazer, ele influencia a circulação dos investimentos dentro do que, em outros aspectos, é um aparelho inconsciente que atua por meio dos deslocamentos de quantidades. (Freud 1900, p. 621)

Por essa via a consciência pode introduzir um tipo de regulação ao funcionamento do aparelho psíquico e de seus deslocamentos de energia, uma censura.

Toda sorte possível de exemplos de como um pensamento pode ser apartado da consciência ou irromper nela, dentro de certas limitações, encontram-se reunidos no arcabouço dos fenômenos psiconeuróticos, e todos apontam para as relações íntimas e recíprocas entre a censura e a consciência. (Freud 1900, p. 623)

Resumindo, o que Freud faz, no que diz respeito às suas teorizações sobre o sistema perceptivo e a consciência, é distinguir, de um lado, entre percepção externa e percepção interna (consciência) e, de outro lado, entre quantidades de estímulos e as qualidades da experiência consciente. Quantidades de excitação podem provir do mundo externo ou do próprio organismo, sendo percebidas, no primeiro caso, pelo sistema perceptivo e (conjuntamente) pela consciência, no segundo caso, apenas pela consciência, na série prazer-desprazer ou nos processos de pensamento. O ponto de vista fundamental de Freud é, portanto, o de tentar conciliar os dados da experiência consciente, com os resultados das investigações das ciências naturais (física e fisiologia), ou seja, o decisivo é a tese freudiana de que as qualidades, incluindo aí os processos de pensamentos, dadas na experiência interna, se originam, em última instância de quantidades de excitação. Essa tese permanecerá a mesma ao longo de toda a sua obra.

Note-se que nem os estímulos, nem as excitações sensoriais que eles causam são *dados* propriamente, isto é, são passíveis de uma “experiência”. Eles são inferidos a partir dos dados da consciência (empiricamente concebidos, as sensações) e das teorias da fisiologia e da física. Supõe-se a existência de excitações sensoriais na base de uma sensação, assim como se supõe a existência de estímulos (físicos) na base das excitações sensoriais. São, como veremos (capítulo 5.1), construções teórico-explicativas e naturalistas dos dados da experiência propriamente, e mais, construções que, de acordo com Heidegger distorcem os próprios dados.

2.4.2. O Sistema Mnemônico

O sistema mnemônico é o sistema responsável pelo arquivamento das impressões sensoriais na forma de traços mnêmicos (*Erinnerungsspur*) que “transformam as excitações sensoriais momentâneas [*momentane Erregung*] do primeiro [sistema] em traços duradouros” (Freud 1900, p. 543). A memória desempenha sua função e produz certos efeitos (por exemplo, a formação de um certo tipo de caráter) independentemente da consciência¹⁸². Mas as sensações, que têm sua origem na consciência e que podem se vincular às excitações advindas do sistema perceptivo, não podem fazer o mesmo com relação às do sistema mnemônico¹⁸³, com exceção, como vimos, dos processos de pensamento que acabam por adquirir, pela sua ligação com as palavras, qualidades. Ou seja, não se tem a sensação visual de algo que se recorda: o azul, do céu azul visto, é diferente do azul, do céu azul lembrado. Um é nítido, real, o outro não¹⁸⁴.

Esse sistema encontra-se a meio caminho entre o sistema perceptivo e o motor, e sua característica mais importante para o funcionamento do aparelho psíquico é, além de registrar as impressões sensoriais, conseguir operar sobre os traços mnêmicos através de associações e com isso conseguir diferentes destinos de eliminação das excitações. Associar consiste “no fato de que, em decorrência de uma diminuição das resistências e do estabelecimento de vias de facilitação [*Bahnungen*], a excitação [*Erregung*] é mais prontamente transmitida de um primeiro elemento *Mnem* para um segundo do que para um terceiro” (Freud 1900, p. 544).

Nessa teoria da associação estão implícitas duas teses: que é possível transmitir a excitação de uma representação mental para outra; e que essa transmissão não é caótica, mas segue uma certa ordem. A primeira tese foi apresentada em 1894a como hipótese de

¹⁸² Cf. Freud 1900, p. 544.

¹⁸³ Esta diferença é necessária para que o aparelho psíquico possa realizar o ‘teste de realidade’, que consiste em verificar se uma certa representação mental é real, isto é, oriunda da percepção mental ou alucinada, isto é, oriunda da memória. E o ‘teste de realidade’, por sua vez, é necessário uma vez que o psiquismo, movido pela sua tendência fundamental de eliminar o excesso de excitação, tenderia a ficar alucinando a representação mental associada à vivência de satisfação e não sobreviveria. A distinção operada pelo teste de realidade, contudo, é apenas a que distingue entre percepção e não-percepção. Não se faz propriamente nenhuma distinção entre fantasiar, recordar, esperar, etc, uma vez que não se tem uma teoria da temporalidade da consciência (recordar algo como passado ou como presente; fantasiar algo como presente, como futuro, etc).

¹⁸⁴ Freud não é claro sobre o que seriam traços de memória ou imagens mentais sem sensações, ou o que a consciência “percebe” quando ocorre uma recordação.

trabalho, para se poder explicar a formação do sintoma histérico a partir de lembranças traumáticas antigas e esquecidas. A segunda tese, porém, introduz uma novidade importante tanto pelo que afirma quanto pelo que não afirma: o aparelho psíquico, responsável por todos os processos psíquicos, só possui a “associação” como forma de “trabalhar”. Ou seja, todos os pensamentos (sonhos, fantasias, recordações, etc) nada mais são do que associações de representações mentais¹⁸⁵.

Na memória não existiriam, portanto, puras representações mentais isoladas, mas apenas representações associadas entre si, complexos ou cadeias de pensamentos¹⁸⁶. Pensamentos (*Gedanken*) seriam, então, um conjunto de imagens mentais arquivadas no sistema mnemônico, associadas entre si, mas não de maneira puramente mecânica, e sim de maneira significativa, isto é, essas cadeias são dotadas de *sentido*.

Essa concepção de uma associação de representações mentais dotada de sentido é, de certo modo, surpreendente e afasta Freud de um associacionismo (mecanicista) estrito. Freud irá defender a tese de que é possível a associação puramente “mecânica”, isto é, que não possui uma relação de sentido entre as representações (contigüidade, semelhança etc)¹⁸⁷, mas que essas formas de associação são apenas superficiais e ocorreriam nos

¹⁸⁵ Deste modo, a crítica que, por exemplo, Husserl dirige aos psicólogos por ele chamados de sensualistas, a saber, que eles “reduzindo todas as diferenças nos modos de consciência a diferenças entre conteúdos e combinações de conteúdos. Apercepção, que cria sentido nas sensações e constituem unidades que são mais do que uma mera “reunião” ou “sucessão” de conteúdos, é ignorada. A consciência é vista como um tipo de espaço no qual conteúdos são conectados através de similaridade e contigüidade no tempo e no espaço. Husserl compara esse mecanismo associativo com o modo de uma máquina de calcular operar com números.” Ou ainda: “A psicologia sensualista faz desses objetos um jogo de associações e conexões externas de idéias. Mais ainda, o ato significativo é então interpretado como a associação de sons com uma “imagem fantasiada”, e os atos imaginativos como uma sombra apagada de uma “impressão”. As diferenças entre atos *que põe* e *mera representação* é reduzida a uma diferença na intensidade das idéias.” (de Boer 1978, pp. 157-58). Essas mesmas críticas de Husserl aos psicólogos empiristas também se aplicam a Freud. O que não é surpreendente, uma vez que a teoria empirista da mente era dominante no círculo intelectual de Freud e bastante influente nas primeiras pesquisas em psicologia (Herbart, Wundt, etc) e em fisiologia. Abordaremos, mais a frente (capítulo 5.2.1) a teoria husserliana da experiência, nos seus aspectos básicos, com vistas a podermos diferenciar e explicitar a novidade da filosofia heideggeriana com relação à experiência humana.

¹⁸⁶ O próprio *ego* é pensado por Freud de maneira naturalista como um conjunto de representações mentais ocupadas por energias psíquicas. Veja-se quanto a isso a seguinte passagem de seu texto não publicado de 1895: “Imaginemos o ego como uma rede de neurônios catexizados [*besetzter*] e bem facilitados entre si” (Freud 1895b, p. 417).

¹⁸⁷ Seja ela a lei da associação por simultaneidade, por semelhança etc. Cada uma dessas formas de associação ocorreria em um determinado registro mnemônico, de modo que haveria vários (não se sabe ao certo quantos) desses registros. Sobre este ponto veja-se Freud: “Um exame mais detido nos indicará a necessidade de supormos a existência não de um, mas de diversos elementos *Mnem*, nos quais uma única excitação, transmitida pelos *Pcpt*, deixa fixada uma variedade de registros diferentes. O primeiro desses sistemas *Mnem* conterá, naturalmente, o registro da associação por *simultaneidade temporal*, ao passo que o mesmo material perceptivo será disposto nos sistemas posteriores em função de outros tipos de coincidência, de maneira que

primeiros sistemas Mnemônicos. Na base dessas associações mecânicas haveria sempre uma associação mais profunda e inteligível. Sobre esse ponto Freud diz:

Tem-se considerado como sinal infalível de que uma associação está isenta da influência das representações-meta [*Zielvorstellungen*] o fato de as associações (ou imagens) em questão parecerem inter-relacionadas de um modo que se descreve como “superficial” – por assonância, ambigüidade verbal, coincidência temporal sem relação interna de sentido [*ohne innere Sinnbeziehung*], ou por qualquer associação do tipo que permitimos nos chistes ou nos trocadilhos. Essa característica está presente nas cadeias de pensamento que vão dos elementos do sonho até os pensamentos intermediários e, destes, até os pensamentos oníricos propriamente ditos; já vimos exemplos disso – não sem espanto – em muitas análises de sonhos. Nenhuma ligação era solta demais, nenhum chiste era precário demais para servir de ponte entre um pensamento e outro. Mas a verdadeira explicação desse estado de coisas tolerante não tarda em ser descoberta. *Sempre que um elemento psíquico está vinculado a outro por uma associação objetável ou superficial, há também entre eles um vínculo legítimo e mais profundo que está submetido à resistência da censura.* (Freud 1900, p. 535)

Isso implica que para Freud as associações obedecem, em última instância, a uma certa finalidade, que confere sentido a elas. Essa finalidade seria concebida em termos de uma *representação-meta* que determina o curso das associações. Para Freud não existiria nenhuma associação entre representações puramente “mecânica” (sem sentido), uma vez que não existiria nenhuma associação entre representações sem uma representação-meta¹⁸⁸.

Nenhuma influência que possamos exercer sobre nossos processos anímicos nos facultará pensar sem representações-meta, nem tenho conhecimento de qualquer estado de confusão psíquica que seja capaz de fazê-lo. Os psiquiatras renunciaram com excessiva pressa, nesse aspecto, a sua crença na concatenação dos processos psíquicos. Sei com certeza que não ocorrem cadeias de pensamento desprovidas de representações-meta nem na histeria e na

um desses sistemas posteriores, por exemplo, registrará relações de similaridade, e assim por diante, no que concerne aos outros” (Freud 1900, p. 569).

¹⁸⁸ Essa concepção está na base do método da associação livre, uma vez que, justamente, não existe nenhuma associação que não seja guiada por uma representação-meta. O que a regra fundamental da análise faz, então,

paranóia, nem na formação ou resolução dos sonhos. É possível que elas não ocorram em nenhum dos distúrbios psíquicos endógenos. Até mesmo os delírios dos estados confusionais podem ter sentido, se aceitarmos a brilhante sugestão de Leuret [1834, 131] de que eles só nos são inteligíveis por causa das lacunas que apresentam. Eu próprio formei a mesma opinião a cada vez que tive oportunidade de observá-los. (Freud 1900, p. 533-4)

Essas representações-meta organizam as associações ao selecionar as vias associativas pelas quais a excitação vinculada às representações irá passar.

Cremos que, partindo de uma representação-meta, uma determinada quantidade de excitação, que denominamos “energia catexial” [*Besetzungsenergie*], desloca-se pelas vias associativas selecionadas por aquela representação-meta. A cadeia de pensamentos “desprezada” é aquela que *não recebeu* essa catexia; a cadeia de pensamentos “suprimida” [*unterdrückten*] ou “repudiada” [*verworfenen*] é aquela da qual essa catexia foi *retirada*. Em ambos os casos elas ficam entregues a suas próprias excitações. (Freud 1900, p. 599)

No inconsciente a representação-meta só pode ser determinada pela tendência última do aparelho psíquico, a satisfação, que veremos mais a frente (seção 2.2.4), de tal modo que o sentido dos pensamentos inconscientes é a satisfação de um desejo, representado pela representação (-meta) intuitiva do objeto de satisfação desse desejo.

De todo modo, é digno de nota que Freud, por um lado, parte da tese de que no aparelho psíquico existem apenas representações associadas entre si externamente, mas por outro, percebe a necessidade de se conceber o *sentido* como elemento fundamental para se conceitualizar a experiência analítica. A maneira que ele encontrou para conciliar seu ponto de partida teórico (empirista e naturalista) com a evidência do “sentido” na experiência analítica (na experiência humana, em última instância) foi pensar esse último a partir da noção de *representação-meta*. Nesse caso o *sentido* de um pensamento é propriamente a

é substituir as representações-meta conscientes pelas representações-meta inconscientes. Veja-se quanto a isso, Freud 1900, p. 533.

meta (*Absicht*)¹⁸⁹ do processo de pensamento, que é uma representação, a representação-meta¹⁹⁰.

Os pensamentos podem ou não se tornar conscientes. Isso dependerá de certas condições: que eles atinjam certo grau de intensidade e/ou que a função da atenção esteja distribuída de uma certa maneira. A atenção pode ser entendida aqui como sinônimo de consciência¹⁹¹. A tese implícita nessas condições é a da existência de um “limiar de consciência”, e de que para que um processo psíquico atinja esse limiar é uma questão de intensidade e atenção, que estariam ainda em uma relação complementar: quanto maior uma delas for, menor a outra precisará ser¹⁹².

Existiriam ainda dois tipos de pensamentos não-conscientes: os que podem e os que não podem se tornar conscientes. Os primeiros seriam pré-conscientes e os últimos inconscientes (no sentido propriamente freudiano¹⁹³). Os pensamentos pré-conscientes são o material de que são feitos os sonhos e consistem basicamente de cadeias de pensamentos abandonadas por serem inúteis ou desprazerosas, mas que mostram o mesmo caráter lógico dos pensamentos conscientes, além de continuarem existindo, independentemente de serem ou não conscientes. Os pensamentos inconscientes, por sua vez, são pensamentos pré-conscientes que foram “arrastados para o inconsciente” por terem sido associados com as representações-meta inconscientes e, desse modo, investidos com uma energia psíquica oriunda do inconsciente. Sobre este ponto Freud é claro quando diz:

Dentro de nosso pré-consciente, porém, espreitam outras representações-meta derivadas de fontes situadas em nosso inconsciente e de desejos que estão sempre em estado de alerta.

¹⁸⁹ Cf. Freud 1916, p. 32. Assim, para Freud, o sentido não é um *modo* de se dirigir a um estado de coisas, mas a representação mental (a imagem mental) desse estado de coisas, que pode ser afirmada, desejada, temida, etc.

¹⁹⁰ Veremos mais à frente, que uma alternativa seria aceitar a evidência da importância do sentido na experiência humana, e rejeitar o ponto de partida de que no psiquismo existem representações associadas entre si. Um autor que procura realizar essa transformação na psicanálise é Schafer (1976). Veremos mais à frente (capítulo 5.2) que a crítica ontológica de Heidegger a Freud implica, necessariamente, entre outras coisas, em uma revisão do conceito freudiano de *sentido*.

¹⁹¹ Cf. Freud 1900, p. 598

¹⁹² Cf. Freud 1900, p. 598-9.

¹⁹³ Cf. Freud: “há dois tipos de inconsciente, que ainda não foram distinguidos pelos psicólogos. Ambos são inconscientes no sentido empregado pela psicologia, mas, em nosso sentido, um deles, que denominamos de *Ics*, é também *inadmissível à consciência*, enquanto ao outro chamamos *Pcs*, porque suas excitações – depois de observarem certas regras, é verdade, e talvez apenas depois de passarem por uma nova censura, embora mesmo assim, sem considerações pelo *Ics* – conseguem alcançar a consciência.” (Freud 1900, p. 619)

Eles podem assumir o controle da excitação ligada ao grupo de pensamentos deixado à sua própria sorte, estabelecer uma ligação entre ele e um desejo inconsciente e “transferir-lhe” a energia que pertence a este último. Daí por diante, a cadeia de pensamentos desprezada ou suprimida fica em condições de persistir, embora o reforço que recebeu não lhe confira nenhum direito de acesso à consciência. Podemos exprimir isso dizendo que a cadeia de pensamentos até então pré-consciente foi agora *arrastada para o inconsciente*. (Freud 1900, p. 599-600).

Dito de outra forma, o resultado é que “passa a existir no pré-consciente uma cadeia de pensamentos desprovida de catexia (*Besetzung*) pré-consciente, mas que recebeu uma catexia do desejo inconsciente” (idem, p. 600). Portanto, em 1900, Freud acreditava que o que determinava se um pensamento poderia se tornar consciente ou não era o tipo de energia a ele vinculado. Sobre esse ponto Freud diz:

Substituamos essas metáforas por algo que parece corresponder melhor ao verdadeiro estado de coisas, e digamos, em vez disso, que uma catexia de energia [*Energiebesetzung*] é ligada a um determinado agrupamento psíquico ou retirada dele, de modo que a estrutura em questão cai sob a influência de uma dada instância ou é subtraída dela. (Freud 1900, p. 615)

Contudo, em 1915, em seu texto metapsicológico *O Inconsciente*, Freud substituiu essa concepção por uma outra, segundo a qual o que determina o caráter de inconsciente ou pré-consciente é o fato de estar ou não vinculado a representações verbais. Sobre esse ponto, veja-se a nota de rodapé acrescentada em 1925, ao texto de 1900:

Tornou-se necessário elaborar e modificar esta visão, depois de se reconhecer que o traço essencial de uma representação pré-consciente é o fato de estar ela ligada a restos de representações verbal [*Wortvorstellungen*]. Cf. *O Inconsciente* (1915d). (Freud 1900, p. 615, n. 1)

Nesse texto de 1915, Freud, a partir da investigação de pacientes esquizofrênicos, chega à seguinte conclusão:

Agora parece que sabemos de imediato qual a diferença entre uma representação consciente [*bewußte Vorstellung*] e uma inconsciente. As duas não são, como supúnhamos, registros diferentes do mesmo conteúdo em diferentes localidades psíquicas, nem tampouco diferentes estados funcionais de catexias na mesma localidade; mas a representação consciente abrange a representação intuitiva [*Sachvorstellung*] mais a representação verbal [*Wortvorstellung*] que pertence a ela, ao passo que a apresentação inconsciente é a representação intuitiva apenas. O sistema *Ics* contém as catexias de coisa dos objetos [*die Sachbesetzungen der Objekte*], as primeiras e verdadeiras catexias objetais. (Freud 1915d, p. 300)

De todo modo, o caráter estritamente intuitivo, visual das representações-meta inconscientes já estava claramente exposto em seu texto de 1900.

A direção em que avançam as condensações no sonho é determinada, de um lado, pelas corretas relações pré-conscientes entre os pensamentos oníricos e, de outro, pela atração exercida pelas *lembranças visuais* [*visuellen*] *do inconsciente*. (Freud 1900, p. 601, grifo meu).

Aqui fica evidente a primazia da percepção na teoria freudiana do psiquismo. Primazia essa que se encaixa perfeitamente em uma teoria “restrita” de experiência de base empirista e naturalista, a qual procuraremos expor mais a frente (capítulo 5.1). Ademais, através do conceito de *representação-meta* Freud consegue vincular a tese do desejo como atividade primitiva do aparelho psíquico, com a tese da percepção como modo primordial de ter experiência; ao mesmo tempo em que consegue escapar de uma teoria estritamente mecanicista/associacionista de pensamento e “salvar” a noção de *sentido*, ainda que o conceba de maneira naturalizada. Ou seja, o conceito de “*representação-meta*” desempenha um papel central na teoria freudiana do psiquismo. Ele é o ponto de entrecruzamento de diversos conceitos fundamentais: percepção e desejo, associação e sentido, desejo inconsciente e pensamento pré-consciente. Desse modo, a desconstrução da teoria freudiana

do psiquismo e, portanto, das teorias da neurose e do sonho, passa inevitavelmente pela revisão desse conceito, isto é, pela revisão da concepção de “sentido” em Freud¹⁹⁴.

2.4.3 – O sistema motor e a tendência geral do aparelho psíquico

O sistema motor é o sistema responsável pelo movimento corporal. Esse movimento corporal, por sua vez, é pensado segundo o modelo do movimento reflexo. E, finalmente, esse movimento reflexo é concebido como eliminação de excitação oriunda de estímulos (internos ou externos).

A primazia do desejo como atividade primitiva do aparelho psíquico se deve à tendência geral, à direção, que as excitações seguem nos processos psíquicos. Essa direção ou tendência é introduzida como um princípio fundamental do funcionamento mental como um todo e, portanto, determinante de todas as atividades psíquicas. Sobre isso Freud diz:

A primeira coisa a nos saltar aos olhos é que esse aparelho, composto de sistemas-psi, tem um sentido ou direção [*Richtung*]. Toda a nossa atividade psíquica parte de estímulos (internos ou externos) e termina em inervações. (Freud 1900, p. 542)

O termo “inervações” refere-se à eliminação de quantidades de excitação através de sua transmissão para o sistema motor¹⁹⁵. Freud supõe, portanto, a possibilidade de transformação da excitação psíquica em movimento corporal. Esse movimento corporal pode ser tanto um deslocamento no espaço, quanto uma contração muscular, ou ainda algum tipo de secreção glandular, como no caso do chorar, por exemplo. Note-se que Freud não é muito específico sobre quais seriam os tipos de inervação ou como se deve defini-las exatamente. De todo modo, para esse autor o movimento involuntário do reflexo é o modelo, do qual o movimento voluntário é derivado.

O elemento fundamental da elaboração teórica de Freud sobre o psiquismo, sobre o qual voltaremos a seguir (capítulo 2.4.4), é a concepção de que “o aparelho psíquico deve construir-se como um aparelho reflexo” e que “os processos reflexos continuam a ser o modelo de todas as funções psíquicas” (Freud 1900, p. 543), assim como o são dos

¹⁹⁴ Procuraremos avançar na investigação da concepção de “sentido” na psicanálise em contraposição à teses da fenomenologia de Heidegger em nossa pesquisa de pós-doutorado.

movimentos em geral. Para se comprovar isso, Freud tem de mostrar em que medida as outras funções anímicas como o julgar, o recordar e o sonhar, por exemplo, são derivadas dessa função fundamental. Veremos, a seguir, como Freud faz isso. Note-se, desde já, que Freud não está interessado em uma descrição (fenomenológica) desses diferentes “atos” mentais, antes em explicar-lhes a origem, e isso a partir da suposição de que o psiquismo funciona de acordo com o modelo do arco reflexo.

2.4.4 – O desejo e sua satisfação

De acordo com Freud o desejar é a atividade fundamental do aparelho psíquico. Essa característica fundamental é compreendida por Freud à luz de seu modelo do psiquismo. Segundo esse modelo, “os esforços do aparelho [psíquico] tinham o sentido de mantê-lo tão livre de estímulos quanto possível” (Freud 1900, p. 570). Esse princípio fundamental do aparelho em questão foi chamado de “princípio de constância” em textos anteriores. Segundo esse princípio, “sua primeira estrutura seguia o projeto de um aparelho reflexo, de modo que qualquer excitação sensorial que incidisse nele podia ser prontamente descarregada por uma via motora”. (idem). Contudo, segundo Freud, necessidades internas (fome, sede etc), que também atuam como estímulos excitantes (desprazerosos), de uma forma ou de outra (ajuda externa, por exemplo) chegam ao fim através de algo que pode ser chamado de “vivência de satisfação”. Essa vivência de satisfação fica associada a uma *percepção* específica, ou melhor, o traço mnêmico da excitação (produzida pela necessidade interna) fica associado ao traço mnêmico oriundo da vivência de satisfação.

Desse modo, “em decorrência do vínculo assim estabelecido, na próxima vez em que essa necessidade for despertada, surgirá de imediato uma moção psíquica [*psychische Regung*] que procurará re-investir a imagem mnêmica da percepção e re-evocar a própria percepção, isto é, restabelecer a situação da satisfação original” (Freud 1900, p. 571). Essa moção psíquica é o que se chama desejo. E o desejo se realiza quando a percepção associada à vivência de satisfação reaparece. De acordo com Freud essa atividade psíquica do desejar e do realizar (alucinatariamente) a satisfação do desejo constitui a atividade primeira do aparelho psíquico¹⁹⁶, das quais as outras são derivadas. Segundo Freud:

¹⁹⁵ Há ainda a possibilidade de eliminação das excitações através da associação de uma representação mental com outras, de maneira que a quantidade de excitação de espalha.

¹⁹⁶ Cf. Freud: “nada senão o desejo pode colocar nosso aparelho anímico em ação” (Freud 1900, p. 572).

Nada nos impede de presumir que tenha havido um estado primitivo do aparelho psíquico em que esse caminho era realmente percorrido, isto é, em que o desejo terminava em alucinação. Logo, o objetivo dessa primeira atividade psíquica era produzir uma “identidade perceptiva” – uma repetição da percepção vinculada à satisfação da necessidade. (Freud 1900, p. 571)

Tomando essa atividade (alucinatória) de realização de desejo como a mais primitiva, Freud tem então de mostrar como se passa dessa atividade para outras que “parecem”, no mínimo, tão presentes quanto a atividade de desejar. A tese de Freud, evolucionista, é a de que “a amarga experiência da vida deve ter transformado essa atividade primitiva de pensamento numa atividade secundária mais conveniente” (Freud 1900, p. 571). Ou seja, a necessidade de sobrevivência obriga o psiquismo a mudar de atividade (da primária para a secundária) uma vez que pela simples alucinação a necessidade interna perdura. Desse modo “é necessário deter a regressão antes que ela se torne completa, para que não vá além da imagem mnêmica e seja capaz de buscar outros caminhos que acabem levando ao estabelecimento da desejada identidade perceptiva desde o mundo exterior” (idem, p. 572). De todo modo, Freud é incisivo sobre sua concepção da primordialidade da atividade volitiva, por exemplo, na seguinte passagem:

Mas toda a complexa atividade de pensamento que se desenrola desde a imagem mnêmica até o momento em que a identidade perceptiva é estabelecida pelo mundo exterior, toda essa atividade de pensamento constitui simplesmente um caminho indireto para a realização de desejo, caminho esse que a experiência tornou necessário. (Freud 1900, p. 572).

Deve-se então verificar em que medida Freud consegue demonstrar sua tese da primordialidade do desejo, verificando-se como ele deriva dela as outras atividades psíquicas.

2.4.5 O vulgar

O objetivo de Freud ao elaborar teoricamente o processo de julgar do psiquismo é explicitar a origem psicológica (gênese) desse ato (processo) psíquico, e mais especificamente mostrar em que medida ele é derivado da função fundamental do desejar.

O julgar é uma função mental pela qual o conteúdo de um pensamento (representação mental) é afirmado ou negado. Isto pode ser feito em dois sentidos diferentes, pode-se afirmar ou negar um atributo a uma coisa (fenomênica), e pode-se afirmar ou negar a existência, na realidade externa percebida (fenomênica), de uma representação mental¹⁹⁷. No primeiro caso teríamos um *juízo de atribuição*, no segundo *de existência*. Sobre esse ponto Freud é bastante claro em um texto bem posterior ao do período aqui estudado:

A função do julgamento tem a ver essencialmente com duas espécies de decisões. Ele afirma ou des-afirma [*zu- oder absprechen*] a posse, em uma coisa, de um atributo, e assevera ou questiona a existência na realidade de uma representação mental. (Freud 1925b, p. 13)

Com base nessa capacidade o aparelho psíquico pode efetuar juízos mais complexos, como, por exemplo, o de comparar os atributos do objeto buscado com os atributos do objeto de fato percebido¹⁹⁸; e distinguir entre objetos reais (existentes) e meramente representados (não existentes), o chamado teste de realidade.

Mas o decisivo aqui é que essa atividade judicativa é concebida como sendo derivada da atividade volitiva, na medida em que “*julgar* é um processo ψ que só se torna possível graças à inibição pelo ego e que é evocado pela dessemelhança entre a *catexia de desejo* [*Wunschbesetzung*] de uma lembrança e a *catexia perceptual* [*Wahrnehmungsbeseztung*] que lhe seja semelhante” (Freud 1895b, p. 423). Ou seja, havendo identidade entre a representação mental (associada à vivência de satisfação) guardada na memória e a percepção, haverá pura e simples eliminação de excitação¹⁹⁹ e,

¹⁹⁷ Desse modo Freud não parece seguir as propostas de Brentano, com quem estudou, de reforma da lógica aristotélica através da tese de que todo juízo é, em última instância, um juízo existencial. Ou seja, que o juízo afirmativo “A é B”, pode ser reduzido ao juízo “AB é”. Teoria essa que tem sua fonte mais importante nas suas descrições dos fenômenos psíquicos.

¹⁹⁸ Cf. Freud 1895b, p. 423.

¹⁹⁹ Essa explicação não é, contudo, satisfatória, uma vez que se poderia replicar a Freud que sua concepção do juízo como derivada do desejo já pressupõe o juízo. Isto é, a diferença entre a representação desejada e a

portanto, nenhuma atividade de pensamento; por outro lado, havendo diferença, o ego pode inibir esse movimento de eliminação e efetuar o ato judicativo. Ou ainda, “quando as duas catexias não coincidem, surge o ímpeto para a atividade do pensamento, que voltará a ser interrompida pela coincidência entre ambas” (idem, p. 423).

2.4.6 O recordar

O ato de recordar é levado a cabo pelo pensamento reprodutivo (*das reproduzirende Denken*). Esse tem um objetivo primário prático: “conduzir de volta para a catexia do neurônio desaparecido uma *Qn* que está migrando da percepção supérflua” (Freud 1895b, p. 425). O neurônio desaparecido é, em termos psicológicos, a representação mental do objeto desejado (a representação-meta), que não é dado em uma percepção atual. A percepção de um objeto *não* desejado é a “percepção supérflua”, e a excitação vinculada à sua percepção (*Qn*) é transferida, justamente por não ser o objeto desejado, para a representação do objeto desejado. A esse processo de transferir a excitação de uma percepção para uma representação mental anteriormente registrada chama-se “recordar”. E seu objetivo primário é o encontro do objeto de satisfação do desejo.

Assim, o objetivo [*Ziel*] e o fim [*Ende*] de todos os processos de pensamento é o estabelecimento de um *estado de identidade*, a transmissão de uma catexia *Qn*, emanada do exterior, a um neurônio catexizado a partir do ego. (...) o pensamento reprodutivo procura uma identidade com uma catexia psíquica [*psychischen Besetzung*] própria (própria vivência). (Freud 1895b, pp. 427-8)

Portanto, havendo identidade entre percepção e objeto desejado, não haverá, tampouco, o processo de recordação. Esse último é oriundo de uma “inibição” do processo primário, de desejo e satisfação. Dito de maneira direta: não sendo possível a satisfação

representação percebida já pressupõe uma certa comparação (uma vez que diferir é o resultado de um juízo de comparação), que é, por si só, um julgar e, portanto, dela não pode ser derivada o julgar. Independentemente dessa e de outras críticas que se possa fazer sobre essa tentativa freudiana de colocar o desejo como função primordial do aparelho psíquico, interessa-nos antes identificar as teses de Freud, uma vez que será a partir delas que poderemos identificar seu pressuposto ontológico e desse modo não apenas fazer críticas pontuais à sua teoria.

direta (eliminação de excitação) surgirão os atos judicativos e reprodutivos²⁰⁰ que terão a função de possibilitar aquela (satisfação).

2.4.7 O sonhar

A teoria dos sonhos ocupa um lugar de destaque na obra freudiana. Ela permitiu a Freud desenvolver uma teoria psicológica geral (normal e patológica) e foi a primeira das, posteriormente chamadas, formações do inconsciente a ser estudada por Freud, depois dos sintomas neuróticos. Além disso, é conhecida a importância que Freud atribuía aos sonhos e à sua interpretação em um tratamento psicanalítico, sendo chamada de “estrada real” para o inconsciente. Por outro lado, a investigação freudiana dos sonhos é detalhada e complexa, de modo que não nos interessa aqui fazer uma revisão geral, ou um resumo, da teoria freudiana dos sonhos, mas tão somente ilustrar a tese acima exposta de que os processos psíquicos como o sonhar (julgar, recordar, etc) são derivados do processo psíquico fundamental do desejar.

Segundo Freud, os sonhos são atos psíquicos (*psychischen Akt*) e a tese que ele pretende defender é de que a sua “força propulsora é, na totalidade dos casos, um desejo que busca realizar-se” (Freud 1900, p. 538). Para fazer isso, Freud teve de enfrentar alguns problemas, que consistiam em mostrar: a) porque os sonhos, que aparecem de maneira fragmentária e caótica (sem sentido), possuem um sentido; b) porque esse é, invariavelmente, a realização de um desejo (infantil²⁰¹); e c) como desse desejo (inconsciente) se formam as imagens mentais que constituem o sonho e não um movimento reflexo.

O primeiro ponto é explicado por Freud do seguinte modo:

O fato de não serem reconhecíveis como desejos, bem como suas múltiplas peculiaridades e absurdos, devem-se à influência da censura psíquica a que foram submetidos durante o processo de sua formação; à parte a necessidade de fugir a essa censura, outros fatores que contribuíram para sua formação foram a exigência de condensação [*Verdichtung*] de seu material psíquico, a consideração a sua representabilidade [*Darstellbarkeit*] em imagens

²⁰⁰ Cf. Freud 1895b, p. 427.

²⁰¹ Cf. Freud 1900, p. 559.

sensoriais e – embora não invariavelmente – a demanda de que a estrutura do sonho possua uma fachada racional [*rationelles*] e inteligível [*intelligibles*]. (Freud 1900, p. 538).

Dentre essas, a “característica psicológica mais geral e mais notável do processo de sonhar: um pensamento, geralmente um pensamento sobre algo desejado [*gewünschte*], objetiva-se no sonho, é representado como uma cena, ou segundo nos parece, é vivenciado [*erlebnis*]” (Freud 1900, 539).

O impulso para a formação dos sonhos se situa no inconsciente, trata-se, portanto, de um desejo inconsciente, passa pelos pensamentos (oníricos latentes) pertencentes ao sistema pré-consciente, que são escolhidos não pela sua especial relevância, mas por possuírem algum vínculo associativo com os desejos inconscientes, e chega à consciência (quando em estado de sono). Mas por que no sonho o resultado não é um processo motor, mas uma imagem? Isto é, se se aceita o modelo freudiano do aparelho psíquico, como pode ser explicado a formação de imagens e não de uma inervação ? A resposta de Freud é:

A única maneira pela qual podemos descrever o que acontece nos sonhos alucinatórios é dizendo que a excitação se move em direção retrocedente. Em vez de se propagar para a extremidade motora do aparelho, ela se movimenta no sentido da extremidade sensorial e, por fim, atinge o sistema perceptivo. (...) poderemos dizer que os sonhos têm um caráter regressivo [*regrediente Charakter*]. (Freud 1900, p. 547).

Ou seja, é a *regressão* (tópica) que explica a formação dos sonhos a partir do desejo inconsciente, quando o “esperado” pelo modelo do psiquismo como “arco-reflexo” seria que o desejo inconsciente origina-se um movimento (reflexo).

Falamos em “regressão” quando, num sonho, uma representação é retransformada na imagem sensorial [*sinnliche Bild*] de que originalmente derivou. (idem, p. 548).

Com isso, pode-se dizer que, na regressão, “a trama dos pensamentos oníricos decompõem-se em sua matéria prima” (idem, p. 549), as imagens sensoriais. Ou seja, ao invés da excitação associada aos pensamentos oníricos latentes progredir para a inervação (motora), ela regride para as imagens sensoriais das quais os pensamentos oníricos

provieram. Com essa tese Freud entende ter explicado a origem dos sonhos a partir do desejo; de modo que também os sonhos, como os outros processos psíquicos que Freud menciona, são derivados da atividade fundamental do *desejar*.

Demonstrada a primordialidade do desejo para Freud e exposto como ele o concebe, estamos, então, em condições de analisar a característica fundamental do psiquismo, o pressuposto ontológico de Freud, subjacente quer à sua teoria das neuroses, quer à sua teoria do aparelho psíquico.

3. A ontologia freudiana

A pretensão de expor a ontologia freudiana é ousada por dois motivos: em primeiro lugar, porque está em oposição direta à maneira como Freud concebe o que é fazer ciência e o que ele está fazendo ao elaborar sua teoria psicanalítica, como vimos no capítulo 1.1; em segundo lugar, porque nem mesmo Heidegger se deteve em explicitá-la. Da mesma forma, se a epistemologia freudiana tem sido amplamente debatida, em particular pelos pensadores da tradição anglo-saxônica, a ontologia freudiana recebeu relativamente poucas considerações, até onde sabemos, desde as reflexões críticas de Heidegger durante a década entre 1959 e 1969. Esses pontos não são, contudo, argumentos contra a possibilidade de se levar adiante uma tal tarefa. Procuraremos a seguir expor a idéia central, ainda que cômicos de que o desenvolvimento do tema exigiria uma análise mais detalhada de certos textos, em particular dos fisiólogos alemães dos séculos XIX e XX, aos quais não tivemos acesso direto.

3.1 A característica essencial do aparelho psíquico: a irritabilidade

A teoria do aparelho psíquico é a versão mais desenvolvida das elaborações freudianas sobre o psiquismo em geral, e suas descobertas clínicas posteriores serão elaboradas teoricamente com os mesmos recursos conceituais aqui apresentados²⁰². Desse modo, o que é pressuposto aqui também o é nas teorias que se seguiram.

²⁰² Em particular iremos examinar a relação do conceito freudiano de pulsão, fundamental na teoria psicanalítica de Freud que se seguiu a 1900, em sua relação com a característica distintiva do aparelho psíquico que exporemos no presente capítulo. Isso deve ilustrar a tese de *que as elaborações teóricas posteriores a 1900 foram construídas com os mesmos conceitos fundamentais até aqui apresentados*.

Dos elementos apresentados por Freud na sua teoria do aparelho psíquico destacam-se os três sistemas psíquicos (perceptivo, mnemônico e motor), a direção do psiquismo, sua atividade fundamental (desejo) e a divisão da mente em consciente, pré-consciente e inconsciente.

O pré-consciente e o inconsciente são instâncias ligadas à memória das impressões (intuitivas e verbais) passadas, e o consciente à “observação interna”. Todas as impressões que atravessam o aparelho psíquico, ou melhor, tudo com o que o aparelho psíquico lida, têm a mesma natureza: excitações quantitativamente determinadas, até que recebam, na consciência, características qualitativas e, em especial, a distinção entre prazer e desprazer. Essas excitações têm sua origem fora do aparelho psíquico, isto é, são causadas em nós quer pelo mundo, quer pelo nosso próprio organismo, tal como são descritos pela física e pela fisiologia. Ao mesmo tempo, uma vez que essas excitações adentram o aparelho psíquico, elas caminham no sentido da sua eliminação, já que o psiquismo é concebido como um aparelho reflexo.

Portanto, pode-se dizer que o aparelho psíquico, tal como concebido por Freud, se caracteriza primordialmente pelas atividades de recepção e eliminação de estímulos (arco reflexo), o chamado processo mental primário. A memória, com seus diferentes subsistemas, seria secundária e oriunda da necessidade de se manter uma tensão mínima para fins de sobrevivência do organismo, de modo que não é nela que se poderia encontrar a característica fundamental do aparelho psíquico. Essa característica distintiva que reúne em si as duas atividades primordiais desse aparelho (a recepção e eliminação de excitação) é a “irritabilidade” [*Reizbarkeit*]. Em seu *Projeto para uma Psicologia científica* Freud diz:

O movimento reflexo torna-se compreensível agora como uma forma estabelecida de efetuar essa liberação [*Abgabe*]. O princípio (de inércia neuronal) fornece o motivo para o movimento reflexo. Retrocedendo-se ainda mais, vincula-se, em primeira instância, o sistema nervoso como herdeiro da irritabilidade [*Reizbarkeit*] geral do protoplasma com a superfície externa irritável [*reizbar*] [de um organismo]. (Freud 1895b, p. 389)

Irritável (*reizbar*) é, em princípio²⁰³, aquele organismo (ser vivo) que é afetado por estímulos (*Reiz*), e que reage a eles com um movimento reflexo. Esse movimento permite constatar a irritabilidade e é esta (a irritabilidade) que o torna possível.

Desse modo, o que Freud fez, se estamos corretos aqui, foi estender os conceitos de movimento reflexo e irritabilidade²⁰⁴, já empregados no século XIX com relação aos organismos vivos, para caracterizar o psiquismo. Veja-se quanto a isso a seguinte passagem de Freud:

Primeiramente do lado da fisiologia. Essa nos deu o conceito de estímulo [*Reiz*] e o esquema do reflexo, em consequência do qual um estímulo trazido de fora para dentro do tecido vivo (a substância nervosa) vem a ser eliminado [*abgeführt*] através de uma ação para fora. Essa ação se torna útil [*zweckmäßig*], pois ela elimina a ação do estímulo sobre a substância estimulada, retira-a do campo de ação do estímulo. (Freud 1915b, p. 211).

Note-se que não se trata mais aqui de uma transposição da maneira de *explicar* os fenômenos, mas da maneira de *concebê-los*, da ontologia e não da epistemologia.

Essa concepção do psiquismo influenciada pela fisiologia do século XIX está na base, pressuposta, da elaboração freudiana de sua teoria das neuroses e de seu modelo do aparelho psíquico, na medida em que ambos pressupõe que a atividade fundamental do psiquismo é a da recepção e eliminação de excitações. Freud estava consciente do fato de que o modelo do arco-reflexo é um pressuposto aceito por sua teoria²⁰⁵, ainda que não estivesse consciente de que um tal pressuposto depende de certos compromissos ontológicos sobre a natureza do psíquico fundamentais para a elaboração de sua teoria,

²⁰³ A exata definição do conceito de *irritabilidade* é uma tarefa difícil dado o fato de ele ter sofrido um longo desenvolvimento histórico ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX. A dificuldade aumenta se quisermos explicitar o seu significado na obra de Freud, que nos dá poucas indicações a este respeito. Contudo, o sentido geral, acima apresentado, bem como uma breve exposição da história desse conceito, deve ser suficiente para sua inteligibilidade, ainda que permaneça de certo modo vaga.

²⁰⁴ Freud aborda o conceito de *irritabilidade* em dois outros textos, mas em um contexto e com significados diferentes. Em 1896c, *Zur Aetiologie der Hysterie*, e em 1894b, *Über die Berechtigung von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomenkomplex als "Angstneurose" abzutrennen*. No primeiro texto o conceito de irritabilidade é empregado para se referir a uma característica dos pacientes histéricos, ao fato de que suas reações a estímulos são exageradas, de modo que haveria uma suposta disposição, a irritabilidade, que explicaria esse fato. E no segundo texto, a irritabilidade aparece como uma característica da patologia da neurose de angústia, uma certa suscetibilidade maior a estímulos. Em ambos os casos, contudo, a irritabilidade é tratada como uma característica quer dos pacientes, quer da patologia, mas não como uma característica distintiva, essencial do aparelho psíquico como um todo.

desde a observação até à construção de seu modelo teórico da mente, e ainda menos de que essa pressuposição só é possível na base de uma outra, mais fundamental, do sentido do ser do ente por ele estudado. Esse último passo a ser mostrado será justamente o decisivo para se compreender a crítica de Heidegger.

Ou seja, toda a teoria freudiana²⁰⁶, na medida em que pressupõe o psiquismo como um aparelho reflexo, isto é, como visando a eliminação de excitação, pressupõe a *irritabilidade* como sua característica distintiva. A *irritabilidade*, o *ser irritável*, é o que caracteriza um ente concebido como sendo determinado pelo arco-reflexo. O próprio princípio de constância não faz sentido se não se supor que o psiquismo é capaz de receber estímulos e que fazê-lo é “desprazeroso”, isto é, que o estímulo é algo que “irrita”, no sentido de causar desprazer, de modo que há então uma tendência a livrar-se dele.

Naturalmente, Freud (e outros positivistas) poderiam objetar que esse pressuposto ontológico não é um problema que interesse às ciências, mas apenas aos filósofos e que é ademais irrelevante para a tarefa de explicar e tratar os pacientes neuróticos que aparecem em seu consultório. Mas, trata-se de uma pressuposição de amplas conseqüências, uma vez que, todos os conceitos empregados por Freud, ao elaborar sua teoria, de fato, se apóiam nessa concepção ontológica do psiquismo.

Se isso está correto, então, o pressuposto ontológico do aparelho psíquico como uma substância irritável está na base tanto da elaboração conceitual dos dados clínicos, quanto da elaboração conceitual-especulativa (metapsicológica) do aparelho psíquico. Nesse sentido, os pontos de vista dinâmico e econômico do método de “organização” dos dados clínicos, a metapsicologia, pressupõe, poder-se-ia dizer, que o psiquismo nada mais faz do que lidar com forças (quantitativamente determináveis), estímulos, que agem de

²⁰⁵ Quanto a este caráter pressuposto, veja-se, por exemplo Freud 1915b, p. 213.

²⁰⁶ A teoria da ab-reação pressupõe a irritabilidade, na medida em que ab-reagir nada mais é do que eliminar estímulos/excitações; a tese do desejo como atividade fundamental do psiquismo pressupõe igualmente a irritabilidade, na medida em que o desejo é concebido como o “anseio” pela eliminação de estímulos (vivência de satisfação); a construção auxiliar dos deslocamentos (ou conversão) de afetos de uma representação mental para outra, também pressupõe a irritabilidade, uma vez que, estas são concebidas como quantidades de excitação que adentram o aparelho psíquico via sistema perceptivo e que buscam diferentes caminhos de eliminação; também a concepção freudiana da memória é devedora dessa concepção do psiquismo como uma substância irritável, uma vez que supõe que ela possibilita, via associação de idéias, o deslocamento das excitações de uma representação mental para outra, e desse modo nada mais é do que um elo intermediário entre a recepção e a descarga de estímulos; também a concepção freudiana de representação mental, como o resultado da incidência de estímulos externos no sistema perceptivo do aparelho psíquico também pressupõe que o referido aparelho é passível de ser estimulado, etc.

acordo com a tendência fundamental de eliminar a tensão e, portanto, pressupõe o psiquismo como irritável. Novamente, se isso está correto, então, a metapsicologia freudiana, isto é, a tentativa de explicar os fenômenos psíquicos em termos tópico, dinâmico e econômico, também é dependente de sua pressuposição ontológica²⁰⁷.

Por outro lado, é certo que Freud apresenta essa característica em seu *Projeto para uma Psicologia Científica* (1895), quando procura desenvolver uma teoria materialista do psiquismo²⁰⁸, apoiada nas descobertas recentes da neurobiologia sobre o neurônio. Desse modo, poder-se-ia argumentar que o que se caracteriza pela irritabilidade não é o aparelho psíquico, ou seja, o psiquismo psicologicamente pensado, mas o sistema nervoso, ou seja, o psiquismo materialmente concebido.

Em apoio a essa argumentação tem-se o fato de que Freud não se refere explicitamente ao conceito de Irritabilidade em seu texto de 1900, *A Interpretação dos Sonhos*, quando faz a descrição psicológica de seu modelo da mente. Contudo, na medida em que a estrutura do psiquismo permanece a mesma – suas instâncias, sua direção, a divisão da consciência, as mesmas construções auxiliares (deslocamento de quantidades de energia de uma representação para outra), etc – pode-se contra-argumentar que não há uma modificação essencial no modo de se conceber o psiquismo entre 1895 e 1900. Isso não significaria, contudo, que são duas concepções idênticas, uma vez que a primeira é uma descrição material e a segunda psicológica. Ou seja, na primeira o psiquismo não é propriamente uma entidade de natureza distinta concebida *como se fosse* um organismo, mas é pensada como sendo de fato um organismo, o sistema nervoso; ao passo que na segunda, o psiquismo é visto como uma entidade não material (não orgânica), mas concebida *como se fosse* uma. Dito de outra maneira: o fato de Freud conceber o psiquismo não mais como sendo o mesmo que o sistema nervoso, não o impede de tratar essa nova entidade como tendo as mesmas características daquela, assim como o fato da fisiologia dos séculos XVII, XVIII e XIX estudar a substância viva, os organismos, não a impediu de

²⁰⁷ Também Schafer chamou a atenção para o fato de que “a metapsicologia inteira está comprometida com e organizada em torno de uma pressuposição básica: essa pressuposição é a de que é necessário postular uma energia psíquica para propósitos explicativos.” (Schafer 1976, p. 79). Contudo, esse autor não parece ter notado que um tal comprometimento se deve ao fato de Freud transpor a concepção ontológica de organismo, como substância irritável, da biologia para a psicologia.

²⁰⁸ Cf. Freud 1895b, p. 387.

concebê-la como um corpo físico sujeito às mesmas teorizações dos objetos físicos inanimados.

Ademais, pode-se dizer que Freud volta a falar da irritabilidade dos organismos da qual se originaria o aparelho psíquico em um texto posterior, de 1920. Nesse texto, imediatamente após explicar a característica do sistema percepção-consciência de não deixar atrás de si nenhuma alteração permanente em seus elementos, diz:

Imaginemos um organismo vivo em sua forma mais simplificada possível, como uma vesícula [*Bläschen*] indiferenciada de uma substância que é suscetível de estimulação [*reizbar*]. Então, a superfície voltada para o mundo externo, pela sua própria situação, se diferenciará e servirá de órgão para o recebimento de estímulos. Na verdade, a embriologia, em sua capacidade de recapituladora da história desenvolvimental, mostra-nos realmente que o sistema nervoso central se origina do ectoderma; a matéria cinzenta do córtex permanece um derivado da camada superficial primitiva do organismo e pode ter herdado algumas de suas propriedades essenciais. Seria então fácil supor que, como resultado do impacto incessante de estímulos externos sobre a superfície da vesícula, sua substância, até uma certa profundidade, pode ter sido permanentemente modificada, de maneira que os processos excitatórios nela seguem um curso diferente do seguido nas camadas mais profundas. Formar-se-ia então uma crosta que acabaria por ficar tão inteiramente ‘calcinada’ [*durchgebrannt*] pela estimulação [*Reizwirkung*], que apresentaria as condições mais favoráveis possíveis para a recepção de estímulos e se tornaria incapaz de qualquer outra modificação. Em termos do sistema Cs isso significaria que seus elementos não poderiam mais experimentar novas modificações, a esse respeito, até o ponto mais amplo possível; agora, contudo, se teriam tornado capazes de dar origem à consciência. É possível formar várias idéias, que não podem, de momento, ser verificadas, quanto à natureza dessa modificação da substância e do processo excitatório. (...) Parece melhor, contudo, expressarmo-nos tão cautelosamente quanto possível sobre esses pontos. Não obstante, essa especulação permitiu-nos colocar a origem da consciência num certo tipo de vinculação com a

situação do sistema Cs e com as peculiaridades que devem ser atribuídas aos processos excitatórios que neles se realizam. (Freud 1920, pp. 25-26)

Essa passagem indica que Freud, em 1920, faz novamente referência ao conceito de *irritabilidade* dos organismos como origem do aparelho psíquico tal como está presente em nós hoje.

De acordo com o que foi dito até aqui, portanto, o aparelho psíquico teria como traço distintivo o mesmo dos organismos vivos (desde os mais simples, os protoplasmas). Contudo, o aparelho psíquico freudiano não é apenas capaz de reflexo puro e simples, direto, como um tecido vivo estimulado por uma corrente elétrica. Além do processo mental primário haveria ainda o secundário, segundo o qual o psiquismo humano não apenas recebe e elimina excitações, mas as transforma, substitui, modifica (por deslocamento de excitação e associação de representações). Essa característica é fundamental para a construção de um modelo do psiquismo capaz de explicar os fenômenos neuróticos (e mesmos os processos psíquicos mais sofisticados como o sonho e, posteriormente, as outras formações do inconsciente), uma vez que eles foram explicados por Freud como sendo justamente o resultado de uma eliminação de excitação deslocada e disfarçada de seu alvo original.

Desse modo o aparelho psíquico tem como sua natureza a irritabilidade, comum a todos os organismos vivos, mas também a capacidade de transformar excitações (energia), como qualquer outro aparelho. A primeira característica (irritabilidade) está figurada, no modelo freudiano, nos sistemas perceptivo e motor, ao passo que a segunda característica (deslocamento, etc) no sistema mnemônico. E na medida em que esse último é derivado²⁰⁹ do primeiro, o *aparelho* psíquico nada mais faz do que encontrar vias mais adequadas ou “elevadas” para a satisfação, nunca, contudo, mudando a natureza (irritável) do próprio psiquismo. Esse último ponto também é explicitamente defendido por Freud em seu texto central para o tema que nos ocupa aqui:

É verdade que, até onde sabemos, não existe nenhum aparelho psíquico que possua apenas um processo primário e, nessa medida, tal aparelho é uma ficção teórica. Mas pelo menos, é

²⁰⁹ Derivado no sentido de “se originar de”, que deve, por sua vez, ser entendido no sentido darwinista.

um fato que os processos primários acham-se presentes no aparelho anímico desde o princípio, ao passo que somente no decorrer da vida é que os processos secundários se desdobram e vêm inibir e sobrepor-se aos primários; é possível até que sua completa supremacia só seja atingida no apogeu da vida. Em consequência do aparecimento tardio dos processos secundários, o *âmago de nosso ser* [*Kern unseres Wesens*], que consiste em moções de desejo inconscientes, permanece inacessível à compreensão e à inibição pelo pré-consciente; o papel desempenhado por este restringe-se para sempre a direcionar pelas vias mais convenientes as moções de desejo vindas do inconsciente. (Freud 1900, p. 609, grifo meu).

Esse último ponto permitirá mostrar, posteriormente, algo importante para a pesquisa em filosofia da psicanálise e das relações entre fenomenologia e psicanálise: que a elaboração de um *aparelho* psíquico, transformador de energias, só é necessária a partir da concepção de que o psiquismo é irritável, passível apenas de receber estímulos quantitativamente determinados e, em princípio, mensuráveis. Ou seja, uma concepção estreita, naturalista, de experiência leva necessariamente, se se quer explicar os fatos, à suposição de um aparelho que posteriormente sintetiza, associa, desloca etc, estímulos. Uma alternativa, como veremos (capítulo 5.2), seria “sofisticar” a concepção de experiência, substituindo a idéia fundamental de recepção de estímulos por uma outra, fenomenológica, o que permitiria dispensar a hipótese de um *aparelho* psíquico, e com ela as tantas outras suposições que tiveram de ser aceitas por Freud.

Dito de outro modo, a concepção de Freud de que o psiquismo é determinado fundamentalmente pelo processo mental primário pressupõe necessariamente que o psiquismo humano pode e deve ser concebido como uma substância irritável. Agora, na medida em que o psiquismo humano é capaz de outras realizações que não a mera descarga alucinatória de excitações, Freud é obrigado a propor que além desse processo mental primário, haveria um outro, secundário. E o modelo freudiano do aparelho psíquico de 1900 contempla ambos os processos (primário e secundário). Isso significa, como veremos melhor nos capítulos seguintes, que a elaboração do constructo teórico do aparelho psíquico é necessária na medida em que Freud parte de uma certa concepção de mente (como substância irritável) e quer explicar, a partir disso, como a mente realiza outras funções (sonhar, julgar, recordar, produzir sintomas neuróticos, etc). A consequência disso é que a

substituição do ponto de partida da teorização freudiana, a idéia da mente como uma substância irritável, elimina a necessidade de construção de um aparelho psíquico. Voltaremos a isso posteriormente.

3.2. O conceito de pulsão (1905 e 1915) e sua relação com o aparelho psíquico

Após a publicação da *Interpretação dos Sonhos* (1900), seguiram-se inúmeros outros textos e descobertas que foram gradativamente enriquecendo o conhecimento clínico e teórico de Freud e dos psicanalistas que se lhe seguiram. Dentre os conceitos posteriores a 1900, o conceito de pulsão (*Trieb*) ocupa, sem dúvida, um lugar de destaque, uma vez que irá desempenhar a função de causa última das neuroses, como veremos neste capítulo. Aceito a importância decisiva do conceito freudiano de pulsão na teoria das neuroses e na teoria do psiquismo, pode-se legitimamente questionar em que medida esse conceito “encaixa-se” na teoria do psiquismo anteriormente descrita ou implica em uma revisão radical dela. Na realidade, como procuraremos mostrar aqui, a explicitação do conceito de pulsão, tal como compreendido por Freud em seus textos fundamentais sobre esse conceito, irá permitir-nos explicitar e reforçar a nossa tese do aparelho psíquico como uma substância irritável.

Os textos chaves da teoria freudiana das pulsões, anteriores a 1920, quando introduz o conceito de *pulsão de morte*, são *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) e *A Pulsão e seus destinos* (1915). Ambos os textos são posteriores ao período de formulação da primeira tópica (1900). Contudo, é certo que em 1901, ao redigir o caso clínico de “Dora”, portanto logo após a publicação de sua teoria do aparelho psíquico, Freud já tinha estabelecido as linhas principais de sua teoria da sexualidade, e mesmo antes, como vimos, já havia tido a descoberta da sexualidade infantil, ainda que permanecesse preso ao preconceito de que a sexualidade infantil seria o resultado (precoce) da *sedução* por parte de um adulto, isto é, não seria natural e espontânea. Agora, se por um lado, a teoria das pulsões sexuais tem, como já dissemos, uma importância central no desenvolvimento posterior da obra freudiana, por outro, não é óbvio como essa teoria se “encaixa” com o modelo de aparelho psíquico apresentado acima. Por esse motivo, procuraremos mostrar nesse capítulo que a pulsão sexual é interpretada à luz dos conceitos anteriormente explicitados.

Em seu texto de 1905, Freud explicitamente defende seu ponto de vista, segundo o qual, na origem das neuroses estão “forças pulsionais de cunho sexual” (Freud 1905, p. 62.). Dessa tese Freud retira sua fórmula de que os sintomas neuróticos são substitutos de desejos, pois os sintomas extraem sua “força” da pulsão sexual, ou mais exatamente, da pulsão sexual infantil perversa polimorfa²¹⁰. Vimos, anteriormente, que o desejo é uma *movimento psíquica* que busca reinvestir uma determinada representação mental (a *representação-meta das cadeias de pensamento inconscientes*) associada à vivência de satisfação. O que Freud está dizendo agora é que a força, a quantidade de exigência, de um desejo é extraída da pulsão sexual.

Ou seja, o que Freud faz é defender a tese de que a mais importante fonte da excitação, em termos da origem das patologias neuróticas, não é externa, mas interna, uma pulsão sexual; ou melhor, a fonte de excitação continua sendo externa ao aparelho psíquico, mas não mais externa ao organismo, uma vez que vem do corpo (que é externo ao aparelho psíquico). Com esse modo de por as coisas, pode-se ver que o esquema explicativo freudiano não é alterado em seu núcleo central, apenas há um deslocamento da fonte da excitação, não mais externa ao organismo, mas interna a ele (ainda que continue externa ao aparelho psíquico). Isso representa uma novidade na teorização freudiana na medida em que, nos textos anteriores a 1900, ainda que Freud tivesse constatado a importância de cenas traumáticas de conteúdo sexual, se mantinha preso à idéia da *sedução* por um adulto, de modo que a sexualidade infantil ainda não havia sido propriamente descoberta.

A pulsão sexual, nova fonte de excitação, continua, desse modo, sendo concebida como uma fonte de estimulação, ou seja, a pulsão nada mais é do que um estímulo que gera uma certa exigência de trabalho (eliminação). Em 1905 Freud diz:

Por “pulsão” [*Trieb*] podemos entender, a princípio, apenas o representante psíquico de uma fonte endossomática de estimulação que flui continuamente, para diferenciá-la do estímulo, que é produzido por excitações isoladas vindas de fora. Pulsão, portanto, é um dos conceitos da delimitação entre o anímico e o físico. A hipótese mais simples e mais indicada sobre a natureza da pulsão seria que, em si mesma, ela não possui qualidade alguma, devendo apenas ser considerada como uma medida da exigência de trabalho feita à

²¹⁰ Cf. Freud 1905, p. 65.

vida anímica (...). A fonte da pulsão é um processo excitatório num órgão, e seu alvo imediato consiste na supressão desse estímulo orgânico. (Freud 1905, p. 67).

Da mesma forma, Freud retoma essa definição de pulsão como um estímulo (reiz) sem qualidade, uma mera quantidade de excitação, em seu texto de 1915. Nesse texto Freud diz:

Qual a relação da “pulsão” com o estímulo? Nada nos impede de subsumir [*subsummieren*] o conceito de pulsão ao de estímulo: a pulsão seria um estímulo para o psiquismo. (Freud 1915b, p. 211).

Ela é um estímulo com certas características próprias que a distinguem dos estímulos externos: tem uma origem em fontes de estimulação dentro do organismo, é uma força constante e nenhuma ação de fuga prevalece contra ele. Essas características não mudam, contudo, sua natureza de estímulo. Isso é, ademais, justificado por Freud pela origem da própria pulsão, que são, em última instância, os estímulos externos, uma vez que “as pulsões elas mesmas, ao menos em parte, são precipitados de estimulações externas, os quais tiveram efeito modificantes [*verändernd einwirkten*] sobre a substância viva no curso da filogênese.” (Freud 1915b, p. 214).

Desse modo, Freud não tem nenhuma dificuldade em integrar o conceito de pulsão em sua teoria do aparelho psíquico, na medida em que a pulsão, fonte última da neurose, é um estímulo e, portanto, o aparelho psíquico continua lidando apenas com estímulos, sejam eles externos ao organismo ou internos a ele, isto é, continua podendo ser concebido como uma substância irritável, na medida em que lida, no sentido de sua eliminação, exclusivamente com estímulos.

Mas se o conceito de pulsão não causa maiores dificuldades, a teoria da pulsão, ao contrário, traz ao menos dois problemas teóricos importantes: sobre a relação da pulsão com a fantasia (neurótica); e sobre a relação entre a finalidade da pulsão e a tendência à eliminação da excitação que domina o aparelho psíquico. Vejamos esses dois problemas e como eles podem ser resolvidos no interior do quadro teórico já apresentado.

Para explicitar a relação entre pulsão sexual e fantasia é preciso antes descrever a estrutura da pulsão. De acordo com Freud a pulsão sexual é um fenômeno complexo que

possui uma estrutura. A estrutura da pulsão é composta de *fonte* (*Quelle*), *pressão* (*Drang*), *objeto* (*Objekt*) e *finalidade* (*Ziel*). Por fonte deve-se entender o processo somático que ocorre num órgão ou parte do corpo, a zona erógena. Por pressão, a quantidade de força ou a medida da exigência de trabalho que ela representa, a parte mais importante da pulsão. Por finalidade, deve-se entender aquilo que uma pulsão ou estímulo visa²¹¹, isto é, invariavelmente, a satisfação. E, finalmente, por objeto, deve-se entender “a coisa em relação à qual ou através da qual o instinto é capaz de atingir sua “finalidade”. É o que há de mais variável num instinto e, originalmente, não está ligado a ele, só lhe sendo destinado por ser peculiarmente adequado a tornar possível a satisfação” (Freud 1915b, p. 215). Exemplos de objetos pulsionais podem ser extraídos facilmente dos casos de perversão, em particular do fetichismo: o pé, o olhar, o cabelo, sapato etc.

Desse modo, por um lado, os objetos da pulsão são objetos individuais. Por outro lado, as fantasias neuróticas são cenas, mais ou menos complexas²¹², que satisfariam um desejo de caráter sexual. A tese de Freud, como vimos, é que o determinante último das neuroses é a pulsão sexual e que essa pulsão parte de uma zona erógena (oral, anal ou fálica), com uma certa quantidade de excitação, e se dirige para um objeto através do qual ela, a pulsão, encontraria satisfação. A solução da relação entre pulsão e fantasia pode ser concebida da seguinte maneira: o objeto pulsional se encontra na fantasia neurótica, ou ainda, a fantasia neurótica é uma cena que “gira em torno” do objeto da pulsão sexual²¹³.

²¹¹ Note-se aqui o emprego por Freud de uma maneira de falar teleológica. Do mesmo modo, note-se que se se pressupõe, como Freud faz, que a pulsão é um estímulo, então não faz sentido dizer que o estímulo visa alguma coisa, uma satisfação, por exemplo. Mais correto seria dizer que a incidência desse estímulo no aparelho psíquico, que possui a tendência à descarga de excitações, leva a um estado de coisas que pode ser descrito *como se* visasse à eliminação de excitação, mas que, *de fato*, não visa coisa nenhuma.

²¹² Como exemplo de uma tal cena poder-se-ia sugerir a cena da tortura com ratos, descrita pelo paciente de Freud e relatada por este último em seu texto de 1909 *Notas sobre um caso de neurose Obsessiva*. Outros exemplos de fantasias desse tipo encontram-se no texto *Bate-se em uma criança*.

²¹³ Sobre esse ponto veja-se a descrição da fantasia neurótica do caso clínico de Freud do *homem dos ratos*. Dos psicanalistas pós-freudianos, Lacan foi, até onde nós sabemos, quem melhor se deteve em expor essa correlação entre fantasia e pulsão, ainda que ele tenha procurado reformular o conceito de pulsão pelo conceito de relação do sujeito com a Demanda (pulsão concebida a partir da linguagem). Lacan irá expor essa relação entre pulsão e objeto, por exemplo, no seu “grafo do desejo”, no qual a fantasia (relação do sujeito com o objeto ‘a’) é a resposta do sujeito ao enigma do desejo do Outro (*Que voi?*) para além de sua demanda: ao me demandar isto, o que quer? Uma das grandes novidades da teoria lacaniana foi reformular as teorizações freudianas para mostrar que o decisivo no complexo de Édipo (que não é mais, nesse autor, uma fantasia específica, mas a função que toda fantasia inconsciente cumpre) é a “estruturação do sujeito”. Isto significa: eu só posso ser (enquanto sujeito, e não objeto imaginário, do desejo) a partir da identificação com o significante do desejo do Outro. Ou seja, Lacan irá juntar a problemática do ser com o desejo (do Outro). Essa junção seria feita, justamente, pelo complexo de Édipo. Aqui, nos parece, reside a diferença fundamental com a posição teórica de outro autor pós-freudiano original, Winnicott. Também ele irá pensar o ser como o

A segunda das dificuldades acima apontadas diz respeito ao seguinte ponto: enquanto o estímulo era externo, o que garantia a tendência à descarga era o princípio de constância, um princípio que regia o funcionamento mental. Agora, com a passagem da fonte da estimulação para dentro do organismo, faz parte da própria estrutura da pulsão a sua finalidade, a satisfação. Isto é, não é exclusivamente o psiquismo que tende à eliminação da excitação, também faz parte da própria estrutura da pulsão essa mesma tendência. A dificuldade, que Freud não parece vislumbrar, pode ser formulada do seguinte modo: antes o estímulo era neutro, e “quem” tendia para a satisfação (eliminação do estímulo) era o aparelho psíquico, regido pelo princípio de constância; agora, com sua teoria da pulsão sexual, o próprio estímulo (a pulsão) tende para a satisfação, de tal modo que tanto o estímulo quanto o aparelho psíquico tendem para a eliminação da excitação. Ou seja, haveria uma dupla tendência à eliminação de excitação e não há qualquer indicação de como elas se vinculam.

Mas, se por um lado Freud não se manifesta a respeito desse ponto, por outro ele está perfeitamente de acordo com os pressupostos freudianos explicitados acima. Como vimos, para Freud, tanto o aparelho psíquico como o organismo (do qual o aparelho psíquico surgiu) devem ser concebidos como substâncias irritáveis e, portanto, como tendendo à eliminação de excitação.

Naturalmente o tema da pulsão sexual é bastante mais complexo do que o que foi aqui apresentado, contudo isso basta para a seguinte conclusão: a introdução em 1905 da teoria das pulsões, teoria essa que irá desempenhar um papel central na teoria freudiana das neuroses, como a causa última dessas, não implica em uma reformulação do modelo do aparelho psíquico, antes se “encaixa” bem nela. As duas dificuldades básicas, a da existência de duas tendências à eliminação da excitação (no organismo e no aparelho psíquico) e da relação entre o objeto da pulsão e a fantasia neurótica, ainda que não abordadas por Freud, não implicam na necessidade de uma revisão da teoria do aparelho psíquico, antes podem ser resolvidas no seu interior.

Uma vez visto isso, podemos então retornar ao problema central do presente trabalho, a identificação do pressuposto ontológico da psicanálise e a crítica heideggeriana

problema fundamental, mas irá desvinculá-lo do desejo. Na realidade, de acordo com a teoria winnicottiana do desenvolvimento emocional, essa vinculação só ocorreria em casos patológicos (falso self).

desse pressuposto. Mas, antes de tudo, se esta caracterização do psiquismo como uma substância irritável está correta, resta ainda por explicitar em que consiste uma tal característica. Freud é, como vimos, lacônico sobre esse conceito, de modo que se faz necessário uma investigação histórica dele. Esse será o próximo passo.

3.3 – A história dos conceitos de estímulo e de irritabilidade e o problema ontológico subjacente

Uma vez identificada a determinação essencial da psique para Freud como sendo o traço distintivo dos organismos vivos (a irritabilidade), isto é, a capacidade de receber estímulos, devemos então proceder ao exame daquele conceito essencial, bem como desse último conceito correlato. A vinculação entre esses conceitos é óbvia: somente uma *substância irritável* é capaz de receber *estímulos*, assim como um estímulo só é capaz de afetar uma tal substância. Será o exame desses conceitos que permitirá, em última instância, a determinação da teoria freudiana do psiquismo como objetificante e naturalista ou não. Ou seja, a crítica de Heidegger de que a psicanálise realiza uma objetificação do homem só será justificável se se puder demonstrar que a caracterização do aparelho psíquico como uma substância irritável não o distingue, ontologicamente, dos entes naturais (subsistentes) estudados pelas ciências naturais.

Para demonstrar esse último ponto, procuraremos identificar a maneira como Freud pensa esses conceitos. Mas, uma vez que ele pouco fala sobre esse tema, apresentaremos, primeiramente, a história resumida desses conceitos e, posteriormente, o posicionamento de Freud, a sua maneira natural-mecanicista de concebê-los. O passo seguinte será mostrar que ele objetifica e naturaliza o psiquismo. Isso será feito a partir da apresentação da crítica que Heidegger dirige aos vitalistas e darwinistas.

Os conceitos de *irritabilidade* e de *estímulo* são antigos. O primeiro é concebido desde seus primeiros registros como uma propriedade dos organismos capazes de reação, como por exemplo, a contração e a percepção sensorial. Essa reação seria vista, então, como a exteriorização da *irritabilidade*. Até o início da modernidade, contudo, concebia-se essas exteriorizações como a ação da alma sobre o corpo e não como reação a um estímulo

externo²¹⁴. O segundo conceito, de *estímulo*, aparece no início do século XVIII, no âmbito da linguagem técnica da medicina, mas ainda concebido de uma maneira mecanicista. Ambos os conceitos sofrem uma mudança significativa ao serem estudados no contexto da fisiologia do século XVIII. O decisivo desse contexto era a polêmica entre mecanicistas e vitalistas.

Em termos gerais, essa polêmica gira em torno da concepção de matéria viva (organismo), que teve início no Iluminismo. A visão anterior, criticada pelo vitalismo iluminista que então surgia, se caracterizava pela concepção mecanicista da natureza, predominante durante a primeira metade desse período (de 1680 a 1740, aproximadamente). De acordo com essa última concepção filosófica (meanicista), “os dois princípios da extensão e movimento imprimido caracterizavam a matéria. Ela era homogênea, extensa, dura, impenetrável, móvel, mas não por si mesma, e dotada de inércia. Diferenças observáveis na matéria poderiam ser explicadas pelas variações na forma, tamanho, ou no movimento das partículas da matéria. Uma vez que a matéria não era mais definida como dirigida por princípios internos ou auto-atividade, apenas um agente externo ou força agindo sobre ela produziria movimento. Em repouso ou em movimento, a matéria permaneceria nesse estado até que alguma outra coisa interviesse. (...) Portanto, em uma análise do movimento, as relações de causa e efeito eram consideradas proporcionais e que uma relação fixa entre elas poderia ser estabelecida” (Reill 2005, p. 34). Essa concepção mecanicista defendia ainda uma radical separação entre corpo e alma²¹⁵.

Os vitalistas (do iluminismo), por outro lado, irão enfatizar cada vez mais a dificuldade de uma tal concepção de matéria para explicar a matéria viva. Por esse motivo “os vitalistas iluministas buscavam vincular ou dissolver essa dicotomia ao propor a existência na matéria viva de forças ativas ou auto-ativantes, as quais possuiriam um caráter

²¹⁴ Veja-se quanto a isso o seguinte comentário do verbete “Reizbarkeit” do dicionário histórico-filosófico editado por Ritter: “A exteriorização da irritabilidade [*Reizbarkeit*] no organismo capaz de reação, por exemplo, contração e percepção sensorial, foi até o início da modernidade (aproximadamente até J. Fernel) no mais das vezes apreendido como ação da alma e sua capacidade (facultas) e menos como reação que necessitaria de um estímulo externo.” (Ritter 1992, p. 568)

²¹⁵ Cf. Reill: “No Iluminismo inicial, fisiologistas mecânicos, físicos e anatomistas retrataram o corpo vivo como um vasto e complicado agragado de roudanas, alavancas e tubos hidráulicos. Seduzidos pelos avanços feitos na física mecânico-matemática, convencidos da passividade da matéria e da separação de corpo e alma, e desejosos por estabelecer relações transparentes e auto-evidentes entre efeito e causa, esses fisiologistas elevaram o símbolo do animal máquina ao status de uma realidade física e fisiológica não controvertida. Mecânica simples e hidráulica forneciam os princípios explicativos que tornavam compreensíveis o funcionamento do corpo vivo.” (Reill 2005, p. 121).

teleológico. A matéria viva era vista como contendo um princípio imanente de auto-movimento ou auto-organização cujas fontes jaziam em poderes ativos, que residiriam na própria matéria.” (idem, p. 7).

Os primeiros fisiologistas vitalistas foram Whytt²¹⁶, da Escola escocesa de fisiologia; Haller²¹⁷, da Alemanha; e Bordeu, da França. Todos eles contribuíram para a introdução e estabelecimento dos conceitos de *irritabilidade* e *estímulo* em um sentido não mecanicista. Por esse motivo, exporemos brevemente as principais propostas desses autores.

Whytt foi o primeiro a chamar a atenção para a impossibilidade de se explicar fenômenos típicos da matéria orgânica em termos puramente mecânicos. Até ele, o esquema dualista que imperava reconhecia apenas dois tipos de movimentos nos animais: os movimentos involuntários, que seriam acontecimentos puramente físicos, determinados mecanicamente; e os movimentos voluntários, que incluíam a consciência e a decisão racional. Ele reconheceu a existência, por outro lado, de uma terceira classe de movimentos, os movimentos que reagiam a um estímulo. Os movimentos de animais decapitados se tornaram paradigmáticos dessa terceira classe. Whytt substituiu, assim, os conceitos de causa e efeito, aplicáveis no domínio dos fenômenos naturais não vivos, pelo de estímulo e algo que poderia ser chamado de “ação reflexa”, no domínio dos fenômenos vivos, justamente para fixar a diferença entre causa (mecânica) e estímulo (orgânico). Ou seja, de acordo com Whytt faria tão pouco sentido em se falar da causa de um movimento orgânico (reflexo), quanto se falar de um estímulo de um movimento natural; uma pedra pode sofrer uma ação causal, mas não pode ser estimulada.

Sua tese central era que “o sistema animal não poderia ser compreendido sob a idéia de uma máquina. (...) Ele demonstrou isso citando exemplos que mostravam a insuficiência do conceito mecânico de causa e efeito para explicar a contração muscular. Músculos, quando tocados, contraem com uma força muito maior do que a causa original. Eles continuam a contrair e relaxar seguindo um padrão pulsante (*pulsating pattern*) bem depois do desaparecimento da causa original. Dito de maneira simples, o efeito não era

²¹⁶ Whytt, R. 1751. *An Essay on the Vital and other Involuntary Motions of Animals*. Citado por Reill 2005.

²¹⁷ Haller, A. von 1753. *Von den empfindlichen und reizbaren Teilen des menschlichen Körpers*. Citado por Reill 2005.

diretamente proporcional à força causal original” (Reill 2005, p. 128)²¹⁸. Ou seja, esses movimentos como reação a um estímulo não poderiam ser determinados nem pelas leis da lógica (como os movimentos voluntários), nem pelas leis da mecânica (como os movimentos dos corpos naturais). Segundo ele, ainda, o princípio básico da alma seria o “sentient principle”, que gerava uma resposta a um estímulo sem a ativa intervenção da razão, e uma resposta que visava (teleologia) a manutenção da integridade do ser vivo. Um estímulo seria, segundo Whytt, aquilo que dispara um movimento (o que seria específico para cada ser vivo), de modo que o conceito de estímulo deveria ainda ser definido funcionalmente e não ontologicamente. Isso significa que um estímulo não precisa ser apenas físico, podendo também ser mental, na medida em que, por exemplo, uma recordação pode desencadear uma “resposta reflexa”.

Haller, por sua vez, desenvolvendo e se contrapondo às idéias de Whytt, distinguiu dois tipos de reações a um estímulo: a contração muscular e a sensação. A primeira seria perceptível através do movimento ou tensão muscular e a segunda através de sinais de dor e desconforto. Ao mesmo tempo, ele foi o primeiro a buscar uma teoria científica do fenômeno da *irritabilidade*. Sobre este ponto, pode-se ler em Reill:

Haller argumentou pela existência de dois tipos de forças [*powers*] diferentes e opostas que residiriam no corpo organizado, chamando-as de “sensibilidade” e “irritabilidade”, que ele definia da seguinte forma: “eu chamo aquela parte do corpo humano irritável a qual se torna menor ao ser tocada; muito irritável se ela contrai com um leve toque (...); eu chamo aquela uma parte sensível do corpo humano, a qual ao ser tocada transmite as impressões para a alma”. Essas duas propriedades estariam contidas em diferentes tipos de matéria e seriam opostas: “as partes mais irritáveis não são sensíveis, e vice versa, as mais sensíveis não são irritáveis”. Portanto, os nervos seriam capazes apenas de sensibilidade, e os músculos de irritabilidade. Através de muitos experimentos cruéis com animais vivos, Haller estabeleceu quais tipos ou matéria organizada pertence a qual categoria. (...) Haller firmemente

²¹⁸ Esse último ponto é importante, na medida em que um argumento semelhante será utilizado por Müller, como exposto mais adiante, segundo o qual não se pode compreender a relação entre o estímulo e a reação reflexa do organismo irritável a partir das categorias de causa e efeito estritamente mecânicas, na medida em que não há, na relação entre estímulo e resposta, uma reação proporcional, necessária no mundo dos fenômenos puramente mecânicos. Esta semelhança no argumento, inadequação das categorias de causa e efeito, é, por sua vez, importante, na medida em que será o cerne da crítica de Heidegger aos vitalistas, como será exposto adiante.

diferenciou a irritabilidade da força mecânica tradicional, introduzindo em sua fisiologia um espectro de força vital. (Reill 2005, p. 130)

De acordo com Haller, “a irritabilidade era uma força [*force*] diferente de todas as outras propriedades conhecidas dos corpos e é nova. Pois ela não depende nem do peso, nem da atração, nem da elasticidade” (Reill 2005, pp. 130-1). Whytt e Haller travaram uma disputa intelectual sobre se a *irritabilidade* e a *sensibilidade* seriam forças vitais distintas ou não.

Bordeu, por sua vez, pretendeu desenvolver uma posição mediadora entre animistas e mecanicistas, bem como entre Whytt e Haller. Bordeu propôs ainda uma nova concepção de irritabilidade, segundo a qual “a irritabilidade era uma modificação da sensibilidade, exclusiva de matérias orgânicas específicas; era uma atividade, uma virtude, uma propriedade, uma disposição particular de um órgão” (idem, p. 132). Da mesma forma, Cullen²¹⁹, seguidor de Whytt, também pretendeu desenvolver as idéias de seu mestre e reconciliá-las com as de Haller. De acordo com aquele autor (Cullen) os estímulos exerceriam sua influência (não mecânica) através ou do tecido sensível, diretamente, ou, indiretamente, através do sistema nervoso, que daria origem às sensações que, por fim, acabariam agindo como estímulo. Desse modo, ambos os princípios de Haller, a sensibilidade e a irritabilidade, cairiam sob o conceito de estimulação e irritabilidade, ou seja, seria possível subsumir o conceito de sensibilidade ao de irritabilidade²²⁰.

Em suma, os vitalistas do século XVIII negaram a possibilidade de uma explicação satisfatória puramente mecânica dos organismos vivos, substituindo o conceito de causa mecânica pelo de estímulo, e propondo uma nova concepção de matéria, não passiva, irritável e/ou sensível; e recusaram as categorias explicativas fundamentais da física mecânica. De maneira positiva “todos procuraram delinear as características de um “sistema vivo” que diferia radicalmente de um sistema “morto”, mecânico. Eles chamavam esse sistema vivo de “organização” ou “corpo organizado”, definido como dirigido por forças [*powers*] ativas dirigidas para objetivos. Ao contrário das forças mecânicas “cegas”, as forças vitais poderiam “ver”, poderiam aspirar fins, e portanto seriam análogas às forças

²¹⁹ W. Cullen (1779): *Anfangsgründe der praktik Arzneywissenschaft*. (apud Ritter 1992, p. 555).

morais. Corpos organizados eram tanto estruturados quando imbuídos com forças de transformação” (idem, pp. 133-4).

O estudo do conceito de *estímulo* (e *estimulação*) se manteve vinculado à pesquisa das características distintivas do movimento animal, em sua distinção com os movimentos puramente mecânicos. Unzer²²¹, por exemplo, assinalou a semelhança entre os movimentos dos animais decapitados e estimulados externamente, e os animais intactos, de tal modo que, segundo sua conclusão, o esquema da reação a um estímulo poderia ser expandido e aplicado também para se compreender as relações entre a alma (*Seele*) e a impressão externa, ou entre a alma e o movimento corporal. Em conexão com Unzer, Prochaska²²², passou a falar de um “estímulo da alma” (*Seelenreiz*) para designar a ação de representações (*Vorstellungen*), conceitos (*Begriffen*) ou idéias (*Ideen*). Desse modo, ao final do século XVIII o conceito de estímulo já havia se expandido e se aplicava com relação às reações do organismo como um todo, incluindo aí mesmo “causas” ou “efeitos” psicológicos²²³. É nesse mesmo período que aparece o conceito de um “estímulo interno”, que teria origem dentro do próprio organismo, e que seria a “causa” de praticamente todos os fenômenos psíquicos e não apenas de sensações. Desse modo o conceito de *estímulo* possibilitaria a vinculação dos acontecimentos físicos com os psíquicos²²⁴.

Da mesma forma o conceito de *irritabilidade* sofreu posteriormente um progressivo desenvolvimento, sendo concebido por Alexander von Humboldt, no final do século XVIII, como a propriedade primordial dos seres vivos²²⁵. Essa última caracterização se manteve na primeira metade do século XIX. O principal expoente da fisiologia científica responsável pela elaboração desse conceito nesse último período foi Johannes Müller, em seu

²²⁰ Essa concepção levou a diferentes desenvolvimentos posteriores, em particular “a uma vinculação explícita entre concepções fisiológicas e a filosofia do empirismo – uma ligação que veio a ser perseguida com muita energia pela psicologia inglesa posterior.” (Ritter 1992, p. 555).

²²¹ Unzer, J.A.: *Erste Gründe einer Physiologie der eigentliche thierischen Natur thierischer Körper* (1771). (apud Ritter 1992, p. 558).

²²² Prochaska, G.: *Lehrsätze aus der Physiologie des Menschen* (1810). (apud Ritter 1992, p. 558).

²²³ Assim, “em consequência dessa expansão veio a ser usado somente agora em relação a uma causa puramente psicológica. O conceito de estímulo joga com isso um papel importante para o desenvolvimento de representações (*Vorstellungen*) em uma base naturalista da psicologia. Como no caso da biologia oferece o esquema de reações a estímulos um modelo de causalidade natural para a psicologia, um esquema que é distinto do modelo da causação mecânica.” (Ritter 1992, p. 557).

²²⁴ Nessa linha de pesquisa se destacam os trabalhos de Fechner que pretendeu associar elementos da fisiologia experimental com a filosofia da natureza romântica. Veja-se quanto a isso Heidelberg 2004.

Handbuch der Physiologie des Menschen (1844). Nesse texto, ele explicitamente caracteriza a *substância viva* como tendo o traço distintivo da *irritabilidade*. Heidegger, comentando essa caracterização dos organismos vivos, em seus seminários sobre *Os conceitos fundamentais da metafísica*, diz:

Caracterizou-se como traço distintivo da “substância viva” exatamente a estimulabilidade [*Reizbarkeit*], ou melhor, a excitabilidade (irritabilidade [*Irritabilität*]). Um dos mais significativos fisiólogos, Johannes Müller, explicitou em seu *Handbuch der Physiologie des Menschen* exatamente essa característica do ser vivo em diferentes sentidos. (Heidegger 1929-30, p. 372)

Müller foi professor dos mais importantes fisiologistas alemães com os quais Freud teve contato direto, entre eles Ernst Brücke, Hermann von Helmholtz, Emil DuBois-Raymond e Carl Ludwig. Desse modo, Freud, ao pressupor essa característica como distintiva também do aparelho psíquico não faz mais do que estendê-la a uma outra região de fenômenos, o psiquismo. Na realidade isso também não era uma novidade, na medida em que alguns outros pesquisadores alemães já vinham tentando conceber o funcionamento cerebral a partir do conceito de movimento reflexo. Dentre outros, destaca-se Laylock²²⁶, que foi professor de Jackson, autor que exerceu grande influência em Freud.

Essa filiação histórica poderia sugerir que Freud aceitava uma concepção vitalista do psiquismo, defendida por J. Müller. Isso seria corroborado por algumas das teses centrais sobre o psiquismo defendidas por Freud, como, por exemplo, a tese de que a sua essência seria o desejo, isto é, uma força psíquica que “busca” (teleologia) re-investir uma certa representação(-meta), associada a uma vivência de satisfação; ou o conceito de pulsão, de cuja estrutura faz parte uma “finalidade”, a satisfação, ou ainda a concepção do aparelho psíquico como um arco reflexo, isto é, como “visando” a eliminação de excitação.

Contudo, essa origem histórica do conceito em questão e a filiação de Freud a Johannes Müller via Ernst Brücke, bem como a importância dos conceitos de desejo e

²²⁵ Cf. Reill: “Com o tempo a irritabilidade foi vista cada vez mais como uma propriedade primordial da animação, incluindo tanto plantas e animais. Portanto, em 1794, Alexander von Humbolt iria igualar animação com irritabilidade, mas não com sensibilidade”. (Reill 2005, pp. 299, n. 79)

²²⁶ Laylock 1845: On the reflex functions of the brain. In: “Britanic foreign medical Review, v. 19, pp. 298-311. (apud Ritter 1992, p. 565).

pulsão e sua aparente teleologia, ainda não são suficientes para se determinar uma aceitação, por parte de Freud, do ponto de vista dos vitalistas.

Em primeiro lugar, havia uma forte reação por parte dos alunos de Müller ao vitalismo desse último. Sobre este ponto Jones, o biógrafo de Freud, diz:

Esses homens [Du Bois-Reymond, Brücke, Helmholtz e Ludwig] formaram uma pequena sociedade privada que, em 1845, ampliaram, transformando-a na *Berliner Physikalische Gesellschaft* (Sociedade Berlinense de Físicos). A maioria de seus membros eram jovens alunos de Johannes Müller; físicos e fisiologistas uniram-se para destruir, de uma vez por todas, o vitalismo, a crença fundamental de seu admirado mestre. (Jones 1989, p. 53)

Esses autores fisicalistas, dos quais Brücke é um eminente representante, pretendiam reduzir todos os fenômenos do mundo orgânico a fenômenos físicos. O fisicalismo deve ser concebido, então, como um desdobramento do naturalismo, que confunde o método científico com o conjunto de práticas e procedimentos adotados pelas ciências naturais, de tal modo que, por ser a física considerada a ciência modelar, o naturalismo acaba por desembocar no fisicalismo, no qual uma disciplina, para ser considerada científica, deve adotar os conceitos da física. Desse modo, esses autores pretendiam adotar um ponto de vista epistemológico, segundo o qual deve ser possível *explicar* os fenômenos orgânicos (ação reflexa, movimento instintual, etc) através de conceitos físicos (força, matéria, ação e reação, inércia, etc). Sobre este ponto Jones diz:

Brücke (...) publicou em 1874 suas *Conferências sobre Fisiologia*. A apresentação que se segue da fisiologia física, que cativou o estudante Freud, é um resumo das páginas introdutórias: A fisiologia é a ciência dos organismos enquanto tais. Os organismos diferem das entidades materiais mortas em ação – máquinas – por possuírem a faculdade de assimilação, mas todos são fenômenos do mundo físico; sistemas de átomos, movidos por forças, de acordo com o princípio da conservação de energia descoberto por Robert Meyer em 1842, negligenciado durante vinte anos e depois popularizado por Helmholtz. O total das forças (motoras e potenciais) permanece constante em cada sistema isolado. As causas reais são simbolizadas na ciência pela palavra “força”. Quanto menos sabemos a respeito delas, mais tipos de forças temos de distinguir: forças mecânicas, elétricas, magnéticas, luz,

calor. O progresso do conhecimento as reduz a duas – atração e repulsão. Tudo isso se aplica também ao organismo humano. (Jones 1989, p. 54)

Isto é, não faz parte do modo de explicação aceita pelos membros da Sociedade Fisicalista Berlinese explicações de tipo teleológico. Justamente, o programa de pesquisa desenvolvido por eles pretendia eliminar todo tipo de teleologia da fisiologia. Veja-se quanto a isto, o seguinte comentário de Lenoir:

Ludwig foi ao ataque uma vez mais na introdução ao primeiro volume de seu *Lehrbuch der Physiologie des Menschen*, onde expôs os elementos essenciais do programa reducionista. A pedra de toque do programa era a conservação de energia, e a lei de causalidade que supostamente a expressaria seria a única verdade científica que tornava ao menos plausível que mesmo se a abordagem reducionista devesse proceder com fundamentos hipotéticos, eles seriam apenas temporários. (Lenoir 1982, p. 218)

E veja-se ainda a seguinte citação de Ludwig:

(...) todas as aparências produzidas pelo corpo animal são consequências de atrações e repulsões simples que são conservadas pela conjunção desses seres elementares [átomos]. Essa conclusão será irrefutável quando se tornar possível demonstrar com precisão matemática que essas condições elementares estão arranjadas no corpo animal de acordo com a massa, tempo e direção, de tal modo que os efeitos nos organismos vivos como nos mortos irá seguir de suas interações (...). Esse ponto de vista demanda, de acordo com a lei de causalidade, à qual nós devemos aderir se nós queremos pensar sobre algumas coisa, que um objeto contenha a causa de seus efeitos com ele. (Ludwig, *Lehrbuch der Physiologie des Menschen*, 1852, p. 2, apud Lenoir 1982, p. 218)

A filiação histórica de Freud aos autores fisicalistas mais importantes da Sociedade de Berlim sugere, assim, que Freud aceita o ponto de vista reducionista. Essa sugestão seria corroborada pela tentativa freudiana, já comentada no capítulo 1, de reduzir o funcionamento do psiquismo a uma tendência física, ainda que uma tendência que sirva a uma função. Isto é feito no seu texto de 1895, *Projeto para uma psicologia científica*, com a demonstração de que o desejo, a moção psíquica fundamental do psiquismo, e o arco

reflexo (processo mental primário) nada mais são do que o resultado do princípio de constância, e que este nada mais é do que a expressão de uma tendência, a inércia neuronal.

Pôde-se estabelecer um princípio básico da atividade neuronal em relação a *Q*, que prometia ser extremamente elucidativo, visto que parecia abranger toda a função. Esse é o princípio da inércia neuronal: os neurônios tendem a se livrar [*entledigen*] de *Q*. A estrutura e o desenvolvimento, bem como os desempenhos, devem ser compreendidos com base nisso. (Freud 1895b, 388)

Nesse caso, não haveria propriamente uma teleologia nos processos psíquicos ou uma diferença essencial na matéria orgânica frente à inorgânica, certamente nenhuma *força vital*.

Dito de outro modo, o desejo é concebido por Freud como sendo a atividade fundamental do aparelho psíquico, e é concebido como possuindo, aparentemente, uma “teleologia”. Na realidade, Freud constantemente usa uma maneira de falar tal que, de fato, tem-se a impressão de que ele concebe o desejo como visando algo. Contudo, essa maneira de falar aparentemente teleológica é passível de ser reduzida a uma explicação que exclui todo tipo de *finalidade*, de modo que “em termos mais mecânicos, desejos tendem a ser descarregados automaticamente, de maneira que mantenha um equilíbrio tenso. A regulação da descarga de desejo depende do sistema secundário e sua capacidade de igualar desejo e realidade. O “objeto” do desejo não é, claro, nenhum objetivo [*goal*]; é apenas o registro no sistema mnemônico de uma percepção prévia. Finalmente, não há teleologia envolvida, apesar da confusão que Freud causa com sua mistura de linguagem mecânica, finalística e mesmo antropomórfica.” (Mackay 1989, p. 78).

Esse tipo de linguagem pode ser encontrada em diversos textos, e entre elas pode-se citar, por exemplo, expressões como “tendências que visam a objetivos” (*zielstrebig Tendenz*), ou finalidade da pulsão, etc. Desse modo, há em Freud ao longo de toda a sua obra um uso de “expressões”, de “modos de falar” teleológicos, mas que, em última instância, devem ser concebidas em termos estritamente causais, ainda que tenham também uma função. Essa última deve, como vimos (capítulo 1.1), ser concebida de maneira evolucionista (preservação da espécie).

Agora, uma vez demonstrado que Freud pode ser considerado um mecanicista, isto é, que ele concebe os processos psíquicos em termos estritamente causal-naturalistas e evolucionista, e a psicologia como uma ciência natural, pode-se concluir, sem mais, que a teoria freudiana opera uma naturalização e objetificação do psiquismo? O que isso significa? Essa crítica de objetificação só se aplica aos mecanicistas ou também aos vitalistas? Nesse caso, em que consiste, exatamente, essa crítica? A aceitação por parte de Freud da concepção evolutiva darwinista, segundo a qual todos os fenômenos psíquicos, assim como os biológicos em geral, devem servir a uma função, no sentido da sobrevivência da espécie, implica em alguma novidade do ponto de vista ontológico, ou é, ontologicamente falando, uma concepção que conserva o modo de ser dos entes biológicos?

Ao analisarmos as críticas de Heidegger a vitalistas, em particular a Johannes Müller, mecanicistas e evolucionistas teremos a oportunidade de compreender melhor em que consiste essa crítica de objetificação e verificar se o darwinismo de Freud o leva a superar o ponto de vista ontológico dos reducionistas com os quais estava familiarizado.

4. A crítica ontológica de Heidegger a Freud

Com este capítulo entramos propriamente no tema do presente trabalho. Esse pressupunha que fosse primeiramente esclarecido o pressuposto ontológico de Freud, o que só poderia ser feito explicitando, na teoria freudiana do aparelho psíquico, os elementos que nos permitem identificá-lo. Por outro lado, na medida em que essa crítica é exterior à concepção de ciência de Freud, buscamos inicialmente identificar essa concepção, bem como mostrar a maneira como Heidegger concebe a relação entre fenômenos ônticos e ontológicos, ou melhor, entre ciências positivas e fenomenologia.

Com esse capítulo pretendemos apresentar a crítica heideggeriana à concepção do psiquismo como uma substância irritável. Contudo, na medida em que Heidegger não fez isso pessoalmente, iremos proceder em etapas. Em primeiro lugar, mostraremos a crítica ontológica que Heidegger dirige aos biólogos que concebem os *seres vivos* como *substâncias irritáveis* e mostrar a análise fenomenológica que Heidegger desenvolve desses entes (capítulo 4.1). Em seguida, procuraremos mostrar a diferença fundamental entre essa concepção, fenomenologicamente legítima, de *ser vivo*, e a concepção de homem proposta por Heidegger (capítulo 4.2). Porém, na medida em que essa última distinção diz respeito

aos diferentes modos de “ter experiência”, iremos abrir um outro capítulo que trate desse tema nos diferentes autores (Freud e Heidegger). Feito isso, estaremos em condições de expor a concepção ontológica de Heidegger sobre o psiquismo humano.

4.1. A crítica de Heidegger ao vitalismo, mecanicismo e darwinismo nos seminários de 1929-30

De acordo com o filósofo, um exame mais atento das posições teóricas das duas escolas de fisiologia (mecanicista e vitalista) mostra que as posições de ambas não são absolutamente heterogêneas como se poderia pensar. Na realidade, aproximam-se em um aspecto fundamental: ambas possuem um pressuposto ontológico comum, a compreensão do sentido do ser do ente vivo como “substância”. Vejamos esse ponto melhor.

De acordo com Heidegger, a determinação da “substância viva” pelo conceito de Irritabilidade (*Reizbarkeit*) é, mesmo em Müller e sua posição vitalista, que supõe a existência de forças (não físicas) que determinam certos fenômenos na substância viva, ainda demasiadamente orientada pela concepção mecanicista de relação causal²²⁷, na medida em que é concebida negativamente em relação a ela: a irritação ou excitação se diferenciaria da relação mecânica na medida em que nela não há uma reação proporcional da substância irritada sobre o estímulo, como seria o caso em uma relação causal mecânica. Essa concepção seria, segundo Heidegger, mal orientada, porque permanece uma caracterização negativa e não supera a concepção de organismo vivo como um ente subsistente.

Um ente subsistente é um ente que não possui uma relação *a priori* estabelecida com o mundo, isto é, que é *desmundanizado*. Um ente *desmundanizado*, que “perdeu” a relação essencial com o mundo, é um ente que se tornou um objeto meramente presente, ou nos termos de Heidegger, que foi objetificado, e que, portanto, não se refere mais

²²⁷ O mesmo pode ser dito de Whytt, como vimos, um dos fundadores da fisiologia vitalista, e que defendia a impossibilidade de se compreender o movimento involuntário (paradigma de movimento dos organismos) através dos conceitos de causa e efeito, uma vez que o efeito poderia ser, nestes casos, maior do que a causa. Quanto a isso reveja-se a já citada passagem de Reil: “Whytt propos (...) que o sistema animal não poderia ser compreendido sob a idéia de um máquina. Ele empregou os conceitos de “conjunção orgânica” e “forças ativas” para justificar essa posição. Ele demonstrou isso ao citar exemplos que mostravam a insuficiência do concetio mecânico de causa e efeito para explicar a contração muscular. Músculos, quando tocados, se contraem com uma força muito maior do que a causa original. Eles continuam a contrair e a relaxar seguindo um padrão pulsante bem depois do desaparecimento da causa original. Dito de maneira simples, o efeito não seria diretamente proporcional à força da causa original.” (Reill 2005, p. 128).

(essencialmente) a um mundo. Uma relação essencial é, ao contrário de uma relação externa, aquela cuja relação é condição da existência dos termos relacionados. Essa relação com o mundo, “perdida”, pode ser de diferentes tipos. O ser humano, o animal, a obra de arte e um instrumento de uso possuem, todos, uma relação essencial com o mundo, embora cada um ao seu modo. Isso significa que esses entes não podem ser concebidos como se fossem coisas (entes), por si, que possuem, ademais, uma relação com outros entes.

Justamente essa mudança na maneira de conceber o sentido do ser dos entes, objetificante, é o que acontece com os seres vivos na ciência, seja ela mecanicista ou vitalista. Em ambas, toma-se o animal como um ente desmundanizado e objetificado, isto é, como um ente existente por si, num mundo igualmente existente por si, e que “posteriormente” essas duas “coisas” (independentes) entrariam em relação uma com a outra. A partir daí ambas as tradições difeririam entre si: de um lado, os reducionistas tentam reduzir as relações entre ambiente (fonte de estímulo) e organismo a relações causais, compreensíveis através dos conceitos físicos; de outro, os vitalistas, que tentam demonstrar a impossibilidade de uma tal tarefa e demonstrar a necessidade de se conceber forças não físicas para se compreender a organização e o movimento dos organismos. Nesse caso, a diferença entre ambas as escolas não faz mais do que reforçar o ponto de partida comum pressuposto por ambas, isto é, a suposição naturalista de que o animal é uma substância (independente). Ao se fazer isto, perde-se o modo de ser específico dos animais em relação a outros entes. Sobre isso Heidegger diz:

Vê-se facilmente o quanto essa interpretação corrente do estímulo e da relação de estimulação é demasiado orientada pela comparação com a relação mecânica. Mas, além disso, essa interpretação é falsa, e tanto mais quanto ela esconde justamente a relação decisiva nessa relação de estimulação. (Heidegger 1929-30, p. 373)

Da mesma forma, as teorias biológicas evolucionistas mantêm-se presas ao mesmo quadro ontológico (objetificante) que as outras escolas acima apresentadas. Quanto a isso Heidegger é explícito ao afirmar que mesmo as tradições inspiradas pelo darwinismo, com sua concepção da relação de adaptação do organismo ao mundo, partem de uma concepção do ser do organismo como um ente subsistente. Veja-se, por exemplo, a seguinte citação de Heidegger:

O ponto de vista da necessidade da ligação [*Verbundenheit*] do organismo com seu ambiente [*Umgebung*], um fenômeno que no darwinismo veio a ser denominado com o termo *adaptação*, mas que nessa fórmula justamente veio a ser tomado em um sentido segundo o qual o organismo é algo subsistente [*Vorhandenes*] e que, além disso, ainda está em ligação com o ambiente. O organismo não é algo por si e que ademais se adapta [*paßt... na*], ao contrário, o organismo adapta para si [*paßt... ein*], a cada vez, um determinado ambiente. (Heidegger 1929-30, p. 384)

Para se compreender o que é decisivo na relação do animal com o meio que o estimula, do ponto de vista de Heidegger, é necessário uma interpretação fenomenológica da relação do animal com o mundo ao seu redor (*Umwelt*). Justamente isso o que Heidegger faz na segunda parte de seu seminário dos anos 1929-30. Ou seja, Heidegger irá partir da tese de que os animais possuem uma experiência do mundo²²⁸ (uma abertura), irá descrever em que consiste essa experiência e buscar a partir dela a caracterização da essência do organismo. Ou seja, trata-se, também aqui, de descrever a essência do animal e seu modo de ser a partir da experiência que ele tem do mundo, isto é, fazer fenomenologia e não construir hipóteses no ar²²⁹.

Agora, dizer que o animal possui um mundo significa, fundamentalmente, dizer que “o animal não é também algo subsistente, antes é determinado em seu modo de ser por ter acesso a... [*Zugänglichkeit zu*].” (idem, p. 294). O trabalho interpretativo consiste justamente em mostrar em que consiste esta “acessibilidade a” que o animal possui e qual a sua condição de possibilidade.

4.2. A essência dos organismos: o *estado-de-ser-cativado*

²²⁸ Cf. Heidegger: “o animal possui, como animal, uma determinada relação com seu alimento e caça, com seus inimigos e seu parceiro amoroso”, ou seja, “em animais e homens encontramos um *ter um mundo* [*Haben von Welt*]” (Heidegger 1929-30, pp. 292 e 293). A tarefa posterior será identificar em que se distinguem a experiência animal e humana do mundo.

²²⁹ Nessa tarefa surge, contudo, uma dificuldade extra, que consiste em fazer uma descrição fenomenológica que não seja propriamente na primeira pessoa. Trata-se, portanto, de um problema metodológico importante, mas que não nos interessa aqui.

Um ser vivo é um organismo²³⁰, uma totalidade que não é o resultado de uma soma de *partes*, mas uma totalidade funcional²³¹. Não deve, pois, ser concebido como um conjunto de órgãos subsistentes (independentes) por si que tornam possível sua relação com o mundo, como se fossem ferramentas a serviço do animal, e esse último um complexo de ferramentas²³², mas antes, ao contrário, é sua relação com o mundo que torna possível seu “ter-órgãos”. Conforme a seguinte passagem de Heidegger:

Pode o animal ver porque tem olhos, ou tem ele olhos porque pode ver? Por que o animal possui olhos? Por que ele pode tê-los? Apenas porque ele pode ver. Possuir olhos e poder ver não é o mesmo. O poder-ver possibilita primeiramente o possuir olhos, torna-o de determinada maneira necessário. (Heidegger 1929-30, p. 319)

Esse mesmo ponto é defendido por Heidegger em seus seminários do verão de 1924, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. A tese aí defendida, semelhante no essencial às teses defendidas em 1929-30, é que o órgão não é uma coisa, uma matéria a partir da qual o animal entra em relação com o mundo. Antes, cada órgão já é determinado previamente por uma “orientação” para desempenhar uma determinada função²³³.

Ou seja, à relação com o mundo corresponde certas aptidões que o órgão (como pertencente a um organismo, no sentido de uma totalidade funcional) “possui”. Ou melhor, é o organismo que possui aptidões, e isto na medida em que mantém uma relação com o mundo (na medida em que está vivo), de tal modo que possui então órgãos²³⁴. Possuir aptidões significa “ser apto para...”, “servir para...”, mas de maneira diferente dos “instrumentos” de uso prático (*Zeug, Werkzeug, Maschine* etc), que, de certo modo, também são “aptos para” alguma tarefa. A diferença fundamental consiste no fato de que no que é apto, ao contrário dos “instrumentos” de uso prático, “não se subordina

²³⁰ Cf. Heidegger 1929-30, p. 311.

²³¹ De acordo com Heidegger, o Organismo é uma totalidade funcional que, como tal, mantém uma relação com o mundo. Cf. Heidegger 1929-30, p. 384.

²³² Cf. Heidegger 1929-30, p. 312 e 313.

²³³ Cf. Heidegger 1924, p. 238. Especificamente sobre o órgão da mão, Heidegger diz: “a mão é apenas mão como viva, na medida em que ela pode pegar e sentir, e uma tal mão exige, que sua *hylé* seja uma determinada, que ela seja *organizada, caracterizada pelo ser determinado pelo poder*. A *hylé* é a “carne”, *sarké*. O que até agora, desde os antigos, não foi aqui observado, se mostra como o *poder* [*Können*] que determina a *hylé*, e que nós caracterizamos como alma [*Seele*].” (Idem, p. 233).

²³⁴ Cf. Heidegger 1929-30, p. 324.

[*untersteht*] a uma instrução [*Vorschrift*], antes é ele mesmo *auto-regulador e algo que traz suas próprias regras* [*regelmäßig und regelnd*]. *Ele se impele a si mesmo* [*es treibt sich selbst*] de uma determinada maneira em seu *ser apto para...* “ (Heidegger 1929-30, pp. 333-4), isto é, dada a aptidão, “surge” dela o órgão, e não como uma “coisa” separada, independente²³⁵. Este “se impelir a si mesmo” só ocorre, diz Heidegger, em um comportamento pulsional (*triebhaft*)²³⁶. Exemplos de comportamentos pulsionais seriam: alimentação, a construção de um ninho, o acasalamento, etc.

Ou seja, o ser vivo (organismo) é essencialmente apto para... (caçar, por exemplo) na sua relação pulsional com o mundo (de alimentação, por exemplo), a partir da qual há órgão (presas, etc). E como todo organismo possui mais de uma aptidão (alimentação, crescimento, locomoção, luta com o inimigo, etc), ele nada mais é do que a unidade de suas aptidões, que não são coisas subsistentes nele, mas ele mesmo²³⁷. Trata-se, pois, de uma concepção funcional do organismo que, de partida, elimina a sua concepção como um ente subsistente. Toda a argumentação de Heidegger sobre o surgimento do órgão a partir da “aptidão para” visa mostrar o caráter funcional do organismo vivo e, através disso, a sua diferença no modo de ser com respeito aos entes subsistentes (estudados pelas ciências físicas).

Identificado, assim, o ponto de partida para a interpretação do ser do animal, seu “ser apto para”, trata-se, de acordo com o filósofo, de perguntar pela condição ontológica de possibilidade desse traço distintivo dos animais²³⁸.

Nesta “aptidão para” se constitui uma ligação pulsional com o mundo. Essa ligação pulsional do organismo (como unidade de “aptidões para”) com o mundo se realiza nos comportamentos dos animais, isto é, o animal, na sua ligação pulsional com o mundo, comporta-se (*sich benehmen*) sempre de uma determinada maneira: se alimenta, constrói ninhos, caça, etc. E esse comportamento animal é sempre um movimento pulsional. Esse último é caracterizado por um estar-dirigido-a (*Bezogenheit*)²³⁹, que deve ser entendido não

²³⁵ Heidegger não é claro sobre como se dá tal gênese, ainda que dê argumentos biológicos que comprovam sua tese, ou como se deve compreendê-la, ainda que diga negativamente que não é um “instrumento” a serviço da aptidão. Poderíamos ainda acrescentar que tampouco é a “expressão” de uma tal aptidão. A caracterização positiva é lacônica: o órgão impele a si mesmo a partir do comportamento pulsional.

²³⁶ Cf. *idem*, p. 334.

²³⁷ Cf. *idem*, p. 343.

²³⁸ Cf. *idem*, p. 343-4.

²³⁹ Cf. *idem*, p. 350.

como a apreensão propriamente dita de algo como tal²⁴⁰, um deixar envolver-se (*Sich einlassen*) com algo, mas sim como um “afastamento” ou “eliminação” (*Beseitigung*) do que o animal encontra. Veja-se quanto a isso a seguinte passagem de Heidegger:

Esse não-poder-se-envolver [*Sich nicht einlassen können*] com algo como tal não deve de modo algum ser caracterizado de maneira apenas negativa. O que isso significa positivamente para o *estado-de-se-comportar* [*Benommenheit*] e sua abertura [*Offenheit*]? O se comportar [*Benennen*] mostra-se não apenas nunca como um *se-envolver-com...*, antes ao contrário, ele possui o caráter do *afastamento* [*Beseitigens*] disso em relação ao que está essa tendência fundamental do se comportar, o afastamento pode ser um aniquilar – devorar – ou então um sair do caminho de...”. (Heidegger 1929-30, p. 363).

A característica distintiva do ente que o organismo encontra no sentido de sua *eliminação* se apreende a partir do fato de que ele desencadeia um comportamento pulsional (uma aptidão para...), ou seja, ele é encontrado no sentido de que e na medida em que desencadeia ou des-inibe (*Enthemmen*) um comportamento pulsional²⁴¹, uma aptidão.

Desse modo, é esse ser a priori vinculado aos entes que des-inibem (*Enthemmung*)²⁴², a um certo conjunto finito de entes que desencadeiam o comportamento pulsional, que faz com que seja possível dizer que o animal vive em um círculo de des-inibição possível. Este “acercar-se de um círculo” não deve, contudo, ser compreendido como um ser-encapsulado do animal, mas justamente o contrário, um ser-aberto do animal para um possível círculo de des-inibição²⁴³.

Isso significa que o animal tem uma abertura (a priori) estabelecida com o meio, isto é, que ela não é algo que acontece posterior ou contingentemente à existência do animal, mas que lhe é essencial. Sobre isso Heidegger diz:

Todo animal acerca-se [*umringt*] com esse círculo de des-inibição [*Enthemmungsring*], não contudo a posteriori, após algum tempo em que ele vive como animal, antes, esse acercamento [*Umringung*] pertence à mais íntima organização do animal em sua

²⁴⁰ Esta apreensão de algo como algo será, como veremos no capítulo seguinte, o traço distintivo da experiência humana.

²⁴¹ Cf. Heidegger 1929-30, pp. 369-370.

²⁴² Cf. idem, p. 370-1.

configuração fundamental [*Grundgestalt*]. Esse ser-absorvido [*Hingenommenheit*] do animal já a partir do todo jaz na direção das des-inibições possíveis dentro de seu círculo. (idem, p. 371)

Com isto, pode-se vislumbrar que o decisivo para a revisão da concepção de ser vivo como substância irritável seria que o que é passível de ser estimulado (o organismo) está desde o princípio ligado e que precisa estar ligado ao meio para que haja “posteriormente” uma estimulação. Ou seja, a “abertura” do animal ao meio (ao círculo de des-inibição) é condição de possibilidade do *ser estimulado*. Heidegger é explícito sobre esse ponto quando diz:

Certamente existe isso que o que é estimulado, com relação ao que dispara o estímulo e estimula, não desencadeia um contra-efeito/reação [*Gegenwirkung*], ou uma contra-estimulação. Mas isso não diz de modo algum, que o que é estimulável já previamente está ligado e deve estar ligado a isso que deve poder estimular, e na verdade esta ligação ao possível estímulo deve ser pulsional. Apenas quando essa prévia vinculação do estimulável ao que pode estimular já possui o caráter da pulsão e do encontrar pulsional [*triebhaften Entgegen*], é em princípio possível algo como o desencadear de um estímulo. (idem, p. 373)

Ou seja, a tese crítica de Heidegger à concepção de organismo com substância irritável pode ser expressa da seguinte forma: não é o estímulo externo que determina a excitabilidade ou estimulabilidade do organismo, mas é somente se ele já possui uma abertura (*Offenheit*) para essa determinada estimulação que ela será um estímulo. Aqui se pode ver Heidegger rejeitando a tese naturalista da pré-existência do mundo e dos entes intramundanos e sua ação causal sobre os organismos. Ou seja, ele adere ao ponto de vista transcendental da fenomenologia de Husserl, que irá mostrar que não é o mundo e os estímulos objetivos, reais, que tornam o organismo estimulado pela relação causal²⁴⁴, mas

²⁴³ Cf. idem, p. 370.

²⁴⁴ Compare-se essa posição fenomenológico-transcendental com a concepção naturalista de Freud, segundo a qual a irritabilidade do organismo é o resultado da incidência causal de estímulos sobre a região externa (camada protetora) do organismo primitivo. Veja-se sobre esse último ponto, por exemplo, a seguinte passagem de Freud: “chegamos ao conhecimento desse aparelho psíquico através do estudo do desenvolvimento individual da natureza humana [*menschlichen Wesens*]. A mais antiga dessas províncias ou instâncias psíquicas chamamos o isso [*das Es*]: seu conteúdo consiste em tudo que é herdado, que é trazido com o nascimento, constitucional, antes de tudo, portanto, as pulsões oriundas da organização corporal, (...).

antes, ao contrário, é o caráter de poder-ser-estimulado do organismo que gera (constitui) mundo e estímulos objetivos. Quanto a essa posição anti-naturalista de Heidegger veja-se, por exemplo, a seguinte passagem:

Um estímulo pode, falando de maneira objetiva, ser muito intenso e grande, mas ainda assim um determinado animal é simplesmente inacessível para um determinado estímulo. Não que fosse erguida alguma barreira na frente do animal, antes o animal não traz consigo na unidade do seu ser-passível-de-ser-perturbado [*Benommenheit*] nenhuma pulsão/instinto nessa direção. Ele não é pulsionalmente/instintualmente aberto para esta determinada possibilidade de desinibição. (idem, p. 373-4)

Desse modo é o animal que traz consigo um círculo próprio de des-inibição de estímulos possíveis (*Enthemmungsring*). É justamente essa a essência dos organismos vivos²⁴⁵. Isto é, não o seu ser estimulado, mas a relação prévia que permite a um animal ser estimulado, ou seja, a abertura pulsional do animal em relação ao meio. Dito de maneira mais específica: não se pode dizer que há um animal e que ele, posteriormente, entra em relação com o meio. Essa é justamente a concepção naturalista da qual Heidegger quer se afastar, e que entende ser insuficiente para se compreender o modo de ser dos organismos vivos. O animal não é algo por si que mantém, ademais, uma relação com o meio, mas o animal nada mais é do que essa relação ao meio, essa abertura (pulsional) que possibilita que ele seja estimulado (ou melhor, des-inibido em seu comportamento pulsional) dessa ou daquela forma²⁴⁶.

Com essa caracterização fica estabelecido que a relação com o meio, a aptidão fundamental para o envolvimento no círculo (*Grundbefähigung des Sich-umringens*), a

Sob a influência do mundo externo ao nosso redor uma parte do *isso* sofreu um desenvolvimento especial. Originalmente como camada externa do órgão para a recepção e proteção, surgiu uma organização especial que media entre o *isso* e o mundo externo. Essa região de nossa vida mental é chamada por nós de o *eu*.” (Freud 1938a, p. 68). Voltaremos a isso posteriormente.

²⁴⁵ Cf. idem, p. 374.

²⁴⁶ Haveria naturalmente uma diferença entre *estimulado* e *des-inibido* que Heidegger, contudo, não explicita. Esta poderia ser caracterizada do seguinte modo, ao que tudo indica: o estímulo é sempre um fenômeno homogêneo, uma certa quantidade de exigência, que varia apenas em sua intensidade e meio (auditivo, visual, tátil, etc), mas não em sua natureza, ao passo que a *des-inibição*, não implica apenas uma variação de meio e intensidade, mas de natureza. Dito de outro modo: o que diferencia o comportamento frente à caça ou ao predador não pode ser reduzido a diferenças de intensidade ou meio.

abertura determinada para um círculo de des-inibição possível (*bestimmten Offenseins für einen Umkreis möglicher Enthemmung*), é o traço distintivo dos animais. E assim chega-se ao conceito que expressa, segundo Heidegger, a essência do organismo: não a Irritabilidade, que seria secundária e comprometida com a concepção naturalista do mundo segundo a qual tudo o que é, é à maneira de uma *res*, mas o “estado-de-ser-cativado” (*Benommenheit*), que é a aptidão fundamental para se cercar, envolver no círculo da des-inibição²⁴⁷ (do comportamento pulsional).

O ser-ligado [*Verbundenheit*] do animal com o meio [*Umgebung*] não é apenas quase tão estreito quanto..., e também não é tão estreito quanto a unidade do corpo, antes a unidade do corpo do animal se funda como unidade do corpo do animal justamente na unidade do ser-cativado [*Benommenheit*], isso quer dizer, do acercar-se com o círculo de des-inibição, dentro do qual somente a cada vez pode um meio espalhar-se [*breitmachen*] para o animal. O estado-de-ser-cativado é a essência fundamental do organismo. (idem, p. 376)

Heidegger caracteriza esse *estado-de-ser-cativado* de seis maneiras: como privação (*Genommenheit*) da possibilidade de perceber algo como algo; como absorção (*Higenommenheit*) na atividade pulsional; como ocupação (*Eingenommenheit*) na totalidade das pulsões; como abertura para um outro com o qual o animal traz consigo um círculo no interior do qual pode ser afetado por isto que des-inibe um comportamento pulsional (instintivo); como uma luta do animal pelo círculo, que é um caráter essencial da vida mesma (a luta pela sobrevivência de si e da espécie); e que este “estado de ser perturbado” é a condição de possibilidade do comportamento (*Benehmen*) efetivo dos seres vivos²⁴⁸.

De acordo com Heidegger, é essa caracterização da vida que permaneceu ausente para os pesquisadores do século XIX (seja Müller ou Brücke) e “na verdade menos porque essa concepção fundamental do vivo era desconhecida do que por ter sido ela detida com o domínio da visão físico-matemática da natureza” (idem, p. 378). E isso significa

²⁴⁷ O que não significa que os fisiologistas nunca tenham constatado essa relação com um outro. Cf. Heidegger: “na verdade não é com isso dito que Driesch, o outro pesquisador, teria passado por cima do fato de que o animal tem uma relação com um outro. Mas do conhecimento desse fato até, primeiro, a vista dele em sua essência e, segundo, da essencialidade dessa relação para a estrutura do organismo como tal, há um longo caminho.” (Heidegger 1929-30, p. 382).

²⁴⁸ Cf. idem, p. 377.

basicamente, que a biologia tendia a ver o animal como uma *res*, isto é, algo que possui apenas uma relação externa (secundária, não essencial) com o mundo.

Isso é suficiente para a seguinte conclusão: Freud, ao transportar para a psicologia a ontologia que predominava na fisiologia alemã do século XIX, isto é, ao se vincular (intelectualmente) à tradição da fisiologia que começa, na primeira metade do referido século, com uma posição vitalista e passa, depois, para uma concepção reducionista, Freud, repetimos, não foi capaz de identificar o traço distintivo do modo de ser próprio dos organismos vivos e continuou a ter como referência a mecânica newtoniana, e o modo de ser dos entes por ela estudados. Desse modo ele permaneceu preso a uma concepção de organismo objetificante (organismo como ente subsistente) e, ao estender o conceito de organismo ao aparelho psíquico, também não compreende esse último como um organismo propriamente, como algo que tem uma relação com o mundo a priori estabelecida, mas como um objeto desmundanizado e, portanto, compreendido de maneira semelhante ao modo como os objetos naturais são compreendidos pelas ciências naturais. Ou seja, vitalistas e mecanicistas, em Biologia, assim como Freud em psicologia, partem de uma mesma compreensão do ser do organismo e da vida, que a objetifica ao desmundaniza-la²⁴⁹.

Justamente esse fato, que Freud concebe o psiquismo como um organismo vivo e esse como uma coisa natural (*subsistente*), desmundanizada, e ainda por cima fisicamente explicável, e, portanto, em princípio compreendido através da mesma categoria (de substância²⁵⁰) e dos conceitos físicos tradicionais ou análogos (como força, energia psíquica, etc) com as quais se compreende o modo de ser de uma máquina movida por

²⁴⁹ Tendência esta que, segundo Heidegger (1927a e 1930), está sendo superada pelas novas pesquisas concretas em biologia. Cf. Heidegger 1927a, p. 10.

²⁵⁰ A caracterização da substância, que define a realidade na atitude natural, isto é, no realismo naturalista, e o ser da consciência, no idealismo, é feita da seguinte forma por Heidegger: “Na medida em que pertence à realidade [*Realität*] o caráter do em-si e da independência [*Unabhängigkeit*] (...)” (Heidegger 1927a, p. 202). O resultado de uma tal concepção de realidade (substancialidade) é o problema da prova da existência do mundo externo, que no realismo é feito “onticamente através da conexão de efeitos reais entre reais [*reale Wirkungszusammenhänge zwischen Realem*]” (idem, p. 207), e no idealismo (de Husserl, por exemplo), é resolvido através da tese de que “ser e realidade [*Realität*] seriam apenas ‘na consciência’” (idem, p. 207). Sobre o idealismo Heidegger diz ainda: “Significa o idealismo a recondução [*Rückführung*] de todo ente ao sujeito ou à consciência, que é, por sua vez, apenas caracterizada por ser, em seu ser, indeterminada e no máximo negativamente caracterizada como “não-coisa” [*undänglich*], então é esse idealismo metodicamente não menos ingênuo que o mais simplório realismo.” (idem, p. 208). Se é uma consequência da concepção de realidade e consciência à luz do conceito de substância o problema da prova da existência do mundo externo, e se Freud concebe as coisas dessa forma, então também Freud deve ter algum tipo (idealista ou realista) de “prova da existência da realidade externa”. Na realidade de fato ele tem, e em suas linhas gerais procura

forças físicas, que permite reunir o conceito de organismo (irritável) ao de aparelho (transformador de energias), pois ambos possuem, no essencial, o mesmo modo de ser, o de entes naturais, *res*, substâncias independentes ontologicamente do mundo, de um mundo igualmente independente ontologicamente e ambos concebidos naturalisticamente.

Desse modo, justifica-se a crítica de objetificação do homem feita por Heidegger à teoria freudiana do psiquismo nos *Seminários de Zollikon*, uma vez que se mostrou que Freud concebe o psiquismo como uma substância irritável e que esta é compreendida, por sua vez, como um ente subsistente²⁵¹.

Note-se, contudo, que a crítica de Heidegger não incide sobre o fato de Freud conceber o psiquismo à luz dos conceitos físicos ou análogos, mas de conceber o psiquismo como uma substância. Uma vez concebido o psiquismo como uma substância, esta pode ser concebida de diferentes modos – como uma substância viva, irritável, por exemplo; ou uma substância natural, inanimada, estudada pela física; ou ainda de outras formas –, contudo, em todos estes casos já se errou de princípio. Isto é, não se trata de um erro quanto à maneira de se estudar a psique humana, mas quanto à concepção do sentido do ser desta. Haveria aqui, como consequência, um problema grave para as ciências humanas: se as ciências objetificam o ente, isto é, concebem-no a partir da categoria de ente subsistente, e isto é inerente às ciências modernas; e se a objetificação do psiquismo é um ocultamento do verdadeiro modo de ser do tema de estudo das ciências humanas, então de duas uma: ou não é possível uma ciência do homem, ou é possível uma ciência do homem que não seja objetificante. Heidegger parece caminhar na direção da segunda alternativa, ainda que não dê maiores explicações sobre o que seria uma tal ciência²⁵².

demonstrar o surgimento da distinção entre realidade e fantasia (imagem mnêmica) através da eficácia ou não eficácia da ação motora na fuga de estímulos aversivos.

²⁵¹ Na realidade, trata-se de uma tendência do próprio Dasein de conceber-se como uma substância. Essa tendência se funda, por sua vez, na *queda*, movimento próprio de um ente que é um “poder-ser” (próprio ou impróprio). Ou seja, a analítica da existência de Heidegger permite compreender a origem ontológico-existencial da referida compreensão da psique humana à luz do conceito de substância. Sobre isso, veja-se Heidegger 1927a, p. 201).

²⁵² Isso levou Ricoeur à sua crítica de que “com a filosofia de Heidegger, estamos sempre engajados em um retorno aos fundamentos, mas somos deixados sem a capacidade de começar o movimento de retorno que levaria da ontologia fundamental para as questões propriamente epistemológicas do *status* das ciências humanas. Agora, uma filosofia que rompe o diálogo com as ciências não se dirige a nada além de si mesma.” (Ricoeur 2005, p. 59). Constatando a mesma lacuna no caminho do pensamento de Heidegger, mas reagindo a ela de maneira oposta, Gadamer irá, então se colocar a tarefa de pensar as consequências para as ciências humanas da ontologia fundamental de Heidegger. Veja-se quanto a isto a seguinte passagem de Gadamer: “Mas de todo modo, podemos perguntar pelas consequências para a hermenêutica das ciências humanas do

Uma vez explicitada a crítica de Heidegger à psicanálise, abre-se então a possibilidade de se perguntar pelo aspecto positivo dessa crítica, isto é, pela contrapartida oferecida pela analítica da existência heideggeriana para se reinterpretar os fenômenos clínicos descobertos por Freud. Se o homem não é ao modo de um ente subsistente *sem mundo* qual o seu modo de ser? Isto deverá ser feito através dos seguintes passos: breve explicitação da diferença essencial entre a abertura do animal ao meio (*Benommenheit*) e a abertura do homem, isto é, entre a experiência do animal e a do homem, seguida de uma exposição das diferentes maneiras de se conceber a *experiência humana* em Freud e Heidegger.

4.3. Breve caracterização da diferença fundamental entre o ser-cativado do animal e a abertura dos seres humanos

No seminário de 1929-30 Heidegger, dando continuidade às descobertas de Husserl, desenvolve o conceito de experiência humana a partir da comparação com a experiência do animal. Ou seja, a apresentação da nova concepção de experiência humana feita por Heidegger nesses seminários tem como *estratégia* a comparação (por privação²⁵³) com a experiência animal, mas seu objetivo fundamental, assim como o nosso neste trabalho, é menos a caracterização da experiência do animal e de sua essência do que indicar o traço distintivo da experiência humana, com base na qual Heidegger poderá identificar e explicitar a característica ontológica do Dasein humano (em particular o conceito fundamental de *mundo*).

Antes de tudo, é necessário ressaltar dois pontos: que se trata, de início, de uma comparação entre diferentes modos de *ter experiência do mundo*; e que essa caracterização da *experiência humana do mundo* é determinante para a concepção da essência do homem, uma vez que essa última nada mais é do que a condição ontológica de possibilidade da experiência em geral.

fato de Heidegger derivar a estrutura circular da compreensão da temporalidade do Dasein.” (Gadamer 1994, p. 266).

²⁵³ Essa estratégia é necessária uma vez que é somente a partir de nossa experiência do mundo que podemos conceber a experiência animal. Trata-se aqui de um importante problema metodológico de como é possível a descrição fenomenológica, isto é, em primeira pessoa, da experiência animal. Não nos interessa aqui se e como Heidegger resolve esse problema, apenas indicar que Heidegger de fato caracteriza a experiência animal por privação: “A constituição ontológica fundamental do >vivo< é contudo um problema próprio e apenas

É somente a partir desses pontos que se pode compreender a contribuição que a fenomenologia, de Husserl a Heidegger e Merleau-Ponty²⁵⁴, tem a fazer à psicanálise e às ciências humanas em geral. A fenomenologia é uma descrição (rigorosa, isto é, metódica e fundada nas coisas mesmas) das estruturas *a priori* da experiência e do modo de ser desta; e seu impulso inicial desde as *Investigações Lógicas* de Husserl, e presente ainda na primeira parte da obra de Heidegger, é combater uma concepção naturalista e objetificante de experiência. A tese crítica básica da fenomenologia é que uma tal concepção simplificada de experiência, apesar de imediatamente compreensível na época atual, dominada pelo que Husserl chamou de *atitude natural*²⁵⁵, um preconceito sem fundamento nas coisas, gera problemas teóricos (e práticos, por consequência) insolúveis (por exemplo, o problema filosófico do conhecimento verdadeiro, ou o problema psicológico de se construir um aparelho psíquico). Dito de maneira mais específica para o caso da psicanálise, a tese geral da fenomenologia, de que a aceitação (irrefletida) de uma concepção empirista e naturalista (estreita) de experiência pelos psicólogos, fisiólogos e mesmo por outros filósofos, tem como contrapartida a necessidade de se elaborar constructos teóricos fictícios, também se aplica a Freud. Quanto a isto, pode-se lembrar, por exemplo, o constructo do “aparelho psíquico”, do inconsciente, etc.

Ou seja, a necessidade de construir um “aparelho psíquico”, necessidade presente em outros autores contemporâneos de Freud (Exner, por exemplo), se deve de um lado aos “dados da consciência” e, de outro, ao ponto de partida naturalista e empirista da experiência, de tal modo que o “aparelho psíquico” seria o elo intermediário entre eventos fisiológicos (como estímulo, excitação) e a consciência. Veja-se quanto a isso a seguinte afirmação de Freud:

passível de ser levado adiante pelo caminho de uma privação redutiva da ontologia do Dasein.” (Heidegger 1927a, p. 194).

²⁵⁴ Se levarmos em consideração a obra fundamental de Merleau-Ponty, a *Fenomenologia da Percepção*, veremos que o que ele faz nesse texto é propor um exame fenomenológico da percepção. Sendo que, por percepção, não se deve entender nem a concepção natural-científica (fisiológica) de percepção (os prejuízos clássicos), nem um ato mental *ponente*, no sentido de Husserl (cf. seção 5.2 à frente), mas o pressuposto sensorial de todo ato, a relação primeira que o homem, na medida em que é um ser corporal, estabelece com o mundo. Ou seja, de acordo com esse autor, é pela fenomenologia da percepção que se atinge o âmbito da facticidade, âmbito este só acessível para além do âmbito da idealidade descoberto por Husserl.

²⁵⁵ Veremos, no capítulo seguinte, quando abordarmos o conceito de experiência em Heidegger, de maneira breve, a maneira como Husserl pensou em seus dois textos clássicos – *Investigações Lógicas* (1900) e *Idéias I* (1913) – a experiência humana. Nessa ocasião analisaremos melhor o conceito de *atitude natural* e a maneira como ele a supera.

A psicanálise faz uma suposição fundamental, cuja discussão permanece reservada ao pensamento filosófico, cuja legitimação reside em seus resultados. Disso que chamamos nossa psique (vida mental) conhecemos duas coisas: primeiro, o órgão corporal e cena de ação dela, o cérebro (sistema nervoso), segundo, nossos atos de consciência [*Bewusstseinsakte*], que são dados imediatos e que não podem ser mais explicados por nenhum outro tipo de descrição. Tudo o que jaz entre eles é-nos desconhecido, não é dada uma relação direta entre estes dois pontos terminais de nosso conhecimento. (Freud 1938a, p. 67)

Por outro lado, a substituição dessa noção estreita de experiência (empirista e naturalizada) por uma fenomenologicamente fundada pode permitir a eliminação desse constructo teórico fictício do “aparelho psíquico” e sua substituição por uma concepção descritiva (no sentido das descrições fenomenológicas das estruturas ontológicas da existência humana e de suas concreções ônticas) do homem e de sua relação com as coisas e os outros homens.

Essa outra concepção de experiência, fenomenológica, é apresentada por Heidegger, nos seminários dos anos 1929-30, através de sua diferença em relação à experiência do organismo vivo. Na caracterização do traço distintivo dos animais foi dito, em primeiro lugar, que ele é uma privação em relação à possibilidade de perceber *algo como algo*. Esta última possibilidade, justamente, irá caracterizar, de acordo com Heidegger, a experiência especificamente humana. A diferença fundamental entre a experiência que homem e animal têm reside nessa possibilidade do primeiro de perceber *algo como algo*, impossível para os animais. Sobre este ponto, Heidegger diz:

Somente aqui é justamente o lugar onde o problema decisivo jaz oculto e deve ser destacado. Pois trata-se aqui não simplesmente de uma alteridade *qualitativa* [*qualitative Andersheit*] do mundo animal em contraposição ao mundo dos homens e da mesma forma também não se trata de uma diferença quantitativa de tamanho, profundidade e largura – não se e como o animal toma o dado [*das Gegebene*] de outra maneira, antes se o animal em geral pode apreender *algo como algo*, algo como ente, ou não. Se não, então o animal está separado do homem por um abismo. (Heidegger 1929-30, p. 384).

Homem e animal são ambos caracterizados pelo fato de possuírem um vínculo *a priori* estabelecido com o mundo, isto é, tanto um como o outro são impensáveis à parte dessa vinculação. E o que distingue homem e animal e, portanto, o que irá permitir identificar a suas características essenciais é o tipo de experiência que eles têm²⁵⁶, já de início, e não, no caso do homem, sua capacidade de elaborar uma experiência semelhante à dos animais de maneira mais desenvolvida, complexa ou racional.²⁵⁷

No caso do organismo vivo, temos a abertura como “círculo de des-inibição” que permite que o animal encontre um ente que pode des-inibir seu comportamento pulsional, que se caracteriza justamente por um “afastamento” (*Beseitigung*) do ente que ele encontra; de outro, temos a abertura como “abertura de algo como algo”. Isso significa basicamente, para o que nos interessa aqui, que o animal, que não apreende *algo como algo*, não permanece na abertura (*Offenbarkeit*) dos entes. Segundo Heidegger:

O estado-de-ser-cativado é a essência da animalidade, quer dizer: o animal permanece como tal não na abertura [*Offenbarkeit*] dos entes. Nem o seu assim chamado meio [*Umgebung*] nem ele mesmo são abertos [*offenbar*] como entes. (Heidegger 1930, p. 361)

Essa é, segundo Heidegger, a privação fundamental dos animais: não a privação da racionalidade, mas da possibilidade da abertura dos entes, isto é do encontro de *algo como algo*. Desse modo, por contraposição, o que caracteriza a experiência humana, a apreensão de algo como algo, significa justamente que o homem, segundo o seu modo de ser, é na *abertura do ente*. Deve-se, contudo, atentar que esta descrição da experiência humana é apenas a descrição da experiência cotidiana, imprópria que o homem possui. Ela é o ponto de partida das análises de Heidegger e não engloba a experiência propriamente humana,

²⁵⁶ Conforme a conhecida expressão de Heidegger: “o animal é pobre de mundo” e “o homem é criador de mundo”. O que se trata de expor com estas expressões nada mais é do que as diferentes formas como animal o homem tem experiência, uma vez que “mundo significa entre outras coisas acessibilidade do ente *como tal* [*Zugänglichkeit von Seiendem als solchem*]. Mas se à essência do mundo pertence a acessibilidade do ente como tal, então não pode o animal, em seu *ser-cativado* no sentido da privação [*Genommenheit*] da possibilidade da abertura [*Offenbarkeit*] do ente, essencialmente ter um mundo, apesar de isso sobre o que o animal se dirigir, em *nossa experiência* constantemente ser experienciado como ente. Apesar do animal não poder ter mundo, possui um acesso a..., no sentido do comportar-se pulsional [*triebhaften Benehmens*].” (idem, p. 391).

²⁵⁷ Cf. Heidegger 1929-30, p. 368.

que é, como veremos mais à frente, não a experiência de algo como algo (mundana), mas a experiência do ente como ente, isto é, a experiência do ser (do ente). Essa última se refere ao fenômeno da *transcendência*, no sentido de Heidegger e é, em última instância, o que distingue o Dasein dos outros entes. Veremos esse ponto quando abordarmos, a partir da análise das condições ontológicas da experiência imprópria (cotidiana), o conceito de *abertura fundamental* (*Erschlossenheit*). Deve-se notar, contudo, que não entraremos nas análises do ser-para-a-morte, da consciência (*Gewissen*) e da temporalidade (*Zeitlichkeit*) do Dasein, uma vez que extrapolam os limites deste trabalho que pretende somente pavimentar o caminho de Heidegger a Freud e vice versa.

Do que foi dito neste capítulo depreende-se que o decisivo para a compreensão da novidade da concepção heideggeriana do ser humano reside na explicitação de sua concepção de experiência, bem como das condições ontológicas de possibilidade desta. Por esse motivo, procederemos, primeiro, pressupondo o que já foi dito, a uma breve revisão da concepção de experiência pressuposta por Freud e finalmente a concepção de experiência em Heidegger e de sua condição de possibilidade, a “abertura fundamental”. Mas, na medida em que a concepção de experiência em Heidegger é um desenvolvimento da concepção de experiência em Husserl, isto é, um desenvolvimento interno à fenomenologia, exporemos, de maneira breve, a concepção de experiência nesse último autor (nas *Investigações Lógicas* e em *Idéias I*), as críticas de Heidegger à esta concepção de seu mestre, e finalmente, a maneira como ele concebe a experiência humana. Novamente, as exposições aqui feitas sobre Husserl não são exaustivas. Pretendemos, tão somente, indicar os elementos centrais da maneira como Heidegger concebe as posições teóricas de Husserl, com vistas a possibilitar a exposição da maneira como Heidegger concebe a *experiência* humana.

5. O conceito de experiência em Freud e Heidegger

Com o presente capítulo entramos em um tema central para a filosofia de Heidegger, assim como para a fenomenologia em geral, mas aparentemente implícito e lateral na teoria freudiana. Na realidade, o que pretendemos mostrar é que esse tema não é, justamente, lateral no sentido de ser irrelevante, sendo antes decisivo para a maneira como Freud concebe sua teoria (e a psicologia) como uma ciência natural. Dito de outro modo, se

antes, quando expusemos a teoria freudiana do aparelho psíquico, pudemos mostrar como Freud pretende explicar (causalmente) a origem de certos fenômenos psíquicos (sonhos, juízo, recordação, etc, entendidos como fenômenos naturais), e com isso, mostrar que a teoria freudiana do aparelho psíquico é explicativa e naturalista; agora, com a exposição da concepção freudiana de experiência, veremos que o naturalismo de Freud não começa com a suposição de que os processos psíquicos são entidades naturais submetidas, como qualquer outra entidade natural, ao princípio de causalidade, mas com a maneira como Freud concebe a relação entre psiquismo e mundo. Nesse ponto, veremos, a fenomenologia, de Husserl (a partir de *Idéias I*) e Heidegger, diverge de maneira radical. Contudo, a solução encontrada por ambos os filósofos para esse naturalismo “mais profundo”, como veremos nas próximas seções, são igualmente distintas.

Agora, apesar de ser afirmado aqui que a concepção freudiana de “experiência” não é irrelevante, mas antes fundamental para caracterizar o naturalismo de Freud, isso não implica que esse seja um tema ampla e explicitamente abordado por esse autor. Isto é, apesar de sua importância, deve-se notar que Freud pouco se detém sobre esse tema e que a exposição a seguir é, na realidade, uma tentativa feita a partir de breves passagens do texto freudiano de identificar os traços gerais de sua concepção de *experiência*.

No caso de Heidegger (e Husserl), a situação é totalmente diferente, uma vez que esse foi um dos temas centrais de reflexão do(s) filósofo(s).

5.1 O Conceito de experiência em Freud

Assim como todas as suas descobertas e teorizações, também a concepção freudiana de experiência está ancorada, de um lado, em uma certa tradição, e de outro, em sua experiência clínica com pacientes neuróticos. Partiremos dessa última e procuraremos, em seguida, mostrar o que está na sua base, isto é, os pressupostos comuns a uma tradição que Freud pressupõe sem mais e que utiliza para elaborar conceitualmente o que “vê” em sua clínica.

O problema da “experiência” é abordado por Freud, como dissemos, no contexto de sua clínica com pacientes adultos neuróticos. Nessa, a observação fundamental, ponto de partida para todo o desenvolvimento posterior, foi a da importância, na origem da histeria, de certas experiências traumáticas. Com isso, pode-se vislumbrar que o tema da

experiência, em Freud, é abordado a partir do problema clínico das experiências traumáticas. O termo empregado por Freud, repetidas vezes, para se referir à “experiência” da experiência traumática é o termo alemão *Erlebnis*. Veja-se quanto a isso, por exemplo, as seguintes passagens de textos de seu período inicial (até 1900):

Qualquer vivência [*Erlebnis*] que possa evocar afetos aflitivos (susto, angústia, vergonha, dor física) pode atuar como um trauma dessa natureza. (Freud 1895a, p. 84)

Já foi dito por mim e por Breuer que o sintoma histérico só pode ser compreendido pela recondução [*zurückführung*] às vivências [*Erlernisse*] traumáticas em vigor, e que esses traumas psíquicos se relacionam com a vida sexual. (Freud 1896b, p. 380)

É somente a partir do sexto ou sétimo ano que nossa vida pode ser reproduzida na memória como uma cadeia concatenada de eventos. Daí em diante, porém, há também uma relação direta entre a importância psíquica [*psychischen Bedeutung*] da vivência [*Erlebnisses*] e sua retenção na memória. (Freud 1899, p. 531-2)

O termo *Erlebnis* possui uma história complexa²⁵⁸, sendo usado por diferentes pensadores, antes e depois de Freud. A história do desenvolvimento desse conceito não nos interessa aqui por si mesma, mas tão somente para compreender a maneira como ele era concebido na época de Freud e como, ele próprio, o concebia.

O termo *Erlebnis*, vivência, se tornou comum apenas nos anos 1870, sendo especialmente usado em escritos biográficos²⁵⁹. O termo é derivado do verbo alemão *erleben*, vivenciar, que já aparecia na época de Goethe, e que deu origem também ao termo *das Erlebte*, o vivido. O verbo era usado para se referir àquilo que uma pessoa, ela mesma, teve experiência, e não que ouviu dizer ou presumiu, ou teve acesso de algum outro modo indireto. O termo “vivido”, por sua vez, era usado para designar um conteúdo que permanece da vivência transitória, algo marcante ou significativo. Desse modo, “ambos os sentidos jazem, obviamente, por trás da cunhagem *Erlebnis*: tanto a imediatidade, que

²⁵⁸ A história do conceito de vivência aqui apresentada se baseia na exposição de Gadamer (1994) sobre esse tema.

²⁵⁹ Entre esses escritos, pode-se citar a biografia de Schleiermacher, feita por Dilthey, em 1870; a biografia de Winckelmann, feita por Justi, em 1872; e a de Goethe, feita por Hermann Grimm, em 1877; entre outras.

precede toda interpretação, reelaboração e comunicação, e meramente oferece um ponto de partida para a interpretação – material a ser informado – e seu fruto, seu resultado duradouro” (Gadamer 1994, p. 61). Usado nas biografias do século XIX, que tinham a intenção de tentar compreender a obra a partir da vida do artista, o termo *Erlebnis* acabou por adquirir um significado que mediava os dois sentidos acima expostos: “algo se tornava uma “vivência” não apenas na medida em que é experienciado, mas na medida em que seu ser experienciado acarreta uma impressão especial que dá a ela uma importância duradoura.” (idem, p. 61).

Freud também parece usar esse termo de modo a englobar ambos os sentidos. Trata-se, para ele, ao mesmo tempo de uma experiência imediatamente vivida, isto é, não presumida, nem meramente ouvida, mas direta e pessoalmente realizada²⁶⁰; ao mesmo tempo em que se trata de uma experiência duradoura, significativa, ainda que no sentido patológico²⁶¹. Ou seja, vivência como “ter uma experiência”, direta e pessoalmente, ou como uma experiência, determinante, que resultou daquela experiência direta.

O decisivo, contudo, reside na maneira como Freud concebe esse “ter uma vivência” (direta e pessoal), como, dela, resulta uma experiência significativa, e como ele concebe essa última. Mas, deve-se notar que ele está mais interessado em mostrar a gênese (físio-psicológica) da vivência significativa, do que em expor em que consiste o “ter uma experiência direta e pessoal”. Ao expor essa gênese da experiência significativa, contudo, poderemos vislumbrar, como procuraremos mostrar, a concepção de vivência por trás de suas teorizações. Vejamos isso melhor.

Note-se desde já, e isto será importante na medida em que indicaremos, na próxima seção, a maneira como o conceito de vivência foi elaborado por Husserl e criticado (e

²⁶⁰ Veja-se quanto a isso a seguinte passagem de um texto de período posterior de sua obra: “nós sustentamos um tal sinal [*Wink*], uma diferenciação entre o estranho [*Unheimlichen*], que se vive [*das man erlebt*], e o estranho que apenas se representa [*das man sich bloß vorstellt*], ou de que se lê.” (Freud 1919, p. 261)

²⁶¹ Veja-se quanto a esse outro sentido, por exemplo, a seguinte passagem em que Freud afirma que a vivência afetivamente marcante veio a ser chamada de trauma psíquico, e que está relacionado com a cena traumática que a causou: “Era na verdade assim: quase todos os sintomas tinham surgido como restos, como precipitados, se vós quereis, de vivências cheias de afeto [*affektvollen Erlebnissen*], que nós posteriormente denominamos “traumas psíquicos”, e sua peculiaridade se esclarece através da relação com a cena traumática que a causou. Elas seriam, segundo a palavra empregada, determinadas pela cena, cujos restos mnemônicos elas representam, não precisam mais ser descritas como desempenhos voluntários ou enigmáticos das neuroses.” (Freud 1909, p. 9). Ou ainda: “nós apresentamos a vivência patogênica de nossos pacientes como traumas psíquicos semelhantes a qualquer trauma corporal, cuja influência sobre as paralisias hísticas Charcot estabeleceu.” (idem, p. 17).

desenvolvido) por Heidegger, que o conceito de vivência não é pensado à luz do conceito chave da fenomenologia, o conceito de intencionalidade. Com isso, também é deixado de lado a estrutura da vivência (intencional), de modo que Freud só trabalha com “impressões sensoriais” e representações mentais, que nada mais são do que impressões sensoriais “apagadas”, registradas na memória, onde são associadas entre si. Ou seja, não se faz a diferenciação entre o objeto visado, o modo de visar o objeto e o conteúdo da consciência que serve de veículo para um tal visar (Husserl), muito menos se concebe a estrutura da transcendência como *ser-no-mundo* (Heidegger). Esse ponto ficará mais claro quando abordarmos, nas próximas seções do presente capítulo, a maneira como Husserl e Heidegger concebem a estrutura da experiência (intencional)²⁶². Ademais, trata-se em Freud de uma concepção teórica de experiência, isto é, que concebe a experiência humana em termos de uma experiência teórica (relação cognitiva), ou ainda, que supõe que a relação primordial do homem com o mundo é uma tal relação (percepção sensorial). Esse ponto ficará claro, por sua vez, quando abordarmos o conceito heideggeriano de experiência (seção 5.2.2).

De acordo com Freud, então, o termo “vivência” pode ser usado para se referir a uma experiência direta, mas também ao resultado dessa experiência. A primeira é pensada por Freud à luz de suas considerações sobre o sistema perceptivo do aparelho psíquico; a segunda, à luz de suas considerações sobre o sistema mnemônico. Vejamos cada uma delas em separado, começando pelo primeiro sentido do termo *vivência*.

A *vivência*, entendida no sentido de “experiência direta”, só pode ocorrer no sistema perceptivo de seu aparelho, sendo, portanto, uma percepção sensorial. Na medida em que Freud não concebe a vivência a partir do fenômeno da intencionalidade, não tem como distinguir entre o *perceber* e o *percebido*, entre o *ato* e o *objeto intencional*, e ambos do *conteúdo* (aquilo através do que um determinado objeto é percebido). Essa indiferença de Freud à estrutura da percepção se deve, provavelmente, ao fato de que ele estava preocupado não tanto com a descrição de fenômenos, mas em compreender a origem das neuroses, que ele constatou, clinicamente, ter algo a ver com *vivências traumáticas*

²⁶² Esse “empirismo” de Freud é particularmente problemático em relação à concepção de *sentido*, porque ele também terá de concebê-lo, o sentido, elemento central de sua prática clínica, sem o recurso ao conceito de intencionalidade. A solução que ele encontrou foi, como vimos, através do conceito de *representação-meta*.

passadas e esquecidas (o que envolve igualmente o problema da memória). Ou seja, estava interessado em uma psicologia genética e não descritiva. Do mesmo modo, poder-se-ia argumentar que, com a descoberta da fantasia como verdadeira *cena traumática* o tema da percepção perde a importância. Contra essa argumentação, pode-se afirmar que, assim como Freud não se deteve em explicitar a estrutura da percepção tampouco o fez com relação ao fantasiar, e que, na realidade, a fantasia retiraria sua matéria prima, em última instância, da própria percepção sensível²⁶³. De modo que, a descoberta da *fantasia* como causa da neurose não elimina a importância da percepção, antes a pressupõe.

A percepção é pensada em Freud como uma interação entre duas coisas reais, de tal modo que uma, que está presente, estimula a outra. Essa estimulação, por sua vez, deve ser entendida como uma relação causal. Uma relação desse tipo só é estabelecida entre entes naturais. Um ente natural, uma *res*, é um ente que existe independente de todo e qualquer outro ente. Segundo a posição defendida por Freud, tanto o ente que estimula, quanto o aparelho psíquico seriam exemplos de coisas independentes, de tal modo que a relação que eles estabelecem entre si (relação de causa e efeito) não é determinante para a existência de cada um deles. Ou seja, trata-se de uma relação não essencial, externa. A concepção filosófica geral aceita por Freud é, desse modo, a de um naturalismo²⁶⁴, uma vez que ele concebe o aparelho psíquico, o mundo e a relação entre ambos, à luz das mesmas categorias utilizadas nas ciências naturais para se referir ao campo por elas estudado.

De acordo com esse ponto de vista naturalista, a relação causal faria com que o estímulo adentrasse (*eindringen*) o aparelho psíquico, via sistema perceptivo, como vimos,

Nesse ponto, ao que nos parece, a inadequação da psicologia (explicativa e naturalista) de Freud se mostra de maneira mais evidente e problemática.

²⁶³ Veja-se quanto a isso o rascunho M anexo à carta 128 de Freud a Fliess: “As fantasias originam-se de uma combinação inconsciente, e conforme determinadas tendências, de coisas vivenciadas e ouvidas. (...) As fantasias são construídas por um processo de amálgama e distorção análogo à decomposição de um corpo químico que está combinado com outro. (...) Um fragmento da cena visual junta-se, depois, a um fragmento da experiência auditiva e é transformado numa fantasia, enquanto o fragmento restante é ligado a alguma outra coisa. Desse modo torna-se (na fantasia) impossível determinar a conexão original. (Masson 1999, p. 263).

²⁶⁴ Por naturalismo pode-se entender aquela tendência segundo a qual “o modo de ser e o objeto do conjunto da natureza se torna fio condutor para a apreensão de qualquer tipo de ser e objetualidade. Desse modo é o específico rigor das ciências matemáticas a medida para toda região de ser e sua determinação cognoscente.” (Heidegger 1923-24, p. 64). Essa mesma tendência já teria, antes de Freud, entrado no campo da psicologia através da chamada *psicologia experimental*, que teve sua origem a partir dos trabalhos de Wundt, influenciados, no geral, por autores como Helmholtz, Fechner, entre outros. Autores com os quais Freud teve contato próximo. Sobre a naturalização da psicologia, Husserl já havia se contraposto em seu texto de 1910

e seria a consciência que teria a função de transformar quantidades de excitação em qualidades sensoriais. De tal modo que, por trás das qualidades dadas à consciência haveria quantidades, que constituem, de acordo com as ciências naturais a verdadeira realidade do mundo. Essa tentativa de pensar as qualidades dadas na percepção interna como derivadas de quantidades está apoiada e é coerente com a tendência naturalisante da psicologia experimental do final do século XIX²⁶⁵. Nessa linha de pensamento, a idéia (*Vorstellung*) que se forma “no” (dentro do) aparelho psíquico é, na realidade, o produto de uma relação causal. A dificuldade consiste em caracterizar o que é a experiência, ou seja, em que consiste o “ter experiência de algo”, qual o vínculo entre representação mental e objeto, que tipo de relação é essa, na medida em que a representação mental é o efeito da incidência de um estímulo físico no aparelho psíquico.

Freud não dá, até onde sabemos, nenhuma resposta explícita sobre essa questão, contudo, nada nos impede de tentar esclarecer esse ponto. Ao que tudo indica, a representação mental possui a seguinte ligação com o objeto representado: ela é uma “indicação” (*Anzeige*), um “signo” (*Zeichen*), do objeto externo que a causou, assim como a fumaça é uma “indicação”, um “signo” de que há fogo, ou um conjunto de sintomas o signo de uma determinada patologia. Nessa analogia, a fumaça e o sintoma indicam a existência de fogo e de uma patologia, que as causaram, como a representação mental indica a existência de um objeto externo que a causou.

Nessa maneira de caracterizar as coisas, aquilo que é dado para a consciência, o fenômeno, deve ser entendido como algo que não é real em si mesmo, mas apenas uma indicação de outra coisa. Para caracterizar essa maneira de conceber o *dado* usa-se, em geral, a expressão “mero fenômeno”. Aqui fenômeno entendido não como algo que é dado em si mesmo, mas, justamente, que é “apenas” a aparência (mais ou menos fictícia) de algo que não é dado em si mesmo. Isso é importante na medida em que, como veremos, a fenomenologia, a partir da virada transcendental de Husserl em 1913 e seguindo na obra de Heidegger, irá conceber o “dado”, o “fenômeno” de maneira totalmente distinta, como o

“Filosofia como ciência rigorosa”. O mesmo faz Heidegger, em diversas passagens. Para um comentário de Heidegger sobre o naturalismo na psicologia, veja-se Heidegger 1923-24, p. 68-9.

²⁶⁵ E que está presente ainda em Brentano e mesmo em Husserl das *Investigações Lógicas* (1900), como veremos na próxima seção do presente trabalho. Quanto a isto veja-se, por exemplo, De Boer: “Podemos concluir que a visão de Husserl é similar à de Stumpf e Brentano. A coisa transcendente é a coisa da física.” (De Boer 1978, p. 47)

dado em si, ao passo que aquilo que estaria, segundo a posição aceita por Freud, para além dos “meros fenômenos”, a coisa real, é concebida, pela fenomenologia, como uma “construção”, mais ou menos fictícia²⁶⁶. Dito de outro modo, o naturalismo que Freud incorre aqui, a da aceitação de uma suposta *coisa real* descrita pela física e pela fisiologia também é incorrido em Brentano e mesmo em Husserl, nas *Investigações Lógicas* (1900). Voltaremos a analisar essa posição naturalista, como ela é superada por Husserl em 1913 e qual a crítica de Heidegger à superação da *atitude natural* em Husserl nas próximas seções do presente capítulo.

Ou seja, Freud pressupõe que uma representação mental nada mais é do que um conjunto (um complexo) de representações parciais, todas oriundas de impressões sensoriais, estímulos fisicamente determinados, que adquirem características qualitativas na percepção e não na recordação, não havendo nenhuma outra relação entre a “cadeira” percebida ou imaginada, por exemplo, e a cadeira real, externa ao psiquismo, que não seja a relação causal. Desse modo, a representação da cadeira, seguindo o mesmo exemplo, não remete à cadeira representada, é apenas um signo, uma indicação de algo externo, que não pode ser conhecido em si mesmo, mas que supomos (inferimos) estar lá²⁶⁷.

A representação mental “indica”, portanto, um objeto externo, e o faz no sentido de que remete a ele. Essa vinculação que se estabelece entre a indicação e a coisa indicada deve ser, contudo, distinguida de outras formas de vinculação, como, por exemplo, uma “expressão”, que também remete a um objeto, mas o faz, de acordo com Husserl, por

²⁶⁶ Sobre essas duas maneiras de se conceber o *fenômeno*, pode-se ler em Heidegger: “Empregamos a expressão >manifestação< [*Erscheinungen*], por exemplo, no discurso sobre as manifestações da doença [*Krankheitserscheinungen*]. Em uma coisa (Ding) mostram-se processos, propriedades, através das quais ela se apresenta como isso ou aquilo (...). Manifestações são manifestações de algo que não se dá como manifestação, que se refere a outro ente. (...) Isso a que a manifestação se refere, não se mostra em si mesmo, apenas se apresenta, indaga-se mediatamente, indiretamente (...) O característico da função de referência [*Verweisungsfunktion*] na manifestação, no manifesto, é a função da *indicação* [*Anzeige*] de algo. Indicação de algo através de outro significa, contudo, justamente, não se mostrar em si mesmo, antes, indiretamente, mediatamente, simbolicamente. Nós temos aqui, portanto, um contexto totalmente diferente daquele que visamos com a manifestação; por fenômeno não temos nenhuma relação de referência, antes a estrutura própria dele do mostrar-se-a-si-mesmo.” (Heidegger 1925, pp. 112-3).

²⁶⁷ Veja-se quanto a isto a já citada passagem de Freud: “Aqui como lá [na física] a tarefa consiste em descobrir outras propriedades (qualidades) do objeto pesquisado por trás daquelas diretamente dadas em nossa percepção, que são independentes das capacidades particulares de nossos órgãos sensoriais e que se aproximam melhor do suposto estado de coisas real. Esse mesmo não esperamos poder atingir, pois vemos que tudo o que nós inferimos [*erschlossen*] de novo, temos de traduzir novamente de nossas percepções, das quais nós então nunca podemos nos tornar livres.” (Freud 1938a, p. 126).

exemplo, de diferentes modos, através de diferentes modos²⁶⁸. Essa vinculação também deve ser distinguida do vínculo (lógico) que existe entre um argumento e a conclusão válida que dele se deriva, isto é, a ligação que se estabelece entre a indicação e a coisa que ela indica não é evidente, não é uma conexão necessária e objetiva. Ou dito de outro modo, na vinculação de indicação, dado uma coisa, pode-se então esperar encontrar outra, mas esse “então” é diferente da relação entre a conclusão e suas premissas em um argumento válido²⁶⁹, isto é, não é evidente.

Se isso está correto, então temos na relação de indicação um elemento essencial da concepção de experiência, como vivência (percepção), em Freud: ter experiência de algo... é pensado por esse autor em termos de uma relação causal que deixa um indício, um traço, um signo de uma outra coisa²⁷⁰. Desse modo, segundo o esquema teórico de Freud, nunca me relaciono diretamente com as coisas, nunca tenho uma experiência imediata das coisas

²⁶⁸ Como exemplo poderia ser dado as diferentes orações que, de diferentes modos, isto é, com diferentes sentidos, se referem à mesma pessoa: “O vencedor da batalha de Iena” e “O perdedor da batalha de Waterloo”.

²⁶⁹ Para uma caracterização do conceito de “indicação”, em particular em sua distinção com relação à “expressão” veja-se a distinção husserliana entre *Anzeichen* e *Ausdruck*, conforme a primeira investigação lógica. Cf. Husserl: “O termo ‘expressão’ e ‘signo’ são frequentemente tratados como sinônimos, mas não seria errado indicar que eles nem sempre coincidem na aplicação no uso comum. Todo signo é o signo de alguma coisa, mas nem todo signo possui ‘sentido’, um ‘sentido’ que o signo ‘expressa’.” (Husserl 1900, p. 183). E mais à frente: “Um coisa é apenas propriamente uma indicação se e quando ela de fato serve para indicar alguma coisa para algum ser pensante. (...) Nisso nós descobrimos como uma circunstância comum o fato de que certos objetos ou estados de coisas de cujas realidades alguém possui um conhecimento real indica a ele a realidade de certos outros objetos ou estados de coisas, no sentido de que sua crença na realidade de um é experienciada (ainda que não evidentemente) como motivando uma crença ou suposição da realidade da outra. (...) Um tal estado de coisas diz respeito a apenas isso: que certas coisas podem ou devem existir, uma vez que outras coisas foram dadas. Este “uma vez que”, tomado como expressando uma conexão objetiva, é o correlato objetivo da ‘motivação’ tomada como um modo descritivo peculiar de combinar atos de juízo em um único ato de juízo.” (idem, p. 184). E finalmente: “No caso de uma indicação [ao contrário de uma relação de prova] não está em questão nada disso. Aqui inteligibilidade e conhecimento com respeito às conexões ideais entre os conteúdos de juízo estão excluídas. Quando se diz que o estado de coisas A indica o estado de coisas B, que a existência de um aponta para a do outro, pode-se confiantemente estar esperando encontrar B, mas o modo de se falar aqui implica que não há nenhuma conexão objetivamente necessária entre A e B, nada sobre o que se possa entender.” (idem, p. 185).

²⁷⁰ Na realidade esse mesmo esquema era defendido por Brentano, com quem Freud estudou. Sobre isto veja-se o seguinte comentário de De Boer: “Para Brentano, o objeto real é o objeto da física. Essa coisa física (os movimentos moleculares, etc) não é o fenômeno físico. (...) a física é a ciência dos fenômenos físicos como seu *ponto de partida*. O que ela investiga, afinal de contas, são as causas transcendentais que dão origem aos fenômenos físicos em nós. (...) De modo a explicar fenômenos físicos, a física opera com as hipóteses de um mundo que existe fora de nós. As leis que estabelecemos sobre esse mundo hipotético explicam a de outro modo incompreensível sucessão e coerência de nossas percepções. (...) Nós não conhecemos nada sobre a natureza absoluta desse mundo. Só podemos aceitar que há “forças” e “estímulos físicos” que causam percepções. Os efeitos ou fenômenos físicos não nos dão uma imagem correspondente do estímulo. Eles são apenas “signos” de que há alguma coisa pela qual eles são causados.” (De Boer 1978, p. 40)

reais, como são em si mesmas, mas apenas uma relação mediata, através de signos, que estão dentro do psiquismo²⁷¹.

Nessa maneira de se compreender o efeito no sistema perceptivo da incidência de estímulos, a formação de indicações, nota-se ainda um outro componente da concepção filosófica geral de Freud. A própria concepção naturalista deve ser compreendida como sendo, ao mesmo tempo, a de um realismo, pois nela afirma-se a existência de entes reais, independentes da consciência, no mundo. Entes esses que, na ordem das coisas são anteriores à consciência e à percepção que se tem deles (causam a percepção), mas na ordem de nosso conhecimento, são derivados, uma vez que só temos acesso imediato aos indícios, às representações mentais²⁷².

O resultado da vivência perceptiva assim concebida é a formação, dentro do psiquismo, de uma representação (imagem) mental. Agora, como vimos, e esse é o segundo sentido do termo *vivência*, o resultado de uma vivência é algo significativo, duradouro, no sentido de ser algo a partir do qual pode-se entender determinada decisão, conduta, sintoma neurótico, etc, decisiva na vida de uma pessoa. Em Freud, *significativa* quer dizer, simplesmente, afetivamente marcante. Na maneira como Freud concebe o afeto, como vimos no capítulo 2.2.3, esse nada mais é do que uma *quantidade de excitação* (*Erregungssumme*) que “ocupa” (*besetzte*) uma determinada representação mental. Ou seja, a experiência significativa, resultado da incidência de estímulos externos no aparelho psíquico é pensada por Freud em termos de uma imagem mental ocupada por uma grande quantidade de excitação, que pode vir não apenas da própria vivência, mas de fontes endossomáticas (estímulos internos), como vimos.

Sendo assim, concebe-se quer a “experiência direta”, quer o seu resultado, a impressão duradoura e significativa, de maneira naturalista. A dificuldade, contudo, consiste, para Freud, em adequar esse ponto de vista naturalista com os “dados da consciência”. Nos termos freudianos, o problema consiste em expor como se passa de

²⁷¹ A consequência imediata disso é a tarefa de “provar” a realidade do mundo externo, tarefa essa que só surge na medida em que se supõe o psiquismo como uma “caixa” fechada sobre si, o âmbito da imanência.

²⁷² Nesse sentido, do realismo, Freud se mostra mais próximo teoricamente dos fisiologistas alemães fisicalistas e mesmo de Brentano do que de autores como Mach, que de resto, parece se aproximar de suas concepções epistemológicas, como vimos. De acordo com esse último autor, não seria correto derivar o que é mais evidente (sensações) do que é menos evidente (entes externos). Ou seja, o que Mach faz é desenvolver um monismo que eliminaria o pseudo-problema da realidade *versus* aparência.

estímulos quantitativamente determinados, para as qualidades dadas na consciência, como vimos quando abordamos a teoria freudiana do aparelho psíquico (capítulo 2.4.1).

Resumindo, Freud concebe a vivência humana como sendo ao mesmo tempo representacional e afetiva²⁷³. O aspecto afetivo é, sem dúvida, fundamental para Freud na medida em que ele reconheceu, desde cedo, a sua importância na etiologia e cura (abreação) das neuroses. O aspecto representacional da vivência de alguma coisa é concebido como uma indicação, e o afeto deve ser concebido como algo que se “agrega” ao aspecto representacional da vivência, uma quantidade de excitação que recebe, na consciência, características qualitativas (amor, ódio, prazer, desprazer, etc). Desse modo, o afeto, propriamente dito, não possui, ele mesmo, uma relação com a coisa externa, apenas é algo que “ocupa” a representação mental que está “no” psiquismo. Dito em outros termos: a experiência afetiva não é, ela mesma, “representacional”, e só se refere a um objeto através das representações mentais. Como veremos no capítulo sobre a concepção de experiência em Heidegger, tudo isto difere radicalmente das descrições da *experiência de algo* da fenomenologia, em particular de Heidegger²⁷⁴.

Os elementos decisivos na concepção de experiência em Freud se encontram, portanto, no fato de que parte de uma relação entre entes naturais, sendo que um deles, o aparelho psíquico, recebe estímulos e forma, a partir deles, representações mentais entendidas como indicações de algo externo a elas. Indicações essas que são mais ou menos investidas com uma quantidade de excitação. É certo que as representações mentais estabelecem, dentro do aparelho psíquico, relações associativas entre si e que essas relações não seriam puramente mecânicas (isto é, regidas pelas leis de associação de idéias: contigüidade, semelhança, etc), mas dotadas de um vínculo lógico, de sentido, conceitualizado por Freud a partir do conceito de *representações-meta*. Contudo, essas *representações-meta* também são pensadas em termos de *imagens mentais* oriundas em última instância da percepção (mesmo que seja um produto da imaginação, a fantasia,

²⁷³ Cf. Freud: “Cada evento, cada impressão psíquica é revestida de um certo valor afetivo (Affektbetrag) da qual o ego se desfaz, seja por meio de uma reação motora, seja pela atividade psíquica associativa: se a pessoa é incapaz de eliminar esse afeto excedente ou se mostra relutante em fazê-lo, a lembrança da impressão passa a ter a importância de um trauma e se torna causa de sintomas histéricos permanentes.” (Freud 1893a, p. 54)

²⁷⁴ Como veremos mais à frente, a experiência em Heidegger não é perceptiva, mas interpretativa; não é representacional, mas efetiva; não é mecânica, mas hermenêutica (e, na verdade, o sentido não é subjetivo, mas público); o afeto é ele mesmo uma forma de abertura do mundo e do aí do Dasein e este é, em última instância uma transcendência (ôntico-ontológico).

aquela nada mais faz do que re-organizar, misturar, diferentes partes de imagens entre si, numa espécie de mosaico²⁷⁵). Ou seja, o *sentido* é concebido de maneira naturalista, como um conteúdo do aparelho psíquico, como algo que ocorre na memória e não como um elemento essencial da própria experiência. Dito de outro modo, uma concepção naturalista de experiência exclui, necessariamente, a noção de que a própria experiência é dotada de sentido, so restando conceber o *sentido* como algo subjetivo, como um resultado da associação de idéias. Veremos que é nesse ponto que Heidegger tem sua maior contribuição a dar à psicanálise.

Essa maneira de colocar as coisas em psicologia é, como já sugerimos, típica das psicologias naturalistas, e leva, ademais, a psicanálise a propor alguma forma de psicologia de tipo explicativo, isto é, uma teoria que pretende reduzir os fenômenos psíquicos a dados elementares – representações intuitivas e verbais, e afetos de prazer e desprazer – a partir dos quais tenta reconstruir todos os processos psíquicos superiores (julgar, sonhar, etc), e que os vinculam aos dados da fisiologia (estímulo, aparelhos sensoriais da visão, audição, paladar, tato, olfato, reflexo, limiar de consciência etc).²⁷⁶

Heidegger estava cômico dessa concepção naturalista e realista de experiência em Freud, bem como de sua psicologia de tipo explicativa. Quanto a isto, veja-se, por exemplo, a seguinte citação dos *Seminários de Zollikon*, certamente endereçadas, como de resto todo o seminário, a Freud.

Pode-se perguntar às pessoas se elas realmente percebem e têm uma representação “mental” [*>mentale< Vorstellung*] quando elas vêm uma lousa. Quando vocês apresentam

²⁷⁵ Cf. nota de rodapé 266, p. 149.

²⁷⁶ Exatamente o tipo de psicologia criticado por Dilthey: “A primeira característica distintiva da psicologia explicativa consiste em basear suas deduções em um limitado número de elementos não ambíguos de explicação. Disso resulta, como uma segunda característica distintiva da psicologia moderna, que a combinação desses elementos explicativos possuem apenas o caráter hipotético. Esse último já foi reconhecido por Waitz. Se se considera o curso da psicologia explicativa, fica-se particularmente impressionado pelo fato de que o número de elementos explicativos pertencentes ao procedimento cognitivo cresce constantemente. Essa é a consequência natural do desejo de fazer as hipóteses se harmonizarem de maneira mais próxima com a realidade viva dos processos psíquicos. No grau em que se acumula elementos de explicação e procedimentos cognitivos, o valor de suas confrontações com os fenômenos diminui. Os procedimentos da química psíquica especialmente, do mesmo modo que aqueles que consistem em completar as séries psíquicas com intermediários fisiológicos dos quais a experiência interna não possui qualquer idéia, abre possibilidades ilimitadas de explicação. O que é essencial para o método explicativo, ou seja, a verificação de elementos hipotéticos de explicação por sua confrontação com os fatos é, com isso, suprimido.” (Dilthey 1894, pp. 50-1).

[*vorbringen*] a teoria dos estímulos sensoriais [*Sinnesreizen*], deve-se perguntar, quando aparece a lousa como lousa que está aí, sobre a qual eu escrevo? A teoria do surgimento de representações a partir de estímulos sensoriais é uma pura mistificação, isto é, fala-se de coisas que não são comprovadas, que são puras criações, construções com base em atitude [*Haltung*] explicativa, teórico-causal, calculadora, em contraposição aos entes. Trata-se de uma inversão [*Umdeutung*] do mundo. Quando se começa a explicar a percepção da lousa a partir de estímulos sobre os sentidos, já se viu, claramente, a lousa. (Heidegger 1987, pp. 206-7)

Ou seja, a psicologia utilizada por Freud para construir sua teoria psicanalítica parte de uma concepção de experiência que pressupõe um sujeito isolado do mundo, um mundo igualmente isolado do sujeito, mas que afeta aquele como aos demais entes intramundanos, de maneira causal. Um sujeito isolado que não se relaciona diretamente com os entes intramundanos, senão através de *representações mentais*, que estão “na” consciência e que indicam o mundo externo à mente, e que surgem, elas mesmas, como efeito da ação causal do mundo sobre mim. E que pretende explicar a origem dos “dados da consciência” a partir de eventos fisiológicos.

Nada disso, e isto conta a favor de Heidegger, é dado na experiência imediata. São construções, ainda que científicas, e que como tal, não se baseiam na experiência. Nessa concepção de experiência não se concebe o elemento decisivo da experiência humana, que só pode ser dado se se ater, segundo Heidegger, às coisas mesmas, se se fizer uma correta “*empíria*”. Essa outra concepção, supostamente não construída, isto é, dada por si mesma, fenomenologicamente legítima, será abordada a seguir.

5.2 - O Conceito de experiência em Heidegger

A concepção de experiência em Heidegger se contrapõe às concepções da psicologia científica moderna, inspiradas pelos filósofos empiristas ingleses (Locke, Hume, Stuart Mill etc) e pela fisiologia alemã (Helmholtz, Weber, Fechner etc). E na medida em que Freud figura, segundo este trabalho, como um dos representantes dessa psicologia moderna (naturalista e explicativa), Heidegger também se contrapõe a ele, como vimos. Mas, a concepção de experiência em Heidegger não é propriamente uma refutação ou desenvolvimento dessa tradição, sendo antes, um desenvolvimento interno da própria

fenomenologia e, portanto, sua discussão é mais exatamente com Husserl. Esse último já tinha desenvolvido uma certa concepção de experiência que se contrapunha à concepção da psicologia moderna e, portanto, de Freud.

Para explicitar a concepção de experiência em Heidegger iremos proceder do seguinte modo: primeiramente (seção 5.2.1) exporemos a concepção de experiência em dois momentos-chaves da filosofia de Husserl, nas *Investigações Lógicas* (1900) e em *Idéias I* (1913), e mostraremos, em seguida (seção 5.2.2), qual a crítica de Heidegger a ela e qual a alternativa por ele proposta (seção 5.2.3). Feito isso, poderemos analisar a concepção de *psique* para Heidegger a partir da análise das condições ontológicas de possibilidade da experiência assim compreendida (seção 5.3).

5.2.1 – A experiência em Husserl

O termo utilizado por Husserl para se referir à *experiência* é também o termo alemão *Erlebnis*, *vivência*²⁷⁷. Ter experiência de alguma coisa significa, em Husserl, o mesmo que vivenciá-la, ter a vivência dessa coisa. A expressão *ter a vivência de...* já sinaliza o ponto de partida da abordagem husserliana da experiência. Para esse autor o tema em questão deve ser pensado à luz do conceito de *intencionalidade*. Esse último conceito havia sido retomado dos filósofos medievais por Brentano²⁷⁸ (com quem Husserl estudou) para se referir à característica distintiva dos fenômenos psíquicos²⁷⁹. De acordo com Brentano:

²⁷⁷ O termo *vivência* já havia sido empregado na tradição filosófica que parte de Trendelenburg, antes de Husserl, por Dilthey, para quem as *Erlebnisse* seriam os dados primários, imediatos, da consciência. Ou seja, uma *vivência* não é o resultado da associação de duas ou mais representações mentais, mas é um dado primário, com base no qual pode-se efetuar a sua análise (decomposição em partes abstratas). Estas vivências seriam caracterizadas, ainda, por serem dotadas de sentido, por possuírem uma unidade de sentido no contexto da vida. Como dado primário da consciência, a *vivência* é o objeto de estudo das ciências humanas (*Geisteswissenschaften*), cuja fundamentação depende da explicitação das relações entre vivência, expressão e compreensão. Para uma breve história do termo e do conceito *Erlebnis* veja-se Gadamer 1994, pp. 60 e ss.

²⁷⁸ Brentano pretendia, em 1874, fundar uma psicologia como ciência empírica, isto é, baseada na experiência, mas ao mesmo tempo apodítica (universal e necessária). Por esse motivo pretendia ser necessária uma psicologia descritiva anterior à psicologia genética nos moldes de Wundt, Exner, etc. Essa psicologia descritiva teria como tarefa definir os fenômenos psíquicos e estabelecer certas leis fundamentais (universais e necessárias) desses fenômenos. É neste contexto que Brentano (re-)introduz o conceito de *intencionalidade*.

²⁷⁹ Para uma história concisa do conceito de intencionalidade veja-se Smith e Smith: “Na percepção, Aristóteles sustentava que a mente toma a forma, mas não a matéria do objeto conhecido. Assim, por exemplo, a matéria do olho se tornava impressionada pela cor (forma) do que é visto. Os filósofos árabes, posteriormente, refinaram a teoria de Aristóteles, distinguindo a forma-na-mente e a forma-no-objeto, Avicena chamou o primeiro de *ma'ná*, i.e., sentido ou mensagem. Filósofos medievais traduziram o termo de Avicena pelo termo latino *intentio*, do verbo *visar* a ou *estirar-se* em direção a algo: a forma-na-mente, o

Isto que caracteriza todo fenômeno psíquico, o que os escolásticos da idade média chamaram de inexistência intencional [*Intentionale Inexistenz*] (ou ainda mental) e que nós podemos chamar – usando expressões que não excluem todo equívoco verbal – relação a um conteúdo, direção para um objeto (sem que se erre em entender com isso uma realidade) ou objetividade imanente. Todo fenômeno psíquico contém em si qualquer coisa a título de objeto, mas cada um a contém à sua maneira. Na representação, algo é representado, no julgamento, algo é aceito ou rejeitado, no amor algo é amado, na raiva algo é odiado, no desejo algo é desejado, e assim sucessivamente. (Brentano 1944, p. 102)

Husserl, por sua vez, irá desenvolver o conceito brentaniano de intencionalidade²⁸⁰, ou melhor, irá investigar a estrutura da intencionalidade, do *ter a vivência de* algo e, ao fazer isso, irá estabelecer uma série de distinções não destacadas por seu mestre. Em particular, Husserl irá, nas *Investigações Lógicas* (1900), descrever as vivências (intencionais) cognitivas. Ele fará isto uma vez que seu problema central, nesse texto, é, como vimos, o de esclarecer os conceitos fundamentais da lógica pura – *conceito, proposição, verdade, evidência, objeto, estado de coisas*, etc – e das leis lógicas fundadas

conteúdo mental, então, visa a forma-no-objeto. Noções de conteúdo intencional nesse sentido eram uma característica comum do filosofar escolástico. Através da influência da noção de “idéia” dos empiristas britânicos e da filosofia idealista alemã, os quais tenderam confusamente a por todos os objetos na mente e, com isso, a eliminar a distinção entre objeto e objeto-do-pensamento, a noção clássica de intencionalidade veio a submergir.” (Smith e Smith 1995, p. 15).

²⁸⁰ Para uma breve apresentação da história concisa do conceito de intencionalidade depois de Brentano, veja-se Smith e Smith: “Enquanto o termo – e o problema – foram revividos por Brentano em 1874, Brentano ainda estava suficientemente influenciado por Descartes e os empiristas para achar difícil escapar do ponto de vista imanentista. Um passo na direção mais apropriada foi dado por seu aluno Kasimir Twardowski em um trabalho intitulado *Conteúdo e Objeto das Representações* de 1894, que desenhava uma aguda distinção entre ato, conteúdo, e objeto da representação [*Vorstellung*] – uma distinção essencial para qualquer teoria adequada da intencionalidade. Todo ato, sustentava Twardowski, mesmo uma alucinação, possui tanto um conteúdo quanto um objeto, ainda que o último não precise existir. Portanto, o caminho está aberto para um novo tipo de teoria relacional, de um tipo que é capaz de fazer justiça – à sua maneira, e com um preço – não apenas às experiências padrões (verídicas) do tipo que os filósofos escolásticos estavam confortáveis em abordar, mas também às experiências fora do padrão (não-verídicas), que se desviavam de diferentes modos da norma. Alexius Meinong, outro aluno de Brentano, estendeu a teoria relacional da intencionalidade de Twardowski de maneira sistemática, e se tornou desde então notório pela atenção que concedia para o caos das entidades não-padrões aparentemente criadas ou selecionadas por casos de intencionalidade desviante. Uma explicação estrutural uniforme dos atos é provida com base na teoria relacional de Twardowski-Meinong ao se postular que todo ato possui algum objeto de um tipo precisamente feito para ele. (...) Objetos eles mesmos, mantém Meinong, estão para além de ser ou não ser”. (Smith e Smith 1995, p. 16).

neles, e isso visando uma fundamentação (fenomenológica²⁸¹) da cientificidade da ciência, isto é, daquilo que faz da ciência, ciência, ou seja, aquilo que permite à ciência ser um conjunto sistematicamente ordenado de proposições verdadeiras, a lógica pura, conforme vimos no capítulo 1 do presente trabalho.

Posteriormente, Husserl, em seu texto *Idéias I* (1913), irá rever novamente sua concepção de intencionalidade e de vivência intencional à luz da fenomenologia transcendental, desenvolvida em uma virada idealista de sua filosofia. Essa virada diz respeito fundamentalmente à rejeição da *atitude natural* através das *reduções transcendental e eidética* que mostram a não-independência do mundo, o caráter absoluto da *consciência pura* e a estrutura fundamental do ato (vivência) intencional: a correlação entre *noese* e *noema*.

O que nos interessa aqui é identificar a concepção husserliana de *vivência intencional* em *Investigações Lógicas* (1900), quinta investigação; qual é a vivência intencional fundamental; e como ela é pensada em *Idéias I*, isto é, a partir da virada idealista obtida com a crítica da atitude natural. A apresentação desses pontos irá permitir, posteriormente, a exposição da crítica de Heidegger a Husserl²⁸². Novamente, não se pretende dar aqui um tratamento exaustivo da problemática husserliana da intencionalidade, um tema que vai além das possibilidades do presente trabalho. Isso significa que o especialista em Husserl não ficará satisfeito com a apresentação aqui feita e que inúmeras outras distinções e revisões podem ser encontradas na obra de Husserl como um todo²⁸³. Novamente, a resposta a possíveis objeções de lacunas na apresentação da obra de Husserl pode ser dada com a re-afirmação dos objetivos do presente trabalho: não se trata de uma análise exaustiva da fenomenologia de Husserl (tampouco de algo semelhante em Freud ou

²⁸¹ Na primeira edição das *Investigações Lógicas*, Husserl fala, como se sabe, de uma fundamentação psicológico-descritiva da lógica pura. Essa caracterização de sua filosofia, na sequência dos trabalhos de Brentano, rendeu a Husserl dificuldades e críticas, e foi substituída pelo termo *fenomenologia*.

²⁸² Como exporemos na próxima seção do presente capítulo, quando abordarmos a crítica de Heidegger a Husserl em seu seminário de 1925, Heidegger irá criticar a maneira como Husserl concebeu as três descobertas fundamentais da fenomenologia – a intencionalidade (como estrutura da consciência), o método de acesso (intuição categorial) e aquilo que se busca com um tal método (o a priori, entendido como a *quididade*, o eidos). Essa maneira de conceber essas três descobertas se deve, segundo Heidegger à aceitação por parte de Husserl da preocupação com o conhecimento certo e indubitável, de um lado, mas também à pressuposição de que o (modo de) ser da consciência e da intencionalidade, na *atitude natural*, é o da subsistência. A crítica do ponto de partida da análise de Husserl permite vislumbrar o que Heidegger tem em vista com sua analítica da existência.

²⁸³ Para uma análise mais detalhada da concepção de percepção sensível em Husserl veja-se Mulligan 1999.

em Heidegger), mas tão somente em pôr as bases para uma distinção radical, ou melhor para a utilização, com proveito, das descrições heideggerianas da *existência* humana na psicanálise. Uma tal linha de pesquisa exigirá, naturalmente, inúmeros trabalhos posteriores, mas que, necessariamente, no nosso entender, encontram em Husserl um elo de ligação, explícito ou implícito.

O objetivo de Husserl em 1900 é realizar uma análise fundamental de todos os “modos de consciência” nos quais estamos conscientes de um objeto (atos cognitivos). Husserl não irá mais falar de fenômenos psíquicos contrapostos a fenômenos físicos (como fizera Brentano), mas de vivências de uma consciência.

Na quinta investigação Husserl estabelece uma diferença básica entre dois tipos de vivências: as vivências intencionais e as não-intencionais. A primeira se caracterizaria pela *direção a um objeto*, a segunda não. Uma vivência não intencional é o ponto de apoio (*Anhalt*) com base no qual tem-se a vivência intencional. Precisamente essa concepção de vivência (intencional e não intencional) irá levar Husserl a uma revisão do conceito de *intencionalidade*²⁸⁴. Para se compreender a novidade implicada nessa concepção vamos analisar, brevemente, alguns dos atos descritos por Husserl e ver como ele concebe a estrutura da vivência intencional.

Um ato (vivência intencional) é composto de conteúdo representativo, qualidade, matéria e objetualidade (*Gegenstandlichkeit*). A qualidade e a matéria do ato são momentos dele; o representante sensível é uma parte e a objetualidade não é nem parte nem momento. Essa diferença entre parte (*Stück*) e momento (*Moment*) refere-se à distinção entre elementos não essenciais (independentes) e essenciais (não-independentes) de um ato. O primeiro, o conteúdo representativo, não é essencial, no sentido de que podem existir atos que dele prescindam e que ele pode existir independentemente de atos. A qualidade e a matéria do ato são essenciais, no sentido de que nenhum ato (vivência intencional) é possível sem esses elementos.

²⁸⁴ Em 1894, em seu texto *Psychologische Studien zur elementaren Logik*, Husserl começou a desenvolver essa nova concepção de intencionalidade através do estudo das representações não intuitivas, o *mero visar* ou *representação significativa*. De acordo com esse texto, o *mero visar* se caracterizaria pelo visar algo que não é dado, e isto através de algum conteúdo dado (na consciência). Esse *mero visar* ou *representação significativa* foi descoberto inicialmente na linguagem. Nas *Investigações Lógicas* (1900) Husserl expande esta concepção de *mero visar* para a percepção e com isso propõe uma nova teoria da intencionalidade, segundo a qual o ato não é uma posse passiva de um conteúdo, mas uma atividade doadora de sentido.

A *matéria* é aquele momento que permite diferenciar a experiência perceptiva de uma cadeira da experiência perceptiva de uma mesa, ou ainda diferentes experiências perceptivas da mesma cadeira ou da mesma mesa. Ou seja, a *matéria* dá o conteúdo do ato, mas não no sentido de que dá ao ato seu objeto, e sim no de que ela determina o modo pelo qual um determinado objeto é visado. A *qualidade* é aquele momento que permite diferenciar o perceber a mesa do recordar a mesa ou do mero representar uma mesa, etc²⁸⁵. A unidade de *matéria* e *qualidade* forma, segundo Husserl, a *essência intencional* do ato²⁸⁶, que se caracteriza por ser um certo *modo* de se dirigir a uma objetualidade. Esse *modo* de se dirigir a... é chamado por Husserl, de *sentido*²⁸⁷. Ou seja, o *sentido* não é, para Husserl das *Investigações Lógicas*, senão um modo de se dirigir a um objeto (intencional).

Desse modo, é a *essência intencional* do ato (*qualidade* e *matéria*) que dá *sentido* (*Sinn*) aos conteúdos representativos²⁸⁸. Esses últimos, os conteúdos representativos, devem ser entendidos como aquilo com base no qual a *essência intencional* do ato se dirige para o objeto. É o apoio da vivência intencional, sensações, o elemento não intencional da vivência intencional, que permite distinguir atos que se dirigem a um mesmo objeto do mesmo modo (*qualidade* e *matéria*), mas de diferentes consciências. Esse elemento do ato tem ainda, como veremos melhor mais à frente, uma função na diferenciação de diferentes tipos de atos (significativos, imaginativos e perceptivos), pois permite diferenças de “preenchimento” dos atos.

De acordo com Husserl existem duas classes de atos: os não-objetivantes (não cognitivos) e os objetivantes (cognitivos). Exemplos da primeira classe de atos seriam sentimentos (alegria, amor etc) e desejos. Exemplos da segunda classe seriam: representar, julgar, lembrar, perceber, imaginar etc. De acordo com ele os atos objetivantes estão na

²⁸⁵ Cf. Husserl 1900, LU, pp. 415-6.

²⁸⁶ Cf. Husserl 1900, LU, p. 417.

²⁸⁷ Husserl expande o termo *sentido* a partir da analogia que todos os atos possuem em 1900 com o ato *doador de sentido* que era o ato que originalmente possuía *sentido*. Cf. De Boer: “Nesse contexto eu devo apontar novamente que o conceito de *sentido* é usado analogicamente. Ele é derivado da esfera da linguagem, isto é, da esfera dos atos significativos. O termo “*sentido*” (*Sinn*) é agora usado também para indicar uma propriedade da percepção” (De Boer 1978, p. 144).

²⁸⁸ Por *sentido* Husserl entende o ato, a sua *essência intencional*, concebido em uma abstração ideal, que dá espécies e não indivíduos. Isto é, o *sentido* está para o ato, como o *vermelho* em espécie, está para a coisa vermelha individual. O primeiro é a espécie do ato, o segundo, a espécie de uma coisa. Note-se ainda que o *sentido* não é, em 1900, o correlato do ato, mas o próprio ato (em espécie).

base dos atos não-objetivantes, isto é, estabelecem com esses últimos uma relação de fundação, e isso porque os atos objetivantes são os únicos que tem matéria própria.

A qualidade dos atos pode ser distinguida entre “*ponente*” (*setzende*) e “*não-ponente*” (*nicht-setzende*). *Ponente* é aquele ato que põe a existência do objeto, e exemplos desses atos seriam: perceber (sensível e categorial), afirmar, crer, etc. *Não-ponente* é aquele ato que não põe a existência do objeto, e exemplos desses atos seriam: sonhar acordado, fantasiar, imaginar, mero representar etc. A matéria, por sua vez, se diferenciaria entre proposicional, isto é, um conjunto de nomes que mantém entre si uma relação de predicação, e nominal, que pode ser, esta última, subdividida ainda em simples e composta. De todos esses tipos de atos, vamos nos deter rapidamente nos atos significativos, imaginativos e intuitivos (sensível e categorial), e isso apenas com o intuito de mostrar que a percepção joga nas Investigações Lógicas um papel fundamental e qual a concepção de intencionalidade aí defendida por Husserl.

Os atos significativos são atos que conferem sentido a certa matéria dada por um outro ato (ato perceptivo). Ou seja, os atos significativos são atos fundados nos atos perceptivos. Fundado significa que é um ato que surge com base em outro ato e que contém esse último como parte dele. Nesse ato, por exemplo, um som se torna um *signo*, ou melhor, uma expressão portadora de sentido. A tese de Husserl é que quando um som se transforma em uma palavra dotada de significação, ocorre uma nova forma de consciência, forma essa que é realizada através desse novo ato, *doador-de-sentido*, que incide sobre o primeiro ato, *perceptivo*. Nesse caso a matéria desse último ato, o som, serve de “suporte” ou “veículo” (*Anhalt*) para aquele primeiro ato.

Da mesma forma uma representação através de uma imagem, seja na fantasia ou em uma imagem física (quadro, fotografia, etc), também é um ato fundado. O mármore se transforma em uma estátua, ou as cores em um quadro ou fotografia, através de um novo ato, a *representação via imagem*, que se apóia em uma percepção sensível anterior. Na imaginação haveria um processo semelhante, apenas acrescido, nesse caso, de uma modificação de qualidade de neutralidade, isto é, deixaria de ser um ato *ponente* e passaria a ser um ato *não-ponente*.

A percepção (intuição sensível) funciona como um ato fundante para os atos significativos e imaginativos. Em 1900 a percepção consiste de dois elementos: a vivência

(*erleben*) de um conteúdo imanente e o perceber um objeto por meio desse conteúdo. Ou seja, através do ato intencional fundamental da percepção o conteúdo imanente é apreendido (*auffassen*) como uma propriedade transcendente, isto é, a sensação acústica é concebida como o som transcendente, objetivado, que é o objeto real da intenção. Essa é, precisamente, a nova concepção de intencionalidade que aparece em Husserl²⁸⁹.

E uma ainda nova relação é a relação objetivante [*objektivierende*], na qual nós adscrevemos o complexo de sensações [*Empfindungskomplexion*] vividos na manifestação [*Erscheinung*] ao objeto que se manifesta [*erscheinenden Gegenstand*]; ou seja, quando dizemos: no ato de aparecer [*Erscheinen*] vem a ser vivido o complexo de sensações, ao fazer isso, contudo, ele é “apreendido”, “apercebido” de uma certa maneira, e nessa apreensão de sensações que as anima [*beseelender*], de caráter fenomenológico, consiste o que nós chamamos do aparecer do objeto. (Husserl 1900, p. 351)

A objetificação (*objektivierung*) das sensações não pode ser explicada pela adição de novas sensações uma vez que diferentes objetos podem aparecer através dos mesmos conteúdos e diferentes sensações podem levar ao mesmo objeto. Pode-se notar aqui uma forte analogia entre o ato doador de sentido da experiência de compreender um som como uma fala e o ato objetivante da experiência perceptiva de uma sensação²⁹⁰. Ou seja, haveria uma “doação de sentido” em todos os atos objetivantes, como, por exemplo, na percepção, e não apenas nos atos significativos.

A distinção que Husserl quer introduzir na análise da intencionalidade é entre o que é vivenciado (*erlebt*) e o que aparece. A sensação e os atos que a apreendem “objetivamente” (ou significativamente ou representativamente) são vivenciados, mas não

²⁸⁹ Cf. De Boer: “As *Investigações Lógicas* abrem o caminho para uma nova, “moderna”, concepção de intencionalidade. Onde a intencionalidade era originalmente uma direção para um objeto imanente, o objeto da intenção é agora transcendente. Nós ouvimos a canção do cantor e não sensações presentes em nós. Os animais e árvores que percebemos não são, como acreditava Locke, ‘idéias’ ou combinações de ‘idéias’; não são imanentes”. (De Boer 1978, p. 161).

²⁹⁰ Sobre este ponto veja-se o seguinte comentário de De Boer: “A analogia com os atos que conferem sentido são, na verdade, marcantes. No caso do sentido de uma palavra, falamos de conteúdo sem sentido que é “animado” por um ato e, com isso, recebe um lado “mental”. O som físico funciona como um “veículo” (*Anhalt*) para um novo ato dirigido inteiramente em direção ao objeto significado. Todos esses termos reaparecem na discussão da percepção. A sensação é simplesmente um “veículo” que adquire seu “sentido” através da apercepção (*Auffassung*). Esse conteúdo é “informado” ou “animado” através de um ato interpretativo, e no processo um objeto é constituído.” (De Boer 1978, p. 137)

aparecem; ao passo que o objeto percebido (referido ou representado), que aparece, não é vivenciado. Assim, o objeto percebido (ou referido ou representado) se torna um “correlato”²⁹¹ do “sentido” da apercepção, uma vez que o objeto aparece de acordo com o modo (determinado pela essência intencional do ato) como o ato o apreende. Isso significa que o ato desempenha um papel “ativo” na aparição do objeto. Não se pode, portanto, compreender essa “aparição” do objeto percebido como resultado de uma ação causal de um estímulo externo. Sobre este ponto veja-se, por exemplo, a seguinte passagem das *Investigações Lógicas* (1900):

Na verdade nós dizemos que o objeto desperta [*erregt*] nosso prazer, assim como nós dizemos em outros casos que alguma circunstância nos inspira dúvidas, nos compele a aceitar, provoca desejo, etc. Mas o resultado de uma tal aparente causação, o prazer, a dúvida, ou o assentimento provocado, possui em si mesmo, do começo ao fim, a relação intencional. Não se trata de uma relação causal externa onde o efeito, como tal, como o que ele é visto, supostamente pudesse ser o que ele é intrinsecamente sem a causa ou, onde a causa traz algo novo, como se pudesse existir independentemente. (...) é absurdo tratar uma relação intencional como causal, atribuir a ela o sentido de um caso de conexão necessária empírica, causal-substancial. Pois o objeto intencional, aqui pensado como “ocasionado” (*Bewirkendes*), está em questão como intencional, não como uma realidade externa, que realmente e psicofisicamente determina minha vida mental. (Husserl 1900, LU, pp. 390-1)

Note-se aqui a radical oposição entre a maneira como Husserl e Freud concebem o “ter experiência de...” alguma coisa. A relação causal é explicitamente rejeitada por Husserl como não adequada para descrever a relação entre o objeto do visar e o visar. Contudo, deve-se notar também que em 1900, nas *Investigações Lógicas*, a distinção que Husserl está expondo nada diz a respeito da relação entre o objeto intencional e o objeto real externo (coisa física). Em última instância é desse último que Freud diz que estabelece uma relação

²⁹¹ O conceito de “correlação” não é propriamente explorado por Husserl em 1900, mas já aparece implicitamente na descrição da *apreensão objetivante*; contudo em 1900 esse tema da correlação ainda é pensado no sentido psicológico (isto é, a partir da diferença entre objeto intencional e objeto real). Com a aplicação do procedimento metodológico da *epoché* em *Idéias I*, e a *aniquilação do mundo*, Husserl irá passar desse ponto de vista psicológico para o ponto de vista transcendental (isto é, da eliminação da diferença entre objeto intencional e objeto real), o que permitirá a ele desenvolver o tema da correlação entre *noese-noema*.

de causa e efeito com o aparelho psíquico. Veremos abaixo como Husserl irá tratar dessa relação em sua fenomenologia transcendental.

Para uma determinação mais clara da diferença entre os atos (significativos, imaginativos e perceptivos) deve-se atentar ainda para o que Husserl chama de *forma da representação*, isto é, para a relação entre matéria e conteúdo representativo do ato. Esse último conceito indica o grau de “preenchimento” do ato nos diferentes tipos de atos. Ou seja, se o ato é intuitivo ou significativo depende de se o *conteúdo representativo* funciona de maneira intuitiva ou significativa. E, por sua vez, se ele funciona intuitiva ou significativamente depende da sua relação com a matéria do ato. Ou seja, no caso do ato significativo, não há relação interna entre o conteúdo representativo e o sentido, de tal modo que o signo age como um “veículo”, mas sem relação interna com o que o ato visa. Coisa totalmente distinta ocorre, por exemplo, no ato imaginativo, no qual o *conteúdo representativo* é uma imagem do objeto visado, que aparece *na imagem*. Nesse último caso, haveria uma ligação interna entre a matéria e ele, este último se assemelharia àquilo que o ato visa. E coisa ainda diferente ocorreria no caso da percepção, no qual o objeto está presente em pessoa (*leibhaft*). Esse último caso não significa que o *conteúdo representativo* e o objeto coincidem, pois o primeiro é imanente (ao ato) e o segundo não. Contudo, o objeto aparece via o *conteúdo representativo* (através da sua apreensão objetivante).

Haveria ainda uma certa relação entre os atos significativo e intuitivo. No ato significativo, como vimos, o objeto não é dado, é meramente apreendido de maneira putativa, uma “mera” intenção vazia, na qual há uma referência objetiva, ainda que não levada plenamente a termo. Essa referência seria realizada ou preenchida em uma percepção (ou fantasia), que é, desse modo, chamada de “ato de preenchimento de significação”. Ou seja, esses atos poriam diretamente, corporalmente (no caso da percepção) no nosso visar, aquilo a que a intenção significativa apenas se refere, apenas faz menção. De acordo com Husserl, esse ato de preenchimento de significação é o ato cognitivo, e o que o torna possível é a matéria, uma vez que o que une os dois atos, o que torna possível que ambos os atos se refiram à mesma coisa, é que eles possuem a mesma matéria²⁹². A unidade dessa fusão é uma unidade de conhecimento, que acontece através de

²⁹² Cf. De Boer: “A transferência do termo *sentido* da esfera significativa para a da percepção repousa nessa possibilidade de identificação, de uma “coincidência” dos dois atos. Husserl afirma que apenas um ato

um novo ato mediador que conecta os dois atos um ao outro, chamado de ato de “coincidência identificante”, no qual um e o mesmo objeto do visar significativo e do intuir aparecerem.

Outro ato descrito, fundamental para o projeto filosófico de Husserl, é o da intuição categorial. Por intuição categorial deve-se ter em mente dois grupos distintos de atos: os *atos de sínteses* e os *atos de ideação*. Ambos elementos centrais da elucidação fenomenológica da lógica pura. De acordo com Husserl, em 1900, os objetos ideais são dados e, portanto, intuídos. Objetos categoriais como “e”, “ou”, “parte”, “todo”, “pluralidade”, “unidade”, etc devem ser preenchidos intuitivamente para que sejam legitimados.

Mas o modo como as intuições sensível e categorial fazem com que seus respectivos objetos apareçam são diferentes. Na percepção sensível, o objeto é dado imediatamente, não como a soma de partes observadas em atos separados e posteriormente reunidos²⁹³. Por outro lado, o objeto categorial aparece primeiramente em um *ato sintético*, que pressupõe a consciência direta, a percepção sensível, e que nos dá um *estado de coisas* [Sachverhalt], como, por exemplo, o “ser amarelo da cadeira”. Esse *estado de coisas* pode ser enunciado em um juízo declarativo do tipo “a cadeira é amarela e velha”. Nesse juízo o “é” e o “e” são dados em um ato sintético. Ou seja, a relação entre a intuição sensível e a categorial (nos atos sintéticos) é a seguinte: essa última torna explícita a relação contida implicitamente na primeira e é fundada naquela²⁹⁴.

Da mesma forma, os atos de ideação, atos categoriais que dão objetos universais (o vermelho, o branco, a casa, etc em espécie) também são fundados na percepção sensível.

significativo pode conferir sentido a uma palavra. Uma percepção não pode fazê-lo, pode apenas preencher um sentido.” (De Boer 1978, p. 147).

²⁹³ Mesmo em *Idéias I*, quando Husserl irá descrever a percepção sensível como uma série de atos parciais que nos dão diferentes perspectivas (*Abschattungen*) do objeto percebido, ainda aí a percepção é considerada um ato *simples*, uma vez que não implica uma síntese posterior. Cf., por exemplo, Heidegger: “Na mudança das diferentes perspectivas (*Abschattungen*) que se mostram em uma série de percepções, eu vejo o objeto como o mesmo idêntico. (...) Isto significa: o contínuo da série de percepções não é a posteriori, isto é, através de uma síntese que incide, posteriormente, sobre isso, antes o percebido dessa série de percepções está aí em um nível de ato [*einer Aktstufe*], ou seja, a relação de percepção é uma única (...) Esse momento, que as fases da percepção em um nível de ato se realizam, e que cada fase da sequência de percepção é uma percepção total, esse é o caráter que nós indicamos com a *simplicidade* ou caráter de ter um nível [*Einstufigkeit*] da percepção. *Simplicidade* significa ausência de níveis.” (Heidegger 1925, p. 82).

²⁹⁴ Quanto a este ponto, veja-se, por exemplo, Heidegger 1925, p. 84.

Ou seja, novamente só são possíveis na base desses atos²⁹⁵, ainda que aquilo que eles disponibilizam não sejam indivíduos, mas espécies. Através desses atos, aquilo que é meramente dado de maneira simbólica em um nome geral (vermelho, etc) encontra neste ato ideativo o seu preenchimento, isto é, nesse ato algo geral é ele mesmo dado, ao contrário do que acontece na percepção sensível. Trata-se, portanto, de um novo modo de consciência pelo qual ao invés de nos referir-mos a um indivíduo, o fazemos em relação a uma espécie. É a *idéia*, o número quatro, a “*vermelhitude*”, que é visada neste ato. Husserl compara a relação entre sentido (ideal) e ato àquela entre o vermelho em espécie e uma coisa vermelha individual. Tanto o sentido quanto a espécie são dados pelo mesmo ato abstrativo²⁹⁶, e isso, de tal modo que essa concepção de sentido permite surgir uma lógica (pura), uma vez que “a lógica surge quando nós tratamos essas espécies que são sentidos como tipos especiais de objetos (como “singulares ideais”), e investigamos as propriedades desses objetos da mesma maneira basicamente que os matemáticos investigam as propriedades de números ou figuras geométricas” (Smith e Smith 1995, p. 20). Em 1900, esse sentido ideal de um ato particular é chamado de objetivo, mas não porque seja o objeto (correlato) de um ato, e sim porque não é subjetivo no sentido psicológico²⁹⁷, ou ainda, uma vez que está para o ato individual da consciência empírica como a espécie está para a instância.

²⁹⁵ Cf. Heidegger 1925, p. 91.

²⁹⁶ Cf. De Boer: “Sentidos são abstraídos em uma ideação reflexiva. Aonde em um ato normal de reflexão, a atenção é dirigida para um ato individual que surge e desaparece no tempo, na ideação reflexiva essa experiência individual é apenas o “substratum” para a intuição da *idéia*. Husserl continuamente compara a relação entre sentido e ato àquela entre *vermelhitude* e a coisa vermelha individual. Assim como a coisa individual é a base para a abstração no último caso, na reflexão, o ato individual é a base para o sentido.” (De Boer 1978, p. 250). Ou ainda: “Na ontologia das *Investigações Lógicas*, sentidos são espécies. Para ver o que isso significa, nós devemos primeiro notar que atos de sentido são divididos por Husserl em dois tipos: aqueles associados com *usos de nomes*, que são atos de representação, e aqueles associados com *usos de sentenças*, que são atos de juízo. Os primeiros são dirigidos para *objetos*, os últimos para *estados de coisas*. Um ato de sentido do primeiro tipo pode ocorrer tanto em isolamento ou (sofrendo um certo tipo de transformação) no contexto de um ato de sentido do segundo tipo (...). Os sentido de nomes gerais, agora, os quais Husserl chama conceitos, são apenas *espécies de representações correspondentes* (ou mais precisamente das *matérias* das representações); os sentidos de sentenças, os quais Husserl chama de proposições, são apenas *espécies de atos de juízo*. E a relação entre um sentido e um ato de sentido associado (entre um conteúdo ideal e um conteúdo associado real) é em todos os casos a relação de espécies para casos particulares, exatamente como entre, digamos, a espécie vermelho e algum objeto vermelho. (...) O sentido é esse momento de direcionalidade considerado em *espécie*. A identidade de sentido de ato para ato e de sujeito para sujeito é a *identidade da espécie*.” (Smith e Smith 1995, p 19).

²⁹⁷ Veremos mais à frente que a concepção de que esses atos de sentido não possuem um correlato objetivo, e que o conteúdo ideal (significado) não é outra coisa que o próprio ato, mas apreendido idealmente na ideação

Portanto, dos atos categoriais em geral, isto é, tanto dos *atos de síntese* quanto dos *atos de ideação*, pode-se dizer que são fundados nos atos de intuição sensível. Quanto a isto veja-se o seguinte comentário de De Boer²⁹⁸:

Um ato categorial não é possível sem uma percepção em sua base. A noção de uma “mente pura” separada de toda sensibilidade é “sem sentido”. Contudo, permanece verdadeiro que nós podemos abstrair do ato fundante. Podemos ver a propriedade (p.ex. a brancura) como uma propriedade apenas quando percebemos concretamente um pedaço de papel branco e, com base nisso, predicamos a brancura como uma propriedade do papel. Mas nós podemos separar a forma do conteúdo particular. A relação de inerência pode ser aplicada a qualquer coisa concreta possível. Portanto, podemos variar o conteúdo, o material [*stuff*]. Está claro que qualquer lei válida para uma tal forma é independente do conteúdo: essas leis são chamadas de puramente analíticas. (De Boer 1978, p. 156)

De tudo isto, fica evidente o caráter fundamental da percepção sensível nas *Investigações Lógicas*, ato básico da consciência²⁹⁹. Ademais fica dito que o perceber (sensivelmente) um objeto consiste na realização de uma apreensão objetivante de sensações de um determinado modo (sentido).

Agora, seria um erro tomar esse objeto percebido (o objeto intencional) como a coisa em si externa à consciência, a suposta “coisa física” (objeto tal como descrito pela física). De acordo com Husserl, nas *Investigações Lógicas*, o que aparece no ato da percepção é uma aparência (*Erscheinung*) e não pode ser confundido com a realidade (independente da consciência). Ou melhor: Husserl não se detém, nesse texto, no problema de se haveria ou não uma causa externa despertando as sensações em nós³⁰⁰, ele simplesmente aceita que temos sensações e então descreve a nossa apreensão delas. O motivo pelo qual Husserl não se detém nessa questão é eminentemente metodológico: no

reflexiva; essa concepção, repetimos, será justamente modificada em *Idéias I* (1913), com a descoberta da correlação entre *noese-noema*.

²⁹⁸ Veja-se também Heidegger 1925, p. 94.

²⁹⁹ Cf. De Boer: “A percepção sensorial é o ato básico da consciência. Na verdade, seria completamente não-husserliano interpretar a percepção sensorial com base na intuição categorial ao invés do contrário, uma vez que Husserl sempre pretendeu retornar ao fundamento final de nosso conhecimento.” (De Boer 1978, p. 170).

³⁰⁰ Cf. De Boer: “O objeto intencional é, portanto, o fenômeno que aparece quando uma sensação é interpretada transcendentemente. Uma “coisa em si” metafísica ou científico natural como a causa da

âmbito da discussão fenomenológica o problema da coisa externa real não pode entrar, uma vez que ela não é um dado³⁰¹. Ou seja, haveria aqui uma oposição entre o objeto intencional e o objeto real³⁰² (*wirklich*), de tal modo que não há, nas *Investigações Lógicas* de Husserl, propriamente uma teoria realista do conhecimento³⁰³.

Essa distinção entre o objeto intencional e real será justamente o ponto central a ser superado por Husserl em seu texto de 1913, *Idéias I*, como a origem do problema metafísico insolúvel do conhecimento. Esse problema do conhecimento da “coisa externa” parte do pressuposto de que a relação cognitiva deve ser concebida como a relação entre dois entes independentes, o mundo “absolutizado” (isto é, independente) e a consciência, que é uma parte desse mundo (uma região do mundo). Já nas *Investigações Lógicas*, Husserl chamava esse suposto objeto real de uma pressuposição metafísica, uma vez que não é um dado (fenomenológico). Mas, nesse último texto, ele ainda funcionava como o objeto real, independente da consciência, em contraposição ao objeto intencional. Essa maneira de ver as coisas será chamada, em 1913, de *atitude natural* [natürliche Einstellung], e sua superação será a principal tarefa desse texto³⁰⁴. Com base nessa

sensação está fora de consideração. A questão da origem de nossas sensações só surge na psicologia explicativa. A fenomenologia se ocupa apenas com *aparências*.” (De Boer 1978, p. 186)

³⁰¹ Cf. De Boer: “Nas LU Husserl queria limitar a teoria do conhecimento ao ponto de vista psicológico, isto é, ao restringi-la à esfera da “experiência” (atos e conteúdos imanentes). Isto significa que na teoria do conhecimento, a questão da existência do mundo externo não pode surgir tampouco. Isso é uma questão metafísica.” (De Boer 1978, p. 177)

³⁰² Cf. De Boer: “Brentano e Husserl permanecem ambos dentro da psicologia. O que Husserl reprova em Brentano é por não ter visto a diferença entre o “mero ter” de um conteúdo e a interpretação objetiva de um conteúdo. (...) Nas *Investigações Lógicas*, na verdade, o objeto intencional não é imanente, como o é nos escritos anteriores de Husserl. Contudo, ele permanece oposto ao objeto real (*wirklich*).” (De Boer 1978, p. 166).

³⁰³ Este ponto é controverso entre os especialistas, de todo modo seguimos aqui a interpretação de De Boer: “Isto [*Investigações Lógicas*] é uma psicologia da razão. Ela permanece nos limites da psicologia e fala sobre objetos intencionais. Não faz nenhuma afirmação sobre a realidade existente independente da consciência. Se uma tal realidade existe ou não é irrelevante para a existência do fenômeno como fenômeno. Na medida em que nenhuma juízo sobre o mundo existente real é possível, essa teoria do conhecimento permanece preza em um impasse.” (De Boer 1978, p. 190). Ou ainda: “O realismo é certamente o pano de fundo dessa teoria psicológica do conhecimento, mas esse realismo parece fluir mais de considerações gerais sobre a impotência e receptividade da consciência psicológica do que de uma teoria explícita sobre a coisa transcendente “por trás” do fenômeno.” (idem, p. 406).

³⁰⁴ Cf. De Boer: “A solução de Husserl para o problema do conhecimento [nas *Investigações Lógicas*] é não tanto uma solução, mas uma evasão do problema real. (...) Veremos posteriormente que a epoché transcendental de *Idéias I* tem a função de tornar esta pseudo-solução supérflua: ela soluciona o problema que a epoché psicológica evade. Nas *Investigações Lógicas*, a suspensão ainda é apenas negativa em seu caráter, é um movimento de volta para a consciência, mas sem a idéia de que dali o mundo “ele mesmo” pode ser alcançado novamente. Vemos, portanto, que o famoso *por entre parênteses* do “mundo externo”, o qual é freqüentemente atribuído a *Idéias I*, é na realidade já passível de ser encontrado nas *Investigações Lógicas*”. (De Boer 1978, p. 199)

superação da atitude natural veremos surgir uma nova concepção de intencionalidade não mais restrita à subjetividade como *uma* esfera ao lado de outra, da objetividade.

A superação dessa atitude natural será feita a partir de uma análise da vivência intencional na qual ela se funda. Essa análise pressupõe, de um lado, as distinções anteriores (das *Investigações Lógicas*) da estrutura da vivência intencional³⁰⁵; uma revisão de alguns dos termos empregados anteriormente; e, principalmente, certas distinções que ele explicitará somente após a superação da referida atitude, a correlação entre *noese* e *noema*. Veremos a seguir esses pontos.

Por atitude natural deve-se compreender fundamentalmente um pôr (tese³⁰⁶) pré-predicativo da existência do mundo, do meu próprio corpo como parte dele e da minha própria consciência como vinculada ao mundo de maneira natural (causal) pela via do corpo, de tal modo que as coisas assim dadas aparecem como existindo absolutamente, isto é, de maneira independente. Veja-se quanto a isso as seguintes passagens de Husserl:

Tenho consciência de um mundo cuja extensão no espaço é infinda, e cujo devir no tempo é e foi infindo. Tenho consciência de que ele significa, sobretudo: eu o encontro em intuição imediata, eu o experimento. Pelo ver, tocar, ouvir etc., nos diferentes modos da percepção sensível, as coisas corpóreas se encontram *simplesmente aí para mim*, numa distribuição espacial qualquer, elas estão, no sentido literal ou figurado, “à disposição” [*vorhanden*], quer eu esteja, quer não, particularmente atento a elas e delas me ocupe, observando, pensando, sentido, querendo. (Husserl 1913, p. 48)

Ou ainda:

Encontro constantemente à disposição [*vorhanden*], como estando frente a frente comigo, uma efetividade espaço-temporal da qual eu mesmo faço parte, assim como todos os outros homens que nela se encontram e que de igual maneira estão a ela referidos. Eu encontro a

³⁰⁵ Na realidade ele realiza uma ampliação do seu anterior conceito de intencionalidade. Em especial ele irá distinguir entre atos efetuados e não-efetuados, isto é, entre atos que possuem como objeto um objeto *atual* (explícito) e atos que possuem como objeto um objeto *não-atual* (tácito), o “pano de fundo”. Veja-se quanto a isso a seguinte passagem: “na sequência se verificará que meu primitivo conceito de ato é absolutamente indispensável, sendo, todavia, preciso fazer constantemente justiça à diferença modal entre atos efetuados [*vollzogenen*] e não-efetuados [*unvollzogenen*]” (Husserl 1913, p.170).

³⁰⁶ Husserl substitui o termo *qualidade*, utilizado em 1900, pelo termo *tese*. No caso em questão, da *atitude natural*, trata-se de uma tese que “põe” (*setzende*) a existência do mundo.

“efetividade”, como a palavra já diz, existente [*daseiende*], e a *aceito tal como se dá para mim, também como existente*. (idem, pp. 52-3)

Justamente essa experiência do mundo (como absoluto, isto é, pré-existente e independente da consciência dele) é que deverá ser suspensa, na *epoché* (transcendental). Por *epoché* deve-se então compreender uma suspensão da tese do mundo, o que não significa afirmar a inexistência do mundo ou duvidar de sua existência (atitude cética), mas tão somente deixar de lado a tese do mundo, deixar de viver nesse ato. Esse *deixar de lado* é um ato original e possível, e com ele obtém-se “um retorno dessa absolutização da realidade material. Não é, portanto, dirigida contra a realidade transcendente como tal, mas contra a suposição de que a realidade está simplesmente aí e presente.” (De Boer 1970, p. 366). A *epoché* é, nesse sentido, uma mudança de valor (*Umwertung*) que liberta a coisa da falsa interpretação típica da atitude natural, revelando-a em seu verdadeiro ser. O resultado de uma tal suspensão é que o “dado” não é mais o ser-em-si (posto) do objeto existente na realidade externa e independente da consciência (posição) dele, mas o ser-para-si do objeto como objeto de uma experiência, ou melhor, do objeto no modo de seu ser dado³⁰⁷ (como corporalmente dado, no caso da percepção sensível). Ou seja, trata-se de obter o objeto *como dado*, isto é, fenomenologicamente, e não construído, um suposto algo em si, que não pode ser objeto de nenhuma experiência.

O resultado da suspensão da tese do mundo, aliada à redução eidética, pela qual são dados não mais indivíduos, mas espécies³⁰⁸, é o aparecimento de um resíduo, a consciência pura ou transcendental que não pode ser compreendida mais como uma região do mundo, ao lado de outra(s), uma parte do mundo vinculada por ligações reais ao corpo. Ela é um dado fenomenológico, e sua análise não é mais uma psicologia descritiva, uma vez que não lida mais com uma consciência empírica individual.

O que Husserl quer, portanto, é caracterizar o mundo tal como é “concebido” na atitude natural, isto é, como previamente existente por si e independente da consciência empírica que tem a experiência dele, e, através do método fenomenológico, obter um âmbito purificado de toda individualidade e realidade, um campo de essências onde é possível levar a cabo uma ciência pura fundamental, a fenomenologia transcendental. Esse

³⁰⁷ Veja-se quanto a isso Heidegger 1925, p. 60.

novo campo purificado não é um entre outros, mas o único e mesmo campo, anterior à separação da consciência empírica e do objeto empírico. Vejamos então como Husserl caracteriza esse campo a ser purificado (da *atitude natural*), o que ele obtém com a purificação (consciência pura), e qual a descrição que ele faz da estrutura desse campo purificado (correlação *noese-noema*).

Em *Idéias I* essa crítica da *atitude natural* é obtida nas “Considerações Fundamentais”, na qual é atingido o “ápice da reflexão”. O argumento desse texto procurará demonstrar (fenomenologicamente) que a idéia de um mundo “absolutizado” e de uma consciência como parte desse mundo não é um dado fenomenológico, mas antes é uma inversão. Ou seja, a descrição fenomenológica da *atitude natural* visa primeiramente à superação dessa mesma atitude a partir da análise fenomenológica do ato no qual aquela atitude (natural) se funda.

Essa atitude natural deve ser entendida como a atitude fundamental do homem, e é o resultado da experiência originária que o homem tem, segundo Husserl, do mundo³⁰⁹. Essa experiência originária³¹⁰ seria a percepção sensível³¹¹, fonte última da tese do mundo, que é o que caracteriza a *atitude natural*³¹². Veja-se quanto a isso a seguinte passagem de Husserl:

Para chegar à clareza sobre isso, investiguemos a fonte última de que se nutre a tese geral do mundo que estabelecemos na orientação natural, a qual possibilita que eu encontre, na forma de consciência, um mundo material existente diante de mim, que eu me atribua um corpo neste mundo e que eu mesmo nele me insira. Essa fonte última é, manifestamente, a *experiência sensível* [*sinnliche Erfahrung*]. Para nossos fins basta, porém, considerar a *percepção sensível*, que num certo bom sentido desempenha, entre os atos de experiência, o

³⁰⁸ Veja-se quanto a isso Heidegger 1925, p. 137.

³⁰⁹ “Mundo” deve ser aqui entendido como o objeto possível de uma experiência atual. Veja-se quanto a isso a seguinte passagem de Husserl: “O mundo é o conjunto [*Gesamtinbegriff*] completo dos objetos (*Gegenständen*) da experiência possível e do conhecimento possível da experiência, dos objetos passíveis de serem conhecidos com base em experiências atuais do pensamento teórico correto.” (Husserl 1913, p. 8)

³¹⁰ Cf. Husserl 1913, pp. 7-8.

³¹¹ Dos diferentes casos de percepção sensível (de coisas, de qualidades, de eventos, etc), toma-se o da percepção sensível de uma coisa como exemplar de todos os outros casos.

³¹² Como veremos mais à frente, quando abordarmos a crítica de Heidegger a Husserl, essa concepção do que seria a atitude natural, do homem ingênuo, para Husserl (a tese do mundo via percepção sensível) é o ponto central da discussão. Heidegger justamente irá procurar mostrar que uma tal atitude, longe de ser ingênua, como supõe Husserl, é altamente “sofisticada”, porque “teórica”.

papel de uma experiência originária, da qual todos os atos de experiência tiram uma parte capital de sua força fundante. (Husserl 1913, p. 70)

Temos então de verificar como Husserl descreve, em *Idéias I*, essa percepção sensível³¹³, qual a crítica da *atitude natural* que ele deriva da descrição fenomenológica desse ato, e como ele, posteriormente, explicita a estrutura da vivência intencional da consciência purificada em seu texto de 1913. Visto isso estaremos em condições de expor as críticas de Heidegger a ele, o que nos permitirá, por sua vez, compreender corretamente o ponto de partida das reflexões desse último autor.

Resumindo a estratégia de nossa exposição da filosofia de Husserl até aqui: procuramos mostrar que Husserl concebe, em 1900, a percepção sensível como o ato de base dos outros atos, e que ele a concebe como a apreensão objetivante de vivências não-intencionais, mas que, nesse período, ainda não resolve o problema da relação entre objeto intencional e real. Por outro lado, indicamos que esse mesmo autor, em 1913, encontra uma solução para o referido problema, que consiste em superar a própria atitude natural que está em sua base. Superar significa aqui mostrar, fenomenologicamente, que a atitude natural não é um dado, mas antes um preconceito. E, por “mostrar fenomenologicamente” o “sem sentido” da atitude natural, deve-se entender que Husserl irá analisar fenomenologicamente o ato mental (e seu correlato, como veremos depois) que está na base de uma tal atitude, o ato da percepção sensível.

Essa mudança entre 1900 e 1913 no pensamento de Husserl se deve ao fato dele ter notado que a superação do naturalismo das idéias (psicologismo) só pode ser levada a termo, sem cair em falsos problemas, se se superar o naturalismo³¹⁴ da consciência. Por naturalismo deve-se entender aquela corrente filosófica que se apóia no mundo tal como

³¹³ Deve-se notar, contudo, que a exposição mais completa de Husserl sobre a percepção não se encontra em *Idéias I*, mas sim em suas preleções sobre a temporalidade da consciência, que começaram logo após as *Investigações Lógicas* (1900), e se estenderam por muitos anos e repetidas vezes. O tema da temporalidade da consciência em Husserl e da temporalidade da existência em Heidegger não serão, contudo, aqui abordados, uma vez que extrapolam os limites do presente trabalho.

³¹⁴ Cf. De Boer: “O objetivo da nova ontologia de Husserl é antes de tudo negativo, é uma radical quebra do naturalismo, para o qual Husserl já tinha apontado em 1919 como um perigo crescente para a cultura. Escondida na atitude natural há uma absolutização que somente se transforma em uma filosofia pelo naturalismo. Naturalismo é uma corrente filosófica ligada à descoberta da “natureza” no sentido da ciência natural do século dezanove. Pressionado pelas ciências naturais, o naturalista vem a enxergar tudo como natureza. Portanto, o naturalismo deve ser distinguido tanto da atitude natural quanto da ciência natural”. (De Boer 1972, p. 386)

concebido à luz da *atitude natural*, isto é, que concebe a coisa (*res*) como realidade fundamental e que concebe também a consciência em analogia com a coisa, de tal modo que consciência e matéria formariam uma unidade psicofísica que estaria, ademais (contingentemente), conectada (via corpo e via percepção) com o mundo, concebido como o conjunto das coisas reais ligadas por relações reais (causa e efeito). Cf. Husserl:

O naturalista, portanto, para considerá-lo em particular, enxerga apenas natureza, e primariamente a natureza física. O que quer que seja, é ou ele mesmo físico, pertencendo à totalidade unificada da natureza física, ou é psíquico, mas então, meramente como uma variável dependente do físico, no melhor dos casos um “acompanhante paralelo” secundário. O que quer que seja pertence à natureza psicofísica, o que significa dizer que é univocamente determinado por leis rígidas. Do nosso ponto de vista, não há alteração essencial nessa interpretação, quando no sentido positivista (...) a natureza física é decomposta em complexos de sensações, em cores, sons, pressões, etc, e no mesmo sentido o assim chamado “psíquico” é decomposto em complexos complementares do mesmo ou de ainda outras “sensações”. Característico de todas as formas extremas e consistentes de naturalismo, do naturalismo popular às mais recentes formas de monismo-sensual ou energicismo é, de um lado a naturalização da consciência, incluindo todos os dados intencionais imanentes da consciência, e de outro, a naturalização de idéias e consequentemente de todos os ideais e normas absolutos. (Husserl 1965, pp. 79-80)

Em primeiro lugar, de acordo com Husserl, a percepção sensível não deve ser vista como um ato que nos dá “meras” aparências, como se para além do que é visto, do que aparece, houvesse uma outra coisa (em si); como se o que aparecesse fosse uma mera imagem ou signo (*Zeichen*) da coisa real. Ao contrário, a coisa real é, na percepção, corporalmente (*leibhaftig*) dada³¹⁵.

Na percepção deve-se, primeiramente, diferenciar a *coisa* percebida e o *perceber* a coisa. A primeira é o objeto do ato (*cogitatum*), a segunda uma vivência (*cogitatio*)

³¹⁵ Cf. Husserl: “A despeito de sua inteira transcendência, a coisa que vemos no espaço é um percebido, algo que se dá em sua *corporeidade* para a consciência. No lugar dela, *não* está dada uma imagem ou um signo. Não se deve introduzir secretamente na percepção uma consciência de signo ou de imagem”. (Husserl 1913, p. 79). Compare-se essa tese de Husserl com a tese de Freud anteriormente explicitada. O que se pode concluir é justamente que aquele ponto de vista, natural, criticado por Husserl, é justamente aceito por Freud. A radicalização das descrições heideggerianas da experiência só vai aprofundar ainda mais a distância conceitual que separa Freud da fenomenologia.

intencional, um ato. Ambas podem ser ulteriormente analisadas. No ato, pode-se distinguir ainda uma matéria³¹⁶ (não intencional) e uma forma (intencional), que determina a maneira como a matéria será *apreendida* (significativamente, objetivamente, etc). A *coisa* percebida deve, por sua vez, ser distinguida em dois sentidos diferentes: *aquilo* que eu percebo, e *aquilo através do qual eu percebo* a coisa que eu percebo. Aquilo que eu percebo é, segundo o que foi dito no parágrafo anterior, a própria coisa, e não a sua imagem ou signo; e aquilo através do qual eu percebo a coisa são os diferentes aspectos com suas infinitas, maiores ou menores, variações, de cor, de forma etc. Essas nuances são “dados da sensação”, a matéria do ato, animados (*beseelt*) por apreensões (objetivantes), a forma do ato, que tornam-nos qualidades³¹⁷ (características objetivas) da coisa, isto é, que fazem com que haja a aparição das qualidades da coisa: sua cor, formato, etc. Essas qualidades são apreendidas, ainda, como qualidades de uma mesma coisa, na medida em que são reunidas em uma *unidade de apreensão* (*Auffassungseinheit*). Distintas *unidades de apreensão* podem ademais ser identificadas como sendo uma mesma *coisa* através das *sínteses de identificação*. Veja-se a seguinte passagem de *Idéias I* que apresenta de maneira sintética os pontos aqui apresentados:

Enquanto a coisa é a unidade intencional, a identidade-unidade daquilo de que se é consciente no transcurso contínuo e regrado das multiplicidades perceptivas que se entremesclam umas nas outras, estas continuam tendo uma *composição descritiva determinada*, subordinada, *por essência*, àquela unidade. De toda fase perceptiva faz necessariamente parte, por exemplo, um determinado conteúdo de perfis de cor [*Farbenabschattungen*], de perfis de figura [*Gestaltabschattungen*], etc. Elas se incluem entre os “dados de sensação” [*Empfindungsdaten*], dados de uma região com gêneros determinados, que, no interior de cada um desses gêneros, se juntam em unidades concretas de vivido *sui generis* (os “campos” de sensação); elas, além disso, de uma maneira que não cabe descrever mais detalhadamente aqui, são animadas por “apreensões” na unidade concreta da percepção, e nessa animação exercem a “função de exibição”, ou melhor, constituem junto com ela o que chamamos o “*aparecer de*” cor, forma etc. Entrelaçando-se

³¹⁶ O termo *matéria* é usado em *Idéias I* para se referir à parte não intencional do ato e não mais, como em *Investigações Lógicas*, para se referir ao conteúdo do ato.

³¹⁷ O termo “qualidade” não é mais, em *Idéias I*, concebido como um momento do ato, mas como uma “propriedade” do objeto.

ainda com outros caracteres, isso constitui a composição real da percepção, que é consciência de uma só e mesma coisa, graças à junção numa *unidade de concepção* [*Auffassungseinheit*] fundada na *essência* daquelas apreensões e graças ainda à possibilidade de *sínteses de identificação* [*Synthesen der Identifikation*] fundada na *essência* dessas diferentes unidades. (Husserl 1913, p. 75)

Vejamos através de um exemplo, como podemos compreender essas distinções, que posteriormente serão revistas e explicitadas. Tomemos o exemplo da percepção de um livro. Do que foi dito depreende-se a diferença entre o *perceber* o livro e o *livro* percebido. O primeiro é um ato (vivência intencional), que, como tal, se dirige a um objeto, o segundo um objeto. O *perceber* o livro é composto de uma matéria, as sensações (vermelho, etc), e de uma forma, a apreensão objetivante das sensações (no caso da percepção sensível). A coisa percebida foi explicitada como sendo, no nosso exemplo, o livro. Contudo, “a coisa percebida” é uma expressão que pode se referir não apenas ao livro, no nosso exemplo, mas também às qualidades do livro: vermelho, retangular, etc. Ou seja, a *coisa percebida* deve ser distinguida entre “aquilo que eu percebo”, o livro, e “aquilo através do qual eu percebo” o livro, as suas qualidades. Essas qualidades, por seu turno são qualidades do objeto percebido, e são, portanto, distintas das sensações através das quais eu percebo as qualidades do objeto. Ou seja, deve-se manter claramente diferenciados os “dados da sensação”, de um lado, da cor, forma, como momentos da própria coisa percebida, de outro. Os primeiros são partes da vivência, os segundos momentos objetivos da coisa. Por outro lado, essas várias qualidades de um objeto se referem ao mesmo objeto, ou seja, há uma *unidade de apreensão*. E mais, pode-se ter a experiência perceptiva de um mesmo objeto de diferentes (infinitos) modos, através de diferentes *unidades de apreensão*, e ainda assim, teremos a experiência da mesma coisa, de modo que deve haver uma *síntese dessas unidades*. Em nosso exemplo, o livro visto de cima ou de frente, possui qualidades diferentes, e ainda assim, são qualidades do mesmo objeto, o livro. Por último, caberia ressaltar que o livro não é, então, nada além do que a unidade de diferentes qualidades correlatas dos múltiplos atos de percepção (apreensão objetivante de sensações).

Nessa análise ainda não estão identificados os elementos fundamentais introduzidos por Husserl em seu texto de 1913 e que deverão ser explicitados a seguir. De todo modo, a conclusão fundamental dessa análise preliminar da percepção é que “a coisa no espaço nada

mais é que uma unidade intencional, a qual só pode ser dada, por princípio, como unidade de tais modos de aparição”. (Husserl 1913, p. 78).

Essa unidade é sempre, por princípio, imperfeita, incompleta. Isso significa: toda experiência perceptível é sempre parcial e, como tal, sempre possui seu sentido aberto a futuras apreensões parciais e isso ao infinito, de modo que a unidade nunca está completa e, portanto, sempre é possível que a coisa percebida se mostre diferente. Como diz Husserl:

Ser desta maneira imperfeita in infinitum faz parte da essência insuprimível da correlação entre coisa e percepção de coisa. Se o sentido [Sinn] da coisa se determina pelos dados da percepção de coisa (e o que mais poderia determinar o sentido?), então ele exige tal imperfeição, ele nos remete necessariamente a nexos contínuos de unidade de percepções possíveis, que de maneira sistemática e firmemente regrada vão, de algumas direções já tomadas, em infinitas direções, cada uma das quais estendendo-se ao infinito, mas sempre dominadas por uma unidade do sentido. Sempre resta, por princípio, um horizonte de indeterminidade determinável, por mais que tenhamos progredido na experiência, por maiores que sejam os contínuos de percepções atuais da mesma coisa que tenhamos percorrido. (Husserl 1913, pp. 80-1)

Por outro lado, isto é, do lado da vivência, do *perceber* o objeto, as coisas se dão de maneira completamente diferente. Se do lado do objeto da vivência há necessariamente uma incompletude e imperfeição, fundada no modo de ser dado em aspectos da coisa percebida, o mesmo não acontece com a percepção interna, a percepção das próprias vivências. Nessa última, tem-se uma apreensão absoluta, não imperfeita nem parcial, mas necessariamente absoluta, total³¹⁸. Quanto a isso, veja-se o seguinte comentário de Husserl:

Sigamos primeiramente o contraste especial entre a coisa e a vivência do outro lado. A vivência não se apresenta [*stellt dar*], dizemos nós. Nisso reside que a percepção de vivência é um ver simples de algo que é dado de maneira “absoluta” na percepção e não com um idêntico de diferentes modos de aparecer através de perfis [*Erscheinungsweisen*

³¹⁸ Cf. De Boer: “Na percepção das coisas, por outro lado, há sempre a possibilidade de que o dado não exista. A existência da coisa não é um requerimento necessário da datidade, mas de um certo modo, é sempre contingente (pode sempre ser uma ilusão). Nada disso é possível na percepção imanente. A esfera da consciência é a “esfera da *posição* absoluta”. (De Boer 1972, p. 337).

durch Abschattung]. Tudo o que dissemos do modo de ser dado da coisa, perde aqui o seu sentido, e isso nós devemos tornar inteiramente claro. (Husserl 1913, p. 81).

A consequência importante para o desenvolvimento do argumento de Husserl é que se isso está correto, se a coisa não é dada absolutamente, mas sempre imperfeitamente, e se a vivência, ao contrário, é um dado absoluto³¹⁹, então, “à tese do mundo, que é uma tese “contingente”, contrapõe-se, portanto, a tese de meu eu puro e da vida do eu, que é uma tese “necessária”, pura e simplesmente indubitável. Toda coisa dada corporalmente também pode não ser, mas não uma vivência corporalmente dada: tal é a lei de essência que define essa necessidade e aquela contingência.” (Husserl 1913, p. 86). Desse modo, a concepção da realidade como um dado absoluto é sem sentido, isto é, não é um dado (fenomenológico), mas uma pura construção que não se sustenta nas coisas mesmas. Isso é o exato oposto da *atitude natural*³²⁰, uma vez que “a ‘res’ transcendente é relativa à consciência” (Husserl 1913, p. 92).

Trata-se, pois, de uma “revolução copernicana”, na qual a consciência (purificada) é colocada no centro³²¹, assim como a ciência que a descreve (a fenomenologia transcendental) é a verdadeira ciência última dos fundamentos e a única disciplina capaz de ser científica no sentido estrito e de legitimar as ciências em última instância³²².

Somente agora, com a virada transcendental, com a passagem do ponto de vista psicológico-descritivo das *Investigações Lógicas* para o ponto de vista fenomenológico-transcendental de *Idéias I*, o mundo é visto como ele é de fato, como uma unidade correlata da consciência³²³. Esse mundo visto como fenômeno não deve ser confundido com o mundo *meramente* fenomenal, mas o mundo fenomenal, no sentido da fenomenologia transcendental, é o verdadeiro mundo, e o mundo concebido como uma suposta coisa física,

³¹⁹ Cf. Husserl 1913, p. 85.

³²⁰ Cf. De Boer: “Isso representa o oposto da atitude natural na qual o mundo é absolutizado. Não é o caso de que a consciência seja fundada no mundo (através de corpos); antes, o mundo é dependente da consciência” (De Boer 1972, p. 350).

³²¹ Esta doutrina da relatividade do mundo e da absolutês da consciência permanecerá o ponto central da fenomenologia de Husserl, mesmo em seus últimos trabalhos, e pode ser considerado “o coração de seu idealismo transcendental” (De Boer 1972, p. 358). Veja-se também Heidegger 1925, p. 145.

³²² Este último ponto será importante, na medida em que Heidegger, como veremos mais à frente, irá acusar Husserl de não ter seguido a máxima da fenomenologia “às coisas mesmas” ao caracterizar a consciência, concebendo-a, antes, a partir da injunção de se poder fazer uma ciência (no sentido de um conhecimento universal, necessário e fundado) da consciência e, a partir dela, do mundo em geral.

descrita pela física, é uma ficção sem fundamento (fenomenológico) nas coisas mesmas. Isto é, o mundo concebido após a purificação fenomenológica não é um fenômeno como “mera aparência”, contraposta à realidade, mas é ele mesmo, e só agora, a própria realidade³²⁴. Dito de outro modo, somente com base na *suspensão* é possível falar finalmente que o *objeto intencional* é o *objeto real*, uma vez que não há nada “além” do objeto intencional³²⁵.

Note-se que mesmo as *Investigações Lógicas* se manteve em certo sentido presa à essa tendência filosófica, uma vez que se combateu a naturalização das idéias (psicologismo), não combateu a concepção igualmente central de que o mundo seria absoluto e a consciência uma região do mundo³²⁶. Ou seja, as *Investigações Lógicas* continuava preza ao naturalismo da consciência.

Agora, com a reinterpretação do mundo tem-se, como corolário, a reinterpretação da consciência, não mais vista como um certo substrato da pessoa como uma unidade psicofísica fundada na matéria, mas como a mantenedora da realidade material mesma, a consciência transcendental³²⁷. Ela é um dado absoluto, mas também um ser absoluto, no sentido de que ela “nulla re indiget ad existendum”.

O decisivo, contudo, reside na maneira como Husserl irá descrever a estrutura da vivência intencional purificada, isto é, não mais concebida como contraposta ao mundo real. A principal novidade introduzida com relação à descrição da experiência é a descoberta da correlação entre *noese* e *noema*³²⁸. Na realidade, o tema da correlatividade entre ato e objeto intencional já tinha aparecido desde as *Investigações Lógicas*, com o

³²³ O mundo, a realidade, é correlata, mais exatamente, da percepção sensível. Veja-se quanto a isso Heidegger 1925, p. 83.

³²⁴ Este é o fenômeno no sentido da fenomenologia. Cf. Heidegger 1925, p. 112.

³²⁵ Cf. De Boer: “Na realidade, é apenas após a redução transcendental que nós podemos falar de uma virada em direção ao objeto, uma vez que o objeto é, agora, conhecido como ele realmente é, e não necessita mais ser desconectado, por causa de sua suposta inacessibilidade, como nas *Investigações Lógicas*.” (De Boer 1972, p. 369).

³²⁶ Cf. De Boer: “Não a matéria, mas a consciência é o estrato fundamental da realidade (...) A matéria é fundada nessa consciência; o mundo é completamente dependente da consciência. Isto não é uma relação real, mas uma relação transcendental. Aqui Husserl realmente inverte a relação natural radicalmente. A matéria é um epifenômeno em relação à consciência. Ela é um “fato paralelo que acompanha” e que poderia bem estar ausente.” (De Boer 1972, p. 320).

³²⁷ Husserl caracteriza a consciência transcendental de quatro maneiras: é imanente, absolutamente dada, ser absoluto e ser puro (essência ideal da vivência). Veja-se quanto à esta caracterização Heidegger 1925, pp. 141-2.

³²⁸ Sobre importância da descrição da intencionalidade a partir da correlação noese-noema, veja-se, por exemplo, Heidegger 1925, p. 60.

novo conceito de percepção como apreensão objetivante. Mas, em 1900, ainda ficava limitado pelo “preconceito cartesiano” de que apenas a subjetividade (noese) é dada. Após a purificação (suspensão transcendental) essa correlação recebe um sentido filosófico diferente. Ou seja, no nível da consciência empírica das *Investigações Lógicas* trata-se de uma relação entre um ato psíquico e seu objeto intencional; mas no nível transcendental (Idéias I), trata-se de uma relação entre a consciência absoluta (pura) e o mundo que é constituído “nela”³²⁹. Com a superação desse “preconceito cartesiano” em Idéias I³³⁰, Husserl irá então reinterpretar suas análises da consciência (da intencionalidade) a partir da correlação entre *noese* e *noema*. Ou seja, o paralelismo (correlação) do ato (noese) e de seu correlato (noema) não havia sido claramente visto por Husserl em 1900, de tal modo que suas análises eram unilaterais, *noéticas*. A novidade de Idéias I, no que diz respeito à análise da experiência intencional, será justamente superar essa unilateralidade da descrição das *Investigações Lógicas*, com a interpretação dos conceitos de qualidade, matéria e essência intencional em um sentido noemático³³¹. Veremos como isso acontece especificamente para o caso da percepção sensível de uma coisa.

Assim como em 1900, Husserl distingue em 1913, como vimos, entre o “conteúdo sensível” de um ato, e a forma intencional que “anima” (*beseelt*) o referido conteúdo de diferentes modos em diferentes vivências. Ao primeiro chama-o de *hylé*, ou matéria sensível, ao segundo *morfe*³³², forma intencional da vivência, ou melhor, *noese*. Desse modo, em cada vivência intencional haveria, ao lado da forma intencional, a noese, uma matéria não-intencional, a *hylé*, na qual se apóia e a partir da qual dirige-se a um objeto

³²⁹ Veja-se quanto a isso a seguinte passagem: “E assim perguntamos em geral, guardando o sentido claro dessas exclusões de circuito, o que “está contido” de maneira evidente em todo o fenômeno “reduzido”. Ora, o que há na percepção é justamente que ela tem o seu sentido noemático, o seu “percebido como tal”, “aquela árvore florida ali no espaço” – tudo isso entendido entre aspas –, ou seja, o *correlato* inerente à essência da percepção fenomenologicamente reduzida. Dito de maneira figurada: o “por entre parênteses” por que passa a percepção impede todo juízo sobre a realidade percebida (isto é, todo juízo fundado na percepção não-modificada, que, portanto, acolhe a tese desta em si). Ela não impede, porém, que a percepção seja consciência de uma realidade (de que agora apenas não se permite seja “efetuada” a tese); e não impede nenhuma descrição dessa “efetividade como tal” que aparece para a percepção com os modos particulares em que se é consciente dela, por exemplo, justamente como efetividade percebida, embora “por um de seus lados”, nesta ou naquela orientação etc.” (Husserl 1913, pp. 187-8).

³³⁰ Na realidade essa superação começou a ser feita em seu texto de 1907: “Die Idee der Phänomenologie”.

³³¹ Cf. DeBoer: “Nas LU o paralelismo essencial das duas estruturas ainda não tinha sido claramente visto. A análise era unilateral, noética. Husserl escreveu que devemos superar essa unilateralidade ao interpretar os conceitos de qualidade, matéria e essência intencional em um sentido noemático. Falar-se-ia então de “realmente existente”, de “sentido” e de “sentido posto”.” (DeBoer 1978, p. 438).

³³² Cf. Husserl 1913, p. 172.

(atual ou não atual). A matéria (*hylé*) e o ato que a anima, a *noese*, são partes reais (*reelles Bestandstück*) da vivência³³³.

Agora, contudo, além da *noese* e da *hylé*, haveria ainda o *noema*, que não é imanente ao ato ainda que ele “resista” à suspensão do mundo. Isso significa que assim como a *hylé* e a *noese*, também o noema é constitutivo da vivência intencional, mas, ao contrário dos dois primeiros, o noema não é uma parte real (*reell*), imanente da vivência. Veja-se quanto a isso a seguinte citação de Husserl:

E aqui isso significa tornar inteiramente claro para si que a “árvore percebida como tal” faz certamente parte da essência do vivido de percepção em si mesma, isto é, o noema pleno permanece intocado pela eliminação de circuito da efetividade da árvore e do mundo inteiro, mas, por outro lado, esse noema com sua “árvore” entre aspas está tão pouco realmente contido na percepção, quanto a árvore da efetividade. (Husserl 1913, p. 202)

Isso significa basicamente que se deve diferenciar, nesse exemplo, a árvore, como entidade efetiva, isto é, como concebida na *atitude natural*, que pode ser queimada, e que deve ser suspensa na *epoché*, do momento noemático de sua percepção, a “árvore”, que subsiste à suspensão, assim como ambas devem ser diferenciadas dos dados hyléticos da percepção da árvore. Nesse último, trata-se de uma parte real (*reell*), imanente, da vivência perceptiva, ao passo que o segundo (noema), não o é³³⁴. Mas deve-se atentar para o fato de que a árvore como entidade efetiva que deve ser suspensa na *epoché*, e a “árvore” como momento noemático de um ato de percepção da árvore, e que resiste à suspensão, não são duas coisas distintas, como se, para além da “árvore” (noema), existisse ainda a *árvore* (efetiva). Não há mais em 1913, como vimos, a diferença entre *objeto intencional* e *objeto real*. O segundo é o primeiro, mas possuindo, contudo, o caráter *tético*, próprio da *atitude natural*. Voltaremos a esse último ponto mais à frente.

Entre *noese* e *noema* haveria uma correlação tal que, para cada forma de consciência haveria uma forma de objetualidade (*Gegenständlichkeit*). No caso da percepção sensível,

³³³ Cf. Husserl 1913, p. 203.

³³⁴ Cf. Husserl 1913, p. 202.

para cada componente da descrição “objetiva” do “objeto” corresponderia um componente real (*reelle*) da percepção³³⁵. Segundo Husserl:

Vale, então, de maneira geral o seguinte: em si mesma, a percepção é percepção de seu objeto, e a todo componente que é ressaltado no objeto pela descrição “objetivamente” direcionada corresponde um componente real [*reell*] da percepção: mas, note-se bem, somente se a descrição se atém fielmente ao objeto, *tal como ele* “está ali” *naquela* percepção. (Husserl 1913, p. 204)

Apesar dessa correlação, nada impede que o *noema* seja visado em uma consideração em separado. Ademais a correlação entre ambos não significa que sejam simétricos, isto é, há uma grande diferença entre o noético e o noemático: o primeiro é o campo das multiplicidades, o segundo, das unidades³³⁶.

Em Idéias I, Husserl substitui, como vimos, o termo “qualidade” do ato, por tese, de tal modo que, por exemplo, se a *tese* é “ponente” fala-se em crença, se não, em neutralidade. Esse conceito de tese é agora interpretado de dois lados (de maneira correlativa): como uma propriedade do ato, a *tese* é chamada “crença”, e como propriedade do noema (correlato), *ser*. Ou seja, como correlato da crença há um objeto “realmente existente”. Veja-se quanto a isso a seguinte passagem de Husserl:

Nas representações intuitivas, a crença perceptiva realmente inclusa (*reell beschlossene*) como “apercebimento” [*Gewahrung*] na percepção normal e, em especial, a certeza perceptiva; a ela corresponde, como correlato noemático no objeto que aparece, o caráter de ser, o caráter do “efetivo” [*wirklich*]. O mesmo caráter noético ou noemático aparece na

³³⁵ Essa descoberta da correlação entre *noese* e *noema* é fundamental para o objetivo central da filosofia de Husserl (a superação do problema cognitivo da coisa transcendente). De acordo com ele: “Encontramos na redução uma esfera absoluta de matérias e formas noéticas, cujo tipo preciso de entrelaçamento implica, em necessidade eidética imanente, o prodigioso ter consciente de algo determinado ou determinável, dado desta ou de outra maneira, que está para a consciência mesma como algo contraposto a ela, como algo outro, irreal, transcendente por princípio; e aí se encontra a fonte original da única solução concebível para os problemas cognitivos mais profundos, que dizem respeito à essência e possibilidade de conhecimento objetivo válido do transcendente. A redução “transcendental” pratica *epoché* em relação à realidade: no entanto, daquilo que ela conserva desta fazem parte os noemas, com a unidade noemática neles contida, e, portanto, o modo como o real é tornado consciente e especialmente dado na própria consciência. O conhecimento de que se trata aqui é inteiramente de nexos eidéticos, portanto, de nexos incondicionalmente necessários, abre um amplo campo de investigação, o das relações eidéticas entre noético e noemático, entre vivido de consciência e correlato de consciência.” (Husserl 1913, pp. 204-5)

representificação “certa”, em toda espécie de recordação “certa” de algo passado, atualmente existente ou que será no futuro (como na expectativa prospectiva). Esses são atos de “posição” de ser [*Seins-setzende*], atos “téticos” [*thetische*]. (Husserl 1913, p. 214)

Da mesma forma, o conteúdo (matéria) também era pensada em 1900 como um momento do ato intencional. Agora, em *Idéias I*, Husserl irá concebê-lo também de uma maneira noemática, como a determinação do objeto (“qualidade”). Essa última é chamada por Husserl de “sentido” (*Sinn*), termo que possui em *Idéias I* o mesmo sentido ampliado das *Investigações Lógicas* e que deve ser distinguido, em 1913, de “significado” (*Bedeutung*), usado especificamente para se referir aos “significados” correlatos dos atos *doadores-de-sentido*. Vejamos esse ponto melhor.

Para se compreender do que Husserl está falando aqui, deve-se atentar para o fato de que ele distingue entre o “objeto como referido” e o “objeto referido”³³⁷. O primeiro é chamado de “núcleo” noemático, e pode ser sentido preenchido (nos atos de intuição) ou não preenchido. Esse “objeto como referido” possui dois sentidos distintos: as propriedades que permanecem as mesmas apesar das várias maneiras pelas quais estamos conscientes delas; e o modo no qual estamos conscientes de um objeto (se estamos ou não atentos³³⁸; se ele aparece via percepção ou imaginação³³⁹; se aparece via uma imagem, que agora é

³³⁶ Cf. Husserl 1913, p. 207.

³³⁷ Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem de Husserl: “Na redução fenomenológica (no vivido fenomenológico puro) descobrimos, como insuprimivelmente intrínseco à essência dela, o percebido como tal, a ser expresso como “coisa material”, “planta”, “árvore”, “florida” etc. As *aspas* são, manifestamente, significativas, elas exprimem aquela mudança de sinal, a correspondente modificação radical do significado das palavras. A árvore *pura e simples*, a coisa na natureza, é tudo menos esse *percebido de árvore como tal*, que, como sentido perceptivo, pertence inseparavelmente à percepção. A árvore pura e simples pode pegar fogo, pode ser dissolvida em seus elementos químicos etc. Mas o sentido – o sentido *desta* percepção, que é algo necessariamente inerente à essência dela – não pode pegar fogo, não possui elementos químicos, nem forças, nem qualidades reais.” (Husserl 1913, p. 184).

³³⁸ Cf. DeBoer: „(i) Modificação atencional: o modo no qual nós estamos consciente de um objeto significa em primeiro lugar se o objeto visado cai no alcance de nossa atenção ou não. Aquilo que nós observamos pode estar totalmente iluminado ou parcialmente no escuro, ou completamente. Está claro que essas mudanças nos modos de aparecer afetam e mudam o objeto do qual nós estamos conscientes. Mas essa mudança na iluminação muda a aparência não em sua determinação objetiva, mas em seu modo de aparecer.” (Boer 1978, p. 439).

³³⁹ Cf. DeBoer: „(ii) modificação reprodutiva: um objeto também aparece diferentemente dependendo de se ele aparece de uma maneira “originária” na percepção ou de uma maneira “imaginada” na imaginação. No último caso, ele não está presente “em pessoa”, mas está representado. O objeto re-presentado aparece como uma modificação daquilo que está apresentado e aponta para ele.” (idem, p. 439)

distinguida dos atos simples da imaginação³⁴⁰; com maior ou menor clareza, de maneira mais ou menos viva³⁴¹). Todas essas modificações são em Idéias I trabalhadas de uma maneira coerente com o ponto de vista da correlação noese-noema, ou seja, o que Husserl faz é mostrar que há mudanças no objeto intencional correspondente a cada uma desses *modos* de visar o objeto. Mas, esses modos de aparência podem variar enquanto um certo conjunto de propriedades permanece o mesmo. Isso que permanece o mesmo é o noema no sentido estrito, o “sentido” (*Sinn*).

De outro lado, o “objeto referido” se refere ao fato de que é possível não apenas que as determinações de um objeto do qual estamos conscientes permaneçam as mesmas enquanto seu modo de aparecer varia, mas também que as determinações (noemata) elas mesmas variem enquanto o “objeto referido” permanece o mesmo. Por exemplo, quando examinamos um objeto espacial de todos os seus lados, esse objeto pode ser mais detalhadamente determinado ou mesmo provar-se determinado de outra forma. Contudo, é ainda a mesma coisa que é percebida. Portanto, uma identidade “mais profunda” do que é percebido é possível. Essa é a identidade do portador das propriedades. É o ponto central de unidade em uma série de noemata, a identidade de todos os predicados, que permanece a mesma enquanto os predicados variam. Portanto, vários “centros” (objeto como referido) podem se juntar para formar uma unidade (objeto referido), em uma *síntese de identidade*. Veja-se quanto a isso, por exemplo, a seguinte passagem de Husserl:

Em breve se mostrará que o noema pleno consiste num complexo de momentos noemáticos, que neste o momento específico do sentido constitui somente uma espécie de *camada nuclear* necessária, na qual estão essencialmente fundados outros momentos, aos quais somente por isso, embora por extensão de sentido, seria lícito chamarmos igualmente de momentos do sentido. (Husserl 1913, p. 207)

³⁴⁰ Cf. DeBoer: “(iii) Apresentação via uma imagem: pertence a uma outra categoria de modificação. Uma apresentação “enganadora”, é um ato fundado, e é agora distinguida de um ato simples de imaginação (recordação ou fantasia).” (idem, pp. 439-40).

³⁴¹ Cf. DeBoer: “(iv) Apresentações claras e não claras: podemos estar conscientes da mesma coisa com as mesmas propriedades no mesmo modo de apreensão (p. ex. percepção) de um modo claro ou não claro. No último caso, há um certo caráter vazio na intuição. A diferença diz respeito à vividez (*Lebendigkeit*). Há diferentes níveis de claridade.” (Boer 1978, p. 440).

Por meio desses centros noemáticos, dados de diferentes modos, o “objeto como referido”, podemos nos dirigir a um mesmo objeto, o “objeto referido”. Esse visar o idêntico também é possível quando temos duas percepções ou uma percepção e uma recordação, etc.

Assim como a percepção, também as outras vivências intencionais – a recordação, expectativa, imaginação fictícia, etc – são interpretadas a partir do ponto de vista da correlação *noese-noema*. Em cada uma delas o correlato noemático será distinto. Na percepção, que nos interessa particularmente, o correlato noemático é o da “realidade corporalmente presente”, isto é, as sensações (*hylé*) são apreendidas (noese) objetivamente como qualidades corporalmente presentes (noema, no sentido do “objeto como referido”) do objeto corporalmente presente (noema, no sentido do “objeto referido”). Veja-se quanto a isso a seguinte passagem de Husserl:

Em cada um desses vividos (percepção, recordação, expectativa, imaginação fictícia) “reside” um sentido noemático, e por mais que este seja aparentado em vividos distintos (...), mesmo assim ele é de uma espécie distinta em vividos de distinta espécie. (...) os correlatos noemáticos são, por isso, essencialmente distintos para percepção, imaginação, presentificação em imagem, recordação etc. O que aparece é caracterizado, ora como “realidade corporalmente presente”, ora como fictício, ora como presentificação de recordação etc. (Husserl 1913, p. 188)

Justamente por este seu caráter tético é que a percepção sensível está na base da atitude natural, como vimos.

Agora, quando Husserl discute a relação com o objeto, ele diz que o noema se relaciona com o objeto e possui um “conteúdo” por “meio” do qual ele se relaciona com o objeto. Ao colocar as coisas desta forma, fica-se com a impressão de que a consciência está dirigida ao noema e através dele dirigida novamente ao objeto. Contudo Husserl ao contrastar o “objeto” e o noema, em *Idéias I*, não quer de modo algum apontar para o fato de que “para além” do noema haveria ainda o objeto. O que ele teria em mente seria a relação interna ao próprio noema (ou interna a um certo número de noematas). Desse modo, o objeto não seria um objeto externo “para além” do noema, mas um momento central do próprio noema. Ou seja, a relação do noema com o objeto é a relação do *objeto como*

referido ao objeto referido. Com isso Husserl quer apontar para o fato de que o objeto a que se refere um ato qualquer pode permanecer idêntico enquanto o objeto como referido varia. Isto aplicado ao caso da percepção temos que, “o objeto é então o pólo idêntico de um certo número de percepções cujos noemas está mudando; é o portador das propriedades.” (De Boer 1970, p. 448). E desse modo, “o objeto não se esconde por trás do noema, mas se manifesta ele mesmo nos noemata (assim como a coisa da física, em um nível mais elevado de constituição, não se esconde por trás das aparências, mas se “manifesta” nelas).” (idem, p. 449).

Uma coisa externa percebida, desse modo, é sempre dada em “perspectivas”, isto é, em uma pluralidade de noemata, mas sempre com o caráter tético. A questão, portanto, é se esses diferentes noemata sustentam uns aos outros e desse modo fazem o objeto aparecer em sua objetividade³⁴² ou não.

Isto é suficiente para verificarmos, a seguir, a crítica de Heidegger à fenomenologia de Husserl, com o que obteremos o ponto de partida das reflexões de Heidegger.

5.2.2 – A crítica de Heidegger à fenomenologia husserliana nos seminários de 1925

As críticas de Heidegger a Husserl (mas também ao movimento fenomenológico como um todo, cujo outro representante mais eminente é Scheler) pode ser sintetizada do seguinte modo: a fenomenologia não foi capaz de seguir seu próprio lema: “às coisas mesmas!”. Essa máxima da fenomenologia deve ser entendida no sentido de que ela é dita “contra construções e questões vacilantes em conceitos tradicionais, isto é, sempre sem fundamento [*bodenlos*]” (Heidegger 1925, p. 104). Com isso, aquilo que, no entender de Heidegger, é o fundamental a ser investigado (fenomenologicamente), não o foi, e isso na medida em que se aceitou da tradição (moderna da filosofia) certos pressupostos que permaneceram irrefletidos. Vejamos melhor isso.

Em 1925, Heidegger chama a atenção para três descobertas fundamentais da fenomenologia de Husserl: o fenômeno da intencionalidade, o método de acesso a ele, e aquilo que se tem em vista ao se aplicar o método³⁴³. Nessas três descobertas, ou melhor, na

³⁴² Cf. De Boer: “A tese de que a consciência atinge um objeto está justificada apenas quando a relação ao mesmo objeto pode ser sustentada em uma série de atos. Sempre que esse não é o caso e que noematas se “chocam”, o objeto explode e se dissolve em aparências contraditórias.” (De Boer 1970, p. 449).

³⁴³ Cf. Heidegger 1925, p. 109.

maneira como Husserl as concebeu, pode-se vislumbrar o peso da tradição e o abandono da investigação a partir das *coisas mesmas*.

Com relação à intencionalidade, Heidegger diz que nem Brentano, nem Husserl ou Scheler foram capazes de pensar a fundo em que consiste esse fenômeno, isto é, qual o seu modo de ser³⁴⁴, ou como a consciência deve ser concebida na medida em que é por ele caracterizada. Veja-se quanto a isso a seguinte passagem de Heidegger:

A intencionalidade como tal, como todo estrutural, não é destacada por ele [Brentano]. Isto implica ainda: a intencionalidade, definida como o caráter de um certo ente, é equiparada com esse ente; a intencionalidade é identificada com o psíquico. Brentano deixou indiscutido aquilo de que a intencionalidade deve ser a estrutura, e isso de tal modo, porque ele tomou o psíquico em sua teoria no sentido tradicional do perceptível imanente, da consciência imanente (no sentido da teoria de Descartes). O caráter do psíquico mesmo permaneceu indeterminado, de tal modo que aquilo de que a intencionalidade é a estrutura não foi trazida à tona de maneira original, como a intencionalidade exige. Isso é um momento que ainda hoje na Fenomenologia não foi superado. Ainda hoje a intencionalidade vem a ser simplesmente apreendida como a estrutura da consciência ou do ato, da pessoa, pelo que ambas essas realidades [*Wirklichkeiten*], das quais a intencionalidade deve ser a estrutura, são apreendidas tradicionalmente. (Heidegger 1925, p. 62).

Ou seja, não se investigou suficientemente (a partir das coisas mesmas) a intencionalidade, na medida em que se continuou a refletir sobre esse fenômeno a partir de uma certa concepção de consciência, que a intencionalidade deveria caracterizar. E a concepção de consciência, por sua vez, é obtida à luz do problema do conhecimento. Essa *Fragestellung* moderna caracteriza a consciência pelo modo de acesso a ela (percepção interna, infalível), como apontado na citação acima, assim como determina a abordagem da consciência a partir da exigência de que seja possível fazer ciência rigorosa dela (e com base nela dos outros entes). Esse último ponto pode ser observado na seguinte passagem de Heidegger:

³⁴⁴ Deve-se ter em vista aqui o que foi apresentado quando expusemos a concepção heideggeriana de ciência e da relação entre ciência e fenomenologia. A tarefa dessa última não é apenas a de investigar a *essência*, mas o *modo* de ser dos entes.

A primeira questão de *Husserl* não é de modo algum sobre o caráter de ser da consciência, antes dirige ele essa reflexão: *como pode a consciência em geral se tornar um objeto possível de uma ciência absoluta?* O primário, que o dirige, é a *idéia de uma ciência absoluta*. Essa idéia: *consciência deve ser a região de uma ciência absoluta*, não é fundada, antes, trata-se da idéia com a qual a filosofia moderna se ocupa desde Descartes. A elaboração da consciência como campo da fenomenologia *não foi ganho em um retorno fenomenológico às coisas mesmas*, antes em um retorno à idéia tradicional de filosofia. (Heidegger 1925, p. 147)

Desse modo, por influência da tradição e sua *Fragestellung*, a fenomenologia não teria conseguido dar um tratamento adequado para a sua descoberta fundamental, o fenômeno da intencionalidade. A tarefa de Heidegger consistiria, então, em refletir, a partir das coisas mesmas, sobre esse fenômeno fundamental. Basicamente isso significa que ele não vai pensar a intencionalidade a partir da consciência (eu, pessoa, etc)³⁴⁵, e isso com vistas a obter um conhecimento certo e indubitável, mas, ao contrário, que ele vai pensar a consciência, a psique, a partir do fenômeno reinterpretado da intencionalidade³⁴⁶. Veremos mais à frente em que consiste esse fenômeno re-interpretado da intencionalidade, mas fundamentalmente pode-se dizer que se trata de evitar dois erros fundamentais: no primeiro caso trata-se de evitar uma concepção “naturalista” da intencionalidade e mostrar que “a intencionalidade não é uma relação subsistente entre subsistentes, o sujeito e o objeto, antes uma estrutura que constitui o caráter relacional do comportameto do Dasein como tal” (Heidegger 1927b, p. 91); no segundo, trata-se de evitar uma concepção subjetivista e mostrar que “a estrutura intencional dos comportamentos (*Verhaltungen*) não é algo imanente ao assim chamado sujeito e que carece do transcendente, antes, a constituição intencional do comportamento do Dasein é justamente a *condição ontológica de possibilidade de todo transcendente*.” (idem, p. 91).

Pensar o homem a partir da intencionalidade significa que o homem (psiquismo humano) não é uma coisa que, ademais, realiza atos intencionais, ao contrário, o homem é, nele mesmo, uma relação intencional. Para se referir ao fenômeno da intencionalidade, mas

³⁴⁵ Cf. Heidegger 1925, p. 63.

³⁴⁶ Cf. Heidegger 1927b, p. 90.

sem concebê-la à luz da consciência, como âmbito da imanência, ou do problema do conhecimento, Heidegger se refere a essa relação intencional com a expressão “estar junto de” (Sein bei). Desse modo, o homem é um ente que, enquanto é, *está junto de entes* (Sein bei Seiendem)³⁴⁷. O decisivo reside então em descrever a estrutura do *estar junto de* e qual o modo de ser do ente que *está junto de*. Mais a frente veremos que a questão decisiva é identificar a partir de qual relação fundamental, ou melhor, de qual modo original de *estar junto de entes* se deve apreender a referida estrutura e o modo de ser do Dasein. Veremos que nesse ponto também Heidegger se contrapõe a Husserl.

O segundo ponto a ser considerado na análise crítica de Heidegger com relação à fenomenologia de Husserl diz respeito ao método fenomenológico: Husserl parte, em suas análises da consciência pura, da atitude natural no sentido de sua *suspensão*. Ou seja, Husserl não se deteria, segundo Heidegger, em uma análise propriamente da consciência em seu ser real³⁴⁸, senão para suspendê-la. Isso por sua vez, tem como consequência o fato de que esse procedimento não pode ser considerado o procedimento próprio para se tratar do tema do (modo de) ser da consciência. Quanto a isso veja-se o seguinte comentário de Heidegger:

Recordemos o sentido e a tarefa metódica da *redução fenomenológica*: trata-se de ganhar a consciência pura a partir da consciência fáctica, real [*realen*] dada na atitude natural. Isso se realiza ao se desconsiderar [*Absehung*] o que é realmento posto [*Realgesetztem*], retirando-se de todo posto real. Na redução Na redução descartamos precisamente a realidade do consciência dada na atitude natural no ser humano fáctico. A vivência real [*reale Erlebnis*] vem a ser excluída [*ausgeschaltet*], de modo a se ganhar o puro, o absoluto (epoché). O sentido da redução é justamente não fazer uso algum da realidade [*Realität*] do intencinal; esse não vem a ser posto e experienciado [*erfahren*] como real [*Reales*]. Parte-se da consciência real no humano existente factual, mas apenas com vistas a desconsiderá-la e descartar a realidade da consciência como tal. Desse modo, segundo seu sentido metodológico de desconsiderar, é a redução fundamentalmente inapropriada para determinar o ser da consciência de maneira positiva. No sentido da redução abre-se mão,

³⁴⁷ Cf., por exemplo, Heidegger 1927b, p. 224.

³⁴⁸ De acordo com Heidegger em nenhuma das quatro caracterizações da consciência em Husserl – consciência como âmbito da imanência, como dado absoluto, como ser absoluto e ser puro – dizem respeito ao seu modo de ser. Veja-se quanto a isso Heidegger 1925, p. 146.

justamente, do fundamento [*Boden*] sobre o qual pode-se unicamente perguntar pelo ser do intencional (com a meta de então determinar o sentido dessa realidade a partir da região assim obtida). (Heidegger 1925, p. 150).

Se isso está correto, então, o procedimento fenomenológico pelo qual Husserl pretende ganhar acesso à nova região por ele descoberta, a consciência pura, é o que o leva a perder de vista aquilo que Heidegger entende ser o fundamental da pesquisa fenomenológica a ser ganho. Isto é, a *redução* (no sentido de Husserl), e isso se relaciona com a terceira descoberta fundamental da fenomenologia acima mencionada, o *a priori*, obtém o “o quê”, a *essência*, da relação intencional, mas não o seu modo de ser, sua existência. Quanto a esse último ponto veja-se ainda a seguinte citação de Heidegger:

O que mais a redução realiza? Ela não apenas deixa de lado a realidade, mas também qualquer individuação particular de vivências. Ela deixa de lado o fato de que os atos são meus ou de algum outro ser humano individual e observa-os apenas em seu “o que” [*Was*]. Observa o “o que”, a estrutura dos atos, mas como resultado não tematiza o *modo de ser* [*Weise zu sein*], o seu ser um ato como tal. Ela está concernida com os conteúdos essenciais [*Wasgehalten*] das estruturas, a estrutura do intencional como a estrutura básica do psíquico, os conteúdos essenciais da constituição dessa estrutura, a essência do comportamento, as variações de sua direcionalidade e o conteúdo essencial de suas relações, mas não a essência de seu ser. (...) A partir do “o que” eu nunca experiencio algo sobre o sentido e o modo do ‘que’. (Heidegger 1925, p. 151).

Ou seja, a partir da identificação do problema fundamental dos diferentes sentidos de ser, Heidegger irá acusar Husserl justamente de não ter investigado o sentido de ser da intencionalidade, mas apenas, através da *epoché*, a sua essência. Essa tarefa de investigação da essência e o esquecimento da outra, mais fundamental, de investigação do modo ser, se dão ambas com o procedimento fenomenológico adotado por Husserl e aquilo que ele tem em vista ao adotar esse método (o *eidos*).

Os três pontos acima mencionados – que Husserl não investiga o *modo de ser da intencionalidade e da consciência* a partir das coisas mesmas, e que o *método fenomenológico*, no sentido de Husserl, impede essa investigação sobre os modos de ser da

intencionalidade e da consciência só dando *quididades* – estão todos relacionados. A exigência previamente aceita por Husserl de fazer uma ciência absoluta, rigorosa, o leva a ter de eliminar, de partida, tudo aquilo que é contingente e a ter como tema puras essências, mas essências dadas (na intuição categorial ou na intuição de essências). Ou seja, somente de essências dadas pode-se fazer uma ciência absoluta³⁴⁹.

Agora, e esse é o quarto ponto crítico de Heidegger, Husserl não se pergunta pelo modo de ser da consciência e da intencionalidade porque pressupõe, no sentido de descartá-la de investigações posteriores, o modo de ser da intencionalidade e da consciência como ser no sentido de ser subsistente. Ou dito de outro modo, na medida em que Husserl está sob o domínio da tradição que toma ser no sentido de ser subsistente, Husserl também não vê a necessidade de se perguntar pelo sentido próprio de ser da intencionalidade e da consciência³⁵⁰. Essa concepção tradicional de ser como *subsistente* está pressuposta por Husserl e pode ser vislumbrada na maneira como ele caracteriza os fenômenos por ele estudados antes da *redução*, isto é, no ponto de partida de sua consideração, a atitude natural³⁵¹, a partir da qual ele pretende ganhar acesso ao âmbito da consciência pura. Sobre esse ponto pode-se ler em Heidegger:

Como eu sou dado na atitude natural segundo a descrição de Husserl? Eu sou um “objeto real como qualquer outro no mundo natural”, isto é, como as casas, mesas, árvores, montanhas, assim existem *realiter* no mundo, enter eles eu mesmo. Eu realizo atos (cogitationes); essas pertencem ao um “sujeito humano”, são portanto “ocorrências da mesma realidade efetiva” [*natürliche Wirklichkeit*]. (...) As vivências são elas mesmas “ocorrências mundanas reais” [*reale Weltvorkommnisse*] em seres animais. (Heidegger 1925, pp. 131-32).

Seu erro fundamental consiste, então, numa concepção não baseada nas coisas mesmas, não concebida à luz do fenômeno da intencionalidade, do que seria a experiência imediata. Dito de outro modo, o erro fundamental está em aceitar que o imediatamente dado é a *atitude natural* (*natürliche Einstellung*) na qual homem e mundo são entes

³⁴⁹ Veja-se quanto a isso Husserl 1913, p. 9.

³⁵⁰ Cf. Heidegger 1925, p. 152.

³⁵¹ Veja-se quanto a isso Husserl 1913, p. 58.

independentes e “coisas” naturais. Quanto a isso, veja-se a seguinte passagem de Heidegger:

O perigo fundamental dessa determinação da realidade do ato reside já no ponto de partida. O que é aqui fixado como uma datidade na atitude natural, a saber, o homem como um ser vivo, como objeto zoológico [*zoologisches Objekt*], é essa atitude que é caracterizada de natural. Seria ela, contra o modo de experiência humana do outro e de si mesmo, o modo natural de observação, ver-se como *zoon*, como ser vivo, no sentido mais amplo de objeto natural que ocorre no mundo? Experimenta-se o homem no modo natural de ter experiência, dito de maneira breve, zologicamente? É essa atitude uma *atitude natural*, ou ela não é nada disso, isto é, não é ela ante uma “*atitude naturalística*” [*naturalistische Einstellung*]? (Heidegger 1925, p. 155)

Esta concepção do que seria o ponto de partida da reflexão se funda, por sua vez, como vimos, no pressuposto husserliano de que a percepção sensível é o ato fundamental, ou melhor, o mundo e a consciência, tal como são dados na atitude natural, se fundam em um ato fundamental, na percepção sensível, como vimos na seção anterior. Ou seja, de acordo com Heidegger, essa maneira de conceber a atitude natural a partir desse ato fundamental, o ponto de partida mais simples para a descrição da essência da intencionalidade é, na realidade, derivada, trata-se de um ponto de partida teórico. Esse o quinto e decisivo ponto da crítica de Heidegger à fenomenologia de Husserl, a partir do qual pode-se compreender em que consistem as análises heideggerianas de coisas como o martelo, a mesa de jantar, etc: aquilo que para Husserl é o ponto de partida mais imediato, a *atitude natural* tal como vista à luz da percepção sensível, é para Heidegger derivada, não natural, resultado de uma certa primazia do ponto de vista teórico³⁵², que reinaria na filosofia desde a Antigüidade.

³⁵² Uma mesma concepção a respeito do ponto de distanciamento de Heidegger em relação a Husserl encontra-se em Volpi 1996. Neste autor pode-se ler: “Heidegger vem a se convencer que *teoria* é apenas uma das diferentes possibilidade e modalidades da atitude desveladora através da qual o homem acede ao ser. Ao lado da *teoria* e antes dela há, por exemplo, a atitude desveladora da *poiesis* ou aquela da *práxis* por meio da qual também o homem está relacionado ao ser e o apreende. Heidegger tira seus comportamentos de Aristóteles precisamente porque Aristóteles ainda mantém a pluralidade das atitudes desveladoras da vida humana e, no livro sexto da *Ética a Nicomaco*, oferece a primeira análise sistemática que diferencia as três atitudes desveladoras fundamentais da alma, *teoria*, *poiesis* e *práxis*, juntamente com as formas específicas de conhecimento que vão junto com elas, nomeadamente, *Sophia*, *techne* e *phronesis*.” (Volpi 1996, p. 40).

Ela [a atitude natural] é uma experiência que não é de modo algum natural, antes uma posição teórica totalmente determinada está nela incluída, uma posição segundo a qual todos os entes vêm a ser apreendidos como fluxo de ocorrências intra-mundanas espaço-temporais submetidas a regras e leis. (Heidegger 1925, p. 156)

A partir desse ponto de vista teórico o ser da intencionalidade vem a ser concebido como uma realidade da natureza³⁵³ e, por esse motivo, é deixado de lado a investigação do seu modo de ser específico.

Resultado da nossa reflexão: no desdobramento da intencionalidade como o campo temático da fenomenologia, *permanece não esclarecida a pergunta pelo ser do intencional*. Ela não é posta no campo ganho, da consciência pura, e mesmo descartada como sem sentido. Ela vem a ser diferida [*zurückgestellt*] expressamente no caminho da obtenção desse campo, na redução. E onde as determinações do ser são levadas em consideração, como na posição inicial da redução, ela é, da mesma forma, não posta de maneira original. Ao invés disso, o ser dos atos são previametne definidos de maneira teórica e dogmática pelo sentido de ser que é tomado da realidade da natureza. *A questão do ser é deixada não esclarecida*. (Heidegger 1925, p. 157).

Essa ausência da questão do ser pode ser entendida em dois sentidos diferentes: de um lado, não se pergunta pelo modo de ser do ato intencional, de outro não se pergunta pelo sentido do ser em geral³⁵⁴. Ambas as omissões se devem à aceitação irrefletida da concepção tradicional (teórica) de que real se deve entender no sentido do ente subsistente³⁵⁵, dado na percepção sensível.

Agora, uma vez que se aceita o ponto de partida das descrições de Husserl, não se chega a compreender o homem a partir da intencionalidade, mas toma-se essa última como uma propriedade, uma característica, do homem, e mais, uma característica não determinante de seu modo de ser³⁵⁶.

³⁵³ Veja-se ainda Heidegger 1925, p. 156.

³⁵⁴ Cf. Heidegger 1925, p. 159.

³⁵⁵ Veja-se quanto a isso Heidegger 1925, p. 83.

³⁵⁶ Esse não é, na verdade, o ponto final das pesquisas fenomenológicas criticadas por Heidegger. Uma caracterização mais completa do *status questionis* da fenomenologia no ponto em que Heidegger o pega

Mesmo se a “coisa da natureza homem” é experienciada como um *zoon* que ocorre no mundo e seu modo de ser e sua realidade são determinadas, isso não significa que seus comportamentos, o intencional em seu ser, são examinados e definidos. O que é assim examinado e definido é meramente seu ser subsistente como uma coisa, nas *quais* os comportamentos são talvez adicionados como “anexos”, mas não são realmente relevante para a determinação do caráter do ser desse ente e não constituem seu modo de ser. Mas na medida em que esse ente é caracterizado por comportamentos, seu modo de ser deve também ser conhecido em seus comportamentos. (Heidegger 1925, p. 156).

Com isso pode-se vislumbrar que a novidade de Heidegger em relação a Husserl deve ser concebida, primeiramente, como uma revisão do ponto de partida da análise desse último. Ou seja, trata-se de fazer uma redescrição do que deve ser concebido por “atitude natural”, abandonando-se, para isso, o ponto de vista dominante da tradição, teórico³⁵⁷, ou seja, trata-se de redescrever a relação intencional primeira com o mundo. Ao fazer isso, obtém-se um novo ponto de partida para a investigação fenomenológica do homem, ainda que essa também se apóie na descoberta fundamental da fenomenologia (a intencionalidade³⁵⁸).

Essa nova investigação não irá perguntar pela essência de atos intencionais subsistentes, com vistas a fazer filosofia como ciência rigorosa, mas irá perguntar pelo modo de ser da relação intencional com o mundo, relação essa não mais pensada primordialmente como teórica (percepção sensível).

Agora, ao se abandonar o ponto de vista dominante, teórico, abandona-se também, a onipresença do ente subsistente. Ou seja, Heidegger irá tratar do tema dos diferentes sentidos de ser dos entes dados na relação intencional – subsistente, instrumentos, outros Daseins, obras de arte, etc. Com isso, Heidegger será capaz de mostrar as diferentes

deveria levar em consideração o desenvolvimento da *Psicologia da Pessoa* desenvolvida por Dilthey, Husserl e Scheler, em particular pela novidade introduzida por este último. Mas não entraremos nisso aqui, uma vez que esse desenvolvimento acaba por ser passível da mesma crítica que a dirigida a Husserl, isto é, também a psicologia da pessoa não reflete sobre o modo de ser da pessoa. Para uma caracterização mais completa do ponto de vista de Heidegger com respeito a este desenvolvimento da fenomenologia veja-se o § 13 de *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (1925).

³⁵⁷ Sobre o caráter teórico da intencionalidade em Husserl veja-se, por exemplo, Heidegger 1923-24, p. 271.

³⁵⁸ Cf. Heidegger 1927b, p. 224.

relações (*Verhaltungen*) com entes com diferentes modos de ser e qual a condição de possibilidade de uma tal diversidade de “intenções”.

Heidegger, ao contrário de Husserl, irá partir, em suas análises do fenômeno fundamental da intencionalidade, da primazia do “lidar prático” (práxis), não teórico com o mundo, ou melhor, da “relação intencional” própria desse “lidar prático”. Com esse ponto de partida fica excluída a *consciência* como âmbito da descrição da intencionalidade e, desse modo, também a idéia da intencionalidade como uma característica da vivência, uma vez que toda vivência é vivência de uma consciência. Ao mesmo tempo, Heidegger irá procurar mostrar que, partindo-se da experiência prática, a descrição do fenômeno é modificada de uma maneira radical. Essa modificação pode ser vislumbrada quando se tem em mente a descrição que Husserl faz da experiência básica da atitude natural, a percepção sensível, e aquilo que Heidegger pretende mostrar como sendo o mais originário. Vejamos melhor esse ponto.

De acordo com Husserl, como vimos, a vivência fundamental da consciência é a percepção sensível e a descrição fenomenológica de Husserl dessa experiência fundamental deve ser compreendida em termos de uma “apreensão objetivante” (*objektivierende Auffassung*) de vivências não intencionais, sensações (*hylé*), que tem como correlato intencional um ente corporalmente presente, isto é, dado como corporalmente presente (noema). Justamente esse ponto será explicitamente criticado por Heidegger, por exemplo, na seguinte passagem de seus *Seminários de Zollikon*, onde comenta essa concepção husserliana de experiência sensível:

Husserl fala em suas *Investigações Lógicas*, que apareceram em 1900/01, de atos doadores de sentido. A constituição de um objeto da consciência se realiza segundo ele do seguinte modo: os primariamente dados são os dados hyléticos, puras sensações sensoriais [*Sinnesempfindungen*], e então esses dados são apreendidos noematicamente, isto é, através do pensamento recebem um sentido. Ao estímulo [*Reiz*] vem a ser, com outras palavras, adscrito um sentido [*Bedeutung*] através de um ato psíquico. Tudo nisso é uma pura construção. (Heidegger 1987, p. 261)

Ou seja, para Heidegger a experiência humana fundamental não deve ser concebida como sendo primeiramente uma recepção de sensações e posteriormente uma apreensão

significativa dessas, mas antes, como veremos melhor na próxima seção do presente capítulo, a apreensão interpretativa é que é condição de uma “posterior” recepção de puras sensações. Isto significa basicamente que só vejo o vermelho *do* “livro”, e não o livro *a partir de* um conjunto de dados hyléticos, entre eles o vermelho. Desse modo, é justamente a revisão da experiência fundamental a partir do ponto de vista da práxis cotidiana que permitirá a Heidegger elaborar um outro conceito de *experiência*, originariamente significativa (“hermenêutica”). A nossa tarefa consistirá, o que faremos a seguir, em explicitar essa experiência significativa fundamental, qual a sua estrutura e como se deve, com base nela, conceber o modo de ser do homem.

5.2.3 – A Concepção heideggeriana de experiência³⁵⁹

A concepção de experiência em Heidegger é, como dissemos, um desenvolvimento da tradição fenomenológica. Esse desenvolvimento é desde o princípio salientado a partir da recusa de Heidegger em empregar o termo *vivência* (*Erlebnis*), substituindo-o constantemente por *experiência* (*Erfahrung*), por causa das conotações subjetivistas que ele pretende, justamente, superar. De acordo com Husserl, como vimos, a experiência (vivência) fundamental é a percepção sensível. E a estrutura dessa vivência foi descrita por Husserl em 1900 como sendo composta de: conteúdo representativo, qualidade, matéria e da objetualidade; em 1913, como sendo composta de hylé, morfê (noese) e noema (em dois sentidos: objeto referido e objeto como referido), sendo que a análise da percepção sensível foi mais exhaustivamente descrita em 1913, em função de sua estratégia argumentativa de identificar o âmbito da fenomenologia transcendental com base na crítica da *atitude natural*, atitude essa fundada no referido ato perceptivo, mas não o foi a ponto de ser explicitada com base na temporalidade da consciência, que não vimos, mas que Husserl começou a desenvolver logo após as *Investigações Lógicas* (1900).

O erro básico nessa maneira de conceber a experiência originária se deve, como vimos também, à primazia do ponto de vista teórico, do conhecimento como vivência

³⁵⁹ Na realidade temos aqui a descrição do mundo do ser humano adulto e “civilizado” (e possivelmente, poder-se-ia acrescentar, saudável). Semelhante descrição do mundo não se aplica nem à relação dos primitivos com o objeto fetiche ou o totem, nem à relação da criança com seu brinquedo. Isto é, a descrição de Heidegger não exaure o tema da descrição da experiência, antes parece apontar para uma tarefa a ser levada adiante. Uma breve menção de Heidegger sobre o modo de abertura dos primitivos e das crianças encontra-se em Heidegger 1928-29, § 15.

intencional fundamental. Sobre esse erro de base na abordagem do tema da *experiência* do mundo veja-se ainda a seguinte passagem de Heidegger:

Desde cedo a relação do Dasein com o mundo veio a ser determinada a partir do modo de ser do *conhecer*, ou como se diz, a “relação do sujeito com o objeto” veio a ser tomada primeiramente como “relação de conhecimento” e então, a posteriori, uma assim chamada “relação prática” [*praktische Beziehung*] foi construída. (Heidegger 1925, p. 215)

Essa primazia da relação teórica teria começado já com os filósofos antigos (Platão e Aristóteles) e seguido desde então³⁶⁰. Heidegger quer, em sua analítica da existência, isto é, em sua análise do modo de ser do homem concebido à luz do fenômeno da intencionalidade, justamente, partir da experiência intencional originária e fazer a descrição da sua estrutura e do seu modo de ser.

Deve-se, portanto, buscar a experiência fundamental partindo-se da relação fundamental com o mundo, do modo mais originário de *estar junto das coisas* (*Sei bei Seiendem*). Segundo Heidegger, essa relação fundamental deve ser entendida como um “andar em torno lidando” (*besorgende Umgang*) com entes. “Lidar” no sentido não teórico, mas prático, isto é, em atividades como construir uma casa, consertar algum instrumento, etc. Neste “andar em torno lidando”, a relação (intencional) primordial é um “olhar em torno” prático³⁶¹, que não deve ser entendido como uma experiência propriamente perceptiva ou representacional em geral, sendo antes um tipo específico de experiência efetiva e interpretativa que Heidegger procurou mostrar as estruturas fundamentais. Esse “andar em torno lidando com” que “vê ao redor” é o equivalente em Heidegger da percepção sensível da *atitude natural* em Husserl, isto é, ambos constituem os pontos de partida das descrições fenomenológicas dos respectivos autores. É, contudo, intuito de Heidegger mostrar que o ponto de partida de Husserl é derivado do seu ponto de partida, que seria, portanto, o mais fundamental³⁶². Isto é, que a atitude teórica, o puro perceber algo, é uma modificação do “ver em torno” da atitude prática.

³⁶⁰ Cf. Heidegger 1925, p. 250.

³⁶¹ Cf., por exemplo, Heidegger 1927b, p. 232.

³⁶² Isso é mostrado com a descrição heideggeriana da mudança do sentido do ser do instrumento para o ente subsistente. O decisivo é que nessa mudança, como indicamos rapidamente no capítulo primeiro do presente trabalho, é a *desmundanização* (*entweltlichung*). Veja-se ainda a seguinte passagem de Heidegger: “Quanto

Se na atitude natural o mundo era “descoberto” (posto) como um conjunto de entes de uma experiência atual possível, na atitude prática o mundo será “descoberto” (aberto), como algo totalmente distinto. Isso significa que, dependendo da maneira como concebo meu ponto de partida, acabo por conceber o mundo de uma determinada maneira. Veja-se quanto a isso a seguinte passagem de Heidegger:

A primazia, a qual sempre foi atribuída à relação de conhecimento desde a Antigüidade, está vinculada ao mesmo tempo com a peculiaridade de que se determina o ser do mundo, no qual o Dasein está, primeiro justamente do modo como ele [o ser do mundo] se mostra para um comportamento cognoscente, isto quer dizer, que se caracteriza o modo de ser do mundo a partir da sua objetividade específica para o conhecimento do mundo. Visto assim, há então uma conexão interna entre o modo da determinação de ser do mundo, na qual o Dasein está, e a característica fundamental do próprio Dasein com respeito à sua relação primária com o mundo como conhecimento. (Heidegger 1925, p. 219)

A experiência fundamental do “ver em torno” não pode ser concebida em termos de percepção sensível, uma vez que essa pressupõe já a *desmundanização* (*Entweltlichung*) do mundo (no sentido de Heidegger), isto é, é derivada da relação primária que estabeleço com as coisas “dentro” do mundo na *práxis* cotidiana. Da mesma forma, o *mundo* visto à luz da percepção sensível é derivado do *mundo* do “ver em torno”.

A realidade [*Realität*] não deve tampouco ser compreendida com base na *corporeidade* [*Leibhaftigkeit*]. Na verdade deve ser dito que a corporeidade é um caráter fenomenal legítimo, na medida em que eu me mantenho em um determinado modo de acesso ao ente como mero perceber que olha, mas justamente nesse modo de acesso à mundanidade e mais ainda, quando eu apreendo a percepção como uma simples percepção de uma coisa, o mundo não é mais acessível em sua mundanidade completa [*volle Weltlichkeit*], em sua completa significatividade [*vollen Bedeutsamkeit*], como ele é encontrado pela ocupação prática [*Besorgen*]. (Heidegger 1925, p. 300).

mais o mundo primariamente experienciado, como chamaremos em seguida, é *desmundanizado*, isto é, quanto mais vem a ser descoberto nele meros seres-naturais [*bloßes Natur-Sein*], por exemplo, no sentido da

De acordo com Heidegger a experiência primária é sempre interpretativa, isto é, como vimos (capítulo 4.3), caracterizada pela apreensão (*Vernehmen*) de *algo como algo*³⁶³. Sobre esse ponto Heidegger é explícito em inúmeras passagens de sua obra, quer em *Ser e tempo* (1927), em diversos outros seminários dos anos 1920, ou nos *Seminários de Zollikon*. Nesse último pode-se ler:

Vê-se sempre *algo como algo*. Naturalmente pode-se com isso ver algo como algo desconhecido, estranho, não familiar, e assim por diante, ainda, contudo, nesses casos, *como algo*. (Heidegger 1987, p. 220-1)

A apreensão de algo como algo é também chamada por Heidegger de *dizer* (*Sagen*)³⁶⁴. Agora, o decisivo nessa maneira de conceber a experiência originária está no fato de que se trata, sempre, primeiramente, de uma experiência que não pode ser reduzida a uma pura apreensão (objetivante) de sensações, mas se trata de uma experiência interpretativa discursivamente (*redende*)³⁶⁵ determinada, isto é, significativa. Quanto a isso, veja-se, entre outras, as seguintes passagens de Heidegger:

Facticamente é de tal modo que nossa mais simples percepção e apreensão já está expressada [*ausgedrückte*], mais ainda, de certa maneira já está interpretada [*interpretierte*]. Nós não vemos então primariamente e originariamente os objetos e as coisas, antes nós falamos primeiramente sobre elas, mais exatamente, nós não falamos sobre o que nós vemos, ao contrário, nós vemos aquilo sobre o que se fala. (Heidegger 1925, p. 75)

objetualidade da física, quanto mais a relação de conhecimento é descoberta nessa direção, então mais se torna o próprio conhecer como tal apropriado, para abrir [*erschließen*] e descobrir.“ (Heidegger 1925, p. 227).

³⁶³ Trata-se da interpretação heideggeriana (ontológico-existencial) do *logos ti kata tinous* de Aristóteles. Cf. Heidegger 1924, p. 216.

³⁶⁴ Cf. Heidegger 1987, p. 19.

³⁶⁵ Lingüisticamente determinada significa aqui, como veremos mais à frente quando abordarmos o conceito de linguagem (*Sprache*) em Heidegger, articulada significativamente. Não se deve, de modo algum, pensar que se trata em Heidegger de conceber a linguagem como simbólica ou como um ente por si. O erro das abordagens modernas da linguagem reside, segundo esse autor, justamente em que elas não vêem que a linguagem é, nela mesma, não uma coisa, mas *abertura* (*Offenbarmachung*). Heidegger irá pensar a linguagem justamente a partir desta característica fundamental e no sentido de mostrar seu caráter derivado do discurso (*Rede*), que é, como veremos adiante, a articulação da compreensibilidade. Ou seja, a linguagem como discurso pronunciado pressupõe o compreender (e o encontrar-se), elemento constituinte da abertura

O mesmo é defendido em seu seminário de 1923-24. Veja-se quanto a isto a seguinte passagem:

A sensação (*aistesis*) está em um ser [*Wesen*] que possui *linguagem*. Com ou sem voz [*Verlautbarung*] está sempre de algum modo na linguagem. A linguagem fala [*Sprache spricht*] não apenas junto [*beim*] com o apreender, antes até mesmo o dirige, nós vemos *através* da linguagem. (Heidegger 1923-24, p. 30)

O caráter derivado de uma pura percepção de um objeto também é defendido em *Ser e tempo* (1927). Veja-se quanto a isso a seguinte passagem:

O apenas-ainda-ter-ante-si de algo jaz em um puro olhar fixamente [*Anstarren*] o não – mais-compreendido. Esse apreender livre do “como” é uma privação do simples ver compreensor, não mais original que esse, antes derido dele. (Heidegger 1927a, p. 149).

Ou seja, Heidegger pretende pensar a relação original com o mundo não mais a partir da primazia do “intuir”, mas do “ver em torno” (*Umsicht*) que é propriamente, como veremos, uma experiência interpretativa, e não pelo aspecto do que se percebe. Trata-se, portanto, de mostrar em que consiste essa experiência significativa e qual sua condição ontológica de possibilidade. A estrutura do *algo como algo* pode ser compreendida em dois sentidos distintos: no sentido da proposição – “a mesa é pesada” – e no sentido hermenêutico – “isto é uma mesa”. Esse segundo sentido do “como” é chamado hermenêutico, uma vez que ele “dá” um ente dotado de sentido, não uma pura “substância” ou conjunto de sensações, mas uma “mesa”, um “livro”, etc, entes encontrados sempre no lidar cotidiano prático com o mundo com vistas a alguma coisa.

O andar em torno, que vê em torno de maneira interpretadora [*umsichtig-auslegende Umgang*], com os instrumentos do entorno, que “vê” esses como mesa, porta, carro, ponte, não precisa necessariamente ser posto em uma determinada declaração [*Aussage*]. Todo

(*Erschlossenheit*) que o *Dasein* é. Ou seja, a experiência de algo como algo não precisa ser necessariamente lingüística, falada, mas é necessariamente discursiva.

simples ver pré-predicativo do instrumentno é nele mesmo já interpretador-compreensor. Mas não constitui a falta desse *como* a simplicidade de uma pura percepção de algo? O ver desse visar é já a cada vez interpretador-compreensor. (Heidegger 1927a, p. 149)

Justamente para o filósofo, o primeiro sentido, tomado pela tradição como sendo o mais fundamental, é, na realidade, derivado do segundo. Ou seja, o “como” hermenêutico é fundamental e o “como” apofântico é derivado.

A articulação do compreender na proximidade interpretativa do ente sob o fio condutor do “algo como algo” jaz previamente à declaração temática sobre ele. Nessa última não surge pela primeira vez o “como“, antes ele vem a ser primeiramente expressado [*ausgesprochen*], o que só é possível porque já é previamente expressável. (Heidegger 1927a, p. 149)

O mesmo é dito em dirvesas outras passagens de seus seminários dos anos 1920³⁶⁶. Essa experiência originária de apreender *algo como algo* é caracterizada fundamentalmente por ser dotada de sentido. Ou melhor, nessa experiência, o ente encontrado tem um sentido. Sentido (*Sinn*) é “aquilo no que a compreensibilidade de algo se sustenta” (Heidegger 1927a, p. 151). Desse modo, se a experiência originária é dotada de sentido, e se sentido é aquilo que me permite compreender algo, então, a experiência originária é “compreensora”, isto é, a minha experiência originária é levada adiante via compreensão e não intuição. A tese de Heidegger é que essa apreensão de algo como algo, isto é, a apreensão de algo com sentido, é uma interpretação (*Auslegung*)³⁶⁷ de uma compreensão prévia. Ou seja, na interpretação o sentido de algo me é dado. Mas essa interpretação não deve ser entendida no sentido de que haveria algo primariamente dado, um puro ente subsistente, que seria posteriormente interpretado. Conforme Heidegger:

Primeiramente há o experienciar de um puro subsistente e então ele vem a ser apreendido como porta, como casa? Isso seria uma má compreensão da função de abertura específica

³⁶⁶ Por exemplo, Heidegger 1929-30, p. 494.

³⁶⁷ Cf. Heidegger 1927a, p. 149.

do interpretar. Ele não joga sobre o puro subsistente uma significação atribuída a ele um valor. (Heidegger 1927a, p. 150)

Isso significa que o que é dado “antes” da experiência significativa de algo como algo, “antes” da interpretação, não é uma experiência destituída de significação. O que torna possível a experiência de *um* algo como algo é, segundo Heidegger, uma concepção prévia (*Vormeinung*). Essa concepção prévia, chamada por ele, como vimos já anteriormente (capítulo 1.2.2), de *estrutura prévia do compreender*, teria uma estrutura tripla: *ter-prévio* (*Vorhabe*); *ver-prévio* (*Vorsicht*); e o *conceitualizar-prévio* (*Vorgriff*). Ou dito de outra forma: “A interpretação de algo como algo é fundada essencialmente pelo *ter-prévio*, *ver-prévio* e *conceitualizar-prévio*.” (Heidegger 1927a, p. 150). O *ter-prévio* abriria uma totalidade, anterior à interpretação, no interior da qual algo pode ser destacado e interpretado. Esse destacar recorta (*anschneidet*) a totalidade previamente dada de acordo com um certo ponto de vista diretor, o *ver-prévio*. A partir da totalidade e do ponto de vista de recorte conceitualiza-se sempre já de uma certa maneira, a partir das coisas mesmas ou não, o ente assim destacado, o *conceitualizar-prévio*. Ou seja, sempre que há a experiência de algo *como* algo, isto é, uma experiência significativa, há *sentido*, que é aquilo sobre o que a compreensibilidade de algo (como algo) é possível. E o sentido, sempre já previamente dado, nunca constituído na interpretação, é, por sua vez, originariamente dado em uma concepção prévia estruturada em um *ter-prévio*, *ver-prévio* e *conceitualizar-prévio*. Vejamos em que consiste essa totalidade, esse ponto de vista diretor e a conceitualidade (*Begrifflichkeit*) originalmente³⁶⁸.

De acordo com Heidegger, em seu seminário de 1929-30, o que torna possível a experiência significativa, a apreensão de *algo como algo*, é a abertura (*Offenbarkeit*) do ente como tal na totalidade.

Para ilustrar essa tese de Heidegger, pode-se evocar aqui o exemplo, dado pelo próprio filósofo, da lousa fora de lugar³⁶⁹. Quando alguém diz que “a lousa está fora de

³⁶⁸ Como vimos no capítulo 1 do presente trabalho, essa estrutura prévia do compreender está presente na investigação científica, que, como também já foi visto, é um modo derivado de se ter experiência do mundo. Vejamos então como se dá a estrutura prévia do compreender na experiência original do lidar prático com o mundo circundante.

³⁶⁹ Exemplo dado por Heidegger em suas preleções de 1929-30. Note-se, contudo, que o exemplo se refere a uma proposição, isto é, ao “como” apofântico e não ao “como” hermenêutico. Contudo, na medida em que “A declaração possui necessariamente, como a interpretação em geral, o fundamento existencial no *ter-prévio*,

lugar”, o que se passa é que, segundo o filósofo, esse alguém está falando de uma característica da lousa mesma, e não de sua relação (subjativa) com quem fala³⁷⁰. A pergunta é, qual a condição de possibilidade de uma tal declaração? Resposta de Heidegger: ela só é possível porque, previamente, foi aberta uma totalidade de entes na qual ela pode aparecer³⁷¹. Isso significa, no caso em questão: “a partir da abertura [*Offenbarkeit*] da sala de conferências experienciamos em geral o estar fora de lugar da lousa.” (Heidegger 1929-30, p. 501).

A dificuldade consiste justamente em compreender o que é esse “na totalidade”. Negativamente, pode-se dizer que não deve ser compreendido como uma somatória de entes subsistentes³⁷². Trata-se de uma totalidade que não pode ser dada como “alvo” de nenhuma consideração “direta”, uma vez que é a condição de possibilidade do surgimento de entes que podem vir a ser alvo de consideração. É aquilo com base no qual entes são entes, aquilo, o pano de fundo³⁷³, que permite que surja algo como *um ente*. Ou ainda, *um ente* só é dado como *um ente* sobre o fundo de uma totalidade, que não é ela mesma formada por um conjunto de mais de *um ente*. Em seu texto de 1925 Heidegger diz:

O quarto não é encontrado no sentido de que eu apreendo primeiramente uma coisa depois da outra e reúno uma multiplicidade de coisas, para então ver um quarto, antes primariamente eu vejo uma totalidade de referência como fechada, a partir da qual vejo então o móvel individual e o que está no quarto. (Heidegger 1925, p. 253)

A tese básica aqui defendida é a da precedência da totalidade sobre *um ente* que dela se destaca. Ou dito de uma outra forma, só é possível a apreensão de *um ente* se ele se destacar de uma totalidade, que não pode ser, ela mesma, concebida como um conjunto de entes³⁷⁴, porque esses últimos também pressuporiam uma tal totalidade. Essa totalidade prévia deve ser concebida como um contexto (*Zusammenhang*).

ver-prévio e conceituar-prévio” (Heidegger 1927a, p. 157), isto é, na medida em que a proposição é um modo derivado da interpretação, também servirá, aqui, para ilustrar em que medida a interpretação (e a proposição) pressupõe uma totalidade prévia.

³⁷⁰ Cf. Heidegger 1929-30, p. 503.

³⁷¹ Cf. idem, p. 501.

³⁷² Cf. idem, p. 504.

³⁷³ Cf. Heidegger 1928-29, p. 77.

³⁷⁴ Cf. Heidegger 1925, p. 254.

Todo e qualquer *um ente* sobre o qual falamos, ao qual nos dirigimos, etc, deve estar previamente integrado (*ergänzt*) em uma totalidade³⁷⁵. Mesmo se não prestamos atenção diretamente a um ente, mesmo se ele já “está lá”, “deixado por si”, ainda assim está já em uma totalidade prévia³⁷⁶. Essa *integração* não é algo que acontece posteriormente à percepção (sensível) desse mesmo ente. Ao contrário, toda e qualquer percepção de um puro ente subsistente só ocorre através de uma *desmundanização*, uma perda do referido contexto (totalidade) na qual originariamente se encontrava e, portanto, pressupõe a integração. Não se trata, desse modo, de um acréscimo ulterior de algo que até então estava faltando, mas da formação prévia, que torna possível, de maneira derivada dela, a direção para um ente (subsistente) independente de uma tal totalidade³⁷⁷.

O ter-prévio e a integração pressuposta por toda e qualquer referência a um ente particular se referem ao mesmo fenômeno, a saber, a da pré-existência, da vigência, de uma totalidade. Voltaremos para outros textos dos anos vinte, notadamente, suas preleções de 1924-25 e para *Sein und Zeit* (1927), buscando esclarecer o que é o mundo e em que medida “não e nunca temos primeiramente ‘algo’ e então ‘outro algo’ e então a possibilidade de apreender ‘algo como algo’, antes de maneira totalmente invertida: ‘algo’ só se dá apenas se nós já nos movimentamos no projeto [*Entwurf*], no ‘como’.” (Heidegger 1929-30, p. 531).

Essa abertura do ente como tal na totalidade (*Offenbarkeit*) é, justamente, o mundo³⁷⁸. O ter-prévio é o ter-já-um-mundo³⁷⁹. A dificuldade inicial para se compreender as teses de Heidegger consiste em se apartar da “atitude natural”, mais imediatamente compreensível e, portanto, dos significados “naturais” dos termos, que são dados, em geral, a partir da referida atitude. O mundo, junto ao qual nós sempre já estamos (*Sein bei*)³⁸⁰, deve ser entendido, originariamente, como aquilo (uma totalidade) com base na qual há a apreensão de algo como algo. Essa apreensão indica, como já foi dito, que o ente que é visado é já, “desde o início da experiência”, dotado de sentido. Este “ser dotado de sentido” só pode ser entendido, por sua vez, se tivermos em mente que nunca há, propriamente

³⁷⁵ Cf. Heidegger 1929-30, p. 505.

³⁷⁶ Cf. Heidegger 1928-29, p. 77.

³⁷⁷ Cf. Heidegger 1929-30, p. 505.

³⁷⁸ Cf. *idem*, p. 483.

³⁷⁹ Cf. Heidegger 1924, p. 274.

³⁸⁰ Cf. Heidegger 1928-29, p. 77.

falando, *um* único ente³⁸¹, mas um conjunto de entes que fazem parte de uma totalidade, de um contexto específico de entes, de tal modo que um se refere (*verweisen*) ao outro, está ligado ao outro. Sendo que essa ligação não é nem objetiva, nem subjetiva, mas anterior à distinção sujeito-objeto. Trata-se, na realidade, de uma prioridade da *referência* (*Verweisung*) sobre *a coisa* (que se refere a outra coisa). Ou seja, o que é primeiramente dado não é uma coisa em seu “ser corporalmente dado” (*Leibhaftigkeit*)³⁸², e a seguir, vinculado a outra coisa, mas uma coisa só é dada na medida em que *se refere a* outra³⁸³. Cada ente encontrado no mundo em um “andar em torno lidando com” é sempre já dado em uma “referência a”, e assim sucessivamente, de tal modo que há uma *totalidade de referência* (*Verweisungsganzheit*)³⁸⁴. Essa *totalidade de referência* é suportada pela *obra* que se tem em vista com este ou aquele instrumento, ou com uma totalidade de instrumentos³⁸⁵.

Note-se que a *referência* (*Verweisung*) não é uma característica qualquer do ente encontrado originariamente no mundo, mas o seu ser. É a partir da análise dela que se pode compreender a experiência fundamental e em que consiste a *mundanidade do mundo* do Dasein humano³⁸⁶. A *referência* da *totalidade de referências* deve ser entendida de uma maneira específica: o ente que encontramos originariamente no mundo, o instrumento, ao ser encontrado pelo “andar em torno lidando com” não é percebido em seu *aspecto* (*Aussehen*), mas em sua “relação” com aquilo que se tem em vista (*Wozu*) ao empregar esse determinado instrumento. A “relação com”, e não seu aspecto, é o que constitui a “substância” do instrumento³⁸⁷. Mas, a *referência* não é, propriamente, uma mera relação (*Beziehung*), que é uma abstração da *referência* (e, portanto, derivada dela), tampouco é um indicar (*Zeigen*) ou um signo (*Zeichen*) de alguma outra coisa (que se funda na relação de *referência*)³⁸⁸, ela deve ser entendida, antes, como a “função” (*Bewandtnis*) de um instrumento. Nas palavras de Heidegger:

³⁸¹ Cf. Heidegger 1927a, p. 68.

³⁸² Cf. Heidegger 1925, pp. 264-3.

³⁸³ Cf. idem, p. 257.

³⁸⁴ Cf. idem, p. 258.

³⁸⁵ Cf. idem, p. 70.

³⁸⁶ Cf. Heidegger 1923, p. 85.

³⁸⁷ Cf. Heidegger 1925, p. 259.

³⁸⁸ Cf. Heidegger 1927a, § 17.

O que deve então significar a referência [*Verweisung*]? O ser do instrumento possui a estrutura da referência – quer dizer: ele possui em si mesmo o caráter da referencialidade [*Verwiesenheit*]. O ente é descoberto sobre o [*daraufhin*] fato de que ele, como esse ente que ele é, se refere a algo. Tem-se com ele junto a algo sua função [*Es hat mit ihm bei etwas sein Bewenden*]. O caráter de ser do instrumento é a função [*Bewandtnis*]. (Heidegger 1927a, p. 83)

Ou seja, o (para) martelar é o que faz com que um ente (o martelo) seja descoberto *como* martelo. Essa relação do “com” algo, por exemplo, com o martelo, “ao”, por exemplo, martelar, é o que Heidegger chama de “emprego” ou “função” (*Bewandtnis*). O *emprego* de um ente possui a estrutura “com... ao” (*mit... bei*). E essa “relação” de “emprego” é o que caracteriza a *referência* que constitui o ser (a “substância”) do utensílio.

Agora, esse “martelar” é o “para o quê” (*Wozu*) da empregabilidade desse utensílio específico, que é, por sua vez, um momento da totalidade de referência (*Verweisungsganzheit*), isto é, o martelo é *para* martelar, o martelar *para* fixar algo, o fixar algo *para* construir alguma coisa, etc³⁸⁹.

A *totalidade de empregos* (*Bewandtnisganzheit*) é anterior a cada um deles e é subordinada à obra que se tem em vista. Essa relação de subordinação é tal que nem o ente (instrumento), em seu aspecto, e nem mesmo em seu “se referir a” é visto. Ademais, a obra também possui o caráter de ser um “instrumento para” e, desse modo, também se refere (*sich verweisen*) a algo (por exemplo, o sapato para calçar, o relógio para marcar as horas, etc). Essa *totalidade de empregos* é o que já é dado previamente, no *ter-prévio*, na experiência mundana fundamental (“ver em torno”). Quanto a isto, veja-se a seguinte passagem de *Ser e tempo* (1927).

Instrumentos sempre vêm a ser compreendidos a partir de uma totalidade de funções [*Bewandtnisganzheit*]. Essa não precisa ser apreendida explicitamente em uma interpretação temática. (...) E justamente nesse *modus* ela é o fundamento essencial da interpretação cotidiana do ver em torno. Essa se funda a cada vez em um *ter-prévio*. Ela se move como apropriação compreensora no ser compreensor em relação a uma já compreendida totalidade de funções. (Heidegger 1927a, p. 150).

³⁸⁹ Cf. Heidegger 1927a, p. 84.

Agora, esse complexo de relações se remete, em última instância, a um “para o quê” que não possui mais o caráter de “servir para”. Esse último “para o quê” é um “em consideração a”, “para o bem de” (*Worum-willen*) do Dasein:

A totalidade de função ela mesma origina-se [*zurückgehen auf*] finalmente de um para-que [*Wozu*], que não possui mais nenhuma função, que não é ele mesmo mais um ente com o modo de ser de um instrumento dentro de um mundo, antes, um ente cujo ser é determinado como ser-no-mundo, a cuja constituição de ser pertence a própria mundanidade. Esse primeiro para-que não é um para-isso [*Dazu*] de um possível junto-a-que [*Wobei*] de uma função. O primeiro para-que é um a-fim-de-que [*Worum-willen*] (Heidegger 1927a, p. 84)

Ou seja, é a partir de um certo “a-fim-de-que” de um Dasein, que se caracteriza, por sua vez, como um poder-ser (*Seinkönnen*) do Dasein³⁹⁰, que se pode, como veremos mais à frente, encontrar entes intramundanos com o caráter (modo de ser) de um instrumento³⁹¹. O “a-fim-de-que” de um Dasein diz respeito sempre ao ser do Dasein³⁹² (como poder-ser), em relação ao qual, como veremos, ele mesmo sempre se refere (*Jemeinigkeit*)³⁹³.

Agora, esse “a-fim-de-que” a partir do qual o Dasein pode encontrar instrumentos é um “aquilo para o quê” ou “aquilo em direção ao quê” (*das Woraufhin*) do prévio deixar encontrar entes. Este “aquilo para o quê” é sempre previamente “dado” (ou, mais exatamente, projetado, como veremos adiante), e aquilo a partir do que o Dasein encontra entes, incluindo ele mesmo, em seu “com... (martelo, por exemplo) ao... (martelar)” (a estrutura do mit... bei..., que caracteriza o fenômeno da função [*Bewandtnis*]).

³⁹⁰ Caracterizar o *Worumwillen* como um poder-ser do Dasein significa basicamente que o Dasein a cada vez está ocupado em uma tarefa mundana, dada a partir de um certo “em vista do que” que é sempre uma possibilidade em meio a outras. Mesmo quando é levado adiante, trata-se ainda assim de uma possibilidade de ser.

³⁹¹ Cf. Heidegger 1927a, p. 86.

³⁹² Cf. *idem*, p. 84.

³⁹³ Trata-se aqui de uma reinterpretação ontológico-existencial do fato reconhecido por Husserl, Brentano, Descartes de que ao se visar um objeto esse próprio visar é igualmente visado. Ou seja, trata-se de uma reinterpretação do fenômeno já anteriormente conhecido da relação a si simultânea à relação com os outros entes. Este fenômeno é chamado por Heidegger de *Jemeinigkeit*.

O Dasein se refere sempre a cada vez a partir de um a-fim-de-que em um com-o-que [Womit] de uma função, isto é, ele sempre deixa encontrar a cada vez, na medida em que é, entes como instrumentos. No que [Worin] o Dasein se compreende previamente no modo do se referir [Sichverweisen], isto é o a-partir-de-que [Woraufhin] do prévio deixar encontrar entes. O no-que [Das Worin], do se compreender que se refere, como a-partir-do-que do deixar encontrar de entes com o modo de ser da função, é o fenômeno do mundo. E a estrutura disso, a-partir-do-que [woraufhin] o Dasein se refere, é o que constitui a mundanidade do mundo. (Heidegger 1927a, p. 86)

Esse sempre previamente dado “aquilo para o quê” e “a partir do que” que se encontra entes intramundanos é o ponto de vista diretor que permite recortar uma totalidade em uma determinada direção, o “ver-prévio”. Veja-se quanto a isto, a seguinte passagem de Heidegger:

Isso, *a-partir-do-que* [woraufhin] é visado o que é está posto no ter-prévio, a-partir-do-que isso é visado [woraufhin es angesehen wird], com relação ao que isso vem à vista [mit Bezug auf was es in die Sicht kommt], caracterizamos como o *ver-prévio*. (Heidegger 1925, p. 414)

Agora, as várias “relações” que constituem o mundo devem ser concebidas como um *significar* (*be-deuten*)³⁹⁴. Heidegger emprega, em *Ser e tempo* (1927) o hífen ao escrever a palavra alemã *be-deuten*³⁹⁵ para chamar a atenção para o seguinte fato: etimologicamente o termo alemão é composto do prefixo *be*, mais o verbo *deuten*, que significa explicar, interpretar, apontar.

O a-fim-de-que significa um para-isso [Um-zu], esse um para-isso [Dazu], esse um junto-a-que [Wobei] do deixar empregar, esse um com-o-que [Womit] da função. Essas relações são vinculadas entre si como uma totalidade original, elas são o que elas são como esses vários “significar” [Be-deuten], no qual o Dasein se dá a compreender previamente para ele mesmo seu ser-no-mundo. (Heidegger 1927a, p. 87).

³⁹⁴ Cf. Heidegger 1925, p. 286.

³⁹⁵ Cf. Heidegger 1927a, p. 87.

Ou seja, o “com o quê” (*Womit*) do, por exemplo, com o martelo, é significado (*bedeutet*) pelo “ao martelar” (*Wobei*). Esse “martelar” é significado por um “para isso” (*Dazu*), por exemplo, para fixar algo, este último é significado por um “para o quê” (*Um-zu*), para construir, segundo nosso exemplo, algo (uma casa), e esse último é significado por um “para o bem de” (*Worum-willen*) um Dasein, que irá se abrigar do mau tempo.

A totalidade dessas “relações” de significações é a *significativade* (*Bedeutsamkeit*). Essa significativade é o que constitui o mundo³⁹⁶, a mundanidade do mundo. Veja-se quanto a isso a seguinte passagem de Heidegger:

À totalidade de relação [*das Bezügsganze*] dessas significações chamamos a significativade [*Bedeutsamkeit*]. Ela é o que constitui a estrutura do mundo, no qual o Dasein como tal sempre está. (Heidegger 1927a, p. 87)

Ou ainda:

Quando se diz que a estrutura fundamental da mundanidade do mundo, o ser do ente, que chamamos mundo, reside na significativade, é expressado com isso, que a estrutura tal como nós a caracterizamos até aqui, as referências e contextos de referências no fundo são contextos de significação [*Bedeutungszusammenhänge*]. (Heidegger 1925, p. 276)

Essa significativade, com a qual o Dasein está sempre familiarizado (*Vertrautsein*) é a condição de possibilidade de que haja sentidos/significados, isto é, de que algo possa ser compreendido, de que possa ser dada a experiência de *algo como algo*, e que existam palavras e linguagem³⁹⁷. O Dasein é, assim, em sua familiaridade com a significativade, a condição ôntica de possibilidade da descoberta de entes dados originariamente na experiência cotidiana, que possuem o caráter de ser de instrumentos, isto é, de algo como algo³⁹⁸. Heidegger é explícito sobre isso quando diz em seu texto do período dos anos 20:

Que o ente que é encontrado é descoberto a partir de um para-que de sua utilidade [*Dienlichkeit*]; ele é já posto [*gestellt*] em uma referência [*Deutung*] – ele é referido [*be-*

³⁹⁶ Cf. Heidegger 1925, p. 292.

³⁹⁷ Cf. Heidegger 1925, p. 288.

deutet]). (...) o que primeiramente – em um sentido ainda por ser determinado – é “dado” é o para escrever – para entrar e sair – para iluminar – para sentar; isto é escrever, entrar e sair, sentar e coisas do tipo são algumas coisas nas quais nós já previamente nos movemos: o que nós conhecemos, quando nós travamos conhecimento e o que nós aprendemos, são esses “para-que”. Todo ter-ante-si [*Vorsichhaben*] e apreender de coisas mantem-se nessa abertura [*Aufschluß*] sobre elas, graças a um primeiro significar (*Bedeutung*) a partir de um para-que. (Heidegger 1925-26, p. 144)

Esse contexto de significação (*Bedeutungszusammenhänge*), sempre previamente dado no “ter-prévio” e “ver-prévio”, é, por sua vez, no discurso (*Rede*)³⁹⁹ interpretativo, e particularmente no discurso científico, trazido ao conceito. Mas toda formação de conceitos interpretativa e/ou científica, parte de uma conceitualidade (*Begrifflichkeit*) que é prefigurada, ou melhor, é concebida previamente. Essa pré-figuração é o “conceitualizar-prévio”, que determina a possibilidade de se conceber ou conceitualizar explicitamente (interpretativamente e cientificamente) sobre algo. Veja-se quanto a isso a seguinte passagem de Heidegger:

Através do ter-prévio e do ver-prévio já é previamente indicado (*angedeutet*) quais os contextos de significação [*Bedeutungszusammenhänge*] possíveis que podem e devem ser destacados do campo temático. Eles indicam previamente [*vordeuten*] o contexto de significação que vêm ao conceito no discurso interpretativo e especialmente no discurso científico. Ou seja, a *conceitualidade* [*Begrifflichkeit*] que corresponde a essa determinada interpretação, a esse tema específico, é assim previamente indicada [*vorgezeichnet*]. Essa indicação prévia [*Vorzeichnung*] que pertence à estrutura da interpretação é o conceitualizar-prévio. (Heidegger 1925, pp. 414-5).

Ou seja, a apreensão de algo como algo (interpretação) pressupõe que seja previamente dada uma totalidade de referências, um ponto de vista diretor e uma

³⁹⁸ Veja-se sobre isso ainda Heidegger 1925-26, p. 144, n. 2.

³⁹⁹ Abordaremos na próxima seção (5.3) o conceito heideggeriano de discurso (*Rede*), quando expusermos a estrutura da *abertura fundamental* (*Erschlossenheit*).

prefiguração (*Vorgriff*) que possibilitam a interpretação⁴⁰⁰ de um ente específico, isto é, de sua apreensão como algo. Toda e qualquer interpretação, seja ela científica ou não, isto é, seja a interpretação de um texto, de uma obra de arte, de um artefato arqueológico, do comportamento humano ou de um ente intramundano como o martelo, em toda interpretação já está dada essa “estrutura prévia do compreender” (*Vor-struktur des Verstehens*). Essa estrutura prévia do compreender se mostra claramente na interpretação própria do “andar em torno lidando com”, mas não é exclusiva dela.

Essa estrutura tripla do “ter-prévio”, “ver-prévio” e “conceituar-prévio” é o que garante que não haja nunca uma interpretação sem pressupostos⁴⁰¹. Agora, dizer que o Dasein é um ente que sempre compreende-interpretando significa dizer que o Dasein é um ente que sempre está já em um mundo, que o Dasein é um ser-no-mundo. Ser-no-mundo não significa em Heidegger, nenhuma obviedade do tipo de que há um meio ambiente em torno do homem ou que o homem estaria no mundo ou na natureza. Significa, antes, que o Dasein é um ente que sempre tem uma experiência significativa e que toda experiência significativa, toda experiência de algo como algo pressupõe a estrutura prévia do compreender⁴⁰².

Essa maneira de descrever a experiência cotidiana (do “andar em torno lidando com”) como uma experiência significativa é, contudo, incompleta na medida em que nada foi ainda dito a respeito da relação com o outro do Dasein. Essa relação com o outro não é um acidente, que poderia ou não acontecer, nem deve ser entendida como derivada da minha experiência (solipsista) ou do “meu” mundo a partir do qual tenho experiências⁴⁰³. Ao contrário, a experiência do outro, a relação com outro Dasein é constituinte, segundo Heidegger, do próprio mundo, da própria concepção prévia (*Vormeinung*) a partir da qual sempre encontro entes dotados de sentido. Dito de maneira simples: o outro (que não é, como veremos, propriamente um outro, mas um impessoal [*das Man*]) é constitutivo do mundo (significatividade) no qual o Dasein sempre já está. Isto significa, como veremos melhor a seguir: a significatividade do mundo, tal como é imediatamente dada na

⁴⁰⁰ Uma das teses centrais de Heidegger a respeito da verdadeira compreensão, que é sempre histórica, a *repetição*, consiste justamente em que para além da conceitualidade pode-se re-encontrar, re-experienciar a experiência original (*Vor-habe*) e o ponto de vista diretor (*vor-sicht*) a partir do qual os conceitos surgiram.

⁴⁰¹ Cf. Heidegger 1927a, p. 150.

⁴⁰² Cf. idem, p. 151.

⁴⁰³ Cf. idem, p. 116.

cotidianidade, não é algo “constituído” por um indivíduo isolado, uma consciência isolada, mas é constituída por algo que podemos chamar de uma “comunidade”, ou seja, “o mundo em torno [*die Umwelt*], dizemos nós, não nunca meu, antes também o do outro” (Heidegger 1925, pp. 326-7), ou ainda, “o ser-com [*das Mitsein*] se refere a um caráter de ser originário do Dasein como tal junto com o ser-no-mundo” (idem, p. 328).

No lidar prático cotidiano o outro é encontrado no mundo circundante “também quando ele não está corporalmente como subsistente percebido.”(idem, p. 329). Ilustrações dessa afirmação seriam: “meu instrumento de trabalho, que eu utilizo, foi comprado de alguém; o livro é um presente de..., o guarda-chuva foi esquecido por alguém. A mesa de jantar da casa não é nenhuma placa, antes um móvel em um determinado lugar, que possui, ele mesmo, um determinado lugar, no qual um certo outro cotidianamente se encontra; o lugar vazio me apresenta justamente o ser-com [*Mitdasein*] no sentido da falta do outro” (idem, p. 329).

O contexto de referências (*Verweisungszusammenhänge*) apresenta sempre entes intramundanos (instrumentos), mas também outros Daseins. Isto significa que “eu encontro o outro no campo, no trabalho, na rua a caminho do trabalho ou vagando desocupado – sempre em alguma ocupação [*Besorgen*] ou não-preocupação segundo seu ser-em [*In-Sein*]. Ele está presente em seu ser-com em seu mundo ou em nosso mundo em torno comum.” (Heidegger 1925, p. 331). Ou seja, temos a experiência (significativa) de entes de diferentes tipos: os entes intramundanos como subsistente ou instrumento, ou outros Daseins, ou mesmo nós mesmos, que também encontramos a partir do mundo. Veja-se quanto a isso a seguinte passagem de Heidegger:

Deve-se fixar o seguinte: a mundanidade do mundo apresenta não apenas coisas mundanas [*Weltdinge*] – o mundo em torno no sentido estrito –, antes também, ainda que não como ser mundano, o ser-com outro e o próprio si-mesmo [*das Mitdasein Anderer und das eigene Selbst*]. Isto significa, contudo, o encontrar mundano de algo ainda não decidido sobre o modo de ser do encontrado. Esse pode ser apresentado como a-mão e subsistente, ser-com [*Mitdasein*] ou ser-si-mesmo [*Selbstdasein*]. Não se deve recusar o dado de que o ser-com – o outro Dasein – e o próprio Dasein são encontrados no mundo [*von der Welt her*]. (Heidegger 1925, p. 333)

Isso significa (contra a teoria da empatia) que não compreendo o outro (ou eu mesmo) a partir de uma reflexão de vivências, mas sempre a partir do mundo⁴⁰⁴, mundo esse que, como veremos melhor, já é co-determinado pela “comunidade”. Na realidade, é, de acordo com Heidegger, o fato de que compreendemos o outro a partir do mundo e não de uma reflexão sobre vivências, que torna possível a compreensão de alguém que não está mais vivo, ou de uma certa maneira de viver de um povo do qual só temos alguns resquícios⁴⁰⁵.

Agora, se perguntamos *o quê* é isto que é encontrado no mundo, quando nos referimos a um ente intramundano (ente subsistente ou instrumento), perguntamos *quem* é esse que é encontrado no mundo, isto é, *quem* é o ente com o qual compartilhamos o mundo. A resposta a essa pergunta, ao *quem* é no mundo na cotidianidade é, para Heidegger, o *impessoal*, ninguém em particular, é o *agente (das Man)*⁴⁰⁶. Essa afirmação se torna mais compreensível quando atentamos para o fato de que, na cotidianidade, *agente* é aquilo com que *agente* se ocupa⁴⁰⁷, ou seja, “a interpretação cotidiana do Dasein retira o horizonte de interpretação e nomeação daquilo com que se lida a cada vez [*je Besorgen*]. É-se sapateiro, alfaiate, professor, baqueiro.” (Heidegger 1925, p. 336). Agora, em cada uma dessas ocupações e interpretações de si (e do outro) o Dasein se toma de uma certa maneira, mas que a princípio poderia ser, e de fato também é, tomado por outros. Veja-se quanto a isso a seguinte passagem de Heidegger:

O próprio lidar [*eigene Besorgen*] – o Dasein como ser-com – já posicionou o outro nesse modo em seu cuidado [*Sorge*], ou dito de maneira mais adequada: o Dasein como ser-com é vivido a partir do ser-com outro e do mundo com que se lida a partir dele. Justamente no realizar [*Betreiben*] cotidiano mais próprio não é o Dasein como ser-com o outro ele mesmo, antes os outros são quem vivem o próprio Dasein. Esses outros não precisam ser determinados outros. Todo outro pode representar esse outro. O a cada vez quem como esse [outro] é justamente indiferente, importante são apenas os outros, a quem o próprio Dasein, ele mesmo, pertence. (Heidegger 1925, pp. 337-8).

⁴⁰⁴ Cf. Heidegger 1925, pp. 334-5.

⁴⁰⁵ Cf. Heidegger 1925, p. 335.

⁴⁰⁶ Cf. Heidegger 1925, p. 336.

⁴⁰⁷ E não centro de vivências ou de atos, como pode ser entedido na atitude teorética. Veja-se quanto a isso Heidegger 1927a, p. 119.

Dito de outro modo, o que Heidegger está indicando é que o Dasein sempre já vive em um mundo, que não é um conjunto de entes naturais, mas uma significatividade, a partir da qual todo e qualquer ente encontrado pode e é interpretado como algo. Agora, se na cotidianidade *quem* é no mundo não sou eu mesmo, mas *agente*, isto é, um outro impessoal, então essa significatividade não me é própria, mas já é pré-existente, não me pertence, mas a uma certa “comunidade”, a uma certa *opinião* que não é de ninguém e que determina as possibilidades de interpretação. De acordo com o filósofo, “o mundo é sempre já primariamente dado como mundo comum [*gemeinsame Welt*]”. (idem, p. 339). Ou ainda:

O primeiro que é dado é o mundo comum do agente, isto é, o mundo no qual o Dasein habita, na medida em que ele ainda não veio a si mesmo, no qual ele constantemente assim pode ser, sem precisar ir a si mesmo. (Heidegger 1925, p. 339).

Ou seja, o Dasein é um ente que sempre interpreta, que é, ele mesmo, uma situação hermenêutica, mas isso não significa que interpreta de maneira pessoal, mas sempre a partir de uma opinião pré-existente. Isto é, nunca se parte da ausência de conhecimento, sempre de uma certa opinião reinante, comum a uma certa “comunidade”. Como diz Heidegger:

O público ser-com-outro vem a ser plenamente vivido a partir desse agente. *Agente* goza e desfruta como agente goza, lemos e julgamos sobre literatura como *agente* julga, ouvimos música, como *agente* ouve música, falamos sobre algo, como *agente* fala. (Heidegger 1925, p. 338)

Desse modo, o *quem* é o Dasein na sua cotidianidade é caracterizado por uma *medianidade* (*Durchschnittlichkeit*), e isto de tal modo que há também uma tendência, porque somos por ela determinados a nos diferenciar do outro Dasein que tampouco é ele mesmo, mas *agente*. Essa outra característica é chamada por Heidegger de *distanciamento* (*Abständigkeit*). Junto com essas duas haveria ainda uma terceira caracterização do *agente*: a tendência à nivelção (*Einebnung*) de toda diferença e toda originalidade⁴⁰⁸. Esse

⁴⁰⁸ Cf. Heidegger 1925, p. 339.

impessoal assim caracterizado (distanciamento, medianidade e nivelamento) é chamado por Heidegger de Publicidade (*Öffentlichkeit*).

Essa opinião prévia, que não é de ninguém, não se baseia propriamente em um conhecimento das “coisas mesmas” e sempre já se decidiu por todo lado, em todas as circunstâncias⁴⁰⁹ e, por isso, essa *publicidade* acaba por “retirar a escolha do Dasein, sua formação de juízos e avaliação, retira o Dasein de sua tarefa, na medida em que vive no agente, de ser [zu sein] ele mesmo a partir dele mesmo. O agente retira-lhe seu “a-ser” e deixa toda responsabilidade se afastar de si” (Heidegger 1925, p. 340).

Assim, a publicidade e o *impessoal* (*das Man*) também pressupõem o Dasein como um “a-ser”, como um ente que “tem-que-ser” (*zu-sein*). Não entramos ainda nessa caracterização fundamental do Dasein, mas o faremos mais à frente, quando nos depararmos com o fenômeno do *encontrar-se* (*Befindlichkeit*), que é, como veremos um dos momentos fundamentais da *abertura* (*Erschlossenheit*) que é o próprio Dasein.

Antes, contudo, vejamos novamente: vimos que o Dasein é um ente que sempre interpreta. Isso significa: sempre tem acesso a algo como algo, e isto a partir de uma totalidade previamente dada. Essa totalidade é o que sustenta o sentido, é a significatividade (*Bedeutsamkeit*). Um ente que sempre está em uma tal totalidade é um ser-no-mundo. Vimos ainda que *quem* é no mundo é o *impessoal* (*das Man*), isto é, a significatividade não é propriamente minha, meu mundo, mas impessoal (*agente*). Sem essa opinião prévia não se pode compreender nada, não se pode ter a experiência de *algo como algo*. Veja-se quanto a isso a seguinte passagem de Heidegger:

Caso o Dasein esteja familiarizado consigo mesmo como agente-mesmo [*Man-selbst*], então isto significa ao mesmo tempo, que o agente indica previamente a interpretação do mundo e do ser-no-mundo mais próxima. O agente mesmo, a-fim-de-que o Dasein cotidianamente é, articula o contexto de referência da significatividade. O mundo do Dasein põe em liberdade o ente encontrado sobre uma totalidade de funções [*Bewandtnisganzheit*], com o qual agente está familiarizado e, no limite, pré-estabelecido pela medianidade do agente. Primeiramente está o Dasein fáctico no mundo descoberto mediano. (Heidegger 1927a, p. 129).

Essa descrição de *quem* é na cotidianidade mais imediata não significa, contudo, que esse seja o único modo de ser do Dasein. Ao lado desse modo de ser cotidiano, caracterizado pela impessoalidade, que seria o modo de ser impróprio, encontra-se ainda o modo de ser próprio, como uma *modificação existencial* do *agente*. Não entraremos, contudo, no tema do modo de ser próprio do Dasein. Perguntaremos, antes, pela condição de possibilidade da experiência assim caracterizada.

O que permite o encontro com entes dotados de sentido (de algo como algo), entes dados primariamente como instrumentos de uso de um “andar em torno lidando com”? Qual a condição ontológica de possibilidade da experiência originária concebida como a experiência coletiva de algo como algo? O que torna possível que haja mundo? Isto é, que haja uma tal totalidade, um para o quê e uma significatividade? Para responder a essas perguntas precisamos entrar em um nível acima das reflexões de Heidegger, o que faremos a seguir.

Capítulo 5.3. A condição ontológica de possibilidade da experiência heideggerianamente concebida: o psiquismo humano como abertura fundamental

O que possibilita o encontro com entes intramundanos (de algo *como* algo) é o mundo com sua estrutura, a mundanidade do mundo⁴¹⁰, que é sempre cotidianamente *impessoal*. E o que torna possível o fenômeno do mundo é a abertura fundamental do mundo (*Erschlossenheit der Welt*). Conforme Heidegger:

O ser-descoberto [*Entdecktheit*] dos entes intramundanos se funda da abertura-fundamental [*Erschlossenheit*] do mundo. A abertura-fundamental é, contudo, o modo de ser fundamental do Dasein segundo o qual ele é seu aí. (Heidegger 1927a, p. 220)

Por abertura fundamental deve-se compreender a natureza do Dasein. Aquilo que, a partir da analítica da existência de Heidegger, pode-se colocar no lugar da *irritabilidade* freudiana, isto é, o Dasein (psique) não deve ser entendido como uma substância irritável, mas como *abertura fundamental*. O próprio termo alemão *Dasein*, com o qual Heidegger se refere ao homem em seu modo de ser próprio, significa, na língua alemã corrente, o mesmo

⁴⁰⁹ O mesmo é dito em Heidegger 1927a, p. 127.

que *existir*, *ser*, etc. Há, contudo, um sentido literal, também explorado por Heidegger, a saber, “*sein*”, *ser*, e “*da*”, *aí* (o contrário de aqui). A tradução literal de *Dasein* seria, portanto, *ser-aí*. Nessa tradução fica implícita a natureza do *Dasein* como uma “abertura”, um “aí”. O que se quer indicar com o termo é, em outras palavras, que ser um *Dasein* significa, fundamentalmente, ser um *aí*, isto é, ser uma “abertura”, que permite o encontro (é uma possibilidade de apreensão) com entes – intramundanos, outros *Daseins* e ele mesmo –, e um encontro (experiência) de um tipo específico, a experiência de algo como algo, isto é, uma experiência significativa. Em Heidegger ou temos uma experiência significativa, em um contexto de significação, ou então não temos experiência nenhuma, uma vez que uma experiência fora de um contexto é impossível. Nos termos heideggerianos, o homem está sempre em um contexto de significação, isto é, o homem é um *ser-no-mundo*⁴¹¹. E dizer que o homem é uma abertura de mundo significa basicamente dizer que ele é um ente que abre contextos de significação.

Esse passo final de nosso trabalho que estamos tentando levar adiante agora, a identificação da *abertura fundamental* como a proposta heideggeriana para compreender o *psiquismo* humano (não em sua *quididade*, mas em seu modo de ser) é, justamente, o ponto de partida dos já mencionados *Seminários de Zollikon*. Esses seminários se iniciam com uma exposição da *abertura fundamental* como alternativa para as ciências humanas. Veja-se, quanto a isso, a seguinte passagem, na qual ele comenta um desenho (Heidegger 1987, p. 3), que pode ser concebido como uma metáfora espacial dessa *abertura fundamental*, de maneira análoga ao procedimento de Freud, em 1900:

Esse desenho deve apenas deixar claro que a existência humana em sua essência fundamental nunca é apenas um objeto subsistente [*vorhandener Gegenstand*] que está em

⁴¹⁰ Não analisaremos o fenômeno da espacialidade do mundo e do *Dasein*.

⁴¹¹ Isto levou Lafont a dizer que: “as duas premissas centrais do ponto de vista de Heidegger mencionado antes. Primeira, há o reconhecimento de que nosso acesso ao intramundano é mediado e tornado possível pelo nossa compreensão dos sentidos [*meanings*] inerentes em nosso “*ser-no-mundo*”, uma compreensão “a partir da qual os entes podem se manifestar em si mesmos” (BT, p. 55). Esse reconhecimento expressa a assunção de que o sentido [*meaning*] determina a referência, na medida em que o último só é possível através do primeiro. Segundo, segue-se disso o reconhecimento de que o contexto de sentidos inerentes em nosso *ser-no-mundo*, como uma totalidade organizada *holisticamente*, exclui qualquer perspectiva extramundana. Isto é, a constituição de sentido escapa *qualquer tentativa de objetificação*. Isso implica uma forma forte de holismo do sentido [*meaning holism*]. Segue-se disso a inescapabilidade do “círculo do entendimento” (...). Segue-se da mesma forma a tese central da hermenêutica de Heidegger, nomeadamente, de que a “abertura é *essencialmente fáctica*” (BT, p. 221).” (Lafont 1999, pp. 61-2).

algum lugar, de modo algum é também um objeto fechado em si mesmo [*abgeschlossener Gegenstand*]. (...) Todas as representações encapsuladas de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, na psicologia e psicopatologia, devem na visão daseinsanalítica desaparecer em favor de uma compreensão totalmente outra. A nova constituição fundamental da existência humana, a ser vista, deve ser chamada *Da-sein* ou *ser-no-mundo*. Com isso quer-se dizer antes de tudo o *da* desse *Da-sein* justamente não o que se diz vulgarmente, um lugar no espaço próximo ao observador. Antes se refere o existir como *Da-sein* ao manter aberto [*Offenhalten*] de um campo de poder-apreender [*Vernehmen-können*] das significatividades das datidades, que é adscrito a ele da luminosidade [*Gelichtetheit*]. O *Da-sein* humano, como um campo de poder-apreender, não é nunca um mero objeto subsistente. Ao contrário, ele não é em geral e sob nenhuma circunstância algo a ser presentificado [*zu Vergegenständlichendes*]. (Heidegger 1987, pp. 3-4).

A dificuldade consiste justamente em compreender conceitualmente em que consiste essa *abertura fundamental* que o homem é. Fundamentalmente, ela não deve ser entendida, como Heidegger insiste repetidas vezes na citação acima, como uma coisa, que se relaciona com outras coisas. Ela é, nela mesma, uma mera possibilidade de apreensão (*Vernehmen-können*), possibilidade essa que não é, derivadamente dotada de sentido, mas originariamente significativa. Para uma melhor compreensão conceitual do que consiste essa abertura significativa devemos nos voltar para os textos de Heidegger do período dos anos 1920, uma vez que Heidegger não se deteve em semelhante tarefa nos referidos seminários.

Toda a primeira parte de *Ser e tempo* (1927) visa justamente fazer uma descrição da estrutura dessa abertura original do homem⁴¹² e encontrar, com base nela, o conceito que expressa o modo de ser do homem, a fórmula fundamental do modo de ser do Dasein. A estrutura da abertura, que o homem é, é composta de três elementos: o compreender (*Verstehen*), o estado-de-ânimo (*Befindlichkeit*) e o discurso (*Rede*). Esses três elementos que constituem a *abertura fundamental* formam a base, a partir da qual, Heidegger obteve o

⁴¹² Este “meaning holism” de Heidegger, conforme apontado na nota precedente, o leva a abandonar o conceito de verdade como *adequação do intelecto à coisa* e propor, no § 44 de *Ser e tempo* (1927), a tese da *verdade* como a abertura fundamental do *Dasein*.

fenômeno (ontológico) do Cuidado (*Sorge*)⁴¹³, que seria a fórmula que define o modo de ser do Dasein. Conforme Heidegger:

A abertura fundamental [*Erschlossenheit*] é constituída pelo encontrar-se [*Befindlichkeit*], compreender [*Verstehen*] e discurso [*Rede*] (...). A estrutura do Cuidado como pré-ser-já-em-um-mundo-como-ser-junto-de-entes-intramundanos contém em si a abertura fundamental do Dasein. (Heidegger 1927a, p. 220)

Se quisermos compreender corretamente em que consiste a “abertura” que é o Dasein humano, temos de compreender corretamente em que consiste então o “encontrar-se”, o “compreender” e o “discurso”. Agora, na medida em que a *abertura fundamental* se refere a uma “possibilidade de apreensão” ela pode ser tanto originária, isto é, legítima, dando o ente nele mesmo, em seu ser, e própria, inaugurando um novo contexto de significação, ou não legítima, falsificadora, e imprópria, não criadora. Ou seja, como característica fundamental do Dasein, entendido como um ente que é um “poder-ser”, a abertura pode ser própria ou imprópria, de modo que, vinculado ao tema da abertura fundamental, está o tema da *queda* (*Verfallen*). A *queda* é, por sua vez caracterizada pelo *falatório* (*Gerede*), *curiosidade* (*Neugier*) e *dubiedade* (*Zweideutigkeit*). Visto isso, a *abertura fundamental* em sua estrutura e seu modo de ser cotidiano, estaríamos em condições de compreender o fenômeno do Cuidado, em sua fórmula tripartite como exposta na citação acima. Contudo, não seguiremos para além da explicitação dos momentos constitutivos da referida *abertura*, de modo que não entraremos no tema da *queda*⁴¹⁴ ou do *Cuidado*. Ainda menos, seguiremos as investigações sobre a condição de possibilidade do Cuidado, dada, como se sabe, a partir da descrição da temporalidade originária do Dasein (*Zeitlichkeit*), que levaria, por sua vez, à pergunta pelo sentido do ser em geral, a temporalidade do ser (*Temporalität des Seins*). Não seguiremos a análise heideggeriana para além da apresentação, não exaustiva, da estrutura da abertura e de, em que medida, a transcendência (no sentido heideggeriano) é condição da abertura do mundo. Nossa

⁴¹³ Cf. Heidegger 1927a, p. 180.

⁴¹⁴ Apresentaremos apenas, de maneira breve e parcial, o fenômeno do *falatório* (*Gerede*), que é um dos momentos constitutivos da *queda*.

apresentação aqui se deterá na estrutura da abertura, uma vez que, conforme dito na introdução do presente trabalho, não se trata de um trabalho sobre Freud ou sobre Heidegger, mas do ponto de relação, ou melhor, do ponto de distinção entre ambos. Se esse objetivo for corretamente cumprido teremos feito, ao que nos parece, uma contribuição para o campo em questão (filosofia da psicanálise). O desenvolvimento exaustivo de cada um dos subtópicos aqui apresentados, e mesmo de outros, que nem sequer foram mencionados, exigirá inúmeros trabalhos posteriores⁴¹⁵.

A apresentação da *abertura fundamental* será feita expondo os três conceitos que a compõem: o encontrar-se, o compreender e o discurso. Desses conceitos, começaremos por apresentar o conceito heideggeriano do encontrar-se (*Befindlichkeit*).

5.3.1 - O encontrar-se

O conceito do *encontrar-se* se refere ao fato, não ocasional, de que o Dasein sempre se encontra de uma ou outra forma, isto é, sempre está “afinado” de uma determinada maneira⁴¹⁶: entediado, com medo, angustiado, etc. Esses “afetos” não devem, contudo, ser tomados como estados de consciência, no sentido psicológico, como algo que ocorre “dentro” da consciência, algo subjetivo, e ainda menos como uma quantidade de excitação (Freud). A afinação (*Stimmung*) deve ser compreendida, antes, à luz do caráter de ser-no-mundo do Dasein. Ou melhor, o encontrar-se é um dos conceitos que caracteriza, justamente, o Dasein humano como ser-no-mundo. Isto é, se se compreende corretamente o fenômeno do “encontrar-se” e da afinação (*Stimmung*) que lhe pertence não se pode conceber a *psique* humana como uma consciência (âmbito da imanência), mas antes, o “oposto” disso, como uma transcendência (que veremos posteriormente em que consiste). Um ente que se encontra nesse ou naquele (sempre em algum) estado-de-afinação é um ente que têm uma relação primária com o mundo. Essa relação primária com o mundo é determinada não por uma relação teórica de conhecimento, mas a experiência mais

⁴¹⁵ Como exemplos desses temas, dos quais estamos conscientes, mas com relação aos quais estamos impossibilitados de tratar agora poderíamos citar: o fenômeno ontológico fundamental do Cuidado, o tema da historicidade do Dasein e de sua relação com a Tradição, a temporalidade originária do Dasein, a crítica de Heidegger à descrição fenomenológica do sentimento de empatia [*Einfühlung*], o problema do método nas ciências humanas, a concepção de sentido e linguagem, antes e depois da virada, entre outros.

⁴¹⁶ Sobre a relação entre *Befindlichkeit* e *Stimmung* veja-se a seguinte passagem de Heidegger: “Encontrar-se é a estrutura formal do que se indica com afinação [*Stimmung*], afecção [*Leidenschaft*], afeto e semelhantes,

imediate do mundo já é determinada pela afinação, que é anterior mesmo ao *dizer*, que, como vimos, caracteriza a experiência de *algo como algo*⁴¹⁷.

O encontrar-se é caracterizado de três maneiras essenciais, segundo Heidegger. Em primeiro lugar, o encontrar-se “abre” o Dasein em seu *ser-lançado* (*Geworfenheit*)⁴¹⁸. Por *ser-lançado* deve-se compreender o fato de que o Dasein “é e há de ser” (*Daß es ist und zu sein hat*). Isto é, através do encontrar-se o Dasein sente o peso, o encargo (*Last*), de ser. Este “*que é e tem que ser*” indica justamente a *facticidade* do Dasein. Isto é, o Dasein não é um *fatum brutum* no modo de um ente subsistente, tampouco é uma essência pura (sem existência)⁴¹⁹. O Dasein é um fato de um tipo particular, é um ente que enquanto é, *tem que ser*, isto é, um ente que tem uma ligação com o *ser*, que enquanto ôntico, é ontológico. Essa referência ao (*ter que*) *ser*, à existência, desse ente (o Dasein) é o que o caracteriza. O Dasein é um ente que enquanto é, refere-se ao *ser*, no sentido de *sentir* o *fardo* de ser. Conforme Heidegger:

Ente com o caráter de ser do Dasein é seu aí [*sein Da*], expressamente ou não, no modo do encontrar-se em seu *ser-lançado* [*Geworfenheit*]. No encontrar-se é o Dasein sempre já trazido ante si, encontrou-se [*sich gefunden*] sempre já, não como encontrar-se perceptivo, antes como um se encontrar afinado [*als gestimmtes Sichbefinden*]. (Heidegger 1927a, p. 135).

Essa referência ao *ser* indica que o Dasein não é apenas um ente que se relaciona com entes, *algo como algo*, mas que se relaciona com *ser*. Veremos melhor esse ponto quando abordarmos o conceito heideggeriano de compreender. Ademais, no conceito heideggeriano do *ser-lançado*, aparece o que Heidegger chama de “*ser a cada vez meu*” (*Jemeinigkeit*) do Dasein, isto é, que o Dasein não é uma abertura formal, mas que “já é a cada vez como meu e esse em um determinado mundo, e junto de um determinado círculo de determinados entes intramundanos. A abertura fundamental é essencialmente fáctica”. (idem, p. 221). Basicamente isso significa que o Dasein é sempre em *um* certo contexto de

que são constitutivos de todos os comportamentos para com entes, mas que, por outro lado, sozinho não possibilita, antes sempre apenas com o compreender. “ (Heidegger 1927b, p. 398).

⁴¹⁷ Cf. Heidegger 1924, p. 262.

⁴¹⁸ Cf. Heidegger 1927a, p. 136.

⁴¹⁹ Cf. A crítica de Heidegger à *atitude natural* exposta acima.

significação entre outros possíveis, não havendo a possibilidade de uma fundamentação de contextos de significação por um Dasein *extramundano*. O Dasein está sempre já em um mundo, isto é, sempre já em um contexto de significação.

Como foi dito acima, a afinação não provem nem de dentro, subjetivamente, nem de fora, não é causada em nós por um ente objetivo (externo). Ela “cai” sobre o Dasein, no sentido de que cai sobre o seu ser-no-mundo. Desse modo, a segunda característica essencial da afinação consiste justamente no “abrir” o ser-no-mundo como um todo. Nas palavras de Heidegger:

A afinação já abriu [erschlossen] a cada vez o ser-no-mundo como um todo e torna um se dirigir a... [Sichrichten auf] primeiramente possível. (Heidegger 1927a, p. 137)

Ou ainda:

O Dasein encontra-se [*sich befindet*] primeiramente não junto a si, de modo a, então, a partir daí ver em torno em um mundo, antes, encontrar-se [*Befindlichkeit*] é ele mesmo um caráter do ser-em [*In-Seins*], isto é, do sempre-já-ser em um mundo. (Heidegger 1925, p. 355)

Uma análise mais detida do *encontrar-se* do Dasein pode ser encontrada nas preleções de Heidegger de 1929-30. A primeira parte dessas preleções se refere a uma análise de uma afinação fundamental, o tédio. A tese básica que encontramos aí é que “não acontece assim: nós primeiro percorremos e a partir disso avaliamos as coisas individuais e nós mesmos, se as elas ainda valem algo para nós. Isso é simplesmente impossível. Isso é em si já, deixando de lado completamente o fato de que isso não se encontra facticamente, na realização impossível. Essa *indiferença das coisas e nós mesmos com ela* não é o resultado de uma soma de avaliações, antes de um só golpe tudo e cada coisa se torna indiferente. Essa indiferença não salta primeiramente de uma coisa sobre a outra como um fogo, para desfigurá-la, antes de uma só vez está tudo completamente indiferente. O ente é – como dizemos – na *totalidade* tornado indiferente, nós mesmos como essa pessoa não fica excluída. Não ficamos mais como sujeito ou coisa semelhante excluídos desse ente em contraposição a ele, antes encontramos-nos incluídos no ente no seu todo, isto é, no todo

dessa indiferença. O ente no todo não desapareceu, contudo, antes *mostra-se justamente como tal* em sua indiferença.“ (Heidegger 1929-30, pp. 207-8).

Além dessas duas características acima mencionadas, o encontrar-se é também o que torna possível que um Dasein se afete com os entes intramundanos que se encontram no “andar em torno lidando com” eles. Os entes intramundanos (instrumentos, objetos ou outros Daseins) só podem nos afetar, na medida em que eles já nos dizem respeito, na medida em que já têm a ver (*angegangen*) conosco. Este “caráter de nos dizer respeito” (*Angänglichkeit*) se funda, justamente, no encontrar-se. Conforme Heidegger:

O ser-encontrado [*Betroffenheit*] pela não-empregabilidade, ser-resistente e ser-assustador do instrumento só é possível ontologicamente, uma vez que o ser-em como tal é determinado existencialmente de maneira prévia de tal modo que ele pode vir a se importar [*angegangen*] com o intramundano que encontra. Esse caráter de nos dizer respeito [*Angänglichkeit*] se funda no encontrar-se [*Befindlichkeit*]. (Heidegger 1927a, p. 137)

O encontrar-se é o modo de ser no qual o Dasein constantemente (e não ocasionalmente) se entrega ao mundo e “deixa que o mundo importe” para ele (*sich von ihr angehen lässt*) e de tal modo que o Dasein, em sua cotidianidade⁴²⁰, se evade de si mesmo, de seu “que é e tem que ser”, em direção aos outros (*das Man*) e aos entes intramundanos⁴²¹.

O encontrar-se, contudo, sempre se dá junto com o compreender (*Verstehen*), ou melhor, o encontrar-se é sempre “compreensor” e o compreender é sempre afinado. Vejamos agora esse outro momento da estrutura da abertura.

5.3.2 – O compreender

⁴²⁰ Sobre esse tema Loparic diz: “Estamos no mundo de maneira conservadora (...). Essa é, no essencial, a teoria heideggeriana do homem cotidiano. Esse homem se fundamenta numa memória que esquece a verdadeira estrutura do estar-aí (...). O homem cotidiano pode e deve preocupar-se com o que urge no dia a dia. Com efeito, o estar no mundo não autêntico é, antes de mais nada, a condição de possibilidade da existência dos problemas cotidianos envolvendo coisas (e os outros homens), distraído do cuidado para consigo, sem o qual no entanto não poderia existir. Dessa forma, a perdição no cotidiano anônimo (*Verlorenheit in das Man*) consiste essencialmente no envolver-se com problemas em princípio solúveis pelos planos públicos, obliterando o insolúvel problema do cuidado para consigo.” (Loparic 1982, p. 168).

⁴²¹ Cf. Heidegger 1927a, p. 184.

Compreender não deve ser entendido no sentido de um modo de conhecimento distinto do explicar (Dilthey), mas num sentido existencial anterior a todo conhecer seja ele próprio das ciências humanas ou naturais⁴²². Ele é anterior ainda a qualquer intuir ou pensar, que são modos derivados do compreender assim concebido⁴²³.

O *compreender*, no sentido de Heidegger, também não deve ser entendido como uma capacidade da consciência, uma sua propriedade, de tal modo que ela poderia existir sem compreender ou às vezes compreendendo. Isto é, não se pode dizer que o Dasein é e, então, compreende. Ser um Dasein significa compreender. Compreender também não é um ato da consciência, isto é, não se deve investigar o *compreender* à luz da consciência, mas ao contrário, investigar a *psique humana* à luz do compreender, na medida em que a *existência* humana, em seu modo de ser, é determinada pelo compreender. O Dasein é, assim, um ente que compreende, é “um compreender ôntico” (Heidegger 1927b, p. 395). Isto significa que o Dasein é um ente, mas não uma coisa (intramundana), uma vez que o modo de ser desse ente é determinado pelo fato dele ser uma tal compreensão. De onde se segue que, se queremos entender corretamente em que consiste o modo de ser do Dasein, devemos entender em que consiste esse *compreender*.

O *compreender* no sentido heideggeriano não apreende um “o quê”, mas possibilidades, a partir das quais entes podem ser encontrados. Contudo, não se trata aqui de compreender possibilidades já dadas, mas de um projetar (*entwerfen*)⁴²⁴ possibilidades. Isso não significa que se projeta algo que foi previamente compreendido, mas que o compreender é, ele mesmo, um projetar. Projetar não significa, ainda, um plano previamente traçado, mas um abrir (no mundo) possibilidades⁴²⁵ (próprias ou impróprias), e isso de tal modo que, enquanto é, o Dasein é projetante de possibilidades.

Essas *possibilidades* projetadas pelo Dasein permitem o encontro de entes intramundanos que, como vimos, só podem ser encontrados em um determinado contexto de significação (mundo). Esses contextos, nos quais a compreensibilidade *de algo* se mantém, são relações de referência possíveis, isto é, previamente projetadas, que faz com

⁴²² Cf. Heidegger 1927a, p. 143.

⁴²³ Cf. idem, p. 147.

⁴²⁴ Cf. idem, p. 145.

⁴²⁵ Cf. idem, p. 145.

que as coisas tenham sentido e possam ser compreendidas⁴²⁶. Desse modo, “sentido [*Sinn*] significa [*bedeutet*] o sobre-o-que [*das Woraufhin*] do projetar primário, a partir do qual algo pode vir a ser concebido [*begriffen werden*] como isso que ele é, em sua possibilidade.” (idem, p. 324).

Ou seja, o *sentido* é “aquilo sobre o que” (*Woraufhin*) algo pode vir a ser compreendido *como algo*. É a armação (*Gerüst*) formal-existencial da abertura que pertence ao compreender. *Sentido* deve ser compreendido aqui, portanto, como um existencial, algo que caracteriza o modo de ser do Dasein como projeto, e não uma propriedade que se vincula às coisas “ou que flutua em algum lugar como em um domínio intermediário” (Heidegger 1927a, p. 152). Não é um ente real (representação-meta), nem ideal, nem subjetivo, nem objetivo, mas um existencial que caracteriza a *abertura* que o Dasein é, e com base na qual pode-se encontrar entes objetivos e subjetivos, reais e ideais.

Agora, ser, para um ente que possui o modo de ser do Dasein, para um ente que é uma *compreensão ôntica*, não é senão compreender, projetar possibilidades. Essas possibilidades, que permitem o encontro com entes intramundanos, estão relacionadas em última instância, como vimos na seção anterior, com uma compreensão do próprio Dasein. Isto é, ser uma *compreensão ôntica* significa ser no sentido do a-ser (*zu-sein*), do poder-ser, do ser-possível. Conforme Heidegger:

O Dasein não é um subsistente que em acréscimo ainda possui um poder algo [*etwas zu können*'], antes ele é primeiramente ser-possível [*Möglichsein*]. O Dasein é a cada vez o que pode ser e como é sua possibilidade. (Heidegger 1927a, p. 143)

O ser-possível essencial do Dasein diz respeito às possibilidades (fáticas, de cada caso) de lidar com os entes intramundanos, de se ocupar com os outros (Daseins) e “sempre já o poder-ser em relação a si mesmo, para o bem de si mesmo” (idem, p. 143). Ou ainda, o compreender é o modo de ser do Dasein, “no qual ele é sua possibilidade como possibilidade” (Heidegger 1927a, p. 145).

⁴²⁶ Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem de Heidegger: “o ente intramundano em geral é projetado sobre o mundo [*auf Welt hin*], isto é, sobre uma totalidade de significatividade, em cujas relações de referência [*Verweisungsbezügen*] o lidar [*Besorgen*] como ser-no-mundo já está fixado. Quando os entes intramundanos são descobertos com o ser do Dasein, isto é, trazidos para a compreensão, dizemos que possuem sentido [*Sinn*].” (Heidegger 1927a, p. 151).

O que Heidegger está querendo indicar é que o Dasein é um ente que, imediata e cotidianamente, ocupa-se com coisas e outros Daseins em seu “andar em torno lidando com” (*besorgende Umgang*), ocupado com as tarefas cotidianas e desse modo com os entes intramundanos e outros Daseins e, ao fazer isso, sempre tem diante de si uma compreensão prévia do que fazer e do para quê fazer⁴²⁷, no sentido de uma compreensão prévia do que é, para ele, ser, nesta ou naquela atividade⁴²⁸. Agora, toda projeção é sempre abertura de possibilidades, o que significa que o Dasein “decide” sempre entre diferentes possibilidades de ser, a cada vez, e que todas elas, mesmo a que ele escolheu e levou adiante, são possibilidades, nunca fatos reais, subsistentes por si. É isso que Heidegger quer dizer quando diz que compreender é o projetar no mundo possibilidades de ser do Dasein, seu “a-fim-de-que” (*Worumwille*) e, com ele, a significância (*Bedeutsamkeit*) do mundo em que se encontra. Veja-se quanto a isso a seguinte citação de Heidegger:

No a-fim-de-que [*Worumwille*] está aberto o ser-no-mundo existente como tal, cuja abertura fundamental [*Erschlossenheit*] é chamada compreender. No compreender do a-fim-de-que é co-aberto a significatividade [*Bedeutsamkeit*] que se funda nele. A abertura fundamental do compreender, como abertura equiprimordial do a-fim-de-que e da significatividade, diz respeito ao ser-no-mundo no seu todo. Significatividade é aquilo na base do que [*woraufhin*] o mundo é aberto como tal. Dizer que o a-fim-de-que e a significatividade são abertos no Dasein significa: Dasein é o ente que, como ser-no-mundo, é uma questão para si mesmo [*um es selbst geht*]. (Heidegger 1927a, p. 143)

Ou seja, é através do compreender projetante, que compreende o (as possibilidades de) ser do Dasein (próprio ou impróprio), o “a-fim-de-que” (*Worum-wille*), que o mundo se abre. Isto significa: só há mundo, na medida em que há compreensão (projeção) do ser do próprio Dasein. Conforme Heidegger:

Ele [Dasein] projeta o ser do Dasein sobre seu a-fim-de-que tão originariamente quanto sobre a significatividade como a mundanidade de seu mundo da vez [*seiner jeweiligen*

⁴²⁷ Cf. Loparic: “Os entes intramundanos são sempre encontrados nos mundos particulares e esses mundos não são outra coisa do que ambientes herdados ou auto-projetados de tarefas.” (Loparic 1982, p. 171).

⁴²⁸ Este é o fenômeno da *referência a si* do Dasein já conhecida por Husserl, Brentano e Descartes, interpretada existencialmente. Veja-se quanto a isso Heidegger 1927b, pp. 226-7.

Welt]. O caráter de projeção do compreender constitui o ser-no-mundo com respeito à abertura fundamental de seu aí como aí de um poder-ser [*Seinkönnens*]. O projeto é a constituição de ser existencial do espaço de jogo do poder-ser fáctico. (Heidegger 1927a, p. 145)

Mas, na medida em que ente, seja ele qual for, é sempre entendido de uma ou de outra forma – como ente efetivo, instrumento, animal, obra de arte, outro Dasein, etc –, isto é, na medida em que ente sempre possui um determinado modo de ser, o Dasein humano compreende não apenas entes, mas (o modo de) ser dos entes. Conforme Heidegger:

No fim há algo que deve ser dado, de modo a que nós tornemos acessível o ente como ente, e para podermos nos comportar em relação a ele, algo, que na verdade não é, mas que deve dar, para que com isso em geral algo como ente possa ser experienciado e compreendido. Há a capacidade [*vermögen*] de apreendermos o ente como tal, como ente, se nós da mesma forma compreendemos *ser*. Se nós não entendêssemos, ainda que inicialmente de maneira grosseira e não conceitual, o que a efetividade [*Wirklichkeit*] significa, então efetividades permaneceriam para nós ocultas. Se não entendêssemos o que significa realidade [*Realität*], então reais permaneceriam inacessíveis. Se não entendêssemos o que vida e ser-vivo significa, então não poderíamos nos comportar em relação aos vivos. Se não entendêssemos o que significam existência e existencialidade, então nós mesmos não seríamos capazes de existir como Daseins. (...) Devemos compreender efetividade, realidade, ser-vivo, existencialidade, subsistencialidade [*Bestandigkeit*] para podermos nos comportar positivamente com relação a determinados [entes] efetivos, reais, vivos, existentes. (Heidegger 1927b, p. 14).

Ou ainda:

Se isso está correto, então a compreensão do ser não está somente quando realizamos ciência natural ou qualquer outra ciência, antes em todo tempo e em todo lugar em que nos comportamos em relação a um ente, aonde um ente está aberto, com isso então também já no Dasein pré-científico, tanto quanto no científico. Em nosso mais externo andar em torno com as coisas cotidianas e sem exigências, reside já e deve residir uma prévia compreensão do ser. Quando nós, por exemplo, realizamos uma ação [*Handlung*] sem perceber como o

abrir uma porta, o que nós fazemos todos os dias mais de uma vez, reside já o apreender da maçaneta. Se não compreendêssemos previamente o que é uma coisa de uso [*Gebrauchsding*] – instrumento de trabalho, de escrever, de medir, de apagar o fogo, isto é, instrumento em geral – não seríamos capazes de fazer uso da maçaneta como tal. (Heidegger 1928-9, p. 192).

Dito de outro modo: o Dasein humano compreende o ente e o ser do ente, sendo que o que é primariamente compreendido é o ser do ente e não o ente. Isto significa que o Dasein é um ente que compreende não apenas *algo como algo*, mas *ente como ente*. Quanto a isso se pode ler em Heidegger:

Essa compreensão do ser possibilita que nós apreendamos ente *como* ente em geral. A compreensão do ser compreende o ser do ente, isto é, ela sempre já e previamente tratou [*angesprochen*] do ente *como* ente, com respeito ao seu ser. (Heidegger 1928-9, p. 200).

Essa compreensão do ser dos entes delimita e possibilita a compreensão dos entes, que deve corresponder àquela⁴²⁹. Isto leva à tese de Heidegger segundo a qual a transcendência, no sentido da relação ao ser (compreensão do ser), é condição de possibilidade do mundo, que é, por sua vez, condição de possibilidade do encontro de entes *como* entes⁴³⁰, ou dito de outro modo: a compreensão do ser é condição de possibilidade da experiência, seja ela, a experiência cotidiana, estética, científica, etc. Simplificando: o que torna possível o “encontro” com o ente “transcendente” no sentido tradicional (objeto externo⁴³¹) é a transcendência (relação ao ser) do Dasein. Veja-se quanto a isso a seguinte passagem de Heidegger:

Para nós significa transcendência não o se dirigir para fora a um objeto, o sujeito está já fora, e está apenas fora junto aos entes, na medida em que ele mesmo está aberto. O ente, que ele mesmo é, e outros entes são previamente já ultrapassados [*überstiegen*]. Transcendente no sentido estrito do que transcende [*Transzendierenden*] é o Dasein. (Heidegger 1928-9, p. 208)

⁴²⁹ Cf. Heidegger 1927a, p. 151.

⁴³⁰ Cf. idem, p. 221.

⁴³¹ Cf. Heidegger 1928-9, p. 208.

Essa *transcendência* do Dasein instaura a *diferença ontológica* e permite que haja ente e ser. Ela é “a condição de possibilidade (...) para a possibilidade da diferença entre ser e ente” (idem, p. 210). Essa *transcendência* é a *compreensão do ser* (Seinsverständnis), a *projeção*, que caracteriza a “luz natural”⁴³² do Dasein.

Como vimos anteriormente, capítulo 5.2, Heidegger pretendia pensar o Dasein à luz do fenômeno da intencionalidade, descoberta fundamental da fenomenologia, e não este a partir de uma concepção previamente aceita do que consiste a *psique* humana. Analisando-se a relação intencional do homem, não mais caracterizada por ser uma vivência intencional, mas um *estar-junto de* (*Sein-bei*) entes intramundanos e *com* (*Mit-sein*) outros Daseins Heidegger obtém o fenômeno da *transcendência* como “ultrapassamento” do ente. A relação entre intencionalidade e *transcendência* é a seguinte: a primeira consiste naquilo através do que se tem acesso ao fenômeno da *transcendência*, e esta última, é aquilo que possibilita a relação intencional (estar-junto de entes intramundanos e com outros Daseins). Heidegger é explícito sobre esta relação quando diz:

A intencionalidade é a ratio cognoscendi da transcendência. Essa é a ratio essendi da intencionalidade em seus diferentes modos. (Heidegger 1927b, p. 91).

Agora, como dissemos acima, a compreensão de um ente só é possível na medida em que há sentido, uma vez que o sentido é aquilo em que se mantém a compreensibilidade de algo. O sentido é aquilo sobre o que (*Woraufhin*) um ente é projetado, o mundo (cf. Heidegger 1927a, p. 151)⁴³³. E um ente tem sentido (*Sinn*) “porque ele foi aberto como ser previamente”. (idem, p. 324). Ou seja, o ente só possui sentido porque primeiramente há ser, de tal modo que “quando dizemos: entes “possuem sentido [*Sinn*]”, isto quer dizer que se tornam acessíveis em seu ser, que, como projetado sobre seu sobre-o-que [*Woraufhin*], em primeiro lugar “possui sentido” propriamente” (Heidegger 1927a, p. 324). Veja-se quanto a isso ainda a seguinte passagem de Heidegger:

⁴³² Cf. Heidegger 1929-30, p. 529.

⁴³³ Veja-se quanto a isso a passagem completa em Heidegger 1927a, p. 151.

Toda experiência ôntica de ente, tanto o contar com instrumento vindo em torno, quanto o conhecimento científico positivo do subsistente, se fundam no a cada vez mais ou menos transparente projetar do ser do ente correspondente. (Heidegger 1927a, p. 324).

Agora esse projeto que abre o ser em seus diferentes sentidos “contém em si um sobre-o-que [*Woraufhin*], do qual se alimenta da mesma forma a compreensão do ser” (Heidegger 1927a, p. 324). Esse sobre-o-que do projeto do ser do ente é o sentido (*Sinn*) do ser do ente. Ou seja, na medida em que há compreensão do ser, e não apenas do ente, deve haver também o sentido do ser, já que o sentido é aquilo em que se mantém a compreensibilidade. A meta de Heidegger é mostrar que o sentido do ser, no qual se mantém a compreensão do ser, é a temporalidade. Não seguiremos Heidegger adiante. O que nos interessa é antes explicitar a estrutura da abertura fundamental, para o que devemos nos voltar para o conceito ainda não abordado do discurso (*Rede*), terceiro elemento componente da referida abertura.

5.3.3 – O discurso

O sentido (*Sinn*) deve ser compreendido como aquilo que é dado em uma compreensão geral, ainda não articulada em palavras, uma compreensão que possibilita compreender entes e ser. Esse sentido, no qual se mantém a compreensibilidade de algo é articulado na interpretação, que não precisa ser explicitamente formulada, e depois na declaração (*Aussage*), modo derivado da interpretação, que tem entre outros o significado de uma comunicação⁴³⁴. Com a comunicação entra-se no tema da linguagem (*Sprache*), que não é, contudo, extensamente discutido por Heidegger em *Ser e tempo* (1927), ocupando umas poucas páginas de todo o tratado. Isso não significa, por outro lado, que esse tema da linguagem seja de menor importância para Heidegger no período dos anos 1920, e isto seria ainda menos verdadeiro se levarmos em conta os desdobramentos posteriores de sua obra. O tema da linguagem e do discurso ou fala (*Rede*) estão vinculados e nos interessam aqui na medida em que este último fenômeno é concebido por Heidegger como um dos momentos constitutivos da *abertura fundamental*. Vejamos então o que Heidegger entende por linguagem, discurso e qual a relação entre ambos.

⁴³⁴ Cf. Heidegger 1927a, pp. 154-5.

A abordagem heideggeriana da linguagem em 1927 visa mostrar seu caráter derivado, mas não da lógica⁴³⁵, isto é, Heidegger não pretende mostrar que a linguagem é a expressão de uma eterna rede de significados, e com isso, desenvolver uma *gramática pura*, mas sim que a linguagem se enraíza na “atividade” humana, isto é, no discurso ou fala.

De acordo com Heidegger, a linguagem deve ser concebida como um conjunto de sons (*Verlautbarungen*) dotados de sentido (*phoné semantike*). Deve-se notar, contudo, que, de acordo com Heidegger, não há primeiro som, e “depois”, a ele é atribuído um significado, ao contrário, em primeiro lugar tem-se o significado, a partir do qual surge algo assim como o som. Veja-se quanto a isto as seguintes passagens de Heidegger:

Os significados [*Bedeutung*] não são atribuídos aos sons, antes, ao contrário, a partir dos já configurados significados configura-se então a cunhagem [*Prägung*] dos sons. O *logos* é na verdade *phoné*, mas não primariamente e então algo mais, antes, ao contrário, ele é primariamente algo outro e então também *phoné*. (Heidegger 1929-30, p. 445).

Ou ainda:

Nenhuma palavra da linguagem é o que é por causa de uma conexão puramente física, de um processo natural, aproximadamente como nos animais um grito vem a ser desencadeado por causa de algum processo fisiológico. (idem, p. 444).

Esse ponto deve ser entendido justamente como sendo uma contraposição à tese de Husserl, para quem, como vimos de passagem, o sentido de uma palavra ou expressão, da linguagem em geral, é o resultado de um ato doador de sentido que incide sobre o conteúdo de um ato anterior, perceptivo. Nessa maneira de conceber as coisas, parte-se do som e, se lhe confere sentido. De acordo com Heidegger então “também Husserl, que tocou pela primeira vez nos últimos tempos, novamente no fenômeno do significado [*Bedeutungsphänomene*], pôs em conexão com Stuart Mill essa idéia do signo [*des Zeichens*] como fundamento da análise do significado e sua relação com a palavra [*Wortlaut*].” (Heidegger 1924-25, p. 589). O erro nessa maneira de ver as coisas, segundo

⁴³⁵ Cf. idem, p. 165.

Heidegger, consiste no fato de que se continua vendo a linguagem como um ente subsistente. Esse erro não teria começado com Husserl, mas já com a ontologia antiga⁴³⁶.

O que constitui a linguagem é o fato de ela ser dotada de significação (*Bedeutung*). Significação aqui deve ser entendida como uma reinterpretação do conceito aristotélico de *semainein*⁴³⁷. Significação, entendida como *Be-deutung*, já vimos, deve ser concebida como o “referir-se a”, apontar. Heidegger distingue, portanto, entre sentido (*Sinn*) e significação (*Bedeutung*). Para entender melhor essa diferença, vejamos como Heidegger concebe a origem da linguagem.

De acordo com Heidegger, a palavra surge do significado (*Bedeutung*), que possui como condição de possibilidade a totalidade de significações (*Bedeutungsganze*). Quanto a isto, veja-se, por exemplo, a seguinte passagem:

A totalidade de significados [*Bedeutungsganze*] da compreensibilidade vem à palavra. Os significados dão origem [*zuwachsen*] às palavras. Não, contudo, coisas-palavras vêm a ser compreendidas com significados. (idem, p. 161).

Agora essa totalidade de significações é anterior às “diferentes” significações que dela surgem, ou melhor, “essas [totalidades de significações] podem vir a ser dissolvidas em significados”(idem, p. 161). A totalidade de palavras dotadas de sentido derivada dessa totalidade de significações é a linguagem. Ou seja, é constitutivo da linguagem a palavra dotada de sentido (*phoné semantike*), sendo que a significação não é algo derivado da palavra, mas constitutivo dessa última. E a significação não é primordialmente constituída uma após a outra e posteriormente reunida em uma totalidade, antes, a totalidade de significações é previamente dada, e dela derivada significações particulares⁴³⁸. Agora, essa totalidade de significações é articulada, originalmente, no discurso, de tal modo que se pode dizer que a linguagem é a expressão em palavras do discurso⁴³⁹, ou seja, “O ser-pronunciado [*Hinausgesprochenheit*] do discurso é a linguagem. Essa totalidade de

⁴³⁶ Cf. Heidegger 1927a, p. 159.

⁴³⁷ Cf. Heidegger 1924-25, p. 420.

⁴³⁸ Cf. Heidegger 1927a, p. 159.

⁴³⁹ Veja-se, quanto a isso, também, a seguinte passagem de Heidegger: “Expressão em palavra [*Wortausdruck*] – linguagem.” (Heidegger 1925, p. 360).

palavras (...)” (Heidegger 1927a, p. 161). Veja-se, quanto a isso, ainda, a seguinte passagem de Heidegger:

Logos significa aqui discurso, a totalidade do falado e falável [*Sagbaren*]. Os gregos não possuem uma palavra correspondente para nossa palavra “linguagem”. *Logos* como discurso significa isso que nós entendemos como linguagem, mas significa ao mesmo tempo mais do que a totalidade do vocabulário, nomeadamente a capacidade fundamental de pode discursar [*reden*] e em consequência disso falar [*sprechen*]. (Heidegger 1929-30, p. 442).

Ou ainda esta outra passagem:

Na concreta realização o discurso tem o caráter da linguagem, isto é, do pronunciamento vocal [*stimmlichen Verlautbarung*] em palavras. O *logos* é nesse ponto de vista *phoné* – voz. Essa característica não constitui, contudo, a essência do *logos*, antes, ao contrário, o caráter da *phoné* se determina a partir do sentido próprio do *logos* como *apophainestai*, a partir do que o discurso é propriamente – indicador [*aufzeigende*], aquele que deixa ver [*sehenlassende*]. (Heidegger 1925, p. 116).

O discurso, então, é o que articula a totalidade de significações. Mas é também a articulação da compreensibilidade, que se mantém, como vimos, no sentido (*Sinn*). Ou seja, o que é articulável na articulação da compreensibilidade é o sentido (*Sinn*), e o que é articulado é a totalidade de significações (*Bedeutungsganze*). Veja-se, quanto a isso, a seguinte passagem de Heidegger:

A compreensibilidade é também já antes da interpretação apropriadora sempre já articulada [*gegliedert*]. Discurso é a articulação [*Artikulation*] da compreensibilidade. Ela jaz, portanto, no fundamento da interpretação e da declaração. O que é articulável [*Artikulierbare*] na interpretação, e ainda mais primordialmente no discurso, é chamado de sentido [*Sinn*]. O que é articulado [*Gegliederte*] na articulação discursiva [*redenden Artikulation*] chamamos de totalidade de significação [*Bedeutungsganze*]. (Heidegger 1927a, p. 161).

Ou seja, Heidegger distingue entre sentido, totalidade de significação e significação. *Sentido e totalidade de significação* aparecem, em geral, no singular, ao passo que *significação*, em geral, aparece no plural. Esta última está ligada às palavras, mas não só a elas, ainda que sejam anteriores a elas, no sentido de ser de onde elas surgem. Ela também deve ser concebida como uma “referência a”, no sentido de indicar, apontar. Sentido, é relativo a uma compreensão geral ainda não articulada. E a totalidade de significações é o sentido articulado no discurso.

Ou seja, no esquema de Heidegger dos anos 20, as palavras de uma linguagem surgem das significações, que não existem uma ao lado da outra, independentemente, mas são dadas em uma totalidade de significação, que deve ser concebida como sentido articulado no discurso.

O que Heidegger está querendo é, contra Husserl e todas as teorias que pretendem compreender a linguagem a partir da diferença entre real (declaração) e ideal (sentido), mostrar a origem existencial-ontológica da linguagem, o discurso. Isto significa: não faz sentido pensar a linguagem como sons (reais, dados na percepção) que possuem, ademais, significados (ideais), mas como significados enraizados na experiência (abertura) humana, essencialmente histórica e dotada de sentido (*Sinn*). Tampouco, deve-se entender que o significado da linguagem seja, então, se não é atemporal, subjetivo, uma vez que a abertura humana, como ser-no-mundo, nunca pode ser pensada como um sujeito isolado.

O discurso, e derivado dele também a linguagem, tem o sentido fundamental do “tornar-disponível” (*Offenbarmachen*) algo previamente compreendido. Isto é, o discurso não é algo, e que ademais, mostra, indica, outro algo, o discurso é, nele mesmo, um “tornar disponível” algo previamente compreendido. E por esse motivo, porque o discurso nada mais é do que um “tornar-disponível” faz parte do discurso também o ouvir, ou seja, “ouvir é consitutivo do discurso” (Heidegger 1927a, p. 163). Também o silêncio, que pode ser muito mais “significativo” do que falar⁴⁴⁰, e que deve ser concebido “*como um modo de ser do discurso*”, isto é, “*um determinado expressar-se [Sichaussprechen] sobre algo para alguém*” (Heidegger 1925, p. 368). Tanto o ouvir, quanto o silêncio, deixam claro que o

⁴⁴⁰ Cf. Heidegger: “Quem no falar com outro [*Miteinanderreden*] silencia, pode propriamente „dar a entender“, isto é, construir uma compreensão [*Verständnis*]. Com o falar muito sobre algo, não se garante minimamente, que através disso o compreender é levado mais adiante.” (Heidegger 1927a, p. 164).

emitir sons (*Verlautbarung*) não é o decisivo. Veja-se, quanto a isso, a seguinte passagem de Heidegger:

Também no ouvir expresso do discurso do outro compreendemos primeiramente o dito [*Gesagte*], mais exatamente, estamos nós previamente já com o outro junto das coisas sobre as quais o discurso fala. Não, ao contrário, ouvimos primeiramente o pronunciamento de sons. Até mesmo onde a linguagem é incompreensível ou estranha ouvimos primeiramente palavras incompreensíveis e não puras multiplicidades de dados sonoros. (Heidegger 1927a, p. 164)

O discurso pressupõe, portanto, sempre um outro (*Mitsein*) a quem o Dasein se dirige no seu lidar prático com as coisas. Ele é a articulação da compreensibilidade na qual o Dasein sempre e constantemente se movimenta, à qual ele está familiarizado.

Discursar é o articular significativo [*>bedeutende< Gliedern*] da compreensibilidade do ser-no-mundo, que pertence ao Dasein, e o se manter a cada vez em um determinado modo do ser-com-outro lidando com [*besorgenden Miteinanderseins*]. (Heidegger 1927a, p. 161).

Exemplos de discursos seriam, “recusar ou aceitar, solicitar, advertir, como pronunciamento (*Aussprache*), intercessão (*Fürsprache*), mais distante como fazer uma declaração e como discurso no modo do sustentar um discurso.” (idem, p. 161). Não é, portanto, necessariamente um enunciar proposições.

O discurso possui, segundo Heidegger, uma estrutura quádrupla: o falado (*das Beredete*), o que se fala (*das Geredete*), a comunicação (*Mitteilung*) e o tornar-conhecido (*Bekundung*). O primeiro diz respeito àquilo de que se fala, ou seja, “discurso é discurso sobre.... aquilo sobre-o-que do discurso não necessita, nem mesmo possui no mais das vezes, o caráter de um tema de uma determinada declaração [*Aussage*].” (Heidegger 1927a, p. 161). O segundo, o que se fala, se refere àquilo que se fala do que é falado. A comunicação, por sua vez, “não é nunca algo como um transporte de vivências, por exemplo, opiniões, desejos do interior de um sujeito para o interior do outro.” (Heidegger 1927a, p. 162). Nem deve ser compreendida como o transmitir uma informação ou um conhecimento, como, por exemplo, na declaração. Trata-se de um elemento da estrutura do

discurso, de todo discurso e não exclusivamente da declaração. Nessa comunicação “constitui-se a articulação [*Artikulation*] do ser-com-outro compreensor” (idem), ou seja, nela compartilha-se [*Teilnahme*] de uma abertura, realiza-se “uma apropriação [*Aneignung*] do mundo, no qual sempre já se está no ser-com-outro” (Heidegger 1925, p. 362). Essa comunicação torna explícito o ser-com do Dasein. Finalmente, em todo discurso, o Dasein expressa-se [*sich aussprechen*]. O que é expressado é “o a cada vez modo de encontrar-se (a afinação)” (Heidegger 1927a, p. 162), que pode ser verificado na entonação da voz, na modulação, no tempo da fala, enfim, “no modo da linguagem” (idem, p. 162).

Por fim, vinculado ao tema do discurso (*Rede*), está o do falatório (*Gerede*), momento constitutivo do fenômeno da *queda*, que não analisaremos aqui em seus outros momentos. A diferença fundamental entre um (discurso) e outro (falatório) é que, no primeiro, dá-se algo a “ver”, algo é realmente tornado disponível, ao passo que, no segundo, apenas fala-se, mas nada é com isso trazido à luz.

De acordo com a compreensibilidade mediana que reside na linguagem falada ao se manifestar [*Sichausprechen*], o discurso que comunica pode ser amplamente compreendido sem que isso leve o ouvinte a um original ser compreensor para o sobre-o-que [*Sein zum Worüber*] do discurso. Compreende-se não tanto o ente falado [*beredete*], antes ouve-se apenas o que é falado [*Geredete*] como tal. O que é falado vem a ser compreendido, mas aquilo sobre o que se fala é compreendido apenas de maneira aproximada e superficial; tem-se o mesmo em vista, porque se compreende o que é falado [*Gesagte*] na mesma medianidade comum. (Heidegger 1927a, p. 168).

O conceito de *falatório* é fundamental em Heidegger na medida em que ele pretende que não há interpretação sem uma concepção prévia (*Vormeinung*), e que nem toda concepção prévia é legítima, isto é, “torna-disponível” o ente nele mesmo (em seu ser). Isto é, o falatório é uma “opinião” comum (*doxa*) e o que Heidegger quer é mostrar sua origem ontológico-existencial, como uma modificação do discurso.

O discurso que pertence à constituição de ser essencial do Dasein e que co-constitui sua abertura original, tem a possibilidade de se tornar falatório e como tal não

manter aberto, antes fechar, o ser-no-mudo em uma compreensão articuladora [gegliederten], e esconder os entes intramundanos. (Heidegger 1927a, p. 169).

Trata-se da origem ontológico-existencial do erro, da ilusão, da sofística⁴⁴¹. Ao mesmo tempo, Heidegger quer mostrar que esse fenômeno (do falatório) é dominante⁴⁴², a partir do qual, com a modificação do falatório em um discurso interpretativo, deve ser obtido uma interpretação legítima das coisas. Essa interpretação dominante, que não é de ninguém, mas impessoal (*das Man*), é chamada por Heidegger de “interpretatividade cotidiana [*alltägliche Ausgelegtheit*] do Dasein” (Heidegger 1925, p. 372), que é comum a uma geração, a um determinado tempo histórico e, portanto, histórica, ainda que sempre presente e no mais das vezes dominante. Veja-se quanto a isso a seguinte passagem de Heidegger:

O falatório é desse modo o indestrutível, porque *é o modo de ser do agente [des Man] que está enraizado no próprio Dasein*, no qual exerce seu domínio. (Heidegger 1925, p. 373).

Com a exposição não exautiva dos conceitos heideggerianos do *encontra-se*, *compreender*, e *discurso* (bem como *falatório*) fica exposto a estrutura da *abertura fundamental* (*Erschlossenheit*) do Dasein humano. O passo seguinte seria então a revisão da psicanálise à luz dessa nova “chave” interpretativa dos fenômenos humanos. Para tanto, contudo, serão necessários trabalhos futuros.

6. Considerações finais

O esquema fundamental do presente trabalho consistiu em mostrar que, apesar de Freud conceber a psicanálise como uma ciência natural, e esta última como uma atividade que consiste em observar fatos e explicá-los através da inferência de leis abstratas e modelos teóricos do funcionamento do psiquismo; e isso sem a necessidade de se envolver em questões metafísicas a respeito da natureza da psique humana. Apesar dessa concepção do que seria a psicanálise, repetimos, é possível mostrar, com Heidegger, que ele, de fato,

⁴⁴¹ O texto chave de Heidegger sobre o *falatório*, em explícita vinculação com o problema do erro, da ilusão e da sofística é seu seminário de 1924-25, *Plato: Sophistes*.

⁴⁴² Cf. Heidegger 1925, p. 372.

pressupõe aquelas mesmas questões metafísicas que julga descartáveis. Essa pressuposição é necessária na medida em que a mais simples observação de fatos já pressupõe um certo entendimento (interpretação) do que deve ser observado, do ente e do seu modo de ser.

Ou seja, dada a onipresença do sentido (“meaning holism”) não é possível encontrar entes que não sejam dotados de sentido, não é possível sequer referir-se a algo destituído de sentido, uma vez que o *be-deuten* pressupõe a significatividade a ser articulada no discurso. Aceito isso, a tarefa consistiu em mostrar qual o sentido do ente (e do ser do ente) psiquismo na obra de Freud. Heidegger já havia adiantado a tese de que Freud opera (projeta) uma objetificação do psiquismo, isto é, que ele pressupõe o psiquismo como um ente subsistente (substância), destituído, portanto, de mundo, no sentido desse autor. Faltava, contudo, determinar que tipo de substância o psiquismo humano é, para Freud. Essa determinação foi feita com base na exposição das descobertas fundamentais de Freud no início de desenvolvimento da psicanálise, dos conceitos psicológicos e metapsicológicos, por ele utilizados para conceber conceitualmente o que ele estava descobrindo clinicamente. Feito isso, pudemos, então, verificar como seus conceitos básicos foram sistematizados em uma teoria geral do psiquismo.

Com relação à análise da obra de Freud, não nos interessou um exame exaustivo do seu desenvolvimento histórico, nem, com relação à teoria freudiana do aparelho psíquico, uma análise completa das elaborações freudianas e das imbrincações de sua teoria. Tão somente, nos interessava mostrar o esquema fundamental que Freud tinha em vista ao formular sua teoria, qual seja: o aparelho psíquico é um instrumento complexo que desempenha diferentes funções (sonhar, julgar, recordar, etc), sendo que dentre elas, a função do desejar é a fundamental, isto é, de onde as outras são derivadas. Agora, na medida em que o desejar é concebido como primordial uma vez que o aparelho psíquico deve ser concebido como um *arco-reflexo*, isto é, como algo (uma substância) que recebe e elimina excitações, pudemos caracterizar o psiquismo freudianamente concebido como uma *substância irritável*, e mostrar que essa concepção é determinante para a maneira como Freud teoriza sobre as descobertas clínicas que fez.

Por outro lado, vimos também que a crítica de Heidegger incide justamente sobre esse pressuposto de Freud, na medida em que ele, através de um desdobramento interno à fenomenologia, propõe que é tarefa da ontologia não apenas a identificação da *quididade*

do ente, mas também do seu *modo de ser*. Ao fazer isso, Heidegger consegue mostrar que toda a tematização do homem baseada na tradição ocidental, que tem sua origem última na filosofia grega (Platão e Aristóteles) e, em particular, a partir da modernidade, é um desvio, um desconhecimento do homem no seu modo de ser específico. Isto é, se Freud concebe o homem como uma substância irritável, ele pressupõe que o homem pode ser pensado à luz da categoria de substância e, portanto, como um ente que possui o modo de ser do ente subsistente.

Vimos ainda que, em contraposição à essa maneira de conceber o homem Heidegger oferece a sua descrição do homem como uma *abertura fundamental* (*Erschlossenheit*). Dizer que o homem é uma *abertura* significa dizer fundamentalmente que ele é um ente que, enquanto é, sempre já se relaciona com seu ser (transcendência), cotidianamente a partir de um mundo dado (existência fáctica). Isto é, o homem é, ele mesmo, uma transcendência, uma relação fáctica ao ser.

Esse modo de colocar a crítica de Heidegger a Freud é, contudo, de certo modo, abstrato, ou melhor, não imediatamente compreensível. Só se pode compreender de que se trata nessa crítica se se partir do fato de que a determinação do (modo de) ser do ente psiquismo depende de uma certa maneira de se conceber o que significa “ter experiência de alguma coisa”. Isto é, a ontologia pressuposta por Freud só pode ser corretamente apreciada e criticada a partir da psicologia que ele aceita, sem mais, e que, no geral, é comum a outros pensadores de seu ambiente acadêmico. Procuramos caracterizar essa psicologia como naturalista e explicativa. Para fazer essa caracterização expusemos alguns dos aspectos básicos da teoria freudiana das neuroses e do aparelho psíquico. Nesse ponto, justamente, nos conceitos psicológicos de base da teoria freudiana, é que entendemos se encontrar o ponto de incidência das críticas da fenomenologia à psicanálise.

Agora, na medida em que a obra freudiana é o resultado, de um lado, das descobertas clínicas da psicanálise, que dependem, em última instância, do desenvolvimento de um novo método de investigação e tratamento (associação livre); e de outro, dessa psicologia, mais ou menos comum; e se, com base na fenomenologia, pode-se criticar esta última, a partir do fato de que ela é uma construção teórica, não baseada nas coisas mesmas e, na realidade, uma distorção das “coisas mesmas”, uma vez que pressupõe um arcabouço categorial impróprio, e que é possível, com base nas investigações da

fenomenologia, e em particular, da analítica da existência de Heidegger, desenvolvida ao longo dos anos 1920 e particularmente exposta em seu trabalho, desde então tornado clássico, *Ser e tempo* (1927); então, é necessária uma revisão da teoria freudiana como um todo, uma revisão que parta de um novo ponto, fenomenologicamente legítimo para a interpretação dos dados clínicos. Um tal tarefa foi iniciada, de um lado, por Heidegger ele próprio, ainda que de maneira não sistemática. Não analisamos essas tentativas de reconstrução da teoria freudiana uma vez que extrapolam os limites do presente trabalho.

Por outro lado, foi dito (capítulo 1.2.2) que, no entender de Heidegger, as ciências são históricas, uma vez que elas se apóiam em uma compreensão do ser e do sentido do ser do ente estudado por elas, compreensão essa que é histórica. Se isso é assim, então, haveria a possibilidade de que a psicanálise pós-freudiana tivesse feito uma revisão de seus *conceitos fundamentais* e do sentido do ser do psiquismo. Dentre os teóricos da psicanálise que mais contribuíram para o seu desenvolvimento – Abraham, Ferenczi, Jones, Reich, Klein, Lacan, Winnicott, entre outros – os dois mais fortes candidatos para terem levado adiante uma tal tarefa são, segundo a *opinião* mais ou menos estabelecida nas sociedades psicanalíticas brasileiras, Lacan⁴⁴³ e Winnicott⁴⁴⁴. Por outro lado, Schafer e G. Klein, nos Estados Unidos, também desenvolveram importantes contribuições para uma reformulação dos fundamentos dos conceitos clínicos fundamentais da clínica psicanalítica, em particular a proposta de uma “nova linguagem para a psicanálise”, título do livro de Schafer (1976)⁴⁴⁵. Ou seja, uma outra linha de pesquisa igualmente frutífera para o desenvolvimento da psicanálise à luz das investigações fenomenológicas consiste em se verificar em que

⁴⁴³ Lacan, como se sabe, procurou substituir as metáforas biológicas e mecânicas freudianas por outras, tomadas de diferentes fontes (Hegel, estruturalismo francês, Heidegger, literatura, matemática, lógica, etc). Isto, por si só, implica em uma continuidade do uso de metáforas, substituindo as de Freud por outras, igualmente objetificantes. Contudo, ao desvincular a fantasia inconsciente da pulsão biológica e pensá-la em relação à demanda e desejo do Outro e, ao mesmo tempo, ao substituir as relações intra-psíquicas de associações de representações mentais pelo campo inter-subjetivo do Outro (simbólico), Lacan parece se aproximar de algumas das posições defendidas por Heidegger, ainda que as conceba de maneira objetificante.

⁴⁴⁴ Recentemente, as pesquisas do professor Loparic têm procurado mostrar em que medida a teoria winnicottiana do amadurecimento emocional se “encaixa” bem com as teses heideggerianas sobre a *existência* humana. Sobre esse tema veja-se, por exemplo, Loparic 1989, 1999, entre outros.

⁴⁴⁵ Esse autor procurou desenvolver uma linguagem que substitua a linguagem tradicional de Freud, baseada em termos mecânicos e biológicos, por uma linguagem de *ação*, que *implique* ou *responsabilize* o paciente pelos seus próprios atos (pesamentos, comportamentos, atos falhos, lapsos, sonhos, sintomas, resistências, repressões, etc). Ou seja, trata-se de não ver mais esses fenômenos da clínica psicanalítica como o jogo e o resultado do jogo de forças, mas como ações de um indivíduo que, como tais, visam uma certa finalidade e possuem um sentido.

medida os próprios psicanalistas foram levados a reverem o pressuposto ontológico de suas teorias.

Além desses autores, psicanalistas, haveria ainda os desenvolvimentos dos autores daseinsanalistas que desde Binswanger e Boss seguiram desenvolvendo uma teoria (e clínica) alternativa à psicanálise freudiana, influenciados e apoiados nas teses de Heidegger e outros fenomenólogos.

Desse modo a tarefa de reconstrução de uma ciência humana de caráter psicanalítico à luz da filosofia heideggeriana deve avançar em diferentes frentes e se justificar em face quer dos esboços de reconstrução de Heidegger; quer dos avanços internos à própria psicanálise, ou da daseinsanálise, bem como em relação ao conceito chave de *abertura fundamental*, tal como vimos no presente trabalho.

7. Referências Bibliográfica

- ANDERSSON, Ola 2000. *Freud precursor de Freud*. São Paulo, Casa do Psicólogo.
- BALSAMO, Maurizio 2000. *Freud et le destin*. Paris, Presses Universitaires de France (PUF).
- BAMBACH, Charles R. 1995. *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*. Ithaca. Cornell University Press.
- BAUER, Gehard 1963. *Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffs*. Berlim, Walter de Gruyter & Co.
- BLUM, Vera Lucia. *O Estatuto das Entidades Metapsicológicas à Luz da Teoria Kantiana das Idéias*. 1994. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Unicamp. 1994.
- BOER, Theodore de 1978. *The Development of Husserl's Thought*. The Hage, Martinus Nijhoff.
- BORING, Edwin G. 1929. *History of experimetnal psychology*. New York, The Century CO.
- _____. 1942. *Sensation and Perception in the history of experimental psychology*. New York, Appleton-Century Company.

- BRENTANO, Franz 1944 (1874). *Psychologie du point de vue empirique*. Paris, Éditions Montaigne.
- CAROPRESO, Fátima. 2003. “As Origens do Conceito de Inconsciente Psíquico na Teoria Freudiana”. *Natureza Humana*. Vol 1, N. 2, pp. 329-350.
- DALLMAYR, Fred 1991. *Between Freiburg and Frankfurt: Toward a Critical Ontology*. Amherst. University of Massachusetts Press.
- DILTHEY, Wilhem 1883. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- _____. 1894. “Ideas concerning a Descriptive and Analytic Psychology”. In: Dilthey 1977.
- _____. 1977. *Descriptive and historical understanding*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- DÜE, Michael 1986. *Ontologie und Psychoanalyse*. Frankfurt am Main, Athenäum Verlag.
- ESCOUBAS, Eliane 1992. “Analytique du Dsein et Psychanalyse”. In: *La Notion d’analyse*. Actes du Colloque franco-péruvien 1991. Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, pp.282-294, 1992.
- ESCUADERO, Jesús Adrián (2001). “El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles”. In: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 3. pp. 179-221.
- FECHNER, Gustav Th. 1966 (1860). *Elements of Psychophysics*. New York, Holt, Rinehart and Winston.
- FIGAL, Günter 2005. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. São Paulo: Editora Forense Universitária. Tradução: Marco Antônio Casanova.
- FREUD, Sigmund. 1891. *Contribution à la conception des aphasies*. Paris, PUF. Tradutor: Reeth, Claude van. 1983.
- FREUD, Sigmund. Zur Theorie des Hysterischen Anfalles. *Beiträge zu den „Studien über Hysterie“*. 1892a. GW XVII.
- _____. Notiz “III”. 1892b. GW XVII.
- _____. Quelques Considérations pour une Étude Comparative des Paralysies Motrices Organique et Histériques. 1893a. GW I.
- _____. Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene (Vortrag). 1893b. GW Nachtragsband.

- _____. Charcot. 1893c. GW I.
- _____. Die Abwehr-Neuropsychosen. 1894a. GW I.
- _____. Über die Berechtigung von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomenkomplex als „Angstneurose“ abzutrennen. 1894b. GW I
- _____. Studien über Hysterie. 1895a. GW I.
- _____. Entwurf einer Psychologie. 1895b. GW Nachtragsband.
- _____. Über die Berechtigung von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomenkomplex als „Angstneurose“ abzutrennen. 1895c. GW I..
- _____. Obsessions et Phobies. Leur Mécanisme Psychique et leur Etiologie 1895d. GW I.
- _____. Zur Kritik der „Angstneurose“. 1895e. GW I.
- _____. L'Hérédité et l'Étiologie des Névroses. 1896a. GW I.
- _____. Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen. 1896b. GW I.
- _____. Zur Ätiologie der Hysterie. 1896c. GW I.
- _____. Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen. 1898a. GW I.
- _____. Zum psychischen Mechanismus der Vergesslichkeit. 1898b. GW I.
- _____. Über Deckerinnerungen. 1899. GW I.
- _____. Die Traumdeutung. 1900. GW II/III.
- _____. Drei Abhandlungen zur Sexaultheorie. 1905. GW V.
- _____. Über Psychoanalyse. Fünf Vorlesungen. 1909. GW VIII.
- _____. Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung. 1914. GW X.
- _____. Zur Einführung der Narzißmus. 1915a. GW X.
- _____. Triebe und Tribschiksale. 1915b. GW X.
- _____. Die Verdrängung. 1915c. GW X.
- _____. Das Unbewußte. 1915d. GW X.
- _____. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 1916. GW XI.
- _____. Das Unheimlich. 1919. GW XII.
- _____. Jenseits des Lustprinzips. 1920. GW XIII.
- _____. Das Ich und das Es. 1923. GW XIII.
- _____. Selbstdarstellung. 1925a. GW XIV.
- _____. Die Verneinung. 1925b. GW
- _____. Abriss der Psychoanalyse. 1938a. GW XVII.

- _____. Some Elementary Lessons in Psycho-Analysis. 1938b. GW XVII
- FRIEDMAN, Michael 2000. *A parting of the ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago, Open Court.
- FULGENCIO, Leopoldo. *O Método Especulativo em Freud*. 2001. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2001.
- _____. 2005. Freud's Metapsychological speculations. In: *International Journal of Psychoanalysis*, v. 86, pp. 99-123.
- FULGENCIO, Leopoldo e SIMANKE, Richard (org.) 2005. *Freud na filosofia brasileira*. São Paulo, Escuta.
- GADAMER, Hans-Georg 1987. *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger*. Tübingen, Mohr, GW III.
- _____. 1976. *Philosophical Hermeneutics*. Califórnia, University of California Press.
- _____. 1994 (1960). *Truth and Method*. New York, The Continuum Publishing Company. 2ª Edição.
- GARCIA-ROZA, Luiz A. 1984. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 10ª edição, 1994.
- GLAZEBOOK, Trish 2000. *Heidegger's Philosophy of Science*. Nova York. Fodham University Press.
- GRÜNBAUM, Adolf 1984. *The Foundations of Psychoanalysis. A Philosophical Critique*. California: University of California Press.
- GUIGNON, Charles 1993. *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1983. *Heidegger and the Problem of Knowledge*. Indiana: Hackett Publishing Company.
- HAAR, Michel 1990. *Heidegger et l'essence de l'homme*.
- HABERMAS, Jürgen 2004 [1999]. *Verdade e Justificação. Ensaio filosófico*. São Paulo: Edições Loyola.
- _____. 2002 [1985]. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 1987 [1968]. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press.
- HEIDEGGER, Martin 1972. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

- _____. 1993 [1920]. *Phenomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, GA 59.
- _____. 1995 [1923]. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, GA 63.
- _____. 2005 [1923-24]. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1994.
- _____. 2002 [1924]. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, GA 18.
- _____. 1992 [1924/25]. *Plato: Sophistes*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, GA 19.
- _____. 1994 [1925]. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, GA 20.
- _____. 1995 [1925/26]. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, GA 21.
- _____. 2004 [1926]. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, GA 22.
- _____. 1949 [1927a]. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer.
- _____. 1975 [1927b]. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1975, GA 24.
- _____. 2001 [1928-29]. *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, GA 27.
- _____. 1983 [1929/1930]. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. Frankfurt am Main, Klostermann.
- _____. 1987. *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main, Klostermann, 2ª Edição, 1994.
- HEIDELBERGER, Michael 2004. *Nature from within. Gustav Theodor Fechner and his psychophysical worldview*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- HOTTOIS, Gilbert 1997. *De la Renaissance à la Postmodernité*. Bruxelles, De Boeck & Larcier.
- HUSSERL, Edmund 2001 (1913). *Logical Investigations*. London: Routledge & Kegan Paul. Vol. I e II. Tradução da segunda edição alemã por J. N. Findlay.
- _____. 1965 (1910-11). *Philosophy as Rigorous Science*. New York: Harper & Row, Publishers. Tradução da edição alemã por Quentin Lauer.

- _____. 1972 (1913). *Ideas. General Introduction to Pure Phenomenology*. New York: Collier Books. Tradução da edição alemã por W. R. Boyce Gibson.
- _____. 2002 (1952). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second Book*. Longon: Kluwer Academic Publishers. Tradução da edição alemã por Richard Rojcewicz e André Schuwer.
- INWOOD, Michael 2002 (1999). *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- JONES, Ernest 1989. *A vida e a obra de Sigmund Freud*. 3 Vol. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- JUNIOR, Osmyr F. G. 2003. *Notas a projeto de uma psicologia. As origens utilitaristas da Psicanálise*. Rio de Janeiro, Imago.
- KANT, Immanuel 2002 (1790). *Crítica da Faculdade do juízo*. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária.
- _____. 2003. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Campinas, Editora da Unicamp, 2ª edição.
- KELLER, Pierre 1999. *Husserl and Heidegger on Human Experience*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KUHN, Thomas 2006. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo, Perspectiva.
- KUSCH, Martin 2001 (1989). *Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal*. São Leopoldo, Unisinos.
- LAFONT, Cristina 1999 (1993). *The Linguistic turn in hermeneutic philosophy*. Massachusetts, MIT Press.
- LAPLANCHE, Jean e PONTALIS 2001 (1987). *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.
- LENOIR, Timothy 1989. *The Strategy of Life. Teleology and Mechanics in nineteenth-century german biology*. Chigaco, The University of Chicago Press.
- LEVINAS, Emmanuel 2001. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin.
- LOCKE, John 1690 (1959). *An Essay concerning human understanding*. New York, Dover Publications.

- LOPARIC, Zeljko 1982. "A fenomenologia do agir em *Sein und Zeit*. Manuscrito. Revista de Filosofia, vol. VI, n. 1, pp. 149-180.
- _____. 1985: "Resistências à Psicanálise". Cadernos de História e Filosofia da Ciência, n. 8, pp. 29-49.
- _____. 1991: "Um Olhar epistemológico sobre o inconsciente freudiano". In: Knobloch, F. (org.) 1991: O Inconsciente: várias leituras. São Paulo: Escuta.
- _____. 1989: "Além do Inconsciente – Sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise". Natureza Humana, n. 1, pp. 91-140.
- _____. 1990: *Heidegger réu. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas, Papirus.
- _____. 1995: *Ética e finitude*. São Paulo, Educ, 2ª ed., Editora Escuta, São Paulo, 2004.
- _____. "Heidegger's Project of a Daseinsanalytic Anthropology". (Manuscrito).
- _____. 1997: "A Máquina no homem". Psicanálise e Universidade, n. 7, pp. 97-113.
- _____. 1997. *Descartes Heurístico*. Campinas, Gráfica do IFCH/UNICAMP.
- _____. 1998: "Psicanálise: uma leitura heideggeriana". In: Veritas, pp. 25-41.
- _____. 1999: "Heidegger and Winnicott". Palestra apresentada no quarto Fórum for Daseinsanalysis.
- _____. 2003: *Sobre a Responsabilidade*. Porto Alegre, EDIPUCRS.
- LORENZER, Alfred 2000: *Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- MACANN, Christopher 1996: *Critical Heidegger*. London, Routledge.
- MACH, Ernst 1959 (1886). *The Analysis of sensations*. New York, Dover Publications, 5ª Edição.
- MACKEY, Nigel 1989. *Motivation and Explanation. An Essay on Freud's Philosophy of Science*. Madison, International Universities Press, Inc.
- MAKKREEL, Rudolf A. 1992. *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*. Princeton, Princeton University Press.
- MARX, Werner 1971. *Heidegger and the Tradition*. Evanston, Northwestern University Press, 2ª Edição, 1989.
- MASSON, Jeffrey Moussaieff 1999. *Sigmund Freud. Briefe an Wilhelm Fliess 1887-1904*. Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 2ª ed.

- MERLEAU-PONTY, Maurice 1973: *Les Sciences de l'Homme et la Phénoménologie*. Paris, Centre de Documentation Universitaire. Tradução brasileira: Ciências do Homem e Fenomenologia. São Paulo, Saraiva.
- _____. 1999 (1945). *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo, Martins Fontes.
- _____. 2000 (1995). *A Natureza*. São Paulo, Martins Fontes.
- MILL, John Stuart 2002 : *A System of Logic : ratiocinative and inductive*. Honolulu, University Press of the Pacific.
- MOHANTY, Jitendra Nath 1995 : “The development of Husserl’s thought”. In: Smith e Smith 1995, pp. 45-77.
- MULLIGAN, Kevin 1995 : “Perception”. In: Smith e Smith 1995.
- MUSIL, Robert 1985. *Pour une évaluation des doctrines de Mach*. Paris, Presses Universitaires de France.
- PALMER, Richard E. 1969: *Hermeneutics*. Easton, Northwestern University Press, 8ª Edição, 1988.
- PÖGGELER, Otto 1986: *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid, Alianza Editorial.
- POLITZER, George 2003 (1928). *Critique des fondements de la psychologie*. Paris, Presses Universitaires de France.
- REILL, Peter Hanns 2005. *Vitalizing Nature in the Ehnlightenment*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- RICOEUR, Paul 2005 (1981). *Hermeneutics and the Human Sciences*. New York: Cambridge University Press. Tradução da edição francesa por John B. Thompson.
- _____. 1965. *De l’interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Éditions du Seuil.
- _____. 1969. *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*. Paris, Éditions du Seuil.
- RITTER, Joachim, GRÜNDER, Karlfried, GABRIEL, Gottfried 1992. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Schwabe. 12 volumes, volume 8.
- ROSENBERG, Alex 2003. *Philosophy of science. A contemporary Introduction*. New York, Routledge.
- SCHAFER, Roy 1976. *A new language for psychoanalysis*. New Haven, Yale University Press.

- SHERWOOD, Michael 1969. *The logic of explanantion in psychoanalysis*. New York and London, Academic Press.
- SIMANKE, Richard 1994. *A Formação da teoria freudiana das psicoses*. Rio de Janeiro, Editora 34.
- SMITH, Barry e SMITH, David Woodruff 1995. *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge, Cambridge University Press.
- STEIN, Ernildo (1998). “Bases analítico-existenciais da desconstrução e da desobjetificação. Consequência para a Psicanálise”. In: Fulgencio, Leopoldo e Simanke, Richard (org.) 2005.
- ____ (1999). “A desconstrução do eu: a Zerlegung de Freud e a Auslegung de Heidegger”. In: Fulgencio, Leopoldo e Simanke, Richard (org.) 2005.
- ____ (2003). “Para além da causalidade e para dentro do âmbito do acontecer. Um leitura da Nachträglichkeit de Freud”. In: Fulgencio, Leopoldo e Simanke, Richard (org.) 2005.
- VAIHINGER, Hans 1952 . *The Philosophy of ‘as if’*. London, Routledge & Kegan Paul, 6ª Edição.
- VOLPI, Franco 1996. “*Dasein* as praxis: Heidegger and Aristotle”. In: Macann, Christopher (org.) 1996.
- WRIGHT, Georg Henrik von (1971). *Explanation and Understanding*. New York: Cornell University Press, 5th Edition, 1993.