



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

THIAGO RODRIGO BRUNASSI

**A RELAÇÃO ENTRE MUNDO EM HEIDEGGER E
REALIDADE EM FREUD**

Londrina
2020

THIAGO RODRIGO BRUNASSI

**A RELAÇÃO ENTRE MUNDO EM HEIDEGGER E
REALIDADE EM FREUD**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Eder Soares Santos.

Londrina
2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

T422 Brunassi, Thiago Rodrigo.
A relação entre mundo em Heidegger e realidade em Freud / Thiago Rodrigo Brunassi. - Londrina, 2020.
140 f.

Orientador: Eder Soares Santos.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2020.
Inclui bibliografia.

1. Psicanálise - Tese. 2. Ontologia - Tese. 3. Mundo - Tese. 4. Realidade - Tese. I. Santos, Eder Soares. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

THIAGO RODRIGO BRUNASSI

**A RELAÇÃO ENTRE MUNDO EM HEIDEGGER E REALIDADE EM
FREUD**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para obtenção do grau de Mestre.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Eder Soares Santos
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca
Pontifícia Universidade Católica - PUC-PR

Prof. Dr. José Fernandes Weber
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 10 de fevereiro de 2020.

*Uma parte de mim
é todo mundo:
outra parte é ninguém:
fundo sem fundo.*

*Uma parte de mim
é multidão:
outra parte estranheza
e solidão.*

*Uma parte de mim
pesa, pondera:
outra parte
delira.*

*Uma parte de mim
almoça e janta:
outra parte
se espanta.*

*Uma parte de mim
é permanente:
outra parte
se sabe de repente.*

*Uma parte de mim
é só vertigem:
outra parte,
linguagem.*

*Traduzir-se uma parte
na outra parte
- que é uma questão
de vida ou morte -
será arte?*

(Traduzir-se - Ferreira Gullar)

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família pelo apoio que me deram em mais esta de minhas escolhas. Ao Agostinho Prado Alves Junior, pelo companheirismo e incentivo dedicados com tanto cuidado.

Aos meus amigos que juntos fazemos uma nova família.

Ao grupo Psicanálise aos Domingos que é tão inspirador para esta pesquisa.

Ao professor Eduardo Ribeiro da Fonseca por aceitar o convite para a participação da banca examinadora desta dissertação. A análise do Eduardo, dada sua trajetória enquanto pesquisador, é muita cara para nós.

Ao professor José Fernandes Weber por sua cuidadosa leitura e importantes questões relativas a este trabalho.

Agradeço em especial ao professor Eder Soares Santos pelo mundo que me abriu com esta pesquisa no que se refere à filosofia da psicanálise. Agradeço também a orientação objetiva, precisa e direcionadora que dele tive o privilégio de receber.

Agradeço, por fim, ao programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, e aos excelentes professores que deste programa fazem parte.

BRUNASSI, Thiago Rodrigo. **A relação entre mundo em Heidegger e realidade em Freud**. 2020. 422 p. Dissertação de Mestrado (Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina. Londrina, 2020.

RESUMO

Visamos encontrar por este trabalho a relação entre os conceitos *mundo* de Martin Heidegger e *realidade* em Freud. Uma vez que encontremos este que será o solo comum onde tais conceitos se tocam, a comensurabilidade de ambos tornará possível identificarmos em que medida também se diferenciam. Heidegger é um crítico da metafísica justamente porque nela representações da realidade tornaram-se autosuficientes e desmundanizadas. A partir de uma *ontologia fundamental, sendo-no-mundo*, conceitos mundanizados nos levarão pelo filósofo da floresta negra a uma abordagem verdadeira da realidade. Como Freud se encontrou com a temática da realidade ao longo de sua obra? Desenvolveremos um modo como o pai da psicanálise conceitualiza a realidade e encontraremos no conceito de sintoma a *síntese* de uma representação que resiste às pulsões de um sujeito ao mesmo tempo que o relaciona à realidade externa. Em que medida esta relação se diferencia daquela que mundaniza a realidade heideggeriana? Se no sintoma freudiano encontramos a expressão que sintetiza o homem da clínica psicanalítica em sua realidade, o mundo em Heidegger advém de uma *ontologia fundamental* que nos mostra em que medida neste conceito freudiano encontramos um homem que insiste em existir na resistência de suas representações.

Palavras-chave: Realidade. Mundo. Psicanálise. Ontologia.

BRUNASSI, Thiago Rodrigo. **A relationship between world in Heidegger and reality in Freud.** 2020, 422 p. Master's Dissertation (Philosophy) – State University of Londrina. Londrina, 2020.

ABSTRACT

We aim to find through this work the relationship between the concepts of Martin Heidegger's *world* and *reality* in Freud. Once we find this which will be the common ground where such concepts touch, the commensurability of both will make it possible to identify to what extent they also differ. Heidegger is a critic of metaphysics precisely because representations of reality in it have become self-reliant and disembodied. From a fundamental ontology, *being in the world*, worldly concepts will lead us by the Black Forest philosopher to a true approach to reality. How did Freud meet the thematic of reality throughout his work? We will develop a way in which the father of psychoanalysis conceptualizes reality and find in the concept of symptom the synthesis of a representation that resists the drives of a subject while relating it to external reality. How is this relationship different from that which makes Heideggerian reality worldly? If in Freud's symptom we find the expression that synthesizes the man of the psychoanalytic clinic in his reality, the world in Heidegger comes from a fundamental ontology that shows us to what extent in this Freudian concept we find a man who insists on existing in the resistance of his representations.

Key words: Reality. World. Psychoanalysis. Ontology.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO | 08 |
| CAPÍTULO I - MUNDO E REALIDADE | 13 |
| 1.1 DO OBJETO CIENTÍFICO À EXISTENCIALIDADE | 14 |
| 1.2 O MUNDO EM HEIDEGGER..... | 23 |
| 1.3 O MODO ONTOLÓGICO PARA SE EXPLICAR A REALIDADE | 37 |
| CAPÍTULO II - A FORMAÇÃO DA REALIDADE SINTOMÁTICA | 61 |
| 2.1 SOBRE A CONCEPÇÃO DAS AFASIAS: UM ESTUDO CRÍTICO..... | 63 |
| 2.2 PROJETO PARA UMA PSICOLOGIA CIENTÍFICA | 68 |
| 2.3 FORMULAÇÕES SOBRE OS DOIS PRINCÍPIOS DO FUNCIONAMENTO PSÍQUICO | 73 |
| 2.4 TOTEM E TABU..... | 77 |
| 2.5 O EGO E O ID | 89 |
| 2.6 INIBIÇÕES, SINTOMAS E ANSIEDADE | 110 |
| CONCLUSÃO | 119 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 124 |
| BIBLIOGRAFIA | 138 |

Introdução

Neste trabalho extrairemos da obra magna de Martin Heidegger, *Ser e tempo* de 1927, como o conceito de *mundo* que o filósofo desenvolve *diferencia-se* da conceituação de *realidade* formulada pelo pai da psicanálise, Sigmund Freud.

Para que o registro da *diferença* se faça, no entanto, buscaremos encontrar um *solo comum* para esta análise. Em outras palavras, havemos de encontrar a *comensurabilidade* para que os conceitos de *mundo e realidade* se relacionem em suas diferenças.

Tal solo comum identificado nos fornecerá um modo mais *fundamental*, em vez do modo metafísico dado por representações, de acesso à *realidade* do homem. Este modo é uma contribuição de Heidegger para o nosso trabalho, que nos servirá para *identificar* qual foi o modo de Freud acessar esta mesma realidade uma vez que o pai da psicanálise servira-se de recursos *representacionais* para acessá-la. Identificada a diferença para este acesso pelos conceitos de *mundo e realidade*, reconheceremos qual foi o *nome*, ou *representação*, dado por Freud ao “*ser*” da psicanálise relativo à *realidade* que formula. O filósofo de *Ser e tempo* investiga também a noção de verdade, este atual trabalho tornar-se-á o preâmbulo para a investigação em trabalhos futuros da *verdade* de tal *nome*, ou *conceito*, que é a *metapsicologia* freudiana.

No primeiro capítulo, intitulado *Mundo e realidade*, mostraremos como se desenvolve o conceito de *mundo* e a conseqüente análise ontológica da *realidade* em Heidegger. Apresentaremos neste capítulo como a *ontologia fundamental* heideggeriana diferencia-se da epistemologia na análise da realidade.

No primeiro tópico deste capítulo mostraremos como a interpretação do objeto da ciência vale-se do elemento ôntico e diferencia-se da análise ontológica. A análise ontológica, diferentemente do modo como a ciência analisa seu objeto de estudo, considera a *imersão* do ser no *mundo*. Assim procedendo, a ontologia possibilitaria o modo mais fundamental de interpelação do ente. Vemos em Heidegger que embora sua ontologia também tome o ente como ponto de partida, ao conceituar o fenômeno-mundo, perguntando, pois, pelo ser, vai além do ente e penetra nas estruturas fundamentais do *Dasein*. Este é também um ente, porém um ente *específico* que nos levará a compreensão de uma realidade diferente, pois diferentemente de uma compreensão de mundo *simplesmente assumida*, entender o ente *como*

tal, demanda que reconhecamos no Dasein um ente que *relaciona-se radicalmente* com o mundo, conceito este que veremos no próximo tópico deste capítulo¹.

No segundo tópico, após a conceituação das determinações do ser do *Dasein*, veremos como podemos interpretar este que é um ser *constituído* como *ser-no-mundo*. O *ser-no-mundo* é uma *constituição ontológica* da qual a explicação heideggeriana sobre o Dasein poderá ser feita. Na própria cunhagem do termo *ser-no-mundo* percebemos uma *fenômeno de unidade* que indica-nos o *co-pertencimento* do ser com o mundo. A *estrutura ontológica* aí em jogo nos abrirá uma explicação, que não é uma simples *descrição* do que virá a ser o conceito de mundo para Heidegger, pois esta seria uma análise ôntica, e não ontológica.

Então, a explicação será feita pelo *caráter existencial* do ser-no-mundo, ou também, da *mundanidade*. A descoberta do Dasein, por se tratar de um ente diferente de entes que *simplesmente* estão no mundo, em sua *co-originariedade* com o mundo, será feita esquivando-se de *tendências interpretativas* dadas por *pressupostos* e as consequentes análises *deduzidas* destes. Para Heidegger, os pressupostos da teoria do conhecimentos mostram-se *infundados*². A manualidade de um instrumento de modo pragmático, nos indicará um *todo referencial*, que pela sua constituição mesma, um mundo circundante poderá se abrir. O mundo que se abre não é um *pressuposto*, mas pela *constituição mesma* do Dasein, sendo-no-mundo em sua *ocupação*, no registro da *surpresa* da interrupção desta ocupação, nos apresentaria, pois, o mundo. Logo, uma *estrutura fenomenal* que além de nos apresentar o mundo torna possível compreender o Dasein que *sempre já* esteve *compreendido* no mundo.

Isso nos levará ao último tópico deste primeiro capítulo. A *realidade*, ao modo de Heidegger compreendê-la ontologicamente, advirá do *descortinamento* deste que é o Dasein *sempre* em um *nexo*, já compreendido no mundo. Semelhantemente à *surpresa*, a quebra do *nexo* se registrará no Dasein pelo *fenômeno fundamental* da *angústia*. O conceito de *cuidado*, ou *cura*, é a *transcendência* explicativa, pois ele será *como* o ser do Dasein, uma vez que originado de uma *constituição sempre* subjacente. Este conceito não é uma *simples*

¹ Ainda em relação ao primeiro tópico, não tocaremos propriamente na noção de *representação* como elemento utilizado para se erigir uma ciência que compreenda um objeto. Forneceremos, no entanto, os elementos conceituais preliminares da ontologia fundamental de Heidegger que nos levará a compreensão de mundo como o domínio-de-coisa que fundamenta a análise apropriada do ser. Ou seja, são estes os recursos pré-científicos para tratarmos do ser. Por isso, ao ente Dasein dirigimos perguntas diferentes daquelas feitas por categorias científicas. A essência deste ente deve ser concebida pela sua existência, sendo-como e não sendo-o-que. Isso nos conduzirá, por exemplo, a analisarmos, em vez de propriedades, antes, modos-de-ser.

² Discorreremos mais sobre como Heidegger critica chamando de *infundados* (Cerbone, 2005, p.249) os *pressupostos* da teoria do conhecimento no tópico 1.3 quando tratarmos do *modo ontológico para se explicar a realidade*.

explicação dada pois é relativo à *existência* e, por isso, *precedendo por já ser em*, que é a expressão que melhor caracteriza o *cuidado*.

A “substância” do *Dasein*, veremos, é esta *existência* (Heidegger, 2005, p.279). Isso garante uma análise da realidade cujo o *domínio* de análise, é diferente daquela dada pela *epistemologia tradicional*, pois esta, em função da noção heideggeriana da *de-cadência*, ocupará um domínio de análise *desmundanizado*. Diferente do domínio de um *Dasein sendo-no-mundo*, as proposições desmundanizadas tornam-se autosuficientes, ou simplesmente dadas, e isso levará a epistemologia a *outras “realidades”*.

Ao final deste tópico veremos o modo pelo qual conceitua-se o *mundo* em Heidegger e o *âmbito* dado pelo *ser-no-mundo*. Este âmbito diz de uma *existência* que é relativa a uma *relação* de *proposições*, ou *representações*, que não são *simplesmente assumidas*, mas que *radicalmente relacionam-se* com a *coisa* analisada. O *homem*, conforme Heidegger nos incentiva a entendê-lo, estará, pois, neste âmbito, que é o âmbito da *verdade*. Verdade, para o filósofo da floresta negra, é *o que se mostra em si*. Isso, veremos, é diferente das tendências interpretativas que levaram epistemólogos nestas tendências a assumirem outras realidades, oriundas de um *olhar* que não *está-no-mundo*, e por isso, dependente de *pressupostos metafísicos*.

Será preciso antes de seguirmos para o segundo capítulo, que identifiquemos *o que implica* o conceito de mundo para a análise ontológica da realidade. Uma análise referente a um *âmbito* que é relativo ao *ser-no-mundo*. Feita esta advertência, poderemos seguir com o *modo* como o *conceito* de *sintoma*, embora um tipo de *representação*, nos levará a tratar da *realidade* do “*ser*” da psicanálise. Mostraremos como o sintoma, entendido como a representação da realidade freudiana, *diferencia-se* do *mundo* da ontologia heideggeriana. Assim sendo, *duas interpretações* da realidade serão *relacionadas* neste trabalho: a de Freud e a de Heidegger.

Ao mostrarmos tal *diferença*, esta necessariamente advém da análise de um elemento *em comum*, pois ambos os autores estão lidando com a análise do *homem*³. No segundo

³ Fazemos da *justificativa* de Santos (2009) vista em sua tese que trata da linguagem em Heidegger e Lacan, a mesma para nós a partir disso que é o *ponto comum*, tal como observaremos, também para Freud. Escreve a autora: “[...] sem intentar atribuir a Lacan um papel de subordinação ao pensamento de Heidegger [...], trata-se de apreender os elementos presentes nas proposições lacanianas que fazem parte destas uma explicação teórica-científica *não objetificante* do *homem* (Santos, 2009, p.5, grifos nossos). Freud, contudo, pertencente à

capítulo, cujo título é *A formação da realidade sintomática*, buscaremos *reconstruir* a *formulação* do conceito de sintoma a partir de seu *fundamento metapsicológico* dado pela *pulsão*, ou *Trieb*, do nome original na língua alemã. Ao fim do trabalho, nas *Considerações finais*, teremos a chance de mostrar que esta *formulação*, que remonta ao conceito de *Trieb*, é exatamente o que Heidegger nos propõe por sua *desconstrução* deste *conceito*.

Adiantando de forma breve nesta introdução o que veremos nas *Considerações finais*, tal como nos indica Loparic (1999), Heidegger identifica na *desconstrução do conceito de Trieb*, quais são os conceitos correlatos usados por Freud, embora pudessem ser estes mais adequadamente conceituados se fossem remetidos à *estrutura do existir humano*.

De outro modo, Heidegger estaria indicando que *Trieb*, em vez de tomado como um conceito *primitivo*, deve este ser identificado como *derivado* de seu conceito de *cuidado* (Loparic, 1999, p.141). Ou ainda, como posto pelo filósofo nos *Seminários de Zollikon* (1959): “[...] o discurso adequado [para] o querer, desejar, tender e ansiar são modos de exercer o ser-no-mundo⁴ [...]” (Heidegger, 1959, p.210). O conceito de cuidado é referente à presença dos entes onde estaria o homem pelo *ser-o-aí*⁵, *a priori* e anterior às relações de objeto, nos indicando de modo mais preciso como *existimos no mundo*. A tese heideggeriana que envolve estes conceitos é que o *ser do homem* é o *horizonte das manifestações de todas as coisas* (Loparic, 1999, p.141).

Uma vez que possamos *localizar* o *Trieb*, que fundamenta o conceito de sintoma, na ontologia heideggeriana, podemos seguir com as diferenças que passarão a existir entre os conceitos de *mundo* em Heidegger e *realidade* em Freud.

Entendemos que tais diferenças que surgirão, principalmente no emprego que, *sim* ou *não*, ambos os autores fazem do *legado da metafísica representacional*, nos indicarão *como* o

tradição da metafísica da representação, teria escapado à objetificação do homem? Se não escapou, como ele pôde nomear o homem?

⁴ Ser-no-mundo será o conceito chave para reforçarmos como a *realidade* em Freud explicado pelo *sintoma* se *diferencia* da noção de *mundo* em Heidegger. Embora seja apenas nas *Considerações finais* que mostraremos como o *sintoma* é referente ao *ser-no-mundo*, isso pelo modo como Lacan faz uso do ser de Heidegger ou da verdade deste filósofo (Nancy; Labarthe, 1991), justificamos que esta relação situada no final deste trabalho feita pelo psicanalista francês é apenas uma reiteração daquilo que é propriamente o nosso principal objetivo no trabalho como um todo: mostrar como essa relação pode ser identificada na metapsicologia freudiana.

⁵ Ser-o-aí é mais um modo de traduzirmos o conceito *Dasein* de Heidegger.

conceito de sintoma no capítulo sobre *A formação da realidade sintomática*⁶ nomeia a *verdade* em jogo na interpretação da realidade heideggeriana a partir do conceito de *mundo*.

Assim sendo, no segundo capítulo mostraremos ao longo da obra freudiana como o conceito de *realidade* que emerge em variadas problematizações pode *sintetizar-se* no conceito de *sintoma*. Veremos o quanto o sintoma é uma *representação* que leva o homem a ser acometido de ansiedade, mas é também *um modo*, embora *sintomático*, deste mesmo homem *relacionar* suas *pulsões* com o mundo externo, ou seja, tornando sintomática sua realidade.

Em cinco tópicos desenvolvidos neste capítulo, escolhemos obras de Freud que respeitam a cronologia de suas publicações. Coletamos nestas obras além das *problematizações* que gravitam ao redor do tema *realidade*, um sentido para o modo como Freud pôde *lidar, teorizando*, com os fenômenos *insistentes*, e inconscientes, observados em sua clínica.

Nos dois primeiros tópicos veremos Freud, um neurólogo que, aos poucos, percebe uma mente não somente responsiva, mas que passa a ter expectativas de modo ativo com o mundo externo. Ainda na posição de um cientista, o psicanalista, no segundo tópico deste trabalho, propõe um aparelho cuja complexificação oriunda também de estímulos internos, além dos externos, que lhe chegavam, problematiza para este trabalho uma primeira noção de realidade. Ou seja, o psicanalista vai se perguntar em que medida poderia diferenciar percepção de mundo e a memória ativada por tais estímulos internos. Isso implicará no entendimento da relação entre a quantidade de estímulos com a qualidades de ações feitas no mundo externo.

Esta problematização se desdobrará também na pergunta sobre a possibilidade de distinção entre o pensamento e realidade externa. Uma pergunta difícil cuja resposta tomará por isso outros encaminhamentos. No terceiro tópico, por exemplo, o psicanalista *identificará*

⁶ Lacan, como é explicado na obra *O título da Letra* (1973), faz a homologação disso que seria encontrar no *sintoma* a verdade de uma realidade sintomática. Neste livro, elogiado pelo próprio Lacan em seu Seminário “*Encore*” (Nancy; Labarthe, 1991, p.10), a homologação da verdade da prática freudiana é feita por um tipo de remissão teórica à Heidegger. “[...] A verdade heideggeriana permite, de fato, ‘decifrar’ (traduzir), em Freud, o sintoma como ‘língua’ ou voz verdadeira, fosse ela áfona, do desejo [...]” (Ibid, p.150). A referência que fazemos a este livro nos serve apenas para indicar que no sintoma haveria a verdade numa acepção heideggeriana como os autores do livro nos sugere. Porém, neste trabalho que inicia-se, havemos de mostrar qual seria a realidade em jogo no conceito de sintoma e o quanto esta diferencia-se daquela vista no conceito de mundo em Heidegger. A noção de verdade identificada no conceito freudiano de sintoma poderá vir a ser o tema de trabalhos futuros.

o pensamento à realidade externa. Será proposto então uma análise que vai considerar o *sentido da realidade inconsciente*, ou seja, de um sujeito que é autor de suas metáforas oníricas cujas *formas* poderia tomar um sentido referido ao sujeito neurótico. No quarto tópico será explicado *como* esta *formulação* se dá desde um sujeito. Neste tópico veremos que a formulação resulta numa *representação* de um ato pulsional que visa suprimí-lo. Isso significaria na *perda do laço* da representação formulada com o sujeito que nele teve sua origem?

No quinto tópico, mostraremos como a representação que suprime o ato, ainda carrega o mal-estar do pulsional que motivou sua formulação. A compreensão possível para o mestre vienense de fenômenos psíquicos no cotidiano de sua clínica será feita pela alteração de sua tópica. Os fenômenos, que antes punham um *limite* à inteligibilidade que a primeira tópica podia fornecer, poderão ser compreendidos por uma nova tópica que *inclua* o *real* que faz tal limite à representação e à teoria. Isso será feito pelo registro de uma nova representação que é uma resistência, ou seja, pelo conceito de sintoma. Neste tópico, portanto, responderemos a pergunta do tópico anterior, ou seja, pela *expressão* de um sujeito poderá este perdurar fazendo laço com a *representação sintomática* que carrega o mal-estar de sua pulsão.

Se o laço com o sujeito será mantido, então a *interpretação* de uma *representação* comum poderá ser feita, elevando-a ao estatuto de um *sintoma*, ou seja, tomando-se este sintoma *também* como a *representação* das primeiras relações objetais de um *sujeito*. Este será o assunto do sexto e último tópico do segundo capítulo.

O manejo teórico feito por Freud em sua segunda tópica nos mostrará o quanto um sujeito poderá perdurar em sua relação sintomática com a realidade externa. Isso inclui o homem da clínica freudiana no mundo apesar do mal-estar de suas repetições mortíferas resistentes à representação. Embora o *registro* da explicação dado pelo sintoma pelo pai da psicanálise seja também um tipo representação, torna-se esta um tipo de transcendência explicativa que não se coloca no lugar do sujeito, mas reconhece em que medida o sujeito *insiste* existindo na resistência dada por suas representações, logo, sintomatizando sua realidade.

CAPÍTULO I

1. Mundo e realidade

1.1 Do objeto científico à existencialidade

Buscamos mostrar na obra *Ser e tempo* de 1927 em que medida Heidegger concebe uma outra compreensão da realidade que não aquele feito pelo *conhecimento* que pressupõe a direta relação entre o sujeito e o objeto. Teremos então a oportunidade de ver nesta obra que a crítica feita sobre tal conhecimento baseia-se principalmente no modo da metafísica conceber a realidade por um viés representacional. Veremos adiante neste trabalho que as críticas também atingirão à psicanálise, pois o filósofo nos mostrará que o *subjetivismo* impregna a metafísica moderna inaugurada por Descartes, deturpando assim, a compreensão feita pelo homem sobre o mundo⁷. Para agora, no entanto, sigamos com *Ser e tempo*.

O nosso primeiro passo é mostrar em que sentido o filósofo da floresta negra compreende os *entes*. Existe um modo tal de compreendê-los que os fazem tornarem-se diferentes dos objetos concebidos pelo conhecimento. Se buscamos falar de realidade em Heidegger, torna-se justo que possamos saber mais do estatuto onde estes entes se inserem e se diferenciam do objeto da ciência.

Em *Ser e tempo* Heidegger questiona aquilo que se entende pela verdadeira essência do ser. O trabalho desenvolve-se pela analítica do *ser-aí*⁸, *Dasein*⁹, onde é preciso então analisar-se o sentido do *ser-aí*, que em um sentido lato, seria a analítica do ser já previamente dado no mundo. *Como* podemos *perguntar* sobre a essência do ser? O filósofo, nos orientando em conceber o ser cada vez como o ser de um ente, nos mostra que este ente, ao modo das *investigações científicas*, situa-se em um domínio tal, que poderia ser investigado e “[...] tematizados como objetos (*Gegenständen*) [...]” (Heidegger, 2012, p.51). Porém, o trabalho do filósofo não se faz por este viés científico, pois ele visa algo mais originário que

⁷ Heidegger nos mostrará como ocorre a determinação moderna do homem como *sujeito*. Mas a pergunta no entanto feita pelo filósofo é sobre o estatuto, o domínio do elemento subjetivo, da *compreensão de mundo*. Os entes nesta metafísica estão sendo concebidos como *sub-iectum* (palavra latina referente a algo que situa-se na base, submetido). Pois, desde Descartes, o homem (eu, egocidade) se torna sujeito, mas não é expresso contudo, de forma clara, como tal filósofo faz essa relação (Heidegger, 2007, p.63).

⁸ “Em ST [*Ser e tempo*], *Dasein* parece significar algo como ‘ser-aí’. Um ser humano é *Dasein* porque ele está ‘aí’, no-mundo - não em algum lugar específico, mas aí em um sentido anterior a e pressuposto pela diferenciação dos lugares” (Inwood, 2002, Introdução, p.23).

⁹ O conceito *Dasein*, de elevada importância à Heidegger, também será melhor conceituado à medida que avançarmos com a nossa escrita. Este, no entanto e de forma sumária, nos indica o modo como homem, em sua existência, pode relacionar-se com o seu ser.

se faz exatamente pela “[...] experiência e pela interpretação pré-científica do âmbito-do-ser [...]” (Ibid).

A ciência sustenta-se em conceitos fundamentais. Porém, observamos um movimento que denota uma crise em seus fundamentos. “[...] O perguntar que investiga positivamente e as próprias coisas interrogadas vacila [...]” (Ibid, p.53). Falando de outro modo, os fundamentos científicos vacilaram e precisaram ser revisados. É o caso da física tradicional, newtoniana, e os fenômenos das micropartículas investigados e que resultaram na teoria da relatividade. Logo, *fundamentos* referidos a um *método* não foram suficientes à conceituação da *coisa* mesma (ou o objeto, no sentido científico) com a qual a física se encontrava.

Estes *elementos* da ciência: os fundamentos, o método e a coisa são alvos de nossa atenção, pois tornam-se a base por onde um modo outro de conceber a realidade dos fenômenos são revistos por Heidegger.

A teoria da relatividade então prossegue em sua investigação do *próprio encadeamento da natureza*. Para isso, a física moderna cria condições de acesso à natureza mesma, “[...] pondo-se assim ante a pergunta pela estrutura do domínio-de-coisa que já lhe foi dado, isto é, ante o problema da matéria [...]” (Ibid). Então, a *estrutura* ou o *domínio-de-coisa* tornam-se relevantes nesta investigação inédita para a física clássica. Na física moderna tais elementos base da investigação científica são compreendidos por um modo onde as coisas mesmas mostram-se mais relevantes. Isso nos põe no centro do questionamento sobre a precedência dos conceitos fundamentais.

Conceitos fundamentais são as determinações em que o domínio-de-coisa que fundamenta todos os objetos temáticos de uma ciência acede a um prévio entendimento, o qual conduz toda a sua investigação positiva. Por isso, esses conceitos só recebem sua autêntica confirmação e “fundamentação” mediante uma correspondente prévia inspeção do domínio-de-coisa ele mesmo. Mas na medida em que cada um desses domínios é unicamente conquistado a partir da circunscrição efetuada no próprio ente, essa prévia pesquisa que cria conceitos fundamentais nada mais significa do que a interpretação desse ente quanto à constituição-fundamental de seu ser. Tal pesquisa deve preceder as ciências positivas e *pode* fazê-lo [...] (Heidegger, 2012, p.55).

Os conceitos fundamentais, tal como nos mostra Heidegger, são remetidos em suas fundamentações ao *domínio-de-coisa*, referente, este último também, ao próprio ente. O que depreendemos deste movimento que se fundamenta então no ente mesmo, é que em uma nova

remissão demonstrada pelo filósofo, do ente à constituição que o fundamenta em seu *ser*, é que será sobre este ser mesmo que a investigação pré-científica se empenhará.

Uma prévia pesquisa sobre a criação de conceitos fundamentais foi feita por Platão e Aristóteles. Ambos os filósofos, no entanto, trabalharam no sentido da ciência positiva, apesar de investigarem sobre a *constituição-de-ser* (Ibid, p.55). O que é buscado por Heidegger em *Ser e tempo* é algo diferente do que fizeram estes filósofos.

“[...] O filosoficamente primário não é uma teoria da formação-do-conceito no conhecimento histórico e não o é também a teoria da história como objeto de conhecimento histórico, mas a interpretação do ente propriamente histórico em sua historicidade [...]” (Heidegger, 2012, p.55).

E, segundo o filósofo da floresta negra, Kant haveria se aproximado de tal investigação pela lógica transcendental que criara. Mas como se faz então essa pesquisa heideggeriana?

O próprio filósofo nos orienta a encontramos um fio condutor para esta investigação. De modo geral, trata-se do perguntar *ontológico* que é o condutor desta busca e é também mais originário que o perguntar *ôntico* das ciências positivas.

Devemos então, para essa pergunta mais originária, nos haver com a questão relativa ao sentido do ser em geral. Somente assim entenderemos a “[...] genealogia dos diversos possíveis *modos de ser* que não seja construída dedutivamente [...]” (Ibid, p.57, grifos nossos). Será necessário nos orientarmos pelo “[...] o que significamos pois propriamente com essa expressão ser [...]” (Ibid). São condições *a priori* que possibilitam as ontologias, pois, se feito de forma diferente, estas tornar-se-iam cegas em seu objetivo mais próprio.

Por tudo isso, precisaremos saber do *sentido de ser*. “[...] Corretamente entendida, a pesquisa ontológica confere ela mesma sua precedência ontológica à questão-do-ser [...]” (Ibid). Em suma, percebemos que o que é proposto por Heidegger, é um modo outro¹⁰ de trabalharmos com os elementos que destacamos nas ciências positivas: fundamento, método e coisa (ou objeto). Seria portanto por uma *análise do método* que se chega ao *fenômeno*, e não

¹⁰ No parágrafo 7 de *Ser e tempo*, temos a oportunidade de observar mais detidamente em que sentido Heidegger nos apresenta o método fenomenológico. Adiantamos contudo que o filósofo havendo-se com o fenômeno propriamente dito, analisa a palavra *fenomenologia*. Fenomenologia carrega em seu sentido a busca por *às coisas elas mesmas*. Diferentemente da palavra *biologia*, que o *logos* aponta para o seu *objeto* de estudo, na fenomenologia, aponta-se para um *modo* se chegar à coisa. A palavra demonstração ganha uma importância para a conceituação de fenomenologia, pois visa-se mostrar a demonstração, ou seja, mostrar como se faz para mostrar (Heidegger, 2012, p.119).

à coisa. E o *fundamento* proposto pelo filósofo para isso é a *questão-do-ser*, um fundamento que não desdobra-se em deduções até um objeto, mas que orienta a própria análise metodológica da fenomenologia.

Em outras palavras, e feitas as devidas observações que diferencia o que é visto em *Ser e tempo* e o modo investigativo das ciências positivas, observamos também a *precedência ôntica* que rege esta investigação. Como? Inicialmente, assumimos o ente homem de forma diferente daquele concebido pela ciência. “[...] A pesquisa científica não é o único nem o mais imediato dos possíveis modos de ser desse ente [...]” (Ibid, p.59). O homem, para Heidegger, deve ser concebido como *Dasein*.

O *Dasein* é um ente onticamente assinalado. Isso assim se faz porque “[...] para esse ente está em jogo em seu ser esse ser ele mesmo [...]” (Ibid). Uma *relação de ser* com este ser. Explicando-se de forma diferente, esta relação faria com que o *Dasein* estivesse de alguma forma aberto a ele mesmo, ou também, existe um entendimento de ser determinado no *Dasein*. “[...] O ôntico ser-assinalado do *Dasein* reside em que ele é ontológico” (Ibid).

É isso que estamos denotando pelo pré-ontológico, pois estamos ainda em curso neste desenvolvimento desta ontologia. Não é, contudo, também puramente ôntico,

[...] mas *sendo no modo* de um entendimento de ser. O ser ele mesmo, em relação ao qual o *Dasein* pode comportar-se e sempre se comporta *desta ou daquela maneira*, é por nós denominado *existência* (Heidegger, 2012, p.59, grifos nossos).

Logo, o trabalho que observamos sendo feito por Heidegger aqui, tratando-se de uma *ontologia*, não considera a determinação da essência deste *ente* por um conteúdo de coisa. “[...] Esse ente tem de ser cada vez seu ser como seu, [e] escolheu-se para sua designação o termo *Dasein* como pura expressão-de-ser” (Ibid, p.61).

Esse modo de concebermos o *Dasein* que diz de uma “[...] compreensão de si mesma que *assim* se perfaz, nós chamamos de compreensão *existenciária* [...]” (Heidegger, 2005, p.39). Porém, o ôntico do *Dasein* que *se comporta desta ou daquela maneira*, como trazido pelo filósofo, nos leva a analisarmos a estrutura desta existência que comporta esta compreensão.

[...] O questionamento dessa estrutura pretende desdobrar e discutir o que constitui a existência. Chamamos de *existencialidade* o conjunto dessas estruturas. A análise da existencialidade não possui o caráter de uma

compreensão existenciária e sim de uma compreensão *existencial* [...] (Heidegger, 2005, p.39).

Logo, na existencialidade, existe ainda o ser que a constitui e que devemos considerá-lo, e é isso que torna necessário para a analítica e compreensão existenciária desta estrutura a “[...] prévia elaboração da pergunta pelo sentido de ser em geral” (Heidegger, 2012, p.61). Nas ciências tradicionais não implica-se que o Dasein precisa ser o ente, “[...] mas ao *Dasein* é essencialmente inerente: o ser em um mundo [...]” (Ibid). Observamos assim algumas diferenças no que fundamenta o método científico e a metodologia heideggeriana no que concerne às coisas, ou seja, no primeiro trata-se da análise tão somente do ente, e no segundo, um tipo de imersão do Dasein no interior do mundo dos entes.

Devemos então considerar o *mundo* para o *entendimento* do ser. Outras ontologias que não consideram o caráter de ser na relação com o Dasein, recaem necessariamente “[...] na estrutura ôntica do Dasein ele mesmo [...]” (Ibid, p.63). Isso nos motiva buscarmos algo diferente. A nossa busca torna-se a *ontologia fundamental*, feita então pela *analítica da existencialidade*, e da qual as outras ontologias poderão surgir.

O *Dasein* tem, por conseguinte, uma múltipla precedência diante de todo outro ente. A primeira precedência é *ôntica*: esse ente é determinado em seu ser pela existência. A segunda é *ontológica*: sobre o fundamento de suas determinidade-de-existência, o *Dasein* é em si mesmo “ontológico”. Mas ao *Dasein* pertence, todavia, de modo igualmente originário - como constituinte do entendimento-da-existência - um entendimento do ser de todo ente não-conforme ao-*Dasein*. Por isso, tem ele uma terceira precedência como condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias. Assim, o *Dasein* se mostrou como o ente que, antes de todo outro ente, deve ser em primeiro lugar ontologicamente interrogado (Heidegger, 2012, p.63).

É pelo *Dasein* e por suas precedências que concluímos a dimensão de interpelação ontológica possível das ontologias. Esta dimensão é também o que vai nos orientar a diferir adequadamente as estruturas que fundamentam a ciência tradicional e a existencialidade. Ambas referentes a entes, porém o questionamento sobre o *Dasein*, que é um ente e contém também raízes ônticas¹¹, tal como ente da ciência, deve no entanto respeitar a ontologia fundamental que descrevemos.

A analítica existencial, por sua vez, possui, em última instância, raízes *existenciárias*, isto é, *ônticas*. Só existe a possibilidade de se captar qualquer problemática ontológica suficientemente fundamentada, caso se assuma

¹¹ Qual é a dimensão correta para questionarmos adequadamente o sintoma descrito por Freud?

existencialmente o próprio questionamento da investigação filosófica como uma possibilidade de ser [do Dasein]¹², sempre existente. Assim esclarece-se também o primado ôntico da questão do ser (Heidegger, 2005, p.40).

E como devemos fazer a pergunta correta à questão do ser? Assumimos primeiramente que o Dasein “[...] tem a função do ente que deve ser prévia e fundamentalmente *perguntável* em seu ser” (Heidegger, 2012, p.67). Isso nos coloca no centro da problemática referente à pergunta mesma, ou seja, “[...] o *Dasein* não é somente o ente a ser perguntado em primeiro lugar, é além disso o ente que já comporta cada vez em seu ser *relativamente* àquilo que se pergunta [...]” (Ibid). O Dasein, em suma, torna-se assim a “[...] radicalização do pré-ontológico entendimento-do-ser” (Ibid).

Ainda não é tempo de avançarmos para as críticas que Heidegger vai direcionar à metafísica. Para agora, no entanto, apresentaremos um pouco mais do modo como em *Ser e tempo* elabora-se um estatuto outro da realidade diferente da tradicional relação sujeito-objeto usada pela ciência.

A questão do ser motiva a correta interpelação dos entes embora ainda ela seja apenas um horizonte que ilumina esta nossa análise. Esta questão nos mostra que *categorias* não se aplicam ao *específico* ente que nos detemos. Porém, existindo a *relação* do *ser* com a existência, a caracterização para a nossa análise torna-se pelos *modos de ser*.

O ente que temos a tarefa de examinar, nós o somos cada vez nós mesmos. O ser desse ente é cada vez *meu*. No ser desse ente, ele tem de se haver ele mesmo com seu ser. Como ente desse ser, cabe-lhe responder pelo seu próprio ser. O *ser* ele mesmo é o que cada vez está em jogo para esse ente [...] (Heidegger, 2012, p.139).

Heidegger, dessa forma define que é isso a “[...] caracterização do *Dasein* [...]” (Ibid, p.139). E nos indica que desta decorrem dois pontos: “[...] 1. A “essência” desse ente reside em seu *ter-de-ser* [*Zu-sein*] [...]” (Ibid); “[...] 2. O ser que, para esse ente, *está em jogo* em seu ser é, cada vez, o meu [...]” (Ibid, p.141).

¹² Na tradução de *Ser e tempo* feita por Marcia Sá Cavalcante Schuback, encontramos no lugar de *Dasein*, o uso de *Pre-sença*, uma uma das formas de se traduzir tal o conceito. No nosso trabalho, também nos utilizaremos da tradução de Fausto Castilho, que, inclusive, não faz a tradução de *Dasein*. Adotamos o uso de dois tradutores por entendermos que alguns conceitos são melhor expressos, ou traduzidos, que outros em cada um destes tradutores. Por exemplo, os dois conceitos *existencial* e *existenciário*, que veremos adiante, são melhor empregados pela Marcia Schuback, enquanto o modo de escrita ou mesmo a forma original do uso do conceito *Dasein* sem traduzi-lo, nos leva a usar também o tradutor Fausto Castilho.

Ao abordar a *essência*, Heidegger indica-nos que devemos concebê-la a partir da *existência*. Que a essência do Dasein estaria portanto de alguma forma situada em sua existência¹³. Assim sendo, o que é posto à mostra, os caracteres examinados nesse ente, não são propriedades. Em uma perspectiva onde temos em vista o ser, em vez de falarmos de simples propriedades, as mesmas que definem objetos, devemos antes falar em *modos-de-ser* deste ente (Ibid).

O Dasein que assim se mostra cada vez *meu* em seus modos-de-ser resulta na *propriedade* ou *impropriedade* quando temos em vista a essência, “[...] um possível ser *próprio*, isto é, na medida que ele tem a possibilidade de se apropriar de si [...]” (Ibid). A palavra *propriedade* aqui toma outro sentido quando comparado àquele anteriormente rechaçado.

[...] Os dois *modi-de-ser* da *propriedade* e da *impropriedade* - expressões terminologicamente escolhidas no estrito sentido da palavra - fundam-se em que o *Dasein* é em geral determinado pelo ser-cada-vez-meu [...] (Heidegger, 2012, p.141).

Estamos observando assim em que medida o ente está remetido ao ser. Porém, ser impróprio, não significa “[...] um grau-de-ser ‘inferior’ [...]” (Ibid). Heidegger nos indica que a *mais completa concretização* poderia também determinar o Dasein pela impropriedade. Isso ocorreria em atividades, ocupações e interesses, como nos exemplifica o filósofo (Ibid, p.143).

Esboçamos assim dois caracteres do Dasein. Por tudo isso, podemos compreender que esta análise trata de um âmbito fenomênico singular. Não se trata simplesmente da análise de um ente subsistente¹⁴ no interior do mundo. Considerando-se o âmbito que Heidegger nos apresenta em *Ser e tempo*, a analítica que visamos refere-se ao “[...] *Dasein* [que] se determina cada vez como ente a partir de uma possibilidade que ele é [...]” (Ibid).

Tudo isso torna-se o que Heidegger entende pelo “[...] sentido formal da constituição-da-existência do *Dasein* [...]” (Ibid). Mas como interpretar este ente? “[...] Mas aí reside, para a interpretação *ontológica* desse ente, a indicação para o desenvolvimento da

¹³ “[...] Dasein não possui essência ou natureza do mesmo modo como outros entes possuem: ‘A *essência* de Dasein encontra-se na sua existência’ [...]. Devido à sua confusão de dois tipos de SER, ser-o-que e ser-como, Heidegger ocasionalmente sugere que a única característica de Dasein é ser, i.e., existir no sentido tradicional [...]. Porém, a *Existenz* é o *modo* de ser de Dasein, não o fato de *que* ele é: Dasein é responsável por seu ser-como, não [...] por seu ser-o-que [...]” (Inwood, 2002, p.58).

¹⁴ *Subsistência* refere-se às coisas e ao seus modos de ser. O termo é usado por Heidegger para acentuar a diferença do modo como o Dasein *existe*. Quando falamos então do Dasein, falamos de existência.

problemática de seu ser a partir da existencialidade [ou existencialidade] de sua existência [...]” (Ibid). Motivamos assim prosseguirmos com a análise deste ente que *a priori* existe¹⁵.

O ser do Dasein insere-se primeiramente em uma *cotidianidade mediana*. “[...] Nessa cotidianidade, mesmo no *modus* da impropriedade, também reside *a priori* a estrutura da existencialidade [...]”. Ou seja, o Dasein estaria se comportando necessariamente no *modus* do cotidiano. Contudo, este modo ôntico desta mediania, o filósofo nos indica que é possível de ser “[...] ontologicamente apreendido em suas estrutura bem determinadas [...]” (Ibid, p.145). De outra forma, no entanto, a estrutura da existencialidade mesma torna-se concebível a partir da apreensão ontológica. Como poderíamos então interpretar o ôntico a partir do ontológico?

Todas as explicações resultantes da analítica [do Dasein] provêm da uma estrutura existencial. Denominamos os caracteres ontológicos da presença de *existenciais* porque eles se determinam a partir da existencialidade. Estes devem ser nitidamente diferenciados das determinações ontológicas dos entes que não têm o modo de ser [do Dasein], os quais chamamos de *categorias* (Heidegger, 2005, p.80).

Existenciais, devemos nos lembrar, são possibilidades fundamentais de caracteres do ser. Com isso, interrogamos distintamente estes caracteres a partir do ente a que são remetidos: *Quê?* ou *quem?* Para que essa distinção esteja mais clara, é necessário que “[...] esteja esclarecido o horizonte da questão-do-ser [...]” (Ibid, p.147). Algo diverso, portanto, do modo como a antropologia, psicologia ou a biologia, interroga *que é o homem?*

Essa é então a importância da questão do ser para a nossa interpretação do ôntico. O modo como as ciências interrogam seus objetos é diferente da ontologia que Heidegger nos apresenta. Antes de prosseguirmos com o *modo* de interpretar desta ontologia fundamental trazida pelo filósofo, vejamos como é o modo da interpretação das ciências positivas e também da ontologia antiga. Ao demonstrarmos como se articulam estas interpretações estaremos também iniciando uma crítica que funda-se na questão do ser, norteadora do trabalho feito em *Ser e tempo*.

Na interpretação feita pela antropologia, ou pela etnologia, por exemplo, recorre-se ao *primitivo*. No que concerne à ontologia, reconheceríamos que fenômenos primitivos, ou mesmo a “[...] análise-do-Dasein pela ‘vida dos povos primitivos’ [...]” (Ibid, p.163), estaria menos encoberta pelas variadas interpretações feitas pelas diversas ciências que conhecemos.

¹⁵ “[...] Todo existir, como ele é, parte desse modo-de-ser e a ele retorna [...]” (Heidegger, 2012, p.143).

Mas devemos, no entanto, separar a análise que fazemos da *cotidianidade* desta outra análise que seria um *primitivismo*. “[...] Cotidianidade não coincide com primitivismo [...]” (Ibid). A *conceituação*, como Heidegger nos sugere, “[...] vista por nós, talvez seja demasiado rudimentar e tosca, pode ser de emprego positivo no pôr-em-relevo genuinamente as estruturas ontológicas dos fenômenos [...]” (Ibid).

Como se daria esta *possibilidade de acesso* aos fenômenos? As perguntas que o filósofo se faz dizem respeito à *interpretação* e *comunicação* do que os fenômenos nos apresenta. Questiona-se por exemplo as garantias oferecidas pelo etnólogo em trazer consigo a psicologia, ou a sociologia, para fundamentar a sua pesquisa científica (Ibid).

As ciências positivas, em seu modo progressivo¹⁶ de operar, não podem esperar pelo trabalho ontológico da filosofia. Mas seria mesmo um progresso o que estas ciências estariam de fato atingindo? “[...] O progresso da pesquisa não se efetuará como ‘progresso’, mas como *repetição* e depuração ontologicamente mais transparente do onticamente descoberto [...]” (Ibid, p.165). Percebemos assim o modo como a interpretação do ôntico das ciências positivas é criticado, ao mesmo tempo, que destaca-se a importância do ontológico.

Enquanto filósofos, vemos assim configurar uma problemática ontológica diante da pesquisa ôntica. Mas, embora exista uma inquietação filosófica que também permeia a ontologia de modo geral, o malogro situa-se na repetição “[...] da ideia de um ‘*conceito natural do mundo*’ [...]” (Ibid). A riqueza de conhecimento que dispomos, embora pareça nos trazer avanços, é na verdade só uma aparência que dificulta o “[...] reconhecimento do próprio problema [...]” (Ibid).

Esta repetição advém de um modo de funcionar que é uma *ordenação* que esconde um conteúdo de coisa. “[...] A elaboração conceitual do fenômeno-mundo requer uma penetração nas estruturas-fundamentais do *Dasein*” (Ibid, p.167). Este é o trabalho genuíno da ontologia. Ela parte sim do ente, mas com a *pergunta pelo ser*, ela vai além daquele.

No início deste tópico, indicamos que a trajetória que seguiríamos seria pela análise do modo como Heidegger compreende os entes, e em que medida estes diferenciam-se dos objetos da ciência tradicional. O conjunto de conceitos heideggerianos que temos mostrado, e

¹⁶ A palavra *progresso*, tal como veremos no tópico que trabalharemos a obra *O Ego e o Id*, quando conceituarmos o *real* como um *obstáculo* ou um limite, é semelhante à crítica que Lacan, apoiado em Koyré, também faz à ciência. Este último concebe “[...] a história das ciências como uma sucessão linear de afortunadas descobertas, [que] tende a consolidar a crença no progresso - no progresso da ciência - excluindo, em contrapartida, ‘a potência dos obstáculos’ que balizam o caminho da construção do conceito (Cabas, 2009, p.200).

a crítica que inicia-se às ciências positivas, ainda sustentam essa nossa via de análise. Uma vez compreendido este ente que estamos apresentando pela diferença do objeto científico, estaremos habilitados a seguir com a trajetória que nos levará à noção de realidade que o filósofo em *Ser e tempo* fez.

Pela analítica existencial o filósofo da floresta negra nos apresenta um modo diferente e inovador de tratar o conceito de realidade. Veremos que esse trato dado não se funda em noções que são simplesmente assumidas. Por exemplo, no tópico que segue será mostrado que a ontologia tradicional assume um ente dado no *mundo*, ou o interpreta pela *noção* de *natureza*. O filósofo observa então que saber de tal ente a partir de conceitos como *natureza* ou *mundo* não é descobrir o ente como tal. De forma diferente portanto, o filósofo nos indica que o *Dasein* está e se relaciona com o mundo. Mas o que seria então *mundo* para Heidegger?

1.2 O Mundo em Heidegger

Após os caracteres ontológicos sobre os quais nos detemos no tópico anterior, vejamos alguma *determinações* do ser do Dasein. Trata-se sim de aspectos *a priori*, porém na conjuntura sobre a qual Heidegger os desenvolve não se fazem por noções simplesmente assumidas. Como isso acontece?

A *constituição* ontológica denominada *ser-no-mundo*, nos indica de antemão na cunhagem do termo, um fenômeno de *unidade*. Pensemos então o que significa esta unidade. Por exemplo, *em-um-mundo*, ou *no-mundo*, como parte da constituição *ser-no-mundo*, nos leva a investigarmos também sobre a estrutura ontológica do próprio *mundo*. Logo, se faz necessário então determinarmos a “ideia da mundanidade como tal” (Heidegger, 2005, p.91). Além desta, também é necessário determinarmos o modo-de-ser do ente no mundo, o *ser-com*, ou seja, o ente situado ao modo da cotidianidade do Dasein, e, por fim, o *ser-em* como tal, o qual investigaremos passando necessariamente pelas análises anteriores.

Ainda sobre a última destas estruturas ontológicas, vejamos mais de perto o que pode nos dizer *ser-em*? Heidegger nos indica que não se trata de uma simples relação de pertinência, como a água dentro do copo. Se assim fosse, em algum momento se faria necessário também identificarmos a pertinência do copo em um outro ente: no mundo?

Essas relações de pertinência relacionam-se com *caracteres ontológicos* denominados *categorias*. E como vimos no tópico anterior, tais caracteres não se aplicam ao *modo-de-ser* do Dasein (Ibid, p.92). Por isso, ao pensarmos o *ser-em* como uma *constituição ontológica*, o pensamos diferentemente como um *existencial*. Não se trata de uma simples relação de pertinência *espacial*, mas de um ente que sempre sou e que está relacionado intimamente *junto* de algo, ou, melhor dizendo, do *mundo*.

[...] ‘eu sou’, isto é, como existencial, significa morar junto a, ser familiar com... O ser-em é, pois, a expressão formal existencial do ser [do Dasein] que possui constituição essencial de ser-no-mundo; isso é uma análise da estrutura originária do ser [do Dasein], cujo conteúdo fenomenal deve ser articulado pelos conceitos ontológicos (Heidegger, 2005, p.92).

Mas como o filósofo explica o *ser-junto-a* sem recorrer às categorias? Vejamos alguns conceitos elaborados e o modo como Heidegger faz uso deles. O existencial *ser-junto-a*, por exemplo, não é somente a justaposição do ente Dasein com o ente mundo. Uma cadeira não *toca* a parede, pois se assim fosse, a parede também *viria* de encontro à cadeira. O que o filósofo nos mostra é que nem um nem outro destes subsistentes têm o modo-de-ser do ser-em. Ou seja, “[...] com seu ser-‘aí’, algo assim como um mundo já lhe é descoberto a partir do qual o ente possa se manifestar no contato [...]” (Ibid, p.93), e somente assim, torna-se possível o acesso aos entes. Disso se conclui que se dois entes são *desprovidos-de-mundo* então não podem *ser-juntos*.

Melhor explicando, a dinâmica conceitual dentro da qual a ideia de *tocar* se insere, mostra-nos que uma análise existencial recebe um outro estatuto para a apreensão do fenômeno. O *tocar* no sentido tradicional pressupõe um tipo de existência ordinária que faz uso de um conjunto de conceitos já dados de antemão. O uso da constituição ontológica apresentada em *Ser e tempo* nos abre um outro modo de acesso aos entes envolvidos.

O modo como o Dasein está junto ao mundo, bem como o modo como ele pode ser apreendido, considera então algumas estruturas específicas. Ou seja, é necessário que se considere a *factualidade* deste ente específico, pois ele não está simplesmente dado, como ocorre como uma pedra por exemplo. “[...] Chamamos de facticidade o caráter fatural do fato [do Dasein] em que, como tal, cada presença sempre é [...]” (Ibid, p.94). Então, sob essa luz da constituição ontológica devemos seguir com a nossa problematização.

No conceito de *facticidade* abrigamos o “[...] ser-no-mundo de um ente ‘intramundano’ [...]” (Ibid), e por isso, o ente do Dasein é e será destinado necessariamente ao mesmo tempo, ou seja, “[...] está ligado ao ser daquele ente que lhe vem ao encontro dentro de seu próprio mundo [...]” (Ibid). Estas são as condições de existência.

Neste contexto, devemos ainda considerar a *diferença ontológica*. O *ser-em* dado como um *existencial* deve ser abordado de forma diferente daquela pelas categorias dos entes simplesmente dados. A *espacialidade* por exemplo, no que concerne ao Dasein se aloja agora “[...] com base e fundamento no ser-no-mundo em geral [...]” (Ibid).

Mas o modo como Heidegger aborda os fenômenos prescinde de pré-definições, caracterizações ônticas, e a *espacialidade* poderia ser também facilmente uma destas. Se nem soubermos o que é tal ente espacialidade dado de antemão, menos ainda acessariamos os entes que deste advém. Por isso, torna-se necessário a compreensão do ser-no-mundo “[...] como estrutura essencial [do Dasein] [...]” (Ibid). Então, na *facticidade* abrigamos o ser-no-mundo e a compreensão do ente intramundano, chegamos assim à noção de um ente que é *destinado* a um outro ente que *lhe vem ao encontro*, tudo isso em um contexto de *mundo*.

A facticidade portanto dispersa o ser-no-mundo em *modos do ser-em*. Estes vários modos de ser-em “[...] possuem o modo de ser da *ocupação* [...]” (Ibid, p.95), que poderemos nos deter mais detalhadamente adiante. Mas pensemos antes nas *possibilidades* de ocupação. Usaremos então a “[...] expressão ‘ocupar-se’ para designar o ser de um possível ser-no-mundo [...]” (Ibid). Heidegger assim considera as coisas porque o ser do Dasein deve ser visível também como *cura*¹⁷, conceito este inserido em uma noção *ontológica de estrutura*. O ser-no-mundo pertence ao Dasein, disso decorre que o ser-no-mundo é ser essencialmente *ocupação*, não se tratando de uma simples propriedade do Dasein em sua relação com o mundo. Ou seja, apreendemos *onticamente* assim tais conceitos porque entendido “[...] *ontologicamente*, [o Dasein] é *cura*¹⁸ [...]” (Ibid).

¹⁷ O conceito *cura* tal como a tradução da Marcia faz da palavra alemã *Sorge* insere-se em um conjunto de três palavras cognatas: *cura/cuidado*, *ocupação*, *preocupação*. “Estes três conceitos permitem a Heidegger distinguir sua visão daquela que considera nossa atitude para com o mundo como primeiramente cognitiva e teórica. [...] São distintos no sentido de que *Sorge* pertence ao próprio Dasein, *besorgen* [ocupação] às suas atividades no mundo, e *Fürsorge* [preocupação] ao seu ser-com-outros: ‘O modo de ser básico de Dasein é que em seu ser está em jogo seu próprio ser’ [...]” (Inwood, 2002, p.26).

¹⁸ Embora o sentido da palavra *cura* na língua portuguesa carregue o sentido aplicado à resolução de alguma patologia, a usaremos em sua conotação atribuída por Heidegger a partir de uma *estrutura* de significações do ser em sua relação com o mundo.

Observamos assim a diferença do que apresentamos em relação às *propriedades* concebidas ordinariamente. Estas últimas, por exemplo, conceberiam o Dasein dado *primeiramente* e somente *depois* aconteceria a noção de *ser-em* na relação com o mundo. Mas “[...] esse assumir relações com o mundo só é possível *porque* [o Dasein], sendo-no-mundo, é como é [...]” (Ibid, p.96). Assim sendo, outros entes, só podem “[...] deparar-se ‘com’ [o Dasein] na medida em que conseguem mostrar-se, por si mesmos, dentro de um *mundo* [...]” (Ibid).

A expressão o homem ‘tem seu mundo ambiente’ nada significaria ontologicamente, pois seria preciso antes sabermos o significado de *ter*. “[...] É que, em sua possibilidade, ‘ter’ se funda na constituição existencial do ser-em [...]” (Ibid). Somente desse modo o Dasein poderá *descobrir* o ente que lhe vem ao encontro no mundo circundante e portanto *ter mundo*. Vemos que a expressão *ter um mundo circundante* é trivial no em domínio ôntico, porém torna-se um problema com o qual temos que lidar no domínio ontológico. Para isso, no entanto, devemos antes esclarecer o ser do Dasein.

A biologia pode sim fazer uso de tais estruturas ônticas a partir de um emprego *a priori* de seu objeto temático. Mas na analítica do Dasein feita pelo filósofo de *Ser e tempo*, as coisas tomadas por uma constituição ôntica-ontológica do ser-no-mundo chegam a uma interpretação diferente, a uma *interpretação fundamental* (Ibid).

Heidegger, atento ao seu modo de analisar a realidade, pergunta-se se este modo de exposição da constituição ontológica seria *somente* feito por *proposições negativas*. Pois observa-se que neste modo de desenvolver as coisas só ouvimos o que *não é* esse *ser-em*. Tão logo, assume-se que isso indica uma *peculiaridade* do fenômeno que lidamos.

O fenômeno *ser-no-mundo* já é de certo modo “visto” em cada Dasein.

[...] Todavia, o fato de “ver de certo modo e na maioria das vezes compreender mal” também se funda na constituição ontológica própria [do Dasein], segundo a qual [o Dasein], de início, compreende ontologicamente a si mesmo (e, portanto, também o seu ser-no-mundo) a partir *dos* entes e de seu ser, que ele mesmo *não é*, mas que lhe vêm ao encontro “dentro” de seu mundo (Heidegger, 2005, p.97).

As implicações dessa peculiaridade a partir do *conhecimento* e da *epistemologia* tornam-se assim carregadas desse modo *negativo* de se *mostrarem*. Embora a constituição ontológica seja sempre de alguma forma já *conhecida*, o *re-conhecimento*, mesmo atuando como um modo primário do ser-no-mundo, não é *concebido* adequadamente em sua

totalidade. Acarreta-se então numa *inacessabilidade* da estrutura ontológica, levando ainda a experimentação ôntica ser desenvolvida ao seu modo de conhecer por uma *simples relação* do ente *mundo* com o *ser*. O ente então é tomado como simplesmente dado, e “[...] o ser-no-mundo se torna invisível por via de uma interpretação ontologicamente inadequada [...]” (Ibid, p.97).

Desse modo, esta interpretação torna-se o ponto de partida ‘evidente’ para os problemas da epistemologia ou ‘metafísica do conhecimento’. Pois, o que é mais evidente do que um ‘sujeito’ se referir a ‘objeto’ e vice-versa? Esta correlação do sujeito-objeto é um pressuposto necessário. Mas tudo isso, embora inatacável em sua facticidade, ou melhor, justamente por isso, permanece um pressuposto fatal, quando se deixa obscura a sua necessidade e, sobretudo, o seu sentido ontológico (Heidegger, 2005, p.98).

Essa análise feita por Heidegger do *conhecimento* tradicional e das implicações sobre a *interpretação* da realidade é importante para o nosso trabalho. Temos por esta análise a especificidade do olhar heideggeriano cuja a interpretação se dá de outra forma. O conhecimento tradicional, observa o filósofo, tem sido tomado *no lugar* do fenômeno do *ser-em*. Propõe-se que o conhecimento de mundo seja tomado “[...] como uma ‘modalidade’ existencial do ser-em” (Ibid, p.98).

O existencial *mundo* que estamos apresentando ao modo de Heidegger fazê-lo nos orienta a uma nova interpretação da realidade. A interpretação dada pela ótica do conhecimento tradicional, a mesma que faz uso das noções de *sujeito* e de *objeto*, incorreria em problemas para o filósofo da floresta negra. O ser-no-mundo tornar-se-ia *invisível*. Então, a nova interpretação proposta, considera uma dimensão *anterior* relativa ao *ser*, que no lugar do tradicional *sujeito*, haveria já um ser *juntamente* do mundo. O modo de expressar tal *anterioridade*, uma novidade vista em *Ser e tempo*, nos apresenta inclusive uma realidade que supera o debate travado entre *realistas* e *idealistas* sobre a prova da existência do mundo externo.

O que observamos até aqui é uma visão geral do laço feito por *no-mundo*, *ser-com* e *ser-em*. Sigamos analisando mais de perto em que sentido Heidegger nos habilita a compreender a co-pertinência do Dasein com o mundo. O filósofo cunha conceitos tais como *ser-no-mundo*. Tal conceito, por exemplo, é uma *unidade* relativa a uma constituição ontológica que nos é apresentado. Como o Dasein não é ilimitado em *poder-ser*, *escolher*,

devemos então considerar necessariamente o *mundo* como parte também fundamental de tal unidade.

Este poder-ser não é uma capacidade abstrata e ilimitada que confere a esse ente uma existência sem restrições, mas, configura-se como um modo de ser de um ente concreto, desde sempre lançado num mundo determinado, cuja essência é fundamentalmente ação. Nesse agir, o *Dasein* necessariamente compreende ser, com o que ele se comporta. Esse ente descobre a si mesmo através do manuseio cotidiano com as “coisas” que lhe vêm ao encontro no mundo, como também, a partir das relações com os outros que, com ele, compartilham o mundo. Trata-se, contudo, de entender a característica da relação estabelecida entre o *Dasein* e o mundo, quer dizer, seu modo de ser em um mundo (Ribeiro, 2008, p.111).

Nos aproximando do que o filósofo da floresta negra entende por ser-no-mundo, o faremos agora pelo “[...] seu momento estrutural ‘mundo’ [...]” (Ibid). Como seria o *mundo* descrito fenomenologicamente?

Não se trata somente de uma descrição. A descrição é *ôntica*. Devemos lembrar que Heidegger está se perguntando o tempo todo o que é o *ser*, e, fenomenologicamente o fenômeno é “[...] o que se mostra enquanto ser e estrutura ontológica” (Ibid, p.103). Descrevendo-se então fenomenologicamente o ser dos entes que estão no mundo, nos encontramos primeiramente com tais entes, ou também, com *as coisas*. *Coisas naturais* e *coisas dotadas de valor* (Ibid).

Na empresa fenomenológica na qual estamos, caracterizaremos primeiramente as coisas naturais pois estão na base das coisas dotados de valor. Assim sendo, “[...] substancialidade é caráter ontológico das coisas naturais [...]” (Ibid, p.104), e torna-se natural que investiguemos “[...] o que constitui o seu sentido ontológico [...]” (Ibid). Mas seria essa investigação referente a substancialidade o suficiente para a natureza do nosso questionamento ontológico sobre o *mundo*? O filósofo entende que afirmações fundamentais da física matemática não são suficientes para o que se pretende com o chamado *fenômeno “mundo”*, pois a natureza deste modo científico concebido *já está* dentro do mundo. É por isso que trilharemos em *Ser e tempo* por outros caminhos até à descoberta das coisas naturais.

No que concerne às coisas dotadas de valor, por exemplo, as mesmas em que “[...] de imediato e na maioria das vezes, [o *Dasein*] se detém [...]” (Ibid) vemos que já estão dentro do mundo. Explicando-se isso, parece que “[...] nem o retrato ôntico dos entes intramundanos nem a interpretação ontológica do ser destes entes alcançariam, como tais, o fenômeno de

‘mundo’ [...]” (Ibid), pois tal acesso ao *ser objetivo* já estaria considerando o mundo como tal. Mas como interpela-se o mundo? Seria então o mundo algo *subjetivo*, no sentido de algo estritamente particular? Ou então, de outra forma, este mundo seria algo *comum* na qual todos nós estamos? Heidegger nos responde, “[...] nem este nem aquele e sim a *mundanidade do mundo em geral* [...]” (Ibid).

Mas qual é o caminho então que nos levará até este fenômeno? O filósofo nos indica um caminho. “[...] ‘Mundanidade’ é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo; uma determinação existencial [do Dasein] [...]” (Ibid).

Assim, a mundanidade já é em si mesma um existencial. Quando investigamos ontologicamente o “mundo”, não abandonamos, de forma alguma, o campo temático da analítica [do Dasein]. Do ponto de vista ontológico, “mundo” não é determinação de um ente que [o Dasein] em sua essência *não* é. “Mundo” é um caráter do próprio [Dasein]. Isto não exclui o fato de que o caminho de investigação do fenômeno “mundo” deva seguir os entes intramundanos e seu ser. A tarefa de “descrição” fenomenológica do mundo é tão pouco clara que já a sua determinação suficiente exige esclarecimentos ontológicos essenciais (Heidegger, 2005, p.105).

Todas estas indicações do modo fenomenológico de apreendermos por *Ser e tempo* as *coisas* é o material fundamental para que cotejemos no final da nossa pesquisa o que vimos da realidade apreendida pelo *constructo* freudiano.

Heidegger nos esclarece pouco a pouco então sobre o modo como faz uso da palavra mundo diante da polissemia que esta carrega. Listando-se, o uso da palavra *mundo* contemplaria:

1. Um conceito ôntico onde a totalidade dos entes estariam simplesmente imersos;
2. Um termo ontológico, referido então ao ser de tais entes do item anterior. Ou também como uma região que abarca a multiplicidade de entes, tal como o emprego feito por matemáticos, designando “[...] a região dos objetos possíveis [...]” (Ibid, p.105);
3. Novamente, e em um sentido ôntico, o mundo *em que* o Dasein *vive* como Dasein. Algo que situa-se num sentido *pré-ontológico existenciário* onde é relacionado ao mundo *público* mas também ao “[...] mundo circundante mais próximo (doméstico) e ‘próprio’ [...]” (Ibid);

4. O *mundo*, por fim, também remetido ao conceito de existencial-ontológico de *mundanidade*. Um conjunto de estruturas de mundos *particulares* embora também considerando nesse sentido o *a priori* da mundanidade *em geral*.

Feita a lista, o filósofo observa que faz uso da palavra em conformidade com o que está indicado em “3”. Adota, no entanto, o critério de usar “mundo” com aspas quando faz uso no sentido descrito pelo item “2”.

Assim esclarecido, Heidegger também deriva da palavra mundo o adjetivo *mundano*, “[...] um modo de ser [do Dasein] [...]” (Ibid, p.106). E para o ente “[...] simplesmente dado ‘no’ mundo, [o designa por] intramundano ou pertencente ao mundo” (Ibid).

Ao analisarmos o modo como a ontologia tradicional concebe o fenômeno mundo, por não considerar a constituição do Dasein como ser-no-mundo, ela o obstrui. Ao interpretar por exemplo a partir do ser do ente intramundano, cujo o ente é a *natureza*, que não é descoberto adequadamente, numa análise ontológica-categorial, implicaria-se em dizer que a *natureza* torna-se “[...] um caso limite do ser de um possível ente intramundano. [Pois] o Dasein só pode descobrir o ente como natureza num determinado modo de seu ser-no-mundo [...]” (Ibid).

Logo, enquanto a natureza estiver sendo concebida enquanto um conjunto categorial, não poderá tornar *compreensível a mundanidade*. Isso então nos motiva a seguirmos com a nossa analítica do Dasein e das consequências desta sobre a noção de mundo. Sigamos pela “[...] interpretação da mundanidade [do Dasein], das possibilidades e modos de sua mundanização [...]” (Ibid).

Todas essas indicações metodológicas heideggerianas que nos detemos, são o “[...] horizonte da cotidianidade mediana enquanto modo de ser mais próximo [do Dasein]. Para se ver o mundo é portanto necessário investigar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal” (Ibid).

Ao analisarmos o *mundo circundante*, veremos que este é o mundo cotidiano mais próximo do Dasein. A *mundanidade* poderá ser melhor expressa quando antes elaborarmos este *caráter existencial* do *ser-no-mundo mediano*. Isso, no entanto, e como podemos antecipar, é diferente da espacialidade ou da *res extensa* cartesiana, pois difere substancialmente da análise ôntico e ontológica do Dasein, ou seja, do modo como Heidegger nos apresenta sua novidade fenomenológica para interpretarmos a realidade. Que mundanidade é essa?

Como vimos, a trajetória explicativa do filósofo de *Ser e tempo*, ao tratar da constituição do Dasein como *ser-no-mundo*, nos levou à noção de *mundo*. Porém o itinerário prevê também a passagem pelo *no-mundo*, onde o modo-de-ser deste ente no mundo, o *ser-com*, nos indicaria um ente situado ao modo de uma *cotidianidade* do Dasein.

Será pelo *manuseio* das coisas, que esse ente específico que o Dasein é, poderá descobrir-se (Ribeiro, 2008, p.112). Trata-se da *relação* do Dasein com o mundo, e o manuseio advém das possibilidades de *ocupação* ou *preocupação* com os entes.

Estes entes, quando não estão em uma relação de ocupação com o Dasein, podem ser entendidos como simplesmente *dados*. Uma *coisa* simplesmente situada dentro do mundo. “[...] por exemplo, uma cadeira, poderíamos dizer que essa está dentro de uma sala, que está dentro de um prédio, que está dentro de uma cidade, que está dentro do mundo [...]” (Ibid).

Quanto ao *Dasein*, não podemos pensar que se trata de uma coisa corporal-espiritual inclusa no mundo, como se fosse mais um ente a compor o todo do mundo. Não. Se por mundo Heidegger entende o horizonte em função do qual se abrem as possibilidades de ocupação (*Besorgen*) e preocupação (*Fuersorge*) do *Dasein*, e o ser desse ente é constitutivamente um poder-ser, podemos dizer que o mundo não existe fora desse, como também, esse ente não existe sem mundo, trata-se de uma relação de copertinência, quer dizer, de uma relação que não se constitui primordialmente como se o *Dasein* fosse um sujeito prévio que sai da esfera da sua interioridade para alcançar o que lhe é externo, o mundo. Em suma, podemos dizer que o *Dasein* não existe primeiro para só depois se relacionar com o mundo, mas que existe enquanto ser-no-mundo, sendo assim, *Dasein* e mundo são co-originários (Ribeiro, 2008, p.112).

Isso nos leva, no que comporta a nossa temática sobre a realidade, a uma cara *questão* dos *realistas* e *idealistas* sobre a prova da existência do mundo externo. Mas antes que extenuemos o conteúdo dessa questão, passemos antes pela análise que Heidegger faz da relação do homem com o mundo. A *anterioridade* que acima havíamos indicado como uma superação dada pelo filósofo a tal questão, é, na verdade, relativa à copertinência, ou à co-originariedade do Dasein com o mundo, expressa, como veremos, na lida cotidiana com o ente intramundano.

Mas como haveríamos de *demonstrar* o ser dos entes? Essa tarefa “[...] se faz pelo fio condutor do ser-no-mundo cotidiano, que também chamamos de *modo de lidar* no mundo e *com* o ente intramundano [...]” (Heidegger, 2005, p.108). Modos estes que são os mais variados modos de ocupação, onde o mais imediato destes “[...] não é o conhecimento

meramente perceptivo e sim a ocupação no manuseio e uso [...]” (Ibid). Algo distante da referida prova dada então por *outras mentes* ou mesmo pela prova de *substâncias materiais*¹⁹. Trataremos assim de uma questão fenomenológica que vale para o ser dos entes que vêm ao encontro nessa ocupação.

Para entendermos como isso se dá, precisamos de uma análise preliminar, ou seja, embora estejamos tratando ao fundo do ser, o ente sempre é *prévio* a qualquer tematização. Na ocupação este ente se mostra. Isso não advém de um conhecimento teórico, mas do uso mesmo. Assim sendo, a determinação da estrutura do ser deste ente é pela fenomenologia, diferindo de um “[...] conhecimento de propriedades entitativas [...]” (Ibid). A investigação do ser é autônoma, é relativa a uma “[...] compreensão do ser que, *desde sempre*, pertence [ao Dasein] e se ‘aviva’ em todo *modo de lidar* com o ente [...]” (Ibid). *Acessamos* o ente na ocupação. Isso concerne ao simples uso que é feito do ente, algo que é próprio do Dasein.

Mas a análise fenomenológica deste ente, que assim vem ao encontro, não pode estar impregnada de tendências interpretativas. Isso encobriria “[...] o ente tal *como* ele, a partir de si mesmo, vem ao encontro *na* ocupação e para ela [...]” (Ibid, p.109). Observamos por este modo heideggeriano de desenvolver a questão relativa ao encontro com o ente, uma esquiwa do que ele chama de *tendências interpretativas*. Cotejaremos adiante este modo com a interpretação freudiana da realidade e buscaremos responder em que medida o *constructo* freudiano incorreria também em tal *tendência*, a mesma que no popular reconhece a psicanálise pela expressão *Freud explica!*

Mas que ente é esse neste tipo de análise pré-fenomenal? “[...] A resposta comum seria: as coisas [...]” (Ibid). Embora *coisa*, ou *res*, já contenha uma caracterização ontológica prévia, referente aos caracteres ontológicos como substancialidade, materialidade, extensão e justaposição, por exemplo. “[...] A análise que estende a questão *dos* entes *para* o ser *já* se depara com a coisalidade e *realidade* [...]” (Ibid, grifos nossos). Nesse *ser*, ou no *sendo* em um tal modo já caracterizado, o ente permanece de certa forma ainda velado. Nomeá-lo de alguma forma torna-se assim deficiente ontologicamente, embora onticamente cumpra com outras funções. Algo de *próprio* permaneceria *velado* nesta nomeação.

¹⁹ Pelo artigo *Realism and Truth* pertencente ao livro *A Companion to Heidegger* (2005) mostraremos como o filósofo David R. Cerbone nos apresenta como a demanda das referidas provas inserem-se no debate entre *realistas* e *idealistas* sobre a existência do mundo externo. Este debate situa-se no objetivo principal do autor do artigo que é a discussão sobre “[...] a questão do realismo em *Ser e tempo* de Heidegger [...]” (Cerbone, 2005, p.248).

De outra forma, também poderia ocorrer atribuições de *valor* ao ente cotidiano. Mas, ainda assim, haveria de ser necessário a determinação ontológica do *valor* em si. Logo, abstraindo-se disso tudo que velaria o ente, o filósofo busca acessar “[...] o caráter ontológico daquilo que vem ao encontro no *modo de lidar próprio* da ocupação [...]” (Ibid, grifos nossos). Trata-se de um caráter *pragmático* que não foi considerado pelos gregos na determinação que fizeram da *coisa*. Por isso, “[...] designamos o ente que vem ao encontro na ocupação com o termo *instrumento* [...]” (Ibid). Isso implica nos *modos de lidar*, tal como estamos apresentando. Sigamos agora com os *modos de ser* dos instrumentos.

Ao tratarmos destes modos devemos também analisar a *instrumentalidade* que torna o instrumento em um *instrumento*. “[...] Rigorosamente, *um* instrumento nunca “é”. O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence a seu ser [...]” (Ibid, p.110). A totalidade instrumental aloja o *ser-para* (*Um-zu*) como serventia, aplicabilidade e manuseio. “[...] Na estrutura ‘ser-para’ (*Um-zu*), acha-se uma *referência*²⁰ de algo para algo [...]” (Ibid).

Buscamos por esta análise que desenvolvemos a *gênese ontológica* do instrumento. O que temos até agora é uma multiplicidade de *fenômenos de referência*, onde a instrumentalidade do instrumento se faz *a partir* de outros instrumentos. Ainda não temos a resposta de como se faz, ou *caracteriza-se* um instrumento, mas já temos em vista *referências* que nos levará a isso.

Antes de cada coisa, já está descoberta uma *totalidade instrumental*. Porém, embora estejamos tratando de uma *antecedência*, não devemos nos esquecer que esta mostra-se, diferentemente de uma *dedução* teórica que *partiria* de um ponto de *apoio*, mas sim por uma *lida* cotidiana, um fazer *prático*. “[...] Quanto menos se olhar de fora a coisa martelo, mais se sabe usá-lo, mais originário se torna o relacionamento com ele e mais desentranhado é o modo em que se dá ao encontro naquilo que ele é, ou seja, como instrumento [...]” (Ibid).

A atitude prática não deve ser entendida como *ateórica*. Ela, no entanto, *age*, enquanto a teoria *contempla*. E por isso, pela prática, vem ao encontro também o mundo. Decorre disso

²⁰ A noção de *referência* usada aqui deve abrir a questão do *modo* como o filósofo da floresta negra faz uso dela. Este modo, empreendido de forma diversa de uma noção simplesmente dada *por definição*, antecipadamente, irá mostrar-nos um *sentido* oposto pelo qual a referência *apresenta-se*. Trata-se de uma *ética*, termo este que considera algo além de simples regras, mas relativo a um certo *posicionamento* no mundo. Devemos nos preparar para o último capítulo da nossa dissertação. Considerando então as preleções que Heidegger nos dá, perguntamos, como Freud concebe o seu conceito de *sintoma*? E como tal modo de concebê-lo resultaria em uma *ética*, ou em uma *prática* clínica, que poderia, sim ou não, obstruir o ser do ente que estaria ali se mostrando?

o acesso à natureza do mundo circundante. Ou seja, ocupando-se das ruas, pontes, havemos de descobrir a natureza em um certo sentido. Por exemplo, tal como a alocação de um poste deve considerar a luminosidade do lugar onde situa-se, o uso do relógio deve também considerar a geografia (o fuso-horário) e a localização em referência ao posicionamento do sol no planeta. Logo, o mundo circundante já estaria de alguma forma à mão. Descobre-se assim o ente intramundano.

[...] Isso significa: descobri-lo nas referências constitutivas da obra. [...] O modo de ser deste ente é a manualidade. Não se pode compreendê-la, porém, como mero caráter de apreensão, como se tais “aspectos” fossem impostos num discurso ao “ente” que de imediato vem ao encontro, ou como se uma matéria do mundo, já simplesmente dada em si, fosse desse modo “colorida subjetivamente”. Uma interpretação assim orientada desconsidera que, para tanto, o ente deveria ser previamente compreendido como algo pura e simplesmente dado e que, em decorrência, um modo de lidar com o “mundo” que descobre e dele se apropria passa a ter primado de autoridade. Isso já contradiz o sentido ontológico do conhecimento que nós de-monstramos como modo *fundado* no ser-no-mundo. Esse ser-no-mundo só chega a explicitar o que é simplesmente dado, *através* do que está à mão na ocupação. *Manualidade é a determinação categorial dos entes tal como são “em si”* [...] (Heidegger, 2005, p.113).

Mas não estaria esta manualidade de Heidegger desenvolvida também sobre uma base *simplesmente dada*? Vemos contudo, que a *manualidade* se resguarda de alguma forma neste desenvolvimento trazido pelo filósofo de uma simples interpretação prévia. A manualidade se torna o “[...] ser dos entes intramundanos primeiro descobertos [e portanto uma] originariedade frente ao ser simplesmente dado [...]” (Ibid, p.114). De qualquer forma, para o ente intramundano, o ente *mundo* continua sendo um pressuposto. Se o mundo não é simplesmente uma soma de entes, não seria pelo *ser* destes entes que se descortinaria²¹ um modo para se *de-monstrar* o fenômeno de mundo?

O ente mundo não é intramundano. Mas o ente intramundano é, no entanto, determinado pelo mundo. “[...] Ao ser descoberto e encontrado em seu ser, o ente intramundano só pode se mostrar porque mundo ‘se dá’ [...]” (Ibid). Este *se dá*, no centro da problemática que estamos debatendo, explicaria-se pela consideração do Dasein *já* constituído onticamente pelo ser-no-mundo e na ocupação do ente intramundano.

²¹ Isso é um *sentido* de acesso ao ente diferente daquele de um pressuposto do qual decorre deduções. Vejamos como o filósofo de *Ser e tempo* nos apresenta tal modo investigativo.

Mas qual é a real necessidade de uma interpretação ontológica se aí já observamos “[...] a mundanidade [evidenciando-se] *junto com* o ente intramundano na ocupação? [...]” (Ibid, p.115). Será, no entanto, justamente por esta *evidência* que Heidegger vai estabelecer tal fenômeno que se torna presente em sua estrutura.

Um instrumento danificado, por exemplo, não nos levaria a análises de propriedades, mas sim à “[...] *circunvisão*²² do modo de lidar no uso [...]” (Ibid). Isso causa de alguma forma *surpresa*. Uma surpresa no sentido de um instrumento que não está simplesmente dado à mão. Mostrando-se agora algo como uma *coisa-instrumento*. Depreenderíamos um tipo de movimento que vai do estado de *instrumento* para o de *coisa*. O *puro ser* anunciado pelo instrumento estaria de alguma forma recolhendo-se “[...] à manualidade do que se acha na ocupação [...]” (Ibid). Isso pois, como vimos, é a ocupação que define a noção de instrumento. Contudo, esta coisa-instrumento, não é somente uma “[...] coisa que aparece em algum lugar [...]” (Ibid).

O que devemos compreender é que se transformar em coisa, não é relativo a algo simplesmente dado. No modo de ocupação, então, não se trata somente de haver um impedimento de se manusear, mas sim de *não estar* mais à mão. Ou seja, considera-se a dimensão de um *encontro* que registra uma *falta* do que não está à mão, assumindo assim o *modo da importunidade*. Isso é um “[...] *modo deficiente* de ocupação que *descobre* o *ser* simplesmente dado de um *manual*²³ [...]” (Ibid, p.116, grifos nossos).

Na ocupação, de modo geral, e *nestas circunstâncias*, encontramos nisto que não é mais manual, “[...] o que *não falta* e *não*²⁴ é passível de emprego [...]” (Ibid), pelo *impedimento* da ocupação. Mostra-se assim a *impertinência* nisto que não está mais à mão. Desta forma *caracteriza-se* algo como *simplesmente dado*, ou *subsistente*, por estes modos de se mostrarem na *surpresa*, *importunidade* e *impertinência*. É também justamente por estes modos de se caracterizar o fenômeno que a coisa não é simplesmente dada. “[...] O ser

²² “[...] A visualização puramente ‘teórica’ das coisas carece de uma compreensão da manualidade. O modo de lidar com os instrumentos no uso e no manuseio, porém, não é cego. Possui seu modo próprio de ver que dirige o manuseio e lhe confere uma segurança específica. O modo de lidar com instrumentos se subordina à multiplicidade de referências do ‘ser para’ (Um-zu). A visão desse subordinar-se é a *circunvisão*” (Heidegger, 2005, p.111).

²³ Na tradução de *Ser e tempo* feita por Fausto Castilho encontramos no lugar de *manual* o “*utilizável*”.

²⁴ A título da *experiência fundamental da angústia*, no texto *Que é metafísica?*, Heidegger apresenta a função da negação para a lógica nos seguintes termos: “[...] A negação é, entretanto, conforme a doutrina dominante e intata da ‘lógica’, um ato específico do entendimento [...]” (Heidegger, 1929, p.5). O filósofo então discute sobre a precedência do entendimento em relação à angústia, questionando-se se seria o “não” uma representação do nada? Não. *O nada é mais originário* que a sua negação (Ibid).

simplesmente dado que aqui se anuncia ainda está *ligado* à manualidade do instrumento [...]” (Ibid, grifos nossos). Em outras palavras, não estaríamos lidando com uma mera coisa.

Toda essa dinâmica de análise, é o movimento pelo qual Heidegger nos apresenta e esclarece o *fenômeno do mundo*. Relaciona-se a uma interrupção²⁵ do encontro com o manual. Nas caracterizações que foram apresentadas,

[...] a manualidade se mostra mais uma vez, mostrando também a determinação mundana do manual. As referências determinam a estrutura do ser do manual enquanto instrumentos. [...] Um instrumento não pode ser empregado - isso significa: a referência constitutiva entre o ser para (Um-zu) e um ser para isso (Dazu) acha-se perturbada. No subordinar-se da ocupação às referências, elas não são consideradas em si, elas estão “pre-sentes” (“aí”). Numa *perturbação da referência* - na impossibilidade de emprego para..., a referência se explicita [...] onticamente, para a circunvisão [...] a um específico ser para isso (Dazu) e, assim, torna-se visível não apenas tal ser mas o contexto da obra, [...] e, na verdade, como aquilo em que a ocupação sempre se detém (Heidegger, 2005, p.117).

Todo este *conjunto instrumental* não se evidencia como algo nunca visto, “[...] mas como um todo já sempre visto antecipadamente na circunvisão. Nesse todo, anuncia-se o mundo [...]” (Ibid, p.117).

Não há manuais (utilizáveis) tão evidentes por si que *quebrem* os nexos que estamos desvelando. É só num vazio²⁶ que a circunvisão “[...] vê *para que* (wofür) e *com que* (womit) estava à mão aquilo que faltava [...]” (Ibid, p.118). Isso que *aparece* não é somente um manual, ou algo simplesmente dado, “[...] ele está ‘pre-sente’ (‘aí’) [...]” (Ibid) antes mesmo de qualquer consideração que se faça. Ele se *abre*, se *des-tranca*, à circunvisão.

²⁵ Reportemo-nos, a título de interpelações preliminares do que está por vir no próximo capítulo, ao modo que Freud descreve a *suplência* assumida pelo cavalo na sintomática do pequeno Hans. Como se arranja o conceito de sintoma para Freud em vista de sua conduta prática? Até que ponto a prática freudiana, *independente* de seu *constructo* teórico, não implicaria também em conceitos que nos abrem uma dimensão fenomenológica? Pois a angústia, como veremos no tópico sobre o sintoma, torna-se um *signal*, um *indicador*, para nós. Ela não é analisada fenomenologicamente tal como Heidegger nos apresenta a fenomenologia em *Ser e tempo*. Mas então até que ponto poderíamos prescindir da metapsicologia de Freud para conceituar a angústia? Que posição epistemológica a *metapsicologia* assume em relação a fenomenologia uma vez que a clínica freudiana é independente de seu *constructo*, porém, e contudo, por ela *apresentando* o que se nomeia de *psicanálise* para nós?

²⁶ *Vazio* entendido também como o *nada* é desenvolvido por Heidegger em seu texto *Que é metafísica?*. O desenvolvimento deste texto vai se fazer ao redor do modo como o filósofo apreende o fenômeno, reconhecidamente por ele como uma *experiência fundamental*, da *angústia*. No texto, abre-se uma linha explicativa onde demonstra-se que pela *angústia* uma *abertura* em direção ao *mundo* torna-se possível. “[...] Mas este revelar é simultaneamente — longe de ser um simples episódio — um acontecimento fundamental de nosso ser-aí [...]” (Heidegger, 1929, p.06). A originária abertura do ente surge no nada da angústia. O nada é originariamente nadificante, e ele conduz o ser-aí diante do ente enquanto tal.

Mas o mundo não é constituído de manuais, e, se nos modos de ocupação que vimos, cuja a interpretação possa vir a ocorrer a partir da quebra de nexos, ou da inutilizabilidade do instrumento, ao mesmo tempo ocorre uma *desmundanização* do manual. Não se tratando, contudo, de uma apreensão temática, abre-se o questionamento da possibilidade de se encontrar o instrumento manual em seu *ser-em-si*. “[...] O não anunciar-se do mundo é a condição de possibilidade para que o manual não cause surpresa. E é nisso que se constitui a estrutura fenomenal do ser-em-si desse ente [...]” (Ibid).

Prestemos a atenção, que esta é uma estrutura ontológica genuína do *ser em si*, e a ela chegamos depois de observar que o que se mostrou como *importuno*, *impertinente*, ou que causou *surpresa*, *assim* apresentaram-se porque tem em vista o que seria o *ser-em-si*. Logo, “[...] as expressões privativas como não surpresa, não importuno, não impertinente [embora precedidas do ‘não’] indicam um carácter fenomenal positivo do ser que está imediatamente à mão [...]” (Ibid).

Nessa análise ontológica que acompanhamos o filósofo da floresta negra desenvolver, percebemos a diferença de que se produz por uma análise ôntica. Verifica-se a importância do fenómeno mundo para a compreensão do *ser-em-si*. O acesso ao manual diz de uma *abertura* prévia no contexto de *mundo*. “[...] O mundo é, portanto, algo “em que” (worin) [o Dasein] enquanto ente já sempre *esteve*, para o qual (worauf) [o Dasein] pode apenas retornar em qualquer advento de algum modo explícito [...]” (Ibid, p.119).

Justifica-se assim a análise ontológica desenvolvida por Heidegger, por estas idas e vindas do Dasein, que no manuseio feito com o ente intramundano, abre a noção de mundo. Esta noção, contudo, contrapõe-se ao modo de realistas e idealistas interpretarem a realidade. Vejamos mais de perto como o filósofo nos apresenta a questão da *realidade*.

1.3. O modo ontológico para se explicar a realidade

Neste tópico veremos alguns assuntos mesclando-se ao redor do tema realidade, mas que, ao fim, nos abrirá um *modo* outro de abordarmos este tema. O filósofo de *Ser e tempo* incluirá o Dasein em seu *explicandum* ontológico, o qual confirmará pelo fenómeno primário da angústia o uso do conceito de *cura* para a *explicação* possível da inserção deste Dasein no todo. Da epistemologia decorreram explicações realistas e idealistas da realidade, mas o modo ontológico heideggeriano de explicá-la é outro e isso nos levará ao *âmbito* da *verdade*.

Embora vimos um mundo que *se dá*, ainda assim pudemos observar que este se relacionava com a *constituição* do *Dasein*. Essa conclusão é importante porque por ela coloca-se o *Dasein* no centro desta discussão. Pelo *Dasein* e por uma *abertura* será possível *ir em direção* ao mundo. Trata-se de um *sentido* de compreensão de mundo que é *oposto* àquele feito pela epistemologia.

Será pela abertura, um conceito visto ao final deste capítulo, o modo de concluirmos o *fenômeno mais originário da verdade*. Para chegar neste fenômeno, Heidegger vai desenvolver antes o *modo ontológico* de tratar a realidade. Um modo que distingue-se em seus fundamentos mesmos do trato dado por epistemólogos. Como o filósofo da floresta negra trata a questão da realidade? Em que medida esta filosofia *possibilitaria analisarmos* o modo freudiano de desenvolver seus conceitos?

Vimos, até o momento, o *todo* originário que constitui o *ser-no-mundo*. Precisamos, agora, seguir também com uma análise que seja *ontológica-existencial* sobre os *fundamentos* do *Dasein*. Precisamos inserir o *Dasein* neste todo. Essa tarefa insere-se na problemática onde Heidegger não se serve de explicações *realistas* ou *idealistas*. Como isso pode ser feito?

Sobre o *Dasein*, o filósofo nos indica que este “[...] existe de fato [...]” (Heidegger, 2005, p.243). Mas é preciso que *expressemos* adequadamente como podemos *relacionar* a *existencialidade*, a *facticidade*, que são uma *unidade ontológica*, com tal *existência de fato* do *Dasein*.

Isso implica em identificarmos num ente “[...] que sempre é suas próprias possibilidades [...]” (Ibid, p.244) o modo de *estar-lançado*. *Ser-no-mundo*, de *início*, é *impróprio*. É assim que se configura o que Heidegger chama de *de-cadência*. Vê-se na cotidianidade do *Dasein* o “[...] *ser-no-mundo aberto na decadência* [...], *lançado* [...]” (Ibid), se projetando, e por isso mesmo, também, colocando *em jogo* o “[...] *o seu poder-ser mais próprio* [...]” (Ibid).

Vemos uma problemática que se configura a partir de uma totalidade estrutural e, ao mesmo tempo, “[...] as possibilidades de modificação existencial [...]” (Ibid) que pertencem ao ser do *Dasein*. Como *expressaríamos* pela analítica existencial o fenômeno deste ser? Devemos perceber a *singularidade* mesma do fenômeno que se analisa, e isso nos levará a uma *analítica* que é, também, *singular*.

Sobre o modo de se possibilitar tal expressão, Heidegger nos indica que “[...] negativamente está fora de questão [...]” (Ibid). De outra forma, entenderíamos que não se

trata de um tipo de análise *dedutiva*, pois isso implicaria em concebermos *previamente* um elemento que fosse *dado por definição*²⁷. Logo, não se trata de uma “[...] interpretação ‘em conjunto’ [...]”. A questão do caráter existencial básico [do Dasein] difere essencialmente da questão do ser de algo *simplesmente dado* [...]” (Ibid, grifos nossos). Ao modo *inverso* de *expressar*, ou seja, por uma *percepção imanente*²⁸, o filósofo da floresta negra também sinaliza uma *impossibilidade*.

Aqui está a importância de reconhecermos no Dasein o seu caráter existencial básico. Algo que difere do ser de algo simplesmente dado. Ocorre uma *abertura* no Dasein, para si mesmo, enquanto ele está *sendo*. E é a *angústia* que nos habilitará, de início, a *expressar* adequadamente essa *analítica*. “[...] O fenômeno da angústia foi colocado à base da análise como uma disposição suficiente que atende tais *exigências metodológicas* [...]” (Ibid, p.245, grifos nossos). Trata-se de uma *disposição fundamental*. E a *cura*²⁹, outro conceito importante aqui nessa dinâmica interpretativa, deverá relacionar-se com esta disposição. “[...] Enquanto

²⁷ Um elemento que necessariamente faria a discussão ser reportada à problemática referente ao legado da metafísica moderna, legado este que Heidegger visa ultrapassar. Adiante, no tópico sobre a obra freudiana *Totem e tabu*, observaremos o modo de Freud investigar a *origem* dos princípios sociais. Um modo que o levou *necessariamente* a ter de reconhecer o que nomeamos de *signos prontos*. As diversas teorias pela busca do *animal ancestral*, do qual originaria-se o totem (ou o signo), *levou* o psicanalista, inserido nesta histórica, ao que ele nomeia de hipótese *fantástica*. Por uma simples análise, havemos de concluir que *fantástico* é o que ocorre com uma *existência* que se dá na *imaginação*, ou seja, *além* de uma existência propriamente dita, um resultado de tal análise histórica. O modo de nomear a hipótese como *fantástica*, deve, por fim, também nos indicar o tipo de *abordagem* da investigação freudiana sobre os conceitos que faz uso.

²⁸ Esta é também uma problemática que se ocupa Lacan em seu projeto de formalização das recomendações freudianas a respeito da *direção* da cura promovida pela psicanálise. “[...] E nesse ponto temos de convir que, mesmo que a voz da experiência seja um fator de grande importância, só pode render um conselho bem inspirado, não conseguindo *transmitir as razões* que determinam a escolha de uma estratégia clínica [...]. Ocorre que a voz da experiência não basta [...]” (Cabas, 2009, p.197).

²⁹ No dicionário encontramos também a tradução *cuidado* para a palavra alemã *Sorge*. Vejamos o que mais nesta fonte este conceito pode denotar: “[...] A palavra ‘cuidado (cura)’, que corresponde aproximadamente, se não exatamente, ao alemão *Sorge*, possui uma variedade de sentidos. [...] Em primeiro lugar, [Heidegger] utiliza “cuidado” em um sentido amplo que subjaz à sua ramificação entre o ansioso, o cuidadoso e o atencioso. Em segundo lugar, neste sentido de ‘Sorge’, insiste ele, todos cuidam; ninguém é inteiramente despreocupado, descuidado ou negligente. Precisamente porque todos somos cuidadosos, neste sentido fundamental, é que podemos ser certas vezes despreocupados, descuidados, ou negligentes nos sentidos ordinários ou, como diz Heidegger, nos sentidos ‘ontológicos’ dessas palavras. No sentido ‘ontológico’ de ‘cuidado’ (*Sorge*), todos cuidam. Todos os seres humanos, mais uma vez, estão ‘à frente de si mesmos, antecipados (*sich vorweg*), aproximadamente ‘ocupados com algo’ ou atentando para o que fazer [...]” (Inwood, 2002, Introdução, p.xvii). Ainda no mesmo dicionário, um pouco mais adiante, seguimos com mais algumas definições preliminares do conceito de cura: “[...] Heidegger usa três palavras cognatas: 1. *Sorge*, ‘cura (cuidado)’ [...]. 2. *Besorgen* [...]. 3. *Fürsorge* [...]. A cura (cuidado) é membro dominante dessa tríade, embora inseparável dos demais: ‘Ocupação e preocupação são constitutivas da cura, de tal forma que quando usamos simplesmente o termo ‘cura’ sempre nos referimos a ele, e nas nossas explicações concretas o compreendemos, como cura ocupada-preocupada [besorgend-fürsorgende *Sorge*], onde com cura queremos dizer, em um sentido enfático, que, nesta ocupação e preocupação com cura, o próprio ser que cuida [das sorgende *Sein*] está em questão’. Os conceitos são ‘conceitos estruturais’, que apresentam os existenciais de DASEIN, e devem portanto ser compreendidos em um sentido amplo [...]” (Inwood, 2002, p.26).

possibilidade de ser [do Dasein], a angústia, junto com [o próprio Dasein] que nele se abre, oferece o solo fenomenal para a apreensão explícita da totalidade originária [do Dasein]. Esse ser desentranha-se como cura [...]” (Ibid).

Observemos, contudo, a natureza destes conceitos empregados na *ontologia* heideggeriana. Além da própria angústia, *vontade, desejo, tendência e propensão*, são outras disposições que facilmente poderiam ser colocadas conceitualmente no lugar da *cura*. Mas o filósofo nos lembra que estes fenômenos, na verdade, *fundam-se* na cura. Notamos assim a *posição* ocupada por este conceito nesse *olhar* ontológico que estamos descrevendo. A cura torna-se o elemento pelo qual podemos *expressar ontologicamente* a angústia. Veremos que por ela, uma noção de sentido de *unidade* onde, em vez de uma precedência conceitual e uma decorrência explicativa, antes, trata-se de uma interpretação³⁰ *co-originária* com o fenômeno que apreende.

Em vez de cairmos em problemas semelhantes aos que caíram a ontologia tradicional na tentativa de explicar a relação do *ser* com a *verdade*, relação esta *encoberta*, como veremos, por *razões mais fundamentais*, a cura deve ser explicada diferentemente de uma *artificial* noção dada *a priori*. Trata-se de uma explicação mais penetrante que aquela dada pela antropologia.

Mas Heidegger nos instiga a *confirmar* a função conceitual de cura, que faremos uso, pelo viés de um olhar que seja *pré-ontológico*. Pois, embora tenha sido feito anteriormente um percurso que passa pelos “[...] modos explicitados de ser [que] foram a manualidade e o ser simplesmente dado (‘realidade’, ‘mundo’-real) [...]” (Ibid, p.246), devemos observar que “[...] o ser [do Dasein] permaneceu indeterminado do ponto de vista ontológico [...]”. Por isso

[...] é preciso discutir o nexos ontológico entre cura, mundanidade, manualidade e ser simplesmente dado (realidade). Isso leva a uma determinação mais precisa do conceito de *realidade*, no contexto de uma discussão das questões epistemológicas de realismo e idealismo³¹, orientadas por essa ideia [...] (Heidegger, 2005, p.246).

Dada essa visão geral por onde percorreremos, vejamos agora, mais de perto, a *disposição* fundamental da angústia. Fenômeno este que está na base para confirmarmos a

³⁰ Como analisaríamos a natureza do conceito de *sintoma* para a dinâmica explicativa de Freud ao tratar do fenômeno fóbico?

³¹ A natureza desse tipo de análise tocará, também, na temática sobre a *verdade*.

interpretação dada pela cura sobre a entrada do Dasein no todo originário que constitui o ser-no-mundo.

Tratar do *ser* do Dasein, diferentemente de um *ente* qualquer, implica em lembrarmos que enquanto este assume uma certa *independência* da natureza da análise que o apreende, observamos, no entanto, que ele “[...] apenas ‘é’ na compreensão dos entes a cujo ser pertence uma compreensão do ser [...]” (Ibid). Um tipo de *imbricamento* do ser com a própria análise que é desenvolvida. Então, como haveríamos de “[...] explicar (‘descortinar o horizonte’ ôntico) [...]” (Ibid, p.247) do Dasein *como* um ente?

[...] Todo descortinar só é possível dentro da abertura constitutiva [do Dasein] [...]. Nisso se comprova o nexos necessário entre o ser e compreensão. A fim de se preparar, de modo suficiente, a questão do ser, é preciso, por conseguinte, esclarecer ontologicamente o fenômeno da verdade [...] (Heidegger, 2005, p.247).

Logo, a própria *disposição*, bem como a *compreensão*, inserem-se neste modo de explicar a realidade a partir da constituição do Dasein. Onde a angústia é a disposição privilegiada, por ser reconhecida como a mais fundamental, e a compreensão é um tipo de descoberta daquilo que não é compreendido e que está enraizada numa *compreensão primária*³² que é a do Dasein. Assim, tratar do Dasein, nestas condições de análise, como um *ente*, exige que pensemos num certo *distanciamento* dele para consigo.

Este distanciamento se daria pela angústia. Uma condição para que na de-cadência o Dasein se *abra* onticamente. Heidegger chama esse distanciamento de *possibilidade de fuga de si mesmo* (Ibid, p.248). Embora pareça uma ideia antinômica, assim pode ser compreendido pelas diferentes instâncias que se aborda, ou seja, *fenomenal* e *existenciária*. Dito de outra forma, fenomenalmente seria “[...] justamente daquilo de que foge que [o Dasein] corre ‘atrás’ [...]” (Ibid). E a possibilidade de fuga se daria pela abertura que é referente à constituição do Dasein.

Assim, neste *desvio* feito de si mesmo, encontramos o movimento onde o Dasein “[...] fica aberto ‘aí’ [...]” (Heidegger, 2012, p.517). Algo semelhante ao que vimos quando tratamos da *perturbação* das *referências* ao se manusear um instrumento danificado,

³² “[...] A compreensão não é ‘um tipo particular de saber [...]’. Toda explicação como uma descoberta [...] enraíza-se na compreensão primária do Dasein’ [...]. ‘A compreensão projeta o ser de Dasein para a sua destinação de maneira tão originária quanto para a significação, entendida como a mundanidade do seu mundo particular’ [...]” (Heidegger apud Inwood, 2002, p.18).

tornando-as também *ai*³³. “[...] Em razão de seu caráter de abertura, o desvio ôntico-existenciário propicia fenomenalmente a possibilidade de se apreender aquilo de que se foge como tal, de forma ontológico-existencial [...]” (Heidegger, 2005, p.248). Esta é a importância da *abertura*. Conseguimos, assim, identificar no *meio* desse movimento ôntico a possibilidade de uma *interpretação fenomenológica*. Um Dasein que se *abre onticamente* no fenômeno da *de-cadência* condicionado pela disposição da angústia.

A proximidade fenomenal entre a angústia e o medo é explicada pelo filósofo. Qual é o nexos ontológico para essa proximidade? O desvio da de-cadência é relativo ao Dasein que desvia-se de si mesmo, e por isso, não pode ser relativo a algo intramundano. A angústia fundamentando este desvio, tornaria possível o temor. “[...] Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal [...]” (Ibid, p.249). Na angústia perde-se a referência dada pelo ente intramundano, diferentemente do temor que apela para este.

O nada, diante dessa insignificância do ente intramundano dada na angústia, é como o mundo se apresenta. Isso nos mostra que angustiar-se abre o mundo como o mundo mesmo. Isso não advém de uma noção dada pela reflexão intelectual. A possibilidade do Dasein de se compreender pelo mundo, na angústia, é retirada, pois ela remete o Dasein ao poder-ser-no-mundo. Uma projeção da *singularidade* do ser-no-mundo em possibilidades. “[...] A angústia abre [o Dasein] como ser-possível e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se numa singularidade. [...] O ser-livre para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo [...], [e] ser aquilo que já sempre é³⁴” (Ibid, p.252).

Esta disposição fundamental que acomete o Dasein *singulariza* no sentido de um solipsismo. Isso não é relativo a um tipo de isolamento, mas relativo ao *mundo inteiro* em *possibilidades* para este ser-no-mundo. Por isso que a fuga não é *de* um ente, mas *para* este ente. “[...] A fim de que a ocupação perdida possa deter-se na familiaridade tranquila [...]” (Ibid, p.253), foge-se da *estranheza* de não sentir-se em casa. Trata-se, em suma, de algo que não é simplesmente dado, “[...] e sim um modo próprio [do Dasein] de fato, ou seja, é uma disposição [...]” (Ibid).

³³ Conforme visto anteriormente: “[...] Um instrumento não pode ser empregado - isso significa: a referência constitutiva entre o ser para (Um-zu) e um ser para isso (Dazu) acha-se perturbada. No subordinar-se da ocupação às referências, elas não são consideradas em si, elas estão “pre-sentes” (“ai”) [...]” (Heidegger, 2005, p.117).

³⁴ Não se trata de algo que já existisse *anteriormente*, mas o *é* no sentido do *sendo*, uma *possibilidade* que é constitutiva de poder-ser o mais *próprio*. A noção de *cura*, que veremos logo adiante, nos ajudará a compreender a complexidade deste dinâmica fenomênica.

Observando-se, contudo, que o *não se sentir em casa* é existencialmente *mais originário*, o temor passa a ser compreendido como uma *angústia imprópria*, velando, inclusive, a própria angústia. O que Heidegger nos mostra é que ao fundo o Dasein se angustia, e disso decorre o *disparo psicológico*³⁵ da angústia.

Mas embora as dificuldades de interpretação da angústia existam, este fenômeno, ainda assim, cumpre com a importante “[...] função metodológica de princípio para a analítica existencial [...]” (Ibid, p.254). Principalmente porque dentre outras disposições, tratamos da mais fundamental. A que torna possível uma abertura para uma singularidade. São possibilidades do Dasein, que na condição da angústia, não se desfiguram nos e pelos entes intramundanos, como ocorreria no temor.

Sigamos agora com a análise de *como* essa interpretação existencial da disposição fundamental poderá se *inserir* na “[...] totalidade do todo estrutural [do Dasein] [...]” (Ibid, p.255). Estamos ainda desenvolvendo a *confirmação* que anunciamos anteriormente. Deste *princípio metodológico* dado pela angústia, vamos mostrar o *ser* que vai estar em um *todo*. Isso poderá ser feito pela noção de *cura*³⁶, tal como Heidegger nos orienta. A cura é o modo de *interpretarmos* este *nexo* do que é referente a possibilidade de um *singular* com um *todo*.

Interpretar, pois, *o ser do Dasein como cura* (Ibid, p.255), torna-se possível após identificarmos como se dispõem os elementos que compõem e fundamentam a analítica existencial vista em *Ser e tempo*.

No fenômeno da cura mostra-se a existência de fato do Dasein como ser-no-mundo. Isso se dá a partir de uma *unidade* de caracteres ontológicos fundamentais. Como caracteriza-se essa unidade? “[...] [O Dasein] é um ente que, sendo, está em jogo o seu próprio ser [...]” (Ibid, p.256). Estar em jogo, ontologicamente, é o *pode-ser mais próprio*. Mas este poder-ser advém de uma Dasein que *sempre* já é, como se o Dasein já estivesse *precedido* a si próprio. Por uma apreensão do todo, o preceder significa “[...] o preceder a si mesmo por já ser-no-mundo [...]” (Ibid). Isso não é uma fusão ou acoplamento do mundo dos

³⁵ A angústia referente ao pequeno Hans, tal como veremos no tópico sobre o sintoma, será novamente tratado sob a luz desta análise fenomenológica-existencial que o filósofo nos oferece.

³⁶ Acompanhemos Heidegger em seu modo de desenvolver o conceito de *cura* porque confrontaremos com o modo que o conceito de *sintoma* se articula em Freud. O modo como se dá um conceito implica em um manejo prático para ambos os autores. Heidegger nos mostra que a *posição ocupada* por um conceito em um *constructo* teórico pode descaracterizar, ou induzir, o fenômeno que se *apreende*. Analisemos mais de perto as *implicações* dessa dimensão ética proporcionada pelo modo mesmo de se abordar e desenvolver um conceito com a apreensão e manejo do fenômeno que se mostra.

objetos com o sujeito, mas a “[...] expressão fenomenal³⁷ da constituição [do Dasein] [...]” (Ibid) expresso por essa precedência por já ser em. Dito de outra forma, “[...] existir sempre é um fato [...]” (Ibid, p.257). Não está o Dasein só lançado no mundo, mas sempre “[...] empenhado no mundo das ocupações [...]” (Ibid). Ser junto ao mundo intramundano está dentro da precedência por já *estar* em um mundo.

A totalidade existencial de toda estrutura ontológica [do Dasein] deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser [do Dasein] diz preceder a si mesmo por já ser em (no mundo) como ser junto a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Esse ser preenche o significado do termo *cura* [...] que é aqui utilizado do ponto de vista puramente ontológico-existencial [...] (Heidegger, 2005, p.257).

Essencialmente, *ser-no-mundo é cura* (Ibid), por isso o ser junto ao mundo é *ocupação*. A *cura determina* a ocupação por ser primeira e mais fundamental na análise ontológica-existencial.

No que tange ao tema *liberdade*, observamos que o próprio poder-ser do Dasein relacionar-se-ia de modo *involuntário* com as suas possibilidades mesmas. Isso configura o que o filósofo nomeia de *impróprio*. De início, é nessa “[...] modalidade que [o Dasein] se encontra [...]” (Ibid, p.258). Embora impróprio, ainda assim, o Dasein em sua precedência a si mesmo, “[...] apresenta a constituição ontológica na qual está em jogo o seu ser [...]” (Ibid). Por isso, *a priori*, a *cura* “[...] se acha em toda atitude e situação de fato [...]” (Ibid). Isso não significa o primado da *prática* frente à *teoria*, pois “[...] ‘teoria’ e ‘prática’ são possibilidades ontológicas de um ente cujo ser deve determinar-se como cura [...]” (Ibid).

Por isso, a *cura* não se divide, e pensá-la por atos, impulsos, como o *querer ou desejar, propensão* seria impossível. Todos estes fenômenos estão na verdade enraizados no Dasein enquanto *cura*, e “[...] se fundam existencialmente na *cura*³⁸ [...]” (Ibid, p.259).

Pensemos também que um *querer tranquilo* assim se daria pela *guia do impessoal*. Isso “[...] não significa a extinção do ser no poder-ser, mas somente uma modificação [...]” (Ibid, p.260). Seria um deixar-se “[...] atrair por aquilo que a tendência adere [...]” (Ibid). Mas Dasein *nunca é mera propensão* (Ibid, p.261), porque este é sempre *cura*.

³⁷ *Expressão fenomenal* para a Heidegger é anterior a articulação teórica que tal fusão demandaria para se tornar inteligível.

³⁸ Aprendermos o conceito de *cura* em comparação com outros fenômenos, tais como *impulso* ou *desejo*, deve nos situar sobre a posição que este primeiro ocupa na explicação destes últimos. Desejo é um conceito caro para a psicanálise, e com o modo como o filósofo nos apresenta sua ontologia, havemos de concluir como esta diferencia-se da teoria freudiana.

Logo, a cura não deve ser compreendida por algum *elemento primário ôntico*. Da mesma forma que não devemos compreender o ser pelo *ente*. Trata-se sim de uma complexidade que Heidegger o entende “[...] articulado estruturalmente: [...] preceder a si mesmo por já ser em..., enquanto ser junto a [...]” (Ibid).

A *confirmação* que concluímos é relativa a uma análise *ontológica existencial* a partir do *pré-ontológico*. Visamos anteriormente um *modo* de *conquistar* adequadamente a ontologia dos fundamentos do ente *homem* e isso nos levou à cura *como* o ser do Dasein. Há, contudo, uma interpretação ôntica da qual a interpretação ontológica-existencial não se torna simplesmente uma *generalização ôntica-teórica*.

Do ponto de vista ôntico, todos os comportamentos e atitudes do homem são “dotados de cura” e guiados por uma “dedicação”. A “generalização” é de ordem ontológica e a priori. Ela não significa propriedades ônticas que continuamente aparecem, e sim a constituição ontológica sempre subjacente. Só isso torna ontologicamente possível que esse ente possa ser onticamente interpelado como cura. A condição existencial de possibilidade de “cuidado com a vida” e “dedicação” deve ser concebida como cura num sentido originário, ou seja, ontológico (Heidegger, 2005, p.265).

Vemos uma *universalidade transcendental* do fenômeno de cura e dos existenciais que oferecem um *solo* para a interpretação do Dasein baseada em concepções ônticas. Essa “*generalização*” ontológica, embora *a priori*, mostra-nos, *inversamente* e, ao mesmo tempo também, uma constituição *sempre subjacente*. Fato é que uma *interpretação ontológica* do Dasein nos leva ao conceito existencial de cura dotando-o ainda de uma *interpretação pré-ontológica* onde este ente passa a se dar como “cura”.

Isso é uma conquista do modo de trabalho dado por uma ontologia que se proponha *fundamental*. Observamos como esta se dá a partir das escolhas que Heidegger fez dos fenômenos que a integram bem como pelo modo mesmo que ele conduz as análises.

Feita esta análise do *sentido de ser* a partir da *inserção* do ser num todo e do nexa à mundanidade e realidade, uma *compreensão* que *depende* do modo-de-ser do Dasein, ocorre ainda que a guia para isso, *de início*, para toda essa análise, ainda é a de-cadência. “[...] A interpretação do ser orienta-se, de início, pelo ser dos entes intramundanos [...], [pelas] coisas simplesmente dadas (res). O ser recebe o sentido de realidade [...]” (Ibid, p.267). Isso causa um *deslocamento* onde o *ser* veste-se de “*realidades*”. “[...] [O Dasein], assim como qualquer outro ente, é um real simplesmente dado. Assim, o ser em geral adquire o sentido de realidade

[...]” (Ibid). Como Heidegger propõe a solução para essa *obstrução* do Dasein a partir da uma analítica existencial?

O filósofo busca desvencilhar o nexos disso por uma ontologia que se proponha a fazer o *discernimento* do Dasein, mundo e manualidade. Isso torna-se a tarefa da *analítica existencial*. Inicialmente desenvolveremos essa problemática pela pergunta: o que é *realidade*? O objetivo de tal discernimento é encontrarmos um modo de se identificar adequadamente o *ser* e as *coisas simplesmente dadas*, de modo a concluirmos o *verdadeiro sentido de ser*.

A problemática se desenvolve pela discussão travada entre *idealistas* e *realistas* ao redor de uma possível *prova* sobre a existência de um *mundo externo*. Seria o acesso ao *real* dado pelo *intuitivo*? Tal acesso não nos levaria a um comportamento da *consciência*? Em que tipo de *transcendência* situar-se-ia a *explicação* destes componentes da *realidade*? Que *transcendência* é essa e qual é o *conhecimento* aí envolvido?

O discernimento dado por uma *epistemologia tradicional* nos leva a busca da *prova* do mundo externo. A *teoria do conhecimento*, ao modo como vem sendo articulada, serve-se de um *explicandum* que leva idealistas e realistas a debaterem ao redor da tal prova. Mas como a realidade poderia ser apreendida de forma diferente?

Heidegger é interpretado muitas vezes ora como um realista, ora como um idealista (Cerbone, 2005, p.248). Precisamos, antes, entender *o que fundamenta* estas escolas, para situarmos o filósofo de modo mais apropriado no debate em questão, e depois, ainda, ver de que modo ele ultrapassa tais categorizações.

A teoria do conhecimento tende a *desaparecer* porque seus *pressupostos* mostram-se, ao olhar de Heidegger, *infundados* (Ibid, p.249). A possibilidade de se conhecer uma incógnita *x* se dá pela definição de *domínios* de coisas ou entes. O espaço, tempo, outras mentes, e os próprios números, são exemplos disso. Mas o problema inicia-se quando pretendemos fundamentar a possibilidade de existência destes domínios. Pois, que podemos *saber* onde está um cachorro por simplesmente olharmos para ele, parece algo óbvio, embora “[...] não se saiba qual [...]” (Ibid) o domínio para tal inteligibilidade que aí operou.

As ciências naturais nos oferecem caminhos para isso (Ibid). Mas a *percepção* não é desconsiderada nas análises de objetos em um domínio *espaço-temporal*. O cuidado, no entanto, que a ciência tem com a noção de *percepção* nos mostra que para a sua *objetividade*,

que visa escapar de um *subjetivismo*, desenvolve-se apelando para as *fundamentações* dos *mecanismos perceptivos* do homem.

Porém, a *percepção* nos leva a pensar também nas *condições ambientais* onde a análise é feita. E o cientista *também* deverá *estar* situado no *ambiente* onde a luz ou o som, por exemplo, possam resultar em dados *adequados* para o experimento. “[...] Sem a nossa posse de mecanismos adequadamente estruturados operando em um ambiente apropriadamente estruturado, não teríamos, e não seríamos capazes de ter, certos tipos de crenças e conhecimentos perceptuais [...]” (Ibid, p.250). E é assim que nasce o problema entre realistas e idealistas. O que está em jogo nesta discussão? Possibilidades lógicas? Conceituais?

Considerando-se tais possibilidades de se conhecer havemos de reconhecer que talvez o conhecimento de *x* não se concretize. “[...] Mas é aí que mora o problema [...]” (Ibid). O *domínio* disso tudo *ainda* carece de explicação. “[...] Tal explicação usa precisamente o tipo de conhecimento cuja possibilidade deve ser explicada, [mas] não mostra-se em explicação alguma [...]” (Ibid). E qual é a *possibilidade* de se explicar *x*? O *discernimento* que indicamos acima poderá nos oferecer um caminho para esta explicação. Este se dá pela separação apropriada do *domínio de x* e da *coisa em si* (o *x* mesmo).

O caminho ofertado enquadra-se inicialmente num tipo de *explicação* nomeada de *transcendental-epistemológica*³⁹ (Ibid). A dada pelo realismo, a análise das condições de possibilidade para a construção do que suporta *x*, e também a que o idealismo oferece, são estas explicações⁴⁰. De modo geral reconheceríamos um imbricamento entre elas. Pois, se *x* é relativo ao domínio de objetos espaço-temporais, e estamos restritos *em* explicações deste objeto para a nossa experiência subjetiva, então este objeto torna-se dependente também da experiência e da mente que o experiencia, ou seja, um candidato à explicação idealista (Ibid, p.251).

Kant também se ocupou de toda essa problemática. Ele nomeou de o ‘escândalo da filosofia e da razão humana em geral’ a falta de provas para elucidar o que haveria de estar fora da mente. Mas este filósofo não distinguiu apropriadamente o que Heidegger distingue

³⁹ *Transcendental* por se tratar de um tipo de *explicação* da *explicação* dada por realistas ou idealistas. Trata-se de uma lógica explicativa que deverá, necessariamente, remeter-se a uma *outra* sistemática explicativa justamente por causa da natureza da explicação da primeira.

⁴⁰ Afinal, o que viria a ser o *realismo* ou o *idealismo*? São modos de explicar “[...] a possibilidade de nosso acesso aos entes [...]” (Cerbone, 2005, p.255).

pelo *ser simplesmente dado* e o *Dasein*. Kant recorreu ao *tempo* como uma explicação possível para o que pudesse vir a ser o *ser simplesmente dado*. Um modo onde este *meu ser* configurar-se-ia por uma *multiplicidade* que se *transforma* frente ao *tempo*, que seria este, então, uma *originariedade permanente*⁴¹. Esta seria, pois, a prova oferecida pelo filósofo.

Contudo, Heidegger nota que, *permanência* e *multiplicidade* são opostos que *sustentam-se* de *alguma forma*, além de manter um *sujeito* em um dos pólos desta explicação. Mas, seja o sujeito aí referente, ou essa *visão de conjunto*, o filósofo da floresta negra nos demonstra que também estas ainda carecem novamente de uma prova. Diferentemente, no entanto, do que tenderíamos a pensar,

[...] o “escândalo da filosofia” não reside no fato dessa prova ainda inexistir e sim no fato de *sempre ainda se esperar e buscar essa prova*. Tais expectativas, intenções e esforços nascem da pressuposição, ontologicamente insuficiente, de *algo com relação ao qual* um “mundo” simplesmente dado deve-se comprovar independente e exterior. Insuficientes não são as provas. O modo de ser desse ente que prova e exige provas é que é *subdeterminado* (Heidegger, 2005, p. 271).

Percebemos que esta crítica diz de um *posicionamento* que Heidegger nos mostra a respeito de uma análise investigativa que se proponha sobre o ser. Este olhar posicionado desde o exterior referente ao que se nomeia de *conjunto*, já demonstra a *natureza* de uma explicação *meta*, tributária de provas, justamente por esta *posição* do olhar. A proposta heideggeriana de uma análise pelo *ser-no-mundo* insere-se exatamente neste *lugar* onde se posiciona o investigador.

Logo, as explicações que buscam analisar um certo *domínio* para se encontrar a incógnita⁴² *x*, demonstra também uma *posição transcendente* e que Heidegger visa *ultrapassar*. Ultrapassar, e não eliminar. Porque a proposta dada pelo filósofo é sim também

⁴¹ Sobre o modo de Kant conduzir a problemática, escreve Heidegger: “[...] O meu ser simplesmente dado, ou seja, o ser simplesmente dado no sentido interno de uma multiplicidade de representações, é transformação simplesmente dada. Todavia, a determinação temporal pressupõe alguma coisa permanente simplesmente dada. [...] ‘mediante algo permanente’ [...]” (Heidegger, 2005, p.270).

⁴² A título de curiosidade, nos reportemos à criação da operação algébrica dada pelo *limite*. Funções que eram até então *indefinidas, insolúveis*, para certos *domínios* numéricos passaram a ter uma *resolução* simbólica por um modo diverso de se *colocar* a análise. Anteriormente, estaríamos simplesmente atestando a *inexistência* da função para certos domínios de *x*. Mas, o modo diverso de posicionar a operação para a análise, passa a se fazer pelo *limite*, onde não se trata mais da conclusão de um número exato. Um número exato não se *ajustaria*, por exemplo, ao gráfico de uma assíntota de uma função dada. Mas, sim, de *aproximações* de números no domínio mesmo onde se encontra o gráfico, para se concluir um número a que *tende* este novo modo de operar. As consequências disso, sabemos, são Algarismos tais como *e* (Neperiano), ou *π*, ambos dízimas não periódicas, ou seja, com casas decimais *infinitas*, logo, *não* exatos.

um tipo de transcendência. Trata-se, no entanto, da “[...] ‘primeira transcendência’ do sendo-no-mundo [...]” (Cerbone, 2005, p.257). E, talvez por isso também, ocorra as mais variadas interpretações enganosas, “[...] especialmente aquelas que retratam Heidegger como um idealista [...]” (Ibid, p.248). Mas como o filósofo escaparia destas análises errôneas? Veremos no próximo capítulo, que será justamente a resposta que extrairemos do presente desenvolvimento, que nos ajudará a analisar o *modo* de Freud operar com a sua clínica a partir de seus conceitos *metapsicológicos*.

Heidegger ultrapassa as formas de apreensão do *mundo exterior* quando demonstra que estas *derivam-se*, na verdade, de uma *atitude* de *ser-no-mundo* (Heidegger, 2005, p.272). Elas são resultados da *tendência* da de-cadência. Porque o Dasein, enquanto ser no mundo, teria a tendência de trazer a questão de modo epistemológico por um mundo que fosse dado exteriormente. Disso decorreria, automaticamente, o sepultamento do Dasein em um nada negativo. Esta é a razão da de-cadência, cuja tendência resulta na compreensão do ser por algo simplesmente dado.

Quaisquer que sejam as tentativas de explicação dadas pelo idealismo ou pelo realismo, mostram-se sempre insuficientes pois não consideram a analítica existencial do Dasein, a mesma que promove um solo seguro de onde poderia erigir-se as verdadeiras problemáticas (Ibid, p.273). Por esta, poderíamos pensar de tal modo o *sendo-no-mundo* do Dasein que superasse a *necessidade* de usarmos termos como *interior* ou *exterior*, resultados do modo pelo qual o conhecimento tradicional se desenvolve (Cerbone, 2005, p.253).

Mas o Dasein, enquanto ser-no-mundo, parece concordar com a tese realista do “[...] mundo externo [...] real, ou seja, [...] algo simplesmente dado [...]” (Heidegger, 2005, p.273). A diferença, no entanto, da analítica ontológica-existencial em relação àquela, é que esta não precisa de provas, pois sua estrutura mesma não *demand*a este tipo argumentação. Provas, como vimos, demonstraria uma incompreensão ontológica da qual o realista estaria padecendo.

No que concerne ao *idealista*, o filósofo reconhece uma *primazia fundamental* do modo explicativo deles. Isso acontece porque estes não lançam mão de provas dadas por *entes* para a compreensão do *ser*, tal como realistas fazem. Mas este reconhecimento faria de Heidegger um idealista? Os idealistas, assim procedem, pois a realidade que explicam torna-se possível somente por um tipo de *consciência*. Então, a divergência entre estes e o filósofo, ocorre porque para este, resta não esclarecido o *fato* mesmo da possibilidade de tal

explicação. Os idealistas estariam mantendo “[...] no vazio a interpretação da realidade [...]” (Ibid, p.274). Por isso, é necessário um esclarecimento da *res cogitans*, ou do *ser da consciência* (Ibid).

Se [...] idealismo significar a recondução de todo ente a um sujeito ou a uma consciência que, por sua vez, se caracteriza como o que permanece *indeterminado* em seu ser, sendo, no máximo, caracterizado negativamente como uma “não coisa”, então, do ponto de vista do método, esse idealismo se mostra tão ingênuo quanto o realismo mais grosseiro (Heidegger, 2005, p.275).

A tendência da de-cadência na qual incorre o epistemólogo, o leva, como vimos, a *sepultar* o Dasein. Isso é um olhar que denota uma *desmundanização*. Mas devemos de buscar um olhar que demonstre uma possibilidade ôntica, onde um Dasein *sendo*, resultasse, de modo apropriado, em um *ser*. O que está sendo expresso é que não deve haver uma desmundanização, ou uma *independência* do olhar relativo ao mundo (Cerbone, 2005, p.258). Coisas dentro do mundo não são nem deixam de ser quando o Dasein não existe (Ibid).

Mas isso não significaria exatamente a mesma dicotomia trazida pelo debate entre realistas e idealistas? Um olhar mais atento, contudo, mostra-nos o que Heidegger pôde *extrair* de *conseqüências* a partir de toda a sua analítica da primeira parte de *Ser e tempo*. Ou seja, o que da realidade *pode* ou *não* ser *dito*, e concluído, a partir da existência do Dasein (Ibid).

Este olhar nos mostra que há no filósofo uma análise construída sobre uma sequência de possibilidades. *Do ser, passando* pelo o que está à mão, *até* o que pode ser dito. Tal análise não é trivial. Basta reportar-se ao modo como o filósofo desenvolve a sua explicação do Dasein *sendo-no-mundo*. “[...] E o que isso sugere aqui é que ser capaz de dizer (ou pensar) qualquer coisa sobre entidades não pode ser entendido isoladamente⁴³, a parte de atividades com as quais o Dasein engaja-se *no* e *dentro* do mundo [...]” (Ibid, p.259, grifos nossos).

Logo, não há sujeito sem mundo, e não existe *proposições* auto-suficientes. É por isso que as explicações *transcendentais-epistemológicas* não estão suficientemente fundamentadas. Heidegger, demonstrando a importância do Dasein sendo-no-mundo, escapa das interpretações que o nomeia de idealista ou realista. Ele sugere a imersão do homem em mundo em vez da simples transcendência desmundanizada. Isso nos conduz a observar a

⁴³ Adiantamos aqui uma pergunta relativa às metáforas *moeda* e *pais* usados por Freud no tópico adiante sobre *Os dois princípios do funcionamento psíquico*. Como o pai da psicanálise poderá concluir tais metáforas para a sua explicação do princípio de realidade?

importância deste *lugar* que torna lícito e *possível* qualquer tipo de *análise*. E como Heidegger explica *ontologicamente* a realidade?

As críticas que o filósofo faz estendem-se a pensadores, como Dilthey, Scheler e Descartes. Para os dois primeiros, a crítica incide em suas respectivas bases epistemológicas, da análise da *realidade* do *real*, ou da remissão do ser do objeto ao *impulso* e à *vontade*. Porém, a interpretação do filósofo da floresta negra traz que “[...] impulso e vontade mostram-se [na verdade] como modificações da cura [...]” (Heidegger, 2005, p.278). Ou seja, a realidade dada por estes autores estaria incompleta, pois haveríamos de reconhecer para os componentes da realidade que empregam, um mundo que *já* estaria *aberto*⁴⁴.

Tratando-se de Descartes, Heidegger propõe que se o *cogito sum* for tomado como ponto de partida para a analítica que propõe do Dasein, é preciso, antes, *revertê-lo* e *reconfirmá-lo* em seu conteúdo por um modo *ontológico-fenomenal* (Ibid). Isso porque o *cogito* estaria também, tal como o *impulso*, ou a *vontade*, de Scheler, simplesmente dado, e o ego, como um *res cogitans*, *desmundanizado*⁴⁵.

A proposta do filósofo de *Ser e tempo* de uma realidade pensada ontologicamente remete ao ente intramundano. “[...] Manualidade e o ser simplesmente dado mostram-se como modos da realidade [...]” (Ibid). Inversamente à tradição filosófica, propõe-se que nem todo ser é *simplesmente dado*.

Para a *natureza*, por exemplo, em vez de pensá-la simplesmente *dada à mão*, havemos de concebê-la *nos envolvendo* e fundando-se, “[...] ontologicamente, na mundanidade do mundo e, assim, no fenômeno do ser-no-mundo [...]” (Ibid, p.279). De outra forma, percebemos que a *realidade* não vai assumir *primazia* no *explicandum* ontológico de Heidegger.

Na ordem dos nexos ontológicos fundamentais, das referências existenciais e categoriais possíveis, realidade remete ao fenômeno de cura. O fato de a realidade se fundar ontologicamente no ser [do Dasein] não pode significar que o real só poderá ser em si mesmo aquilo que é se e enquanto existir [o Dasein] (Heidegger, 2005, p.279).

Trata-se de uma *possibilidade ôntica de compreensão* a partir de um Dasein que *é*, e, somente assim, poderíamos falar de algum tipo de *independência*, ou de um *em si*, de um *ser*. “[...] Então nem se poderia dizer que o ente é ou não é [...]” (Ibid). Mas é preciso, no entanto,

⁴⁴ A *abertura* do mundo será discutida logo adiante.

⁴⁵ Heidegger nos faz ter o *pé no chão*! O tempo todo ele nos impele a retornar para o *mundo*. As coisas não podem, segundo o filósofo, ser explicadas por componentes *simplesmente dados*.

haver *compreensão* do ser. Dizendo-se de outra forma, há *dependência* da realidade, “[...] e não do real em relação à cura [...]” (Ibid). Isso é o mesmo que dizer que *há dependência* do ser, e não dos entes, em relação à *compreensão* do ser (Ibid).

Só assim podemos prosseguir adequadamente, tal como o filósofo nos orienta, para uma verdadeira analítica do Dasein. Analítica esta que *consciência* e *vida* não recaiam em análises *infundadas* tal como a tradição filosófica nos apresenta sua noção de *realidade*. Por isso, “[...] exprimimos o fato de não se poder conceber o ente, dotado do modo de ser [do Dasein], a partir de realidade e substancialidade com a seguinte tese: *a substância do homem é a existência* [...]” (Ibid, grifos do autor).

Estas explicações que se seguiram nos dão a importância do conceito de *cura* para a analítica heideggeriana. A analítica existencial é dessa forma desenvolvida pela “[...] interpretação da existencialidade como cura [...]” (Ibid, p.280). E tomando toda essa análise, somente agora, podemos conceber o homem de forma adequada. Isso torna-se uma possibilidade ôntica de compreensão. Poderíamos falar agora da *independência* ou *em si* do ser do homem?

Investigar *as coisas elas mesmas* torna-se uma tarefa, ou uma *ciência* outra, que deve estar no *âmbito* da verdade. A *dimensão* e o *sentido* disso é a empresa heideggeriana. Reparemos que tratar da *verdade* difere do trato dela pela ciência até o momento. Conceber o homem de forma *adequada*, diferentemente do modo de se conceber as substâncias, é uma das principais contribuições que extraímos de *Ser e tempo* para o nosso trabalho.

[...] Aristóteles denomina essa investigação de [...], ‘filosofar’ sobre a ‘verdade’ ou, também, [...] deixar e fazer ver numa de-monstração, com respeito e no âmbito da ‘verdade’. A própria filosofia se determina como [...], ciência da ‘verdade’. [...] Como ciência que considera o ente enquanto ente, ou seja, no tocante ao seu ser [...] (Heidegger, 2005, p.280).

Por isso, no que se refere à investigação do ser, Heidegger resgata o sentido original da palavra *verdade*. A busca é referente a um *nexo* originário com o *ser*. “[...] Pois ‘verdade’ significa o mesmo que ‘coisa’, ‘o que se mostra em si mesmo’. [...] Encontra-se, justificadamente, num *nexo* originário com o ser [...]” (Ibid, p.281). Mas como podemos *fazer*

⁴⁶ essa relação do ser com a verdade? Primeiramente vamos analisar como se deu a *dimensão* desta verdade historicamente.

Tradicionalmente, o *lugar* da verdade é colocado no *juízo* (Ibid, p.282). Estamos tratando aqui da *estrutura* ou da essência da verdade. Aristóteles, reconhecido como o pai da lógica, torna lícita uma filosofia que se fundamenta em uma verdade que “[...] reside na ‘concordância’ entre o juízo e seu objeto [...]” (Ibid). Este filósofo, coloca em *representações* as vivências da alma e as *adequa às coisas*. Pensemos aqui em uma *proposição* que se estabelece a partir da concordância dada, de modo a operar-se com a proposição e o objeto de análise. Para os lógicos, tal concordância, é *simplesmente* assumida. Para Heidegger, ela *deve ser* questionada.

Investigando-se mais de perto essa concordância, poderíamos extrair que ela é pensada como o que *relaciona* algo com algo, mas embora se trate a *verdade* também de uma *relação*, “[...] nem toda relação é uma concordância [...]” (Ibid, 283). Um *signal*, ou um *signo*, assinala para o assinalado. Assinalar também é uma relação, e novamente não é uma concordância. O que o filósofo nos mostra é a *necessidade* de se pensar na *perspectiva*, na *dimensão* ou *domínio*, de onde se torna possível tal concordância, ou *igualdade*. Por exemplo, 6 *concorda* com a operação: $16 - 10$ (Ibid). Isso só é possível em uma perspectiva relacionada a *quantidades*. “[...] Em que perspectiva *intellectus* e *res* concordam? [...]” (Ibid). Por um *modo de ser*? Pela *substancialidade*?

O conhecimento, tal como este se fez tradicionalmente, *dá a coisa*. A operação de subtração, como uma regra matemática, prevê o 6 como a resposta certa a quem cumpra tais *regras* da operação em questão. Esse articulado previamente definido possibilita operar com componentes que sejam *quantificáveis*. Mas a maior importância deve situar-se na *relação* mesma. Não basta pensarmos que concluiríamos um *todo* previamente do qual deduziríamos as coisas. Para esse *todo* que é pressuposto, necessariamente, por ser *todo*, ele também seria sempre idealizado. Haveríamos de concluir o *todo* algum dia?

Por isso, após esta análise da dimensão, observamos também que trata-se de um *sentido* da descoberta da ontologia que é outro. Essa questão não resolvida da relação entre *intellectus* e *res*, segundo Heidegger, perdura entre filósofos por milênios. O filósofo se pergunta se tanto descaminho não estaria relacionado com a “[...] separação ontologicamente

⁴⁶ Destacamos essa palavra *fazer* porque podemos entender que até o momento tivemos uma contribuição muito específica de Heidegger em nos demonstrar e justificar um *âmbito* para o trato do ser. Agora, feitas todas as preleções do filósofo, poderíamos pensar num modo adequado de se *operar* com esta filosofia que se apresenta.

não esclarecida entre o real e o ideal [...]” (Ibid, p.284). A pergunta é muito importante para o nosso trabalho, pois estamos buscando o registro, a *perspectiva*, ou o lugar adequado de onde possamos *formalizar* uma ciência de um *homem* que padece de seus pensamentos (*intellectus*). Mas um homem, que, como vimos, não é uma simples *substância*, mas sim, *existência*. *Partir*, no entanto, do *todo*, não se mostra um modo adequado enquanto não for feita a *verdadeira relação* com o ser⁴⁷. Isso muda o *sentido* pelo qual se extrai a *verdade*. Logo, a dimensão ou domínio que *inclui* o homem no mundo, o *homem no sendo*, mais este sentido, configura o *âmbito* da verdade que acima indicamos.

Os idealistas tiveram razão quando indicaram a necessidade do psicologismo? Sim, mas de modo insuficiente, pois, como vimos, eles não demonstram como surge o pensamento. Não basta anunciar apenas a diferença ontológica. Se assim fosse, haveria ao final um questionamento genuíno *que seria a chave* para a possibilidade do *verdadeiro* conhecimento. “[...] É preciso tentar uma análise do modo de ser do conhecimento e, ao mesmo tempo, visualizar o fenômeno da verdade que o caracteriza [...]” (Ibid, p.285). O sentido disso é o da *verdade*, de um ser que se dirige ao conhecimento, e não o contrário. Isso é o que caracteriza a *ontologia*!

Heidegger nos alerta que ao se comunicar que um quadro está torto estando de costas para este, não pode a verdade estar contida somente em tal proposição. Isso seria um problema equivalente a entender que a *representação* dada pela proposição é suficiente em re-representar. Antes, devemos entender que “[...] a proposição é um ser para a própria coisa que é [...]” (Ibid, p.286). Expliquemos melhor. Há de se analisar a *verificação* da *proposição* com o *proposto* ente. Este ente que é analisado, é *descoberto* em si *sendo* na *proposição* (Ibid). A proposição que está no âmbito da *verdade* é aquela que *deixa ver* o ente *em si*. Um *modo* específico para se conceber o Dasein ou o homem em si mesmo.

Não se comparam representações entre si⁴⁸ nem com relação à coisa real⁴⁹. O que se deve verificar não é uma concordância entre conhecimento e objeto e muito menos entre algo psíquico e algo físico. [...] O que se deve verificar é unicamente o ser e estar descoberto do próprio ente, o ente na modalidade de sua descoberta. [...] Confirmar significa: que o ente se mostra em si mesmo.

⁴⁷ Uma ciência que considere verdadeiramente a *relação* com o ser que investiga, deveria carregar em sua estrutura mesma a *possibilidade* do ser se mostrar. Isso é uma conclusão que podemos ter sobre a análise do homem, não desqualificando, no entanto, o terreno/domínio atingido e repisado inúmeras vezes, pela ciência, cujo objeto, é a substância quantificável.

⁴⁸ Isso não seria apenas o teste da eficácia de regras bem definidas?

⁴⁹ Pois, como vimos, dizer que estamos *vendo* algo que é *real* não é simples e implica todo o nosso debate entre idealistas e realistas.

[...] Isso só é possível pelo fato de que, enquanto proposição e confirmação, o conhecimento é, segundo seu sentido ontológico, um ser que, descobrindo, realiza seu ser para o próprio ente real [...] (Heidegger, 2005, p.286).

Por tudo isso diferenciamos de uma *simples concordância* a *relação* existente entre o conhecimento dado sobre um objeto. Ambos já se encontram em um mundo. Devemos remeter o conhecimento ao *fenômeno* dado pelo *ser-no-mundo*, e este, também, como uma consequência do próprio *fundamento* do Dasein, que nos leva à inclusão de um *homem* que esteja *sendo no mundo*. Dessa forma, poderemos então concluir qual é o “[...] fundamento originário da verdade [...]” (Ibid, p.287), e, por fim, concluir como Heidegger acredita ter superado o olhar epistemológico sobre a realidade.

A verdade detinha originalmente a conotação de *descoberta* (Ibid). *Alêtheia*⁵⁰, teria sido identificada por Aristóteles como as coisas elas mesmas, ou, “[...] o ente na *modalidade*⁵¹ de sua descoberta [...]” (Ibid). A origem do sentido dessa palavra remete-se a uma *descoberta* e ao *ser-descobridor*, o que nos leva também a ver neste *ser* do ser-descobridor, a remissão ao *comportamento* do Dasein. Ao *ato* de *descobrir*. O Dasein torna-se o ser-descobridor de um ente que é o *ser-descoberto*. Tal relação situa-se num mundo, devemos nos lembrar, e é por isso também que descobrir é um *modo* de ser-no-mundo.

Esta descoberta do ente intramundano se funda na *abertura* do mundo. A abertura relaciona-se com a *disposição fundamental* onde o Dasein se antecipa em si, tal como vimos pela *estrutura* da *cura*, onde encontramos a interpretação ontológica dessa dinâmica fenomênica.

A estrutura da cura enquanto preceder a si mesma por já estar no mundo, enquanto ser-junto aos entes intramundanos, resguarda em si a abertura [do Dasein]. Com ela e por ela é que se dá a descoberta. Por isso, somente com a abertura [do Dasein] é que se alcança o fenômeno mais originário da verdade (Heidegger, 2005, p.289).

⁵⁰ Assumiremos a tradução *Alêtheia* vista no livro *O título da letra* (1973) para a palavra grega *ἀλήθεια* da qual Heidegger extrai a originariedade da palavra *verdade*.

⁵¹ O grifo de nossa autoria para destacar a palavra *modalidade* serve para que não deixemos passar despercebido o quanto originalmente a palavra verdade relacionava-se com o *modo* de descoberta. O *lugar* que Heidegger nos faz perceber onde situa-se a verdade demonstra que o sentido a se *operar* com uma filosofia que queira acessar o ser do *homem*, não pode ser o mesmo da *proposição* mesma. Por isso, assumindo-se este *lugar* dado pelo filósofo, devemos pensar num *modo* diferente de acesso ao ser. Este *modo* é *correspondente* com o *sentido* de um ser que é o Dasein e que *pode-ser*, logo, um modo de *deixar-ser* o ser que o Dasein é.

Este é o modo como encontramos em *Ser e tempo o fenômeno mais originário da verdade*. Pela abertura podemos dizer que o Dasein é essencialmente verdadeiro, pois ele “[...] é e está na verdade [...]” (Ibid, p.289, grifos nossos).

Analisemos também esta frase a partir de algumas *determinações* deste ser. O *estar-lançado* também é pertencente à constituição ontológica do Dasein. Como vimos, isso nos levou a noção de *factualidade*. Isso ocorre porque mesmo o Dasein sendo *meu*, ele já se encontra neste estar lançado, “[...] num mundo determinado e junto a um âmbito determinado de entes intramundanos determinados [...]” (Ibid, p.290). Isso levou às “realidades” outras que os epistemólogos vestiram o ser.

A de-cadência diz de um Dasein *que já se perdeu em seu ‘mundo’* (Ibid). Mas sendo de-cadente devemos revisar a frase que dissemos da pertinência do Dasein na verdade para: “[...] [o Dasein] é e está na não verdade [...]” (Ibid), a justificando pelo “[...] fechamento e encobrimento [que] pertencem à facticidade do Dasein [...]” (Ibid). Diante disso, o Dasein deve zelar pela sua descoberta que seja *verdadeira* apesar das *aparências e distorções* de um *lugar* que oferece ao mesmo tempo, a verdade e a não-verdade. Para isso, deve ser feita uma *cisão compreensiva* nesta *imersão* dada por *entre* as coisas.

Torna-se inteligível observarmos porque a verdade, em seu sentido tradicional, dada pela *concordância*, pôde ser feita por um viés de proposições teóricas: ou seja, por uma tal verdade que funda-se numa abertura, e que em seu modo-de-ser, resulta também em uma *modificação* dela própria. Esta modificação materializa-se em proposições, e estas são, ao fim, ainda assumidas como que *concordando* com o que originalmente havia sido descoberto. Este é o mau uso que pode ser feito das proposições que levam a noção de verdade a se localizar nelas somente e *simplesmente dadas* (*intellectus et res*) (Ibid, p.293).

Mas a proposição não pode ser o *lugar* da verdade. Isso demonstraria um “[...] desconhecimento da estrutura da verdade [...]” (Ibid, p.295). Considerando, no entanto, a ontologia que aqui discutimos, concordamos que a verdade *depende* da constituição do Dasein. Não haveria verdade antes da existência do Dasein?

As leis de Newton, antes dele, não eram nem verdadeiras nem falsas. Isso não pode significar que o ente que elas, descobrindo, demonstram não existisse antes delas. As leis de Newton se tornam verdadeiras com Newton. Com elas, o ente em si mesmo se tornou acessível [ao Dasein]. Com a descoberta dos entes, estes se mostram justamente como os entes que antes delas já eram. Descobrir assim é o modo de ser da “verdade” (Heidegger, 2005, p.296).

Até que ponto é necessário um *sujeito ideal, absoluto*, para satisfazer os fundamentos da filosofia ou do conhecimento? Por este ideal, ou pelo absoluto, entendemos uma proposição, ou uma representação, que seja o *locus* da verdade. Vimos, de modo diferente, que “[...] o ser da verdade encontra-se num nexó originário com [o Dasein] [...]” (Ibid, p.299). Um Dasein que *é*. Isso não é uma simples expressão. Para dizê-la foi preciso desenvolver toda a envergadura da compreensão ontológica que Heidegger nos forneceu em *Ser e tempo*.

Temos assim, de modo mais preciso, a oportunidade de se questionar genuinamente o *ser como tal*. “[...] E na delimitação dessa investigação e de sua verdade é que se pode determinar ontologicamente a investigação como descoberta dos entes e da sua verdade [...]” (Ibid). Com isso, Heidegger elucida pelo fenômeno da cura, a “[...] a transparência metodológica do procedimento de compreensão e interpretação do ser [...]” (Ibid, p.300)... abrindo, no entanto, uma série de novas questões sobre a pertinência disso desenvolvido para o *todo* do Dasein.

Heidegger inseriu o Dasein no *todo* originário que constitui o ser-no-mundo. Isso implicou em um modo tal de *expressá-lo* que é diferente da *explicação* epistemológica. A nova explicação foi feita pela noção de *cura*, que, pelo imbricamento dado pelo Dasein e da análise feita sobre ele, nos levou a tratar também da *verdade* contida nisso.

Mas, é da constituição do Dasein também a guia ofertada pela de-cadência e que leva o ser a modificar-se em *outras* realidades. Por isso a importância do trato sobre a verdade. Ou seja, tratando-se da verdade, o filósofo pôde contrapor a noção de cura com tais realidades explicadas tradicionalmente. E diferentemente da necessidade de *provas* a sua abordagem nos oferece uma *posição* investigativa. Isso implica em um modo específico de se *conhecer*, justamente pela consideração do Dasein que não deve ser desmundanizado, um *olhar* do Dasein que está dentro do mundo.

O *âmbito* verdade torna-se uma *dimensão* e um *sentido* no *explicandum* de Heidegger. Um sentido que mostra o *novo lugar* da verdade. Numa *relação* cujo *sentido* é o que parte do ser e vai em direção à *explicação* que possa advir.

O filósofo se ocupou de nos oferecer o adequado modo de se conhecer o *homem*. E pelo *âmbito* que concluímos sobre a verdade, vimos como é esta que *conduz* à prática do conhecimento.

Conhecimento relacionado aos fundamentos do Dasein. Dasein que está em um mundo e que descobre pela abertura e que a cura nos oferece a explicação para chegar à verdade que aí está implicada. Verdade que está em um nexó originário com o Dasein, que no modo de ser desta, nos possibilita questionar de modo adequado, pela cura, o ente e o ser.

Este foi o *modo* pelo qual Heidegger acreditou ter superado o olhar dado por epistemólogos sobre a realidade. Heidegger inclui o homem no mundo e em vez de uma realidade nos mostra o mais genuíno *âmbito* da *verdade*. A análise que faremos no próximo capítulo sobre os conceitos freudianos receberá assim a tônica deste novo olhar. Conceitos que fundam-se na metapsicologia e que explicam o sentido dado pelo homem à realidade. Que *posição* é esta na investigação de Freud? Estaria ela situada no mesmo *âmbito* da verdade de Heidegger? Se não, em que medida ambos diferenciariam-se e quais seriam as interpretações resultantes?

*

Em síntese, neste primeiro capítulo buscamos mostrar como o olhar de Heidegger se desenvolveu e diferenciou-se da epistemologia tradicional. O modo como o filósofo compreendeu os entes se deu de tal forma que diferenciou-se daquele feito pela ciência sobre os seus respectivos objetos de estudo. O nosso objetivo neste primeiro capítulo foi apresentarmos de que modo em *Ser e tempo* uma crítica pudera ser feita pelo filósofo da floresta negra à noção de realidade.

Para isso, a analítica existencial heideggeriana prescinde de noções *simplesmente assumidas*, modo pelo qual a ontologia tradicional opera. Esta diferença é relativa a uma questão genuinamente ontológica. Diferenciou-se, por exemplo, caracterizações fundamentais como existenciários e categorias. Isso foi possível por uma questão que se punha no horizonte de tal formulação, ou seja, a questão do ser.

Uma vez definidos os caracteres ontológicos que sustentam esta ontologia, seguimos com as determinações do ser do Dasein. Estas serviram como um modo para se interpretar adequadamente a questão do ser, ser este constituído pelo *ser-no-mundo*. Um tipo de unidade, que embora *a priori*, vimos, ocupou um outro *lugar* na explicação de Heidegger. Unidade relativa a uma co-pertinência do Dasein com o mundo, nos levando a perguntar: que mundo é este?

Um mundo que não foi descrito simplesmente, pois isso seria uma análise ôntica. Logo, a pergunta haveria de ser remetida ao *ser* e a uma estrutura ontológica que o

envolvesse. A constituição do Dasein estava diretamente relacionada com isso. Heidegger nos mostrou uma série de indicações metodológicas para se apreender o fenômeno mundo. Mundo que é relacionado ao Dasein, e, por isso mesmo, solicitando a análise do *caráter existencial* deste ser-no-mundo. Isso nos levou à análise da *mundanidade*.

A mundanidade revelou-se como a possibilidade de descoberta do *em-si* pelo manuseio das coisas. Mas o Dasein não estaria simplesmente no mundo tal como uma cadeira estaria, porque o Dasein e o mundo são co-originários. Porém, o ente é prévio e somente na ocupação ele se mostra em *si*. Mas como foi possível apreendê-lo sem tendências interpretativas?

A saída dada por Heidegger foi pelo caráter pragmático dos modos de se lidar com as coisas. Pela noção de *instrumento* pudemos concluir o que viria a ser um *todo referencial*. Seria isso um tipo de antecedência?

Não, pois inversamente a um modo *dedutivo*, na vida cotidiana, *não* haveria de ser *pressuposto* um referencial. E o mundo circundante poderia vir a ser descoberto nas referências *constitutivas* de uma obra. A manualidade torna o ser dos entes primeiramente descoberto frente ao simplesmente dado.

Contudo, vimos que o mundo nisso tudo ainda poderia ser interpretado como um pressuposto. Um mundo que *se dá*. Mas vimos também que isso estava relacionado com a constituição do Dasein, ou seja, com o ser-no-mundo e com a ocupação.

Como visto, um instrumento que viera a danificar-se não se transformou em uma coisa simplesmente dada. Pela noção de ocupação, o impedimento de uso registrou-se por uma falta. Um tipo de *surpresa* que demonstra que a coisa não era simplesmente dada. Denotando uma ligação que de algum modo havia sido preservada com a manualidade do instrumento. Isso foi o modo de se apresentar o fenômeno de mundo como uma esfera interpretativa que explica tal ligação a partir do que foi visto pelo *uso* prático das coisas.

A possibilidade de se apreender o em-si das coisas seria dada apenas por tal surpresa da inutilidade do uso destas. Isso abriu a noção de mundo, e pela estrutura fenomenal que chega até este, também torna-se possível compreender o em si das coisas. Estrutura que esteve relacionada com a constituição do Dasein. Um Dasein que *sempre* já esteve *compreendido* no mundo.

Isso nos levou a tratar mais especificamente do Dasein e da realidade envolvida com ele no último tópico deste segundo capítulo. Tratamos do em si do Dasein que é relativo,

também, a uma compreensão, ou seja, do nexos do ser com esta compreensão. Como pudemos descortinar isso?

O fizemos pela abertura constituinte do Dasein. Foi preciso, no entanto, a explicação ontológica do fenômeno da verdade para a conclusão de tal questão do ser. Isso foi feito explicando-se um distanciamento necessário do si-mesmo do Dasein. Assim chegamos à noção de *angústia*.

Na sequência, explicamos a inserção desta disposição fundamental na totalidade estrutural ontológica. Configurou-se um tipo de confirmação desse fenômeno da angústia, pois dele entenderíamos um ser que viria a se alojar neste todo. O conceito de cura pôde, por fim, ofertar a compreensão destas explicações, pois ela pôde ser concebida *como* o ser o Dasein.

Esta totalidade ontológica, embora entendida como *a priori*, não configurou-se como uma explicação simplesmente dada, pois originou-se de um tipo de constituição que estava *sempre subjacente*. A explicação disso foi dada pela noção de *existência* como um *fato*. Do Dasein que *é!* E a expressão que melhor explicou a cura foi: *o preceder por já ser em*.

Porém, vimos que a questão da realidade poderia implicar numa problemática que resultaria em *outras "realidades"*. Isso ocorreria por causa da constituição mesma do Dasein. Explicamos que estas *outras realidades* dava-se pela noção de de-cadência. Realidades que foram, na verdade, as tentativas de explicações dadas pela epistemologia tradicional.

A crítica de Heidegger dirigiu-se à posição *desmundanizada* deste tipo de olhar epistemológico. De forma diferente de provas solicitadas por realistas, por exemplo, a proposta heideggeriana dizia respeito a um *lugar*. Ou seja, por um Dasein *sendo*, resultaria-se no que tornar-se-ia *possível* de ser dito, expresso, sobre o em si das coisas. Logo, não haveria de existir um sujeito sem um mundo e nem mesmo *proposições* auto-suficientes e simplesmente dadas. A explicação ontológica dada por Heidegger se fez de outra forma.

Vimos que, para tal explicação que considera o Dasein, a noção de *realidade* não poderia ser primeira. Melhor dizendo, foi necessário a compreensão primária do Dasein, e, somente depois, explicar o em si dele ou das coisas. Isso situou-se na tese que a substância do Dasein era a sua *existência*. Mas como conceber o Dasein, o homem, e o seu em si?

O em si das coisas, ou do homem, estariam no *âmbito da verdade*. Pois verdade é *o que se mostra em si*. A explicação que vimos foi dada por um tipo de *dimensão* e *sentido* envolvidos nesta concepção.

Historicamente o *lugar* da verdade se fez na proposição mesma. Mas haveria de ser considerado necessariamente uma *relação* entre a representação, ou a proposição, com a coisa analisada. Isso poderia ser visto, por exemplo, em Aristóteles e em sua lógica. Porém, esta relação solicitou também uma *perspectiva* ou uma dimensão (domínio). Contudo, a análise feita era sobre o homem, e este, *pela definição* que pretendia-se, não poderia ser quantificável como os números, pois a substância deste haveria de ser a *existência*.

A *relação* portanto que *considera* este homem, o homem *no sendo*, deve *incluir-lo* no mundo, não o desmundanizando. Isso era relativo a uma outra *perspectiva*. *Partimos* do homem, e isso denotou um *sentido*. Este é também o sentido da descoberta ontológica. Vimos que este é o sentido que vai em direção à verdade. Logo, concluímos que a dimensão e o sentido fizeram o *âmbito* da verdade. De outro modo, poder-se-ia concluir também que a proposição que *situa-se* no âmbito da verdade *deixa ver* o ser *em si* das coisas.

Este âmbito a que chegamos, relativo a estrutura da verdade, é o que diferenciou as proposições epistemológicas daquelas genuinamente ontológicas. Uma estrutura, ou âmbito, que incluiu o homem no mundo. Isso nos indicou uma *posição*, ao modo de Heidegger, de um olhar verdadeiramente investigativo. De outra forma, tratar-se-ia de um modo *adequado* de se *conhecer* o *homem*. Conhecimento este que haveria de *superar* o *olhar* dos epistemólogos sobre a realidade. *Como* Freud pôde lidar e explicar a noção de realidade na psicanálise?

CAPÍTULO II

2. A formação da realidade sintomática

Pretendemos explorar neste segundo e último capítulo *como* o conceito de *realidade* foi sendo desenvolvido ao longo da obra de Freud. A importância desse capítulo, está no entendimento de como o pai da psicanálise pôde operar tal conceito de modo a analisarmos como a metapsicologia por ele desenvolvida *relaciona-se* e *diferencia-se* do conceito de mundo⁵² heideggeriano.

⁵² Em síntese, chegamos em Heidegger ao conceito de mundo pela radical relação que existe entre o Dasein e o mundo. Porque o Dasein é constituído como ser-no-mundo. Este é o caráter existencial que explica o mundo. De modo pragmático, o Dasein sendo-no-mundo em sua ocupação, além de nos apresentar o em-si do ente, abrirá este mundo. Identificamos a importância do ser-no-mundo como a dimensão da qual concluímos como ontologicamente Heidegger explica este conceito que trabalhamos no primeiro capítulo. Isso nos levou a reconhecermos a importância do Dasein nesta explicação pela co-originariedade com o mundo. Tal

Como visto no primeiro capítulo, a análise do *existencial mundo* nos leva reconhecemos elementos da ontologia de Heidegger para *lidarmos* de modo diferente da ciência *tradicional* com a noção de realidade. O conhecimento tradicional feito sobre a realidade, aquele dado por um tipo de relação do sujeito com o objeto seria, ao olhar heideggeriano, *problemático*, pois este tornaria o *ser-no-mundo invisível*. Por isso, os elementos conceituais da ontologia fundamental ultrapassam o *sujeito*, e propõe no lugar deste uma *dimensão* pré-científica que é relativa ao *ser* e à sua nova “substância” que é a *existência*. Esta *anterioridade* dimensional é referente a um *ser co-originário ao mundo*, do *Dasein já sendo no mundo*.

Assim sendo, sigamos com o segundo capítulo considerando os elementos destacados da análise heideggeriana da realidade para que possamos *contrapô-los* ao manejo metapsicológico que será feito também da realidade. Freud também tornaria o ser-no-mundo invisível? O que estaria na metapsicologia freudiana como *simplesmente dado* para a análise dos fenômenos clínicos e também da realidade?

Encontraremos neste capítulo que segue o psicanalista vienense *lidando* com o *real* da pulsão que é um *conteúdo* para o *conceito* de inconsciente. Conteúdo resistente à *forma* conceitual do inconsciente em sua primeira tópica, levando, pois, o psicanalista a elaborar sua segunda tópica. Os efeitos da *ligação*, ou *Bindung*, como veremos, do Ego como instância reguladora, nos levará a melhor caracterizar o *sintoma* na clínica que interpelava os *conceitos simplesmente dados* da primeira tópica freudiana.

Observaremos, então, como o psicanalista pôde *registrar* formalmente pelo *conceito* de sintoma o que o interpelava. O registro sintomático dado pela ligação egóica seria, no entanto, a *visibilidade* para o que outrora era *invisível* na primeira tópica? Ser visível foi resultado de um tipo de *relação*⁵³ com o *mundo*⁵⁴? A *realidade* com a qual estaremos lidando

co-originariedade, diz de um nexos desse ser sempre compreendido no mundo. Foi, contudo, no descortinamento desta compreensão, pelo fenômeno fundamental da angústia, que uma *realidade* pôde ser abrir.

⁵³ Heidegger indica que “[...] a psicanálise vê do *Dasein* somente sua modificação da queda e para dentro do anseio [...]” (Heidegger, 1959, p.212). No que concerne às instâncias psíquicas, sobre o ego, o filósofo aponta que “[...] na representação de ego da psicologia corrente não há a relação com o mundo [...]” (Ibid, p.213). Então, ao refazermos o percurso metapsicológico freudiano que resulta na formação do sintoma, e de como o ego atuaria nisso lidando com a pulsão (ou anseio), poderemos identificar o *modo como* esta crítica do filósofo se aplicaria às ligações (bindung) feitas pelo ego.

⁵⁴ Objetos externos, veremos, serão tomados sintomaticamente por um ser que representa seus impulsos por estes objetos. A realidade psíquica identificada no sintoma revela este ser que fundamenta-se nesta relação com estes objetos.

nos tópicos que seguem-se é um *modo* de se *apreender* um conteúdo real que fez limites às formas conceituais que Freud pôde elaborar sob o nome de inconsciente.

2.1 Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico

Antes de Freud iniciar o seu desenvolvimento teórico sobre o inconsciente, na monografia pré-psicanalítica⁵⁵ *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico* de 1891, o psicanalista já anunciava sua pesquisa sobre processos associativos complexos neurológicos que resultariam na representação. Este conceito de representação, tal como será exposto, é de suma importância ao nosso trabalho. Primeiramente porque versará sobre o modo como Freud desenvolveu uma teoria da representação da realidade, e depois também, pela possibilidade que este conteúdo fornece para uma análise das críticas feitas à metafísica, como visto no capítulo anterior.

Nessa monografia, porém, psíquico é identificado e restrito ao consciente. “[...] E só é possível falar de inconsciente para designar uma ausência da consciência que implicaria também a ausência de fenômenos psíquicos” (Caropreso, 2003, p.24). Embora esteja no *Projeto* de Freud, como será visto no próximo tópico, uma expansão do psíquico, e por isso mesmo a consideração do *inconsciente*, a importância dessa presente obra está no tratamento sistemático aqui dado ao conceito de representação (Ibid).

Esta representação concebida por tal sistematicidade do psicanalista diferencia-se da tese localizacionista de outros teóricos e cientistas. Em vez do engrama relativo às experiências sensoriais e contido em uma célula cortical, a representação torna-se relativa a um processo associativo (Ibid, p.25).

As revisões críticas que Freud desenvolve são a partir das teses vigentes em sua época sobre as afasias. Ou seja, as teorias psicológicas de que decorriam das funções neurológicas também haveriam de ser revisadas logo que Freud propusesse uma concepção outra para a fisiologia e a anatomia da linguagem.

⁵⁵ Sobre assim qualificar a presente obra de pré-psicanalítica, Marco Antonio Coutinho Jorge escreve como segue na apresentação deste livro: “Escrito em 1891, este é o primeiro livro do criador da psicanálise e faz parte de sua obra neurológica, comumente designada como pré-psicanalítica. Mais essencialmente, ele é considerado, no interior dessa obra, como uma verdadeira ponte entre a neurologia e a psicanálise, e não é exagero falar [tal como posto por J. Forrester em *A linguagem e as origens da psicanálise*] da ‘importância da obra de Freud sobre a afasia para o desenvolvimento da psicanálise’” (Freud, 2014, p.7).

A concepção freudiana de representação torna-se tributária desse movimento. Mas não só. Embora o assunto central desta monografia de Freud seja o modo como representações são possíveis a partir de um aparelho de linguagem, o tema realidade⁵⁶ é constantemente acessado já que, afinal, trata-se também de um aparelho de linguagem concebido em um organismo que relaciona-se com estímulos que lhe chegam de um *mundo externo*, convertendo-se enfim, em representações.

Vejamos então como Freud no texto sobre as afasias desenvolve o conceito de representação e de realidade e também de que forma já apresenta-se outras teses, que embora sejam revisadas em obras futuras, ainda assim nota-se que a essência do pensamento do pai da psicanálise pudera de certo modo ser mantido⁵⁷.

As críticas de Freud dirigem-se principalmente a dois neurologistas. A Theodor Meynert e a Carl Wernicke. Do primeiro, há o entendimento que o sistema neuronal é um aparelho reflexo, donde um fluxo de excitações que chegam ao córtex tem na verdade um percurso que passa por áreas motoras e sensoriais. Estas áreas estariam ligadas por fibras associativas, mas também ligadas à periferia do sistema nervoso por fibras agora projetivas. “Processos associativos corticais seriam os concomitantes físicos dos processos psíquicos” (Ibid, p.14).

Logo, células modificadas pela informação sensorial seriam os correlatos fisiológicos das representações. As imagens mnêmicas seriam ocupações de células desocupadas e assim haveria de ter lacunas para que o aprendizado fosse possível. De acordo com Meynert, tal como trazido por Wernicke “[...] o córtex cerebral está povoado desses resíduos de estímulos vencidos, os quais vamos denominar imagens mnêmicas” (Wernicke apud Freud, 2014, p.18).

Já o segundo neurologista, Wernicke, aplica estes conceitos anatômicos-fisiológicos de Meynert aos processos de linguagem em sua pesquisa sobre as afasias (Freud, 2014, p.61). Alguns tipos de afasias seriam resultantes de lesões na área da linguagem. Embora este neurologista tivera influências de Lichtheim⁵⁸, um outro neurologista, donde vias subcorticais e

⁵⁶ Rompe-se pois com teorias da apreensão da realidade por uma percepção fisiológica. Embora o conteúdo dessa obra seja relativo a neurônios, anunciam-se de forma incipiente questões propriamente psicanalíticas tais como o chiste, o lapso e o ato falho (Repa, 2013, p.30).

⁵⁷ “[...] Boa parte do restante da metapsicologia freudiana, podem, dessa maneira, ser considerados como herdeiros das idéias apresentadas em *Sobre a concepção das afasias* e como resultado da ampliação e do desenvolvimento das teses ali propostas.” (Caropreso, 2003, p.25).

⁵⁸ “[...] Ao considerar as possíveis ligações dos centros da linguagem com o restante do córtex cerebral, Lichtheim aumentou então a quantidade das afasias de condução e procurou explicar uma maior variedade das formas de distúrbios da linguagem como afasias subcorticais e transcorticais [...]” (Freud, 2014, p.119)

também transcorticais diriam respeito exclusivamente à linguagem, em seu trabalho mantinha sempre localizações anatômicas precisas.

[...] a partir da explicação do distúrbio patológico da linguagem por uma doença localizada do cérebro ele [Wernick] encontrou o caminho para compreender o processo fisiológico da linguagem, o qual se apresentou a ele - colocando de forma resumida - como um reflexo cerebral (Freud, 2014, p.17).

Ambos os neurologistas, Meynert e Wernicke, *identificavam* processos psicológicos aos processos neurológicos (Caropreso, 2003, p.15). Dito de outro modo, a representação tem como correlatos engramas⁵⁹, cópias de estímulos periféricos ao sistema nervoso. Mas isso implica também em uma mente *passiva* e determinada por tais estímulos.

Hipóteses psicológicas orientadas por perspectivas localizacionistas eram resultantes destas teorias neurológicas. E é neste contexto que as críticas freudianas se desenvolveram ao mesmo tempo que formulava-se outro modo de se conceber a representação.

Freud combatia a noção de que psíquico e neurológico tivessem as mesmas características. Recusava que imagens sensoriais estariam sendo armazenadas em células no centro cortical, uma herança conceitual de Meynert utilizada por Wernick. Para estes pesquisadores as mudanças neurológicas seriam “[...] correlatos das ideias e não as próprias ideias” (Ibid, p.17). Dessa forma, termos psicológicos estariam sendo utilizados na descrição do que era de domínio puramente neurológico.

Tal como Hughlinng Jackson, porém, Freud propõe um limite para o modo como se desenvolviam o trânsito de conceitos entre tais domínios (Freud, 2014, p.73). Propõe também que fenômenos psíquicos e fisiológicos haviam de ser relacionados por uma concomitante dependência e não por uma relação de causa e efeito.

A cadeia dos processos fisiológicos no sistema nervoso provavelmente não tem uma relação de causalidade com os processos psíquicos. Os processos fisiológicos não terminam simplesmente onde os psíquicos se iniciaram. Na verdade, a cadeia fisiológica continua, só que cada membro da mesma (ou alguns membros individuais) corresponde, a partir de um dado momento, a um fenômeno psíquico. Com isso, o processo psíquico é um processo paralelo ao fisiológico (“*a dependent concomitant*”). (Freud, 2014, p.72).

⁵⁹ “[...] as estimulações sensoriais que chegam ao córtex cerebral deixam impressões duradouras ali, as quais Wernicke diz estarem guardadas individualmente, cada uma em uma célula” (Freud, 2014, p.17).

A hipótese então de Freud no que diz respeito ao correlato fisiológico da representação é de não ser algo estático, “[...] mas algo que tenha a natureza de um processo” (Ibid, p.73). Não é exatamente incompatível com a localização, já que iniciaria-se em um ponto específico do córtex, mas se difundiria por todo ele, e disso decorreriam modificações e, por fim, a possibilidade de recordações. “[...] O correlato de uma idéia simples é sempre um processo associativo, ou seja, para haver representação é necessário que haja associação” (Caropreso, 2003, p.18). Dessa forma, locais de armazenamento, engramas ou centros de linguagens, perderiam as funções que os neurologistas supunham nestes.

“[...] Portanto, a localização do correlato fisiológico é a mesma para a representação e a associação, e como a localização de uma representação não significa nada além da localização de seu correlato, precisamos rejeitar a ideia de posicionar a representação em um ponto do córtex cerebral e a associação em outro. Na verdade, ambas partem de um ponto e não se encontram em repouso em nenhum ponto[...].” (Freud, 2014, p.74).

Mas o que seria essa área ou esse aparelho de linguagem para Freud?⁶⁰ Uma vez demonstrado que as teses anatômico-fisiológicas recaíam em problemas que não davam conta de fenômenos da linguagem, as hipóteses do psicanalista referentes às sobre-associações e da representação que destas decorriam, tornaram necessário a formulação do aparelho de linguagem tal como exposto neste trabalho sobre as afasias. Vejamos pois como por tal aparelho será conceituada a representação e também tocar no tema realidade.

Vamos agora examinar quais as hipóteses que necessitamos para o esclarecimento dos distúrbios da linguagem com base nessa estrutura do aparelho da linguagem. [...] Para tanto, pretendo separar o mais possível o lado psicológico e o anatômico do objeto. [...] Para a psicologia, a unidade da função da linguagem é a “palavra” [...] (Freud, 2014, p.90).

O aparelho de linguagem seria o último estágio de um processo associativo de sucessivas organizações de informações sensoriais desde um *mondo externo*. Então haveria processos corticais concomitantes a processos psíquicos, que em relação ao dito aparelho, “consistiriam nas representações de palavra e, nas demais regiões corticais, nas representações de objeto” (Caropreso, 2003, p.20).

⁶⁰ Freud não descarta a importância das lesões nas afasias. Ele propõe de qualquer forma uma nova compreensão que agora considera também associações. “[...] Se a lesão por um lado, é central, então, mesmo com um efeito destrutivo, ela não poderá fazer nada além dessas reduções de função que procuro listar que surgem devido à natureza de um aparelho de associação [...]” (Freud, 2014, p.105).

Diferentemente da tese onde haveria no córtex projeções ponto a ponto⁶¹ das informações da periferia do corpo, Freud propõe que em algum momento a representação seria necessária (Freud, 2014, p.68). Lembrando pesquisas onde demonstrava-se que o número de fibras da periferia do sistema à medula seria maior que o número destas que seguiam da medula ao córtex⁶², em algum momento a reorganização da informação seria necessária. Uma relação indireta pois, onde há uma correspondência mas não uma exatidão⁶³.

Dois processos operariam conjuntamente. O fisiológico e o psicológico. Do ponto de vista do primeiro, “o aparelho seria constituído por processos associativos funcionalmente similares, que se sobreporiam uns aos outros, ou seja, que se sobre-associariam” (Caropreso, 2003, p.21). E desde a perspectiva do segundo, as representações de palavras seriam a unidade que congregaria “complexos constituídos por imagens acústicas, visuais, quirocinestésicas e glossocinestésicas” (Ibid).

Embora tais hipóteses já estivessem presentes em Wernick e outros neurologistas, a novidade trazida por Freud estava na associação que também ele atribuía aos processos psicológicos. “Novas representações de palavra poderiam constituir-se e associar-se às anteriores, mas não seria possível que percepções diferentes da mesma fossem experienciadas” (Ibid, p.22). Assim, aos poucos, de um sistema que era tão somente responsivo, pelas associações que assim estavam sendo consideradas, apresentava-se um aparelho que também passava a ter *expectativas*. Vejamos como.

Se por um lado representações de palavras seriam complexos fechados, com relação às representações de objeto, novas percepções experienciadas poderiam ser acrescentadas. Um complexo aberto então (Freud, 2014, p.95). E assim, tal como pôde influenciar Mill, fenômenos distintos experienciados conjuntamente poderiam ser associados, e objetos externos seriam resultados da expectativa de sensações que neste complexo aberto assim teriam sido formuladas.

Existe dessa forma o caráter efêmero das sensações, mas também a permanência da expectativa feita sobre estas. “[...] Seríamos levados a considerar que ambas são coisas

⁶¹ “[...] e alguns de seus comentários [de Meynert] nos permitem concluir que ele realmente supõe que ocorre uma projeção, ou seja, uma reprodução ponto por ponto, do corpo do no córtex cerebral” (Freud, 2014, p.64).

⁶² “Pois se compararmos a soma das fibras que entram na medula espinal com a dos cordões brancos que saem da medula espinal para ligá-la com partes superiores do cérebro, então evidencia-se que a última soma é apenas uma fração da primeira” (Freud, 2014, p.67).

⁶³ “É provável que Freud tenha baseado essa hipótese sobre a reorganização dos estímulos periféricos na teoria de Jackson (1958)” (Caropreso, 2003, p.21).

diferentes, que as possibilidades de sensações existem independentes de nós, ou seja, que existem objetos externos, dos quais essas sensações provêm” (Caropreso, 2003, p.22). Poderíamos, neste sentido, falar de um conceito freudiano de realidade psíquica?

“Tanto para Freud como para Mill, a representação de objeto consistiria num complexo de impressões sensoriais e, portanto, nossa idéia de uma coisa no mundo só poderia ser uma inferência que se originaria desse agregado de impressões e da nossa capacidade de expectativa” (Caropreso, 2003, p.23).

Este é o aparelho de linguagem de Freud, onde processos associativos neurológicos concomitantes a outros vários processos associativos psicológicos, constituem representações de palavras. Há dessa forma o distanciamento de autores associacionistas, pois estes não consideram fatores subjetivos na construção de representações. Consideram a mente como uma “[...] mera receptora *passiva* das informações sensoriais” (Ibid, p.24).

Logo acima deixamos uma pergunta em suspensão sobre a realidade psíquica, e aqui finalizando esse tópico, seguimos com mais outra: devemos antes considerar que Freud até esta presente obra *identificava* psíquico ao consciente, mas o que *possibilitaria* todo esse processo que subjaz na relação com os estímulos externos e que tem a representação como meio para isso?

Esta identificação será abandonada por Freud, como veremos no próximo tópico quando abordaremos o *Projeto*, que é também uma obra pré-psicanalítica. Neste próximo texto, o psicanalista “[...] expande a noção de psíquico em relação à consciência, [...] assim, inconsciência passa a ser não só a condição predominante das representações, mas também o seu estado originário” (Ibid).

“A estratégia por ele [Freud] utilizada para incorporar a noção de psíquico inconsciente em sua teoria foi atribuir uma natureza psicológica àqueles processos corticais que, no texto sobre as afasias, eram considerados como sendo concomitantes aos fenômenos psíquicos [...]” (Caropreso, 2003, p.25).

2.2 Projeto para uma psicologia científica

Freud ao longo do ano de 1895 buscou inserir o seu projeto no campo das ciências naturais⁶⁴, buscando responder por uma compreensão físico-química aos fenômenos que

⁶⁴ “A intenção é prover uma psicologia que seja ciência natural: isto é, representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis, tornando assim esses processos claros e livres de contradição” (Freud, 1954, p.175)

apareciam em sua clínica. Um trabalho que o empolgava por muitas vezes, mas que também o frustrava, decidindo ao fim por não publicá-lo⁶⁵ em função de outras prioridades que lhe surgiam.

Embora o *Projeto para uma psicologia científica* (1895) seja uma obra publicada postumamente, a utilizaremos no nosso trabalho por se tratar de um texto que possibilita a compreensão de outras obras subsequentemente publicadas, uma vez que apresenta mais uma vez um amplo conteúdo sistemático-conceitual (Repa, 2013, p.34).

Freud inicia o desenvolvimento de sua teoria descrevendo, o que será melhor formulado posteriormente pelo nome de inconsciente, uma máquina anímica. De modo geral, esta máquina ou aparelho compõe-se de um tipo de excitação, nomeada de Q, e de neurônios, a parte propriamente física do aparelho. O modo como tal excitação percorre os diversos tipos de neurônios respondendo às necessidades de um ser biológico, e a interação com o mundo externo que supre tais necessidades, resultam aos poucos no corpo conceitual desenvolvido pelo psicanalista.

Logo, pelo princípio de inércia, os neurônios tendem a se livrar da Q de origem externa ao organismo. Um movimento típico que Freud nomeará de função primária do sistema nervoso (Freud, 1954, p.175). Tal movimento pode ser realizado por mecanismos musculares, mas não só. À medida que o organismo se complexifica, o sistema nervoso também passará a receber estímulos internos ao próprio organismo, ou seja, de estímulos oriundos de necessidades biológicas como: a respiração, a alimentação e a sexualidade.

É dessa forma que Freud vai ter que sugerir outros meios, além da fuga empregada pelo organismo, para tentar garantir o princípio de inércia. Será somente mediante *ações específicas* realizadas no *mundo externo* que a fuga aos estímulos poderá ser realizada. Mas, em função dessa especificidade da ação, um acúmulo de Q deverá ser tolerado e agora o sistema nervoso pode ser compreendido também por funções secundárias impostas pela vida.

Ao acúmulo da Q faz-se necessário a conceituação da catexização do neurônio, das barreiras de contato e da *memória*. A catexia é o acúmulo de excitação proporcionado pela barreira de contato onde, a alteração do neurônio causada por este acúmulo torna-se a própria memória do organismo. Aos neurônios que não apresentam retenção, Freud os chama de Φ e aqueles que resultam na memória, são chamados de ψ . O aprendizado seria a facilitação do

⁶⁵ Freud, S. (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887/1904* (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Imago.

fluxo Q decorrente da modificação do neurônio. O aprendizado é uma forma de substituir o acúmulo de Q frente às exigências da vida, mas fazendo uso dele para possibilitar as alterações e facilitações neuronais.

É neste contexto da conceituação da memória, uma vez que a memória pressupõe uma imagem *mnêmica*, ou um *objeto* que sacie o acúmulo da Q, que Freud também traz o conceito de *desejo*⁶⁶, associando-o à experiência de satisfação.

Assim, como resultado da experiência da satisfação, há uma facilitação entre duas imagens mnêmicas e os neurônios nucleares que ficam catexizados em estado de urgência. Junto com a descarga de satisfação, não resta dúvida de que a Q se esvai também das imagens mnêmicas. Ora, com o reaparecimento do estado de *urgência* ou de *desejo*, a catexia também passa para as duas lembranças, reativando-as. É provável que a imagem mnêmica do objeto será a primeira a ser afetada pela *ativação do desejo* (Freud, 1954, p.189, grifos do autor).

A experiência de satisfação é entendida como a totalidade do evento que considera a pessoa que executa a “[...] ação específica para o desamparado [...]” (Freud, 1954, p.189), mas considera também, por meio de dispositivos reflexos deste último, a execução “[...] no interior de seu corpo a atividade necessária para remover o estímulo endógeno [...]” (Freud, 1954, p.189).

Atentemo-nos que precocemente na obra de Freud verifica-se a importância da memória, ou do objeto da pulsão, que torna-se fundamental à Lacan para formalizar por razões *epistêmicas* a experiência da clínica psicanalítica (Cabas, 2009, p.198). Lacan vai entender o objeto da pulsão de Freud como *objeto-causa*, e pela *causa* associada a este objeto, ele vai abrir a interrogação de uma dimensão que ele nomeia de *real*. Um real como causa e que determina o sujeito, cujo o estatuto precisa ser formalizado pois diferente daquele provido pela ciência moderna e contemporânea. Mas, guardemos essa questão relativa à determinação do sujeito para o tópico cuja obra referência será *Inibições, sintomas e ansiedade*.

Porém, até aqui no Projeto, tratamos de quantidades, mas eis que surge a necessidade de falarmos também de *qualidades*. É dessa forma que Freud insere neste corpo conceitual a

⁶⁶ Trazemos também a citação que Freud conceitua o desejo em sua obra inaugural da psicanálise, A interpretação dos sonhos: “[...] Chega-se a uma ‘vivência de satisfação’ que põe fim ao estímulo interno. Um componente essencial dessa vivência de satisfação é uma percepção específica (a da nutrição, em nosso exemplo) cuja imagem mnêmica fica associada, daí por diante, ao traço mnêmico da excitação produzida pela necessidade. Em decorrência do vínculo assim estabelecido, na próxima vez em que essa necessidade for despertada, surgirá de imediato uma moção psíquica que procurará recatexizar a imagem mnêmica da percepção e reevocar a própria percepção, isto é, restabelecer a situação da satisfação original. Uma moção dessa espécie é o que chamamos de desejo [...]” (Freud, 1938, p.156).

consciência, a mesma que até o momento não interferia nos processos descritos permeados pela quantidade Q, e que, por isso mesmo, são entendidos como *inconscientes*.

Entretanto, Freud é enfático em afirmar que as qualidades *não surgem do mundo externo*. No mundo externo há apenas massas em movimento (Freud, 1954, p.182). Freud postula o sistema de neurônios ω , o sistema responsável pela consciência e percepção, mas que não se relaciona com a memória. Este sistema então deverá contar com uma característica da Q para a transferência da excitação entre os neurônios, uma característica de natureza temporal chamada de *período*.

Seguindo, assim, o conteúdo da consciência além das qualidades sensoriais se deve também contar com a qualidade relacionada às sensações de prazer e desprazer. Em outras palavras, estas sensações seriam correspondentes à diminuição ou aumento do nível de Q em ψ . Logo, as sensações qualitativas estariam *em relação* também com as quantidades Q.

O aumento de Q em ψ resulta na urgência da descarga pela via motora. Como visto, a estimulação constante desde o sistema endógeno solicita uma ação específica no mundo externo por uma ajuda alheia, que por um movimento reflexo, o sujeito desamparado em desprazer possibilita a remoção do estímulo endógeno configurando assim todo esse evento na *experiência da satisfação* (Ibid, p.189).

Resulta dessa experiência, facilitações neuronais que implicarão na ativação de *imagens mnêmicas* já que “[...] existe uma lei básica de associação por simultaneidade, que atua no caso da atividade ψ pura, de lembrança reprodutiva, e que constitui o fundamento de todos os vínculos entre os neurônios ψ ” (Ibid). Depreende-se disso que a catexia é equivalente à facilitação, e assim uma Q poderá tomar a direção tanto da facilitação quanto da catexização (Ibid).

Se uma Q se esvai por uma imagem mnêmica, “é provável que a imagem mnêmica do objeto [seja] a primeira a ser afetada pela *ativação do desejo*” (Ibid), algo idêntico à percepção, ou seja, uma alucinação. A pergunta sobre a possibilidade de diferenciação entre o objeto percebido e o alucinado deve ser feita neste momento, e isso está em íntima relação com o tema do nosso trabalho, ou seja, a realidade.

É desse modo que se introduz o conceito de Ego: “É fácil ver que as facilitações entre os neurônios ψ fazem parte do domínio do ego” (Ibid). E o curso das Q depende destas relações de facilitação. Assim, tal como uma *catexia colateral*, pelo ego promove-se também inibições do curso primário da Q, ou também, a inibição de processos primários ou de

imagens mnêmicas hostis. O processo de descarga então toma esse novo curso, porém por um objeto que não é *real*, mas por uma *ideia imaginária* (Ibid, p.193). “[...] ψ é incapaz de estabelecer essa distinção, [...] assim necessita de um critério proveniente de outra parte para distinguir entre *percepção e ideia*” (Ibid).

Serão, provavelmente, os neurônios ω que fornecerão essa indicação: a *indicação de realidade* (Ibid). Uma informação de descarga proveniente de ω . Mas ainda assim, um objeto de desejo abundantemente catexizado, também poderia produzir a mesma indicação, e por isso mesmo, invalidando o critério.

Frente a este problema, ainda restaria a inibição feita pelo ego à catexia do desejo. Isso faria tal instância quantitativa relativa ao desejo não ser suficientemente intensa (Ibid). Dessa forma, a *indicação de qualidade* proveniente do mundo externo se manteria “porque a diferença consiste em que a indicação de qualidade, quando proveniente do exterior, aparece sempre, seja qual for a intensidade da catexia, ao passo que, quando proveniente de ψ , ela só se manifesta em presença de intensidades elevadas” (Ibid).

Logo, uma experiência biológica por meio do ego ensinará a diferença entre percepção e lembrança. Não será iniciada uma descarga sem a prévia chegada da indicação de realidade e esta depende fortemente da inibição por parte do ego. “Formulamos a hipótese de que, durante o processo de desejar, a inibição por parte do ego produz uma catexia moderada do objeto desejado, que permite reconhecê-lo como não-real” (Ibid, p.194).

Freud seguirá a sua explanação desse mecanismo anímico considerando um complexo de outros elementos, tais como um processo judicativo ou mesmo de pensamento, mas que todos eles terão por base estes primeiros conceitos que acima destacamos.

Podemos assim concluir a nossa passagem por este *Projeto* do psicanalista vienense. Para isso, devemos assumir que a memória, ou a imagem mnêmica, é resultado de um fluxo energético Q que perfila um complexo de neurônios. Somado a isso, compreender que a inibição egóica desempenha uma importante função no que concerne à diferenciação do que é lembrado, ou alucinado, uma vez que ativa outros neurônios diminuindo a catexia destes primeiros, considerando para isso ainda a percepção que situa-se nos neurônios ω , os mesmos que comportam a *consciência*.

No próximo tópico daremos atenção ao texto *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico* para compreendermos em que sentido Freud tratou do tema realidade ao relacioná-lo à doença neurótica.

2.3 Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico

No *Projeto*, como foi visto, o psicanalista por sua descrição de uma máquina anímica, permeada por excitações Q e regida pelo princípio de inércia, levanta a questão sobre a diferenciação entre percepção e ideia imaginária. Em resposta, além do critério dos neurônios ω , ele recorre também à inibição do ego, já que indicação de realidade é um critério qualitativo, mas que no caso de um objeto abundantemente catexizado, poderia invalidá-lo. Assim, o ego pode operar como uma catexia colateral inibindo estes processos primários evitando imagens mnêmicas hostis, respondendo dessa forma, à questão levantada.

Contudo, de forma semelhante, veremos neste tópico que Freud novamente abre a questão sobre a *diferenciação* possível entre *realidade de pensamento* e *realidade externa*. A compreensão disso deve considerar o momento em que a teoria da sedução já não era suficiente ao psicanalista. A resposta portanto será encaminhada pelo modo como Freud passará a compreender a doença neurótica, conceituando então a *fantasia*⁶⁷. Motivamos, dessa forma, a leitura do presente ensaio pela importância⁶⁸ ao tema do nosso trabalho.

Logo no início do texto *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico* de 1911, Freud define a neurose como uma doença que retira o sujeito da vida *real*, da *realidade* (Freud, 1994, p.82). Esta é então a relação feita entre a doença e a realidade. E acrescenta ainda que o caso extremo de tal retirada se mostraria por uma psicose.

Se assim Freud nos fala da neurose, devemos compreender de que maneira o sujeito pode então relacionar-se com a realidade, ou também, a *significação psicológica* do mundo externo real. Parte-se, pois, do desenvolvimento de processos anímicos e ao princípio que estão submetidos.

Tais processos se empenham em ganhar prazer; daqueles atos que podem suscitar desprazer a atividade psíquica se retira (repressão). Nossos sonhos noturnos, nossa tendência, quando acordados, de fugir às impressões

⁶⁷ Estêvão (2009) em sua tese, situa-nos ao indicar a mudança pela qual passava a teoria de Freud ao conceber o conceito de *fantasia*. “O núcleo da neurose era o trauma da sedução infantil. Retirada a materialidade dessa sedução, transformada a cena em fantasia, a conclusão que Freud chega é que há algo de sexual no infantil e, indo mais além, articulando desejo e fantasia, há um desejo da criança de ser seduzida. [...] Esse movimento afeta diretamente a noção de realidade freudiana” (Estêvão, 2009, p.60).

⁶⁸ “Chegamos a um dos textos cruciais no que diz respeito à realidade em Freud: Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental, que podemos entender como um estabelecimento do que até então já vinha sendo feito. Aqui o autor introduz expressamente o conceito de princípio de realidade” (Estêvão, 2009, p.68).

penosas, são resíduos da dominação desse princípio e provas de seu poder (Freud, 1994, p.82).

Freud retoma brevemente parte do que foi desenvolvido na obra *A interpretação dos sonhos*⁶⁹ no que concerne às necessidades internas postas em modo alucinatório quando o organismo encontra-se em estado de repouso. Segue-se neste texto então indicando que é a ausência de satisfação que faz o abandono da via que buscou a alucinação como meio para isso. “Em vez disso, o aparelho psíquico teve que se decidir a formar uma ideia das reais circunstâncias do mundo exterior e se empenhar em sua real transformação” (Ibid, p.83). Estabelece-se assim o *princípio de realidade*. O que era real deveria ser assumido mesmo que fosse desagradável. Há consequências importantes disso.

O aparelho psíquico, em função do princípio de realidade, sofre algumas adaptações. A função atribuída aos órgãos dos sentidos e a consciência tornam-se fundamentais. Além das qualidades prazer e desprazer, os órgãos dos sentidos começam a apreender também qualidades sensoriais. A *atenção*, neste desenvolvimento, passou a desenvolver uma função especial. Esta “[...] devia examinar periodicamente o mundo exterior, para que seus dados já fossem conhecidos quando surgisse uma necessidade interior inadiável. [...] Esta atividade vai ao encontro das impressões dos sentidos, em vez de aguardar seu aparecimento⁷⁰” (Ibid). Como consequência desse processo, estabelece-se um sistema de registro, a *memória*.

O psicanalista vienense descreve um aparelho psíquico para explicar o princípio de realidade e também o processo *judicativo* que aí vai inserir-se. Ao mesmo tempo em que surge um sistema de registro, um juízo imparcial passa a operar no lugar da exclusão de ideias que pudessem gerar desprazer. *Verdadeiro e falso* é definido então a partir do parâmetro de registros de memória.

Embora não seja desenvolvido neste ensaio mais profundamente sobre o processo *judicativo*⁷¹, seguiremos com o modo como é problematizado o princípio de realidade pela doença neurótica, compreendendo-a pelas tendências inerentes deste aparelho que está sendo descrito.

⁶⁹ Embora esta obra freudiana que inaugura a psicanálise propriamente dita seja mencionada algumas vezes neste trabalho, não extraímos dela conteúdo suficiente que justifique que abrissemos um tópico tal como o fizemos para outras obras de Freud. Por isso, as citações que fizemos de *A interpretação dos sonhos* estarão imersas em problematizações de outras obras do mestre vienense.

⁷⁰ Não podemos deixar de notar que o sistema de alguma forma mostra-se ativo neste processo. Atividade e passividade também foi tema do texto que estudamos sobre as afasias quando a mente era entendida como uma mera receptora passiva de informações sensoriais.

⁷¹ Freud voltará ao tema em seu texto *Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos* de 1916.

A *fantasia* relaciona-se com uma dessas tendências, qual seja, “[...] ao princípio econômico da poupança de gastos, [que] parece manifestar-se no tenaz apego às fontes de prazer disponíveis e na dificuldade em renunciar a elas” (Ibid, p.84). A fantasia, que deixa de lado os objetos reais, não considera o teste de realidade respondendo tão somente ao princípio de prazer.

Os instintos sexuais, que a princípio se comportam autoeroticamente, resistem aos instintos do Eu⁷² e separam-se destes. Por estarem diretamente relacionados ao corpo, satisfazendo-se nele, não são frustrados, e por isso mesmo, não carecem do princípio de realidade. Autoerotismo e o período de latência sexual que precede a puberdade, retardam o desenvolvimento do instinto sexual, de modo a podermos fazer uma estreita relação deste com a fantasia, e de modo análogo, dos instintos do Eu com a consciência (Ibid, p.85)

Assim, tal como podemos observar, em nossa organização psíquica isto seria o que Freud entende como um *ponto fraco* (Ibid). Trata-se em suma da facilidade da satisfação *momentânea e fantástica* que faz perdurar o autoerotismo. A repressão, no âmbito da fantasia, permanece toda-poderosa, e ideias que poderiam causar desprazer quando investidas são portanto inibidas (idem). Assistimos dessa forma a um movimento que é oposto aos processos racionais de pensamento⁷³. Isso é próprio dos elementos que fazem a predisposição psíquica para a neurose, “fornecido[s] pelo atraso em educar o instinto sexual na consideração da realidade, e também pelas condições que tornam possível esse atraso” (Ibid).

Pela descrição do aparelho psíquico, entendemos a tentativa de Freud de explicar a doença neurótica. O psicanalista descreve então que ao mesmo tempo que ocorre transformações do Eu-de-prazer até o Eu-realidade, experimentadas pelo Eu, “[...] os instintos sexuais experimentam as mudanças que os levam do autoerotismo inicial até o amor objetual a serviço da procriação, passando por várias fases intermediárias” (Ibid, p.87). Assim, Freud possibilita relações entre a *forma* da doença com a fase de desenvolvimento do Eu e da libido onde incidiu a inibição.

⁷² Manteremos a tradução “Eu” para Ich tal como a edição que estamos utilizando faz. “Ego”, como visto nas obras precedentes, é equivalente ao Eu que aqui fazemos uso.

⁷³ O *pensamento* é descrito nessa obra como o processo que a partir do imaginar pôde suspender por necessidade a descarga motora (da ação). O pensar é dotado da capacidade de suportar a tensão dos estímulos enquanto suspende a sua descarga (Freud, 1994, p.84). Observamos aqui que, assim como será visto no próximo tópico, quando trataremos da obra *Totem e tabu*, Freud atribui ao neurótico, como uma das suas principais características, a resistência a ação.

E nos chama a atenção, ao fim deste ensaio, para uma característica dos processos inconscientes que ele a nomeia de a *mais surpreendente*⁷⁴. Para estes, “[...] a prova da realidade não conta, a realidade do pensamento é equiparada à realidade externa, o desejo à sua realização, ao acontecimento, tal como sucede naturalmente sob o domínio do velho princípio do prazer” (Ibid).

Retomamos, pois, o tópico anterior quando foi trazido que o sistema ψ era incapaz de estabelecer a distinção entre percepção e ideia. Fazemos essa retomada para destacar um problema que no tópico anterior havia sido resolvido pela inibição do ego, mas que no presente texto é suscitado por tendências do aparelho psíquico. Por esse modo de analisarmos o problema da diferenciação entre percepção e ideia, reconhecendo respostas distintas para um mecanismo anímico semelhante em sua essência, resta-nos a busca da oportunidade de encontrarmos o que poderia homogeneizar tal discrepância.

Mas, insistindo na problematização dada pela doença neurótica, a entonação dada por Freud neste ensaio está na *forma* adquirida pela doença a partir das predisposições do aparelho psíquico. O psicanalista chega a ser mais específico ao nos alertar, por exemplo, para não subestimarmos o papel da fantasia na formação do *sintoma* neurótico. Trazendo, ao fim, que “temos a obrigação de usar a moeda vigente no país que investigamos, no caso a moeda neurótica” (Ibid).

Freud exemplifica o que seria então fazer uso de tal moeda. Para compreendermos um sintoma neurótico ele nos convida a analisar o sonho de um homem que *repreendia-se* a si mesmo. Qual seria a possibilidade de compreensão de um sonho? Como seria possível entendermos que o sonho pode dizer de uma realidade?

Em resposta, a moeda em uso seria o próprio mecanismo anímico. Se o pai da psicanálise interpreta a realidade do sonho por um *desejo* do rapaz que o fazia sofrer, em outras palavras, o que estaria sendo dito, é que o desejo pela morte do pai seria o modo mais *imediato* de se evitar uma dor, a dor sentida ao acompanhar um pai que convivera por um *longo período* com uma grave doença.

⁷⁴ “Mas, *no inconsciente*, é impossível traçar a distinção entre lembrança e fantasia, entre realidade e ficção. A realidade se torna, a partir daqui, o que tem valor de verdade para o sujeito. É a *realidade psíquica* (*psychische Realität*)” (Estêvão, 2009, p.61). Observamos ainda que *realidade psíquica* será conceituada somente no próxima obra que nos deteremos, em *Totem e tabu*.

A repressão opera para que tais desejos ou ideias não se tornem conscientes. E Freud, então, entende esta repressão como própria do *ponto fraco* do nosso mecanismo psíquico. Ponto este, que busca formas rápidas para satisfazer-se.

Observamos assim que fantasia⁷⁵, ou mesmo o sonho⁷⁶, neste ensaio nos possibilitou avançarmos com a nossa compreensão de realidade. Devemos, no entanto, tomar a próxima obra, *Totem e tabu*, para nos aproximarmos do conceito de *realidade psíquica*. Notemos que a problemática em questão assim requer esta análise. Para isso buscaremos discutir o assunto que nos move pela forma mais adequada, ou, tal como trazido por Freud, pela *moeda* vigente no país que investigamos.

2.4 *Totem e tabu*

Embora seja em *Totem e tabu* (1913) que buscamos recolher o sentido que Freud trata o conceito de *realidade psíquica*, na verdade, tal conceito foi pela primeira vez evocado em sua obra inaugural *A interpretação dos sonhos*⁷⁷. Mas, no que concerne ao tema do nosso trabalho, sabermos de uma outra realidade além desta realidade psíquica, torna-se fundamental, e é na cultura, principal tema de análise de Freud nesta obra, que nos debruçaremos para tratarmos da noção de realidade. Ou seja, uma vez que entendemos a realidade psíquica como *interna*, à cultura poderíamos atribuir a noção de uma realidade *externa*. Qual seria no entanto a relação entre ambas?

Os bastidores desta obra que custou quase dois anos de dedicação do pai da psicanálise, tem como um dos principais elementos, o objetivo do psicanalista em devolver tanto para Jung quanto para Adler⁷⁸ uma perspectiva propriamente psicanalítica sobre o surgimento e o sentido da religião (Mezan, 1985, p.319). Vejamos então como é desenvolvida a obra.

⁷⁵ “[...] uma fórmula básica que podemos retirar daí, e não encontramos nada em Freud que questione ela, é que toda fantasia está calcada na realização de um desejo” (Estêvão, 2009, p.62).

⁷⁶ “[...] Frente à excitação interna, as pulsões, o indivíduo responde inicialmente com uma realização alucinatória. O que melhor caracteriza essa condição é o sonhar” (Ibid. p.70).

⁷⁷ “O inconsciente é a verdadeira realidade psíquica; em sua natureza mais íntima, ele nos é tão desconhecido quanto a realidade do mundo externo, e é tão incompletamente apresentado pelos dados da consciência quanto o é o mundo externo pelas comunicações de nossos órgãos sensoriais” (Freud, 1938, p.186).

⁷⁸ “A primeira parte do trabalho daquele [Jung], *Símbolos e Transformações da Libido*, fora publicada pouco antes, e não agradara em absoluto ao mestre de Viena. Além disso, no verão de 1911 eclode a dissidência de Adler, um de cujos argumentos era precisamente a pouca importância atribuída pela psicanálise, segundo ele, aos fatores culturais no formação do indivíduo [...]” (Mezan, 1985, p.319).

Freud, ao desenvolver esta obra, anuncia de início o totemismo como a origem da instituição social-religiosa, lançando também a questão sobre a origem da moralidade (Freud, 1994a, p.10). “O primeiro ensaio intitula-se ‘O Horror do Incesto’ e visa situar um em relação ao outro dois fenômenos constantemente associados: o totemismo e a exogamia” (Mezan, 1985, p.323).

Com relação ao totem⁷⁹, elemento fundamental em torno do qual as sociedades primitivas se organizavam, observa que há uma transmissão hereditária, mas que não há nada neste o que possa explicar a exogamia⁸⁰. Mas há o laço totêmico, e este é compreendido como o fundamento das obrigações sociais (Freud, 1994a, p.12).

Nas busca pelo entendimento da origem da exogamia, o psicanalista analisa então os costumes destes povos. Verifica que uma série de impedimentos relativos à proibição ao incesto modelam as práticas sociais destes grupos primitivos. Um exemplo que se destaca aí, é relação dos homens com suas sogras, que ao se encontrarem em uma mesma trilha pela qual ambos estariam caminhando, tomariam rotas distintas.

É possível lançar hipóteses com recursos que a psicanálise já desenvolveu. Tal proteção contra o incesto, por exemplo, estaria relacionada com a *escolha objetal* (não lembrada), modo este, semelhante ao infantilismo conservado pelos neuróticos, um determinante então do complexo nuclear da vida psíquica (Ibid, p.25). Não se atendo, no entanto, nestas primeiras hipóteses, o psicanalista traz novos elementos para a sua pesquisa.

É dessa forma que insere-se neste contexto o *tabu*⁸¹, bem como a *ambivalência* de sentimentos que ele comporta. O tabu compreende a significação de santo e consagrado ao mesmo tempo em que, inquietante, perigoso, proibido e impuro. Prescindem de qualquer fundamentação, sendo automático o castigo que dele decorre. Origem dos mais antigos

⁷⁹ “Mas o que é o totem? Via de regra é um animal, comestível, inofensivo ou perigoso, temido, e mais raramente uma planta ou força da natureza (chuva, água), que tem uma relação especial com todo o clã. O totem é, em primeiro lugar, o ancestral comum do clã, mas também seu espírito protetor e auxiliar, que lhe envia oráculos, e, mesmo quando é perigoso para outros, conhece e poupa seus filhos. Os membros do clã, por sua vez, acham-se na obrigação, sagrada e portadora de punição automática, de não matar (destruir) seu totem e abster-se de sua carne (ou dele usufruir de outro modo). O caráter do totem não é inerente a um só animal ou ser individual, mas a todos da espécie. De quando em quando são celebradas festas, em que os membros do clã representam ou imitam, em danças cerimoniais, os movimentos e as características de seu totem” (Freud, 1994a, p.12).

⁸⁰ Entendida a exogamia na pesquisa como em íntima relação com o incesto, uma vez que a ideia de família não estava somente em laços sanguíneos, mas na relação com o mesmo totem, e por isso, o incesto seria a prática sexual com membros do mesmo clã motivando, portanto, a busca de laços sexuais fora da tribo.

⁸¹ Freud inicia a falar do tabu juntamente com o início do segundo ensaio da obra cujo o nome é *O tabu e a ambivalência dos sentimentos*.

sistemas penais, a fonte do tabu é atribuída a um poder mágico, inerente às pessoas e espíritos, mas que pode também ser transmitido a objetos inanimados. Embora o que se sabe sobre o tabu seja ainda obscuro, a ele relaciona-se uma série de restrições a que os povos se submetem (Ibid, p.26).

Ao ser feita a pergunta sobre a origem da ambivalência e seu significado, como visto, apenas verifica-se a restrição que do tabu decorre, prescindindo de uma fundamentação para os povos que ao tabu submetem-se. No entanto, a ambivalência exprime algo da vida psíquica, e é isso que motiva a pesquisa freudiana em saber mais sobre os tabus. Poderiam estes lançar alguma luz sobre a nossa *moralidade*? O psicanalista segue então sua busca pela origem do tabu.

O tabu teria a origem no temor a poderes demoníacos. “[...] Eles brotam ali onde os mais primitivos e mais duradouros instintos humanos têm a sua origem, no temor à ação de poderes demoníacos” (Ibid, p.32). Embora pesquisadores, tais como Wundt⁸², não trazem com clareza o duplo sentido que ali encontra-se, Freud recorre⁸³ à psicanálise mostrando coincidências, tal como observado nos *sintomas* dos obsessivos, onde instinto e proibição concorrem lado a lado de forma ambivalente. Proibição consciente de um desejo inconsciente.

Voltando, porém, aos tabus, haveríamos de reconhecer também nestes que o motivo da proibição seria inconsciente. Como nos povos se *transmitiriam* estas proibições? Pergunta importante que Freud vai perseguir até o fim desta presente obra. Mostra, no entanto, que as tentativas de respostas que foram aos poucos apresentadas por outros pesquisadores, tais como, ideias inatas, tradição herdada, mostravam-se todas insuficientes. Assim sendo, o psicanalista observa que um desejo proibido sempre haveria de perdurar, ou seja, que as leis mais antigas relacionadas ao totemismo diriam dos mais poderosos apetites humanos (Ibid, p.39).

Fato é que existe a proibição sobre o animal totêmico e também entre os indivíduos do mesmo totem. Haveria uma relação entre estas proibições? Até o momento, apenas foi posto que a proibição adviria de um pendor inconsciente. Volta-se à questão da transmissão, e em conjunto com ela, à explicação de que o tabu *entre* os indivíduos motivar-se-ia na evitação da estimulação que ao próximo os desejos proibidos poderiam fazer-se. Mas isso também não responderia a transmissividade entre as *coisas*. A proposta de Freud é que poderia ser

⁸² Nota de rodapé 26 de *Totem e tabu: Völkerpsychologie, v.ii, Mythos und Religion*, 1906, ii, p.308.

⁸³ Freud embora faça a relação, é cuidadoso em nos advertir que podem ser apenas características semelhantes no modo como se apresentam, podendo, é claro, ter essências diferentes (Freud, 1994a, p.34).

explicado pelo mesmo movimento *associativo* feito pelos neuróticos (Ibid, p.41). Até que ponto, no entanto, valeriam essas equiparações feitas pelo psicanalista?

Sabe-se, no entanto, que não há nesta investigação possibilidade⁸⁴ de *provar* os pressupostos dos tabus. Mas teria sido tal proibição originada desde um mundo extra-psíquico, do *mundo externo*⁸⁵? Se pelos totens, pela dificuldade em emprendermos tal busca, nos impede em continuarmos nossa pesquisa, esta, no entanto, segue pelos próprios tabus visando legitimar a equiparação pretendida. Ou seja, haveria nos tabus a ambivalência tal com observada nos sintomas neuróticos?

Freud, ao listar diversos tabus existentes nas sociedades primitivas, verifica neles ambivalências em sua expressão. O tabu dos soberanos é um exemplo que bem demonstra isso. Atribui-se aos governantes “[...] tamanho domínio sobre os eventos da natureza e, no entanto, [o súdito acha-se] obrigado a protegê-lo cuidadosamente dos perigos que o ameaçam, como se seu próprio poder, que é tão grande, não fosse capaz disso” (Ibid, p.55).

Mas há também o tabu dos mortos, o mesmo que impede a evocação do nome do morto. Nota-se, no entanto, que o nome não é o mesmo que a própria coisa. Atentemos, no entanto, que os primitivos assim procederiam justamente por atribuírem ao nome o *pleno sentido* da coisa (Ibid, p.63). O que isso pode indicar quando pensamos no desenvolvimento da *linguagem*? Antes que possamos responder a essa pergunta, verificamos também na relação dos selvagens com seus mortos uma ambivalência. Eles passam a considerar o ente querido morto agora como demônios, e isso é muito semelhante às recriminações que os neuróticos fazem a si mesmos que, como vimos, estariam fundadas em um desejo ou numa hostilidade latente.

Nesse contexto, Freud insere o conceito de *projeção*. Este é descrito como um processo de defesa, onde os demônios seriam a projeção de sentimentos ambivalentes referentes ao morto (Ibid, p.68). A projeção não responderia somente a um conflito, uma vez que tal como vimos com a noção de atenção no tópico anterior, antes de ela visar o mundo externo, num primeiro momento, estaria “olhando” somente para *dentro*. Logo, a projeção também seria referente às *percepções internas*.

⁸⁴ Diante dos próprios preceitos dos tabus, objetos *tabuizados* eram constantemente eliminados pelos primitivos. Um exemplo disso são os objetos destruídos por estarem relacionados aos mortos (Freud, 1994a, p.59).

⁸⁵ “[O tabu, haveria então se originado] de uma proibição antiquíssima, que um dia foi imposta do exterior. Então procuraremos confirmar se as determinantes psicológicas do tabu são as mesmas que conhecemos da neurose obsessiva” (Freud, 1994a, p.43).

Como não percebermos a importância do conceito de projeção para o nosso trabalho, quando, o que aqui trazemos desta exposição de Freud, é o que ele chama de um tipo de “visão de mundo”, de onde resultaria a própria configuração do mundo externo (Ibid, p.71). Respondendo agora a pergunta sobre o *pleno sentido* que os primitivos atribuíam ao nome do morto, o psicanalista destaca que com o advento da linguagem, o mecanismo projetivo perderia substancialmente sua necessidade (Ibid, p.71). O pleno sentido da coisa ao nome, é substituído pela projeção que é substituída pela linguagem. Um certo *distanciamento* pois entre a coisa e o nome.

Continuando a exposição da validade de equiparação entre os neuróticos e os primitivos pelo teor dos tabus, o psicanalista inicia na obra um novo ensaio para tratar agora do *animismo*⁸⁶. Isso está em concordância, como o próprio Freud nos mostra, com a projeção. É a partir do animismo que será também tratado o *sistema* que é comportado por este. O que o sistema animista pode nos trazer frente à questão lançada sobre a *transmissividade* entre as *coisas*? Ou seja, qual é *eficácia* simbólica posta na linguagem quando reconhecemos nesta última à função suplente do que antes era pura projeção de percepções ou ambivalências internas?

A marca mais distintiva de um sistema vem a ser, então, que cada um dos seus produtos permite acharmos duas motivações, uma baseada nas premissas do sistema — eventualmente delirante, portanto — e uma oculta, mas que temos de reconhecer como a efetivamente atuante, real (Freud, 1994a, p.99)

Freud nos lembra que a *elaboração secundária* do sonho é o modelo tanto para a projeção quanto para o animismo (Ibid, p.71). Na obra *A interpretação dos sonhos*, ao descrever sobre esta elaboração, o psicanalista mostra que os desígnios do sistema solicita sempre a coerência, premissa do próprio sistema, mas que também distorce o que seria o *verdadeiro*⁸⁷ conteúdo onírico.

O animismo é um sistema de pensamento, onde há um *vínculo* a um *ideal* no lugar do que seria o *real*, tal como expresso na citação. O nome desse novo ensaio é *Animismo, magia e onipotência dos pensamentos*. O pensamento nesse contexto, ao qual o título se refere, é o pensamento latente, que serve-se do animismo sistematizado cujo o material são feitiços e

⁸⁶ Título do terceiro ensaio: *Animismo, magia e onipotência dos pensamentos*.

⁸⁷ “Os sonhos dessa natureza [‘impecavelmente lógicos’] foram submetidos a uma extensa elaboração por essa função psíquica aparentada ao pensamento de vigília; parecem ter um sentido, mas esse sentido é o mais afastado possível de sua verdadeira significação” (Freud, 1938, p.106).

magias, premissas de uma futura religião. Mas, entre o evento esperado e o ato realizado, deve haver uma semelhança, ou seja, mostra-se também a preocupação pela eficácia desse vínculo (Ibid, p.85).

O psicanalista exemplifica em como a sistematização do animismo aos poucos se mostra por uma *contiguidade e nexo* no espaço (Ibid, p.87). Além da magia imitativa, passa a ser praticada também a magia contagiosa, que fazia uso de amostras de unhas e cabelos. Que essa evolução também teria se mostrado na cultura, ou seja, da magia para chover, passando pelas orações que pedia pela chuva, até ações sobre a atmosfera que pudessem produzi-la (Ibid, p.85). Trata-se, ao fim, de *representações do desejo*.

A magia opera segundo dois princípios: o da *analogia* e o da *substituição da parte pelo todo*. Analogia: desenhar o corpo de um bisão na parede da caverna favorece sua captura durante a expedição de caça. Substituição da parte pelo todo: o feitiço executado sobre uma vestimenta ou sobre restos de cabelo atinge a pessoa dos quais provêm. Ora, estes princípios correspondem às leis de associação de ideias, isto é, a condensação e o deslocamento. Isto permite supor que a magia toma conexões entre ideias por conexão entre coisas ou pessoas, e que sua raiz psicológica reside na crença de que os desejos se realizam por si mesmos. Este valor exagerado atribuído à eficácia dos desejos é o que Freud chama, com a expressão inventada pelo Homem dos Ratos, de “onipotência das ideias” (*Allmacht der Gedanken*) (Mezan, 1985, p.331).

Freud nos lembra que crianças satisfazem desejos por alucinações, tão logo, homens estariam também mudando a face da terra por alucinações, *alucinações motoras*, uma vez que as motivações das ações de fato realizadas seriam aquelas chamadas de *ocultas e reais* (Freud, 1994a, p.88). Assim, a possibilidade de uma magia contagiosa, por contiguidade, vem da onipotência do pensamento e do desejo. A *relação* entre as ideias agora é pressuposta à *sistematização* das coisas. A magia é que nos mostra a substituição das ideias pelas coisas, e a *transmissividade* entre as coisas, explicada pelo sistema animista, deve considerar sempre a projeção, que teve como suplente em sua função de realizar o desejo, a linguagem (relações entre ideias⁸⁸). Qual poderia ser a consequência disso?

Nessa época animista, “[...] a imagem reflexa do mundo interior torna invisível aquela outra imagem do mundo que acreditamos perceber” (Ibid, p.89). No pensamento do neurótico obsessivo, sucede-se da mesma forma. Há no sintoma neurótico a clara expressão da

⁸⁸ Ou também, a *função intelectual*, como veremos na sequência.

onipotência do pensamento, onde a realidade externa torna-se secundária aos motivadores internos.

[...] A investigação psicanalítica revela a mesma coisa nas outras neuroses. Em todas elas, o decisivo na formação dos sintomas é a realidade do pensar, não a do viver. Os neuróticos vivem num mundo especial, em que, como expressei em outro lugar, apenas a “moeda neurótica” tem vigência, isto é, apenas o que é pensado intensamente e imaginado com afeto funciona para eles, a concordância disso com a realidade exterior é algo secundário (Freud, 1994a, p.90).

Conclui-se assim a exposição que visava demonstrar a proximidade entre neuróticos e os selvagens, onde, para isso, o pai da psicanálise traz novamente, como visto no tópico anterior, a metáfora da *moeda neurótica*. É neste mesmo sentido, portanto, que segue o ensaio, pela análise do *país* onde tal moeda é vigente. Freud cita então sua obra *Três ensaios*⁸⁹, e no que concerne à organização da libido no mecanismo psíquico, a concepção de mundo poderia ser explicada também pelas fases do desenvolvimento sexual.

Mas, o que faria o indivíduo dirigir-se aos poucos ao mundo externo? Vale lembrar que o conceito de narcisismo posto nos *Três ensaios* é relativo também à onipotência do pensamento. A arte nos indicaria uma possível resposta, já que não se trata exatamente de uma renúncia do narcisismo, mas sim de uma adaptação. Então, para isso que chamamos de renúncia, também pode haver o alívio, o mesmo trazido por espíritos projetados em função de um conflito de impulsos.

A sistemática oriunda do animismo, em um movimento projetivo, e que tem por base o mesmo processo de elaboração secundária do sonho, é aproximada por Freud à *função intelectual*.

É importante, no entanto, a título desta função, retomarmos parte do primeiro tópico deste trabalho quando tratávamos das afasias. Lá, ao buscarmos a compreensão de *representação* na metapsicologia freudiana, pudemos entendê-la como resultado de um processo *associativo*⁹⁰, em que objetos externos, tornavam-se *resultados de expectativas*. Notamos, assim, a semelhança entre os conteúdos dos tópicos. Além da expectativa de um objeto, entendido como uma representação naquele tópico, no atual, o entendemos como uma projeção relativa ao animismo, ambos, portanto, pressupondo um sistema.

⁸⁹ Freud, S. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. in: *Edição Standard das Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1949, vol. VII.

⁹⁰ Retomemos a citação vista no tópico em questão: “[...] O correlato de uma idéia simples é sempre um processo associativo, ou seja, para haver representação é necessário que haja associação” (Caropreso, 2003, p.18).

De forma semelhante, então, Freud concebe a função intelectual ou as criações teóricas.

O final deste terceiro ensaio é dedicado a um estudo da formação dos sistemas, já que o animismo é um sistema de pensamento dotado de coerência e de poder heurístico. Como sua raiz é a projeção derivada da ambivalência, Freud pode afirmar que esta última está no fundamento tanto das primeiras criações teóricas do homem, quanto dos primeiros mandamentos e restrições morais, isto é, da crença nos espíritos e dos tabus (Mezan, 1985, p.335).

Isso implica, entendemos, em um problema relacionado ao *grau* de sistematicidade. Ou seja, ao mesmo tempo que observamos um movimento que parte de impulsos, e da projeção destes ao mundo externo, que sistematizam-se inclusive com o desenvolvimento de uma linguagem, a mesma sistematização, em um grau elevado, poderia “cegar” o *real* da percepção em questão⁹¹.

Observemos, no que segue da obra, uma certa inversão de sentido da busca freudiana pelos princípios sociais. O psicanalista se propõe agora compreender como outros pesquisadores conceberam os totens, como *signos prontos*⁹², e em que medida estes signos podem se relacionar com a sistematicidade do tabu, com a moralidade ou com a religião.

No quarto ensaio da obra⁹³, Freud localiza a psicanálise e os meios que dispõe em colaboração com a pesquisa sobre a gênese da religião.

Se a psicanálise foi pioneira em descobrir a invariável sobre determinação dos atos e formações psíquicas, não devemos rezear que ela seja tentada a propor uma origem única para algo tão complicado como a religião. Se, por necessidade — ou melhor, por dever de ofício —, ela se mostra unilateral e destaca uma só das fontes dessa instituição, não reivindica exclusividade para essa fonte, nem tampouco o primeiro lugar entre os fatores operantes. Apenas uma síntese de diversos campos da pesquisa pode resolver que importância relativa cabe, na gênese da religião, ao mecanismo aqui

⁹¹ É claro que a ciência, em sua sistematização e previsibilidade de fenômenos meteorológicos, por exemplo, está amparada por relações testadas de causa e efeito como requer o método. No entanto, tal genealogia proposta sobre a sistematização do pensamento, não contradiz a eficácia de ações sobre o mundo externo. Mas, no que tange aos fenômenos da psicopatologia, deve ser esta mesma genealogia considerada sempre que o correto sentido da *realidade* sintomática que o sujeito desenvolve em si seja buscada. Ou seja, os recursos científicos modelados em *padronizações* de signos, não poderia mais promover a inteligibilidade da *ipseidade* do sujeito, uma vez que a formação da realidade é única em sua significação. Vejamos, no texto que segue, como o *sentido* do movimento interpretativo, também torna-se a *orientação* do trabalho investigativo de Freud.

⁹² Por essa expressão estou indicando o sentido que um objeto pode deter em si mesmo, e dele decorrer, por exemplo, teorias sociológicas, que não estariam em função de mecanismos subjetivos tais como a projeção. Vimos no capítulo anterior como algumas posturas filosóficas diante da noção de representação pôde implicar em um debate crítico-epistemológico.

⁹³ Título do quarto ensaio: *O retorno do totemismo na infância*.

discutido. Mas semelhante tarefa ultrapassa tanto os meios como os propósitos do psicanalista (Freud, 1994a, p.102).

Mas quais foram então as contribuições de outras pesquisas sobre o totemismo? De modo geral, inicia-se a exposição deste quarto ensaio com a tese de que o totemismo é a base da organização social. Vejamos então algumas características do totemismo.

Indica-se um certo *vínculo direto* entre o homem e o totem. Notamos assim que a estas pesquisas, que partem agora do totem, se concentrarão também na transmissividade das proibições dos tabus sobre o homem. Para Wundt, por exemplo, o animal totêmico teria sido um animal *ancestral* que influiria na *organização* da tribo a partir de *descendência* que tinham dele. Assim sendo, devemos então buscar responder questões como a origem, natureza e a relação do totem com a proibição do incesto.

Algumas correntes destacaram-se com o objetivo de explicarem as diversas questões formuladas sobre o totem. Destacam-se as nominalistas, sociológicas e psicológicas. A primeira destas traz, por exemplo, que a necessidade de diferenciação entre os clãs faria a existência da nomeação de totens para cada um destes. No entanto, tal teoria não pôde fornecer a relação do totem com o sistema que dele decorreu. A segunda delas também resultou em problemas semelhantes, uma vez que não pôde explicar a relação do totem com a exogamia. E a última, a psicológica, do mesmo modo que as outras, não contribuiu com respostas relativas à origem do totem.

É sensível o prazer com que Freud passa em revista as teorias disponíveis sobre a origem do totemismo, a seu ver incapazes de aportar a elucidação requerida, e que agrupa em três rubricas: as hipóteses “nominalistas” (o totem foi inicialmente uma denominação ou um emblema, ao qual posteriormente se teria associado uma espécie animal), “sociológicas” (o totem desempenha uma função social, por exemplo a de ser objeto de um culto), e “psicológicas” (o totem seria a alma de um antepassado) (Mezan, 1985, p.337).

Em um exame mais aprofundado, da investigação sobre a origem da exogamia e da relação desta com o totemismo, algumas correntes se posicionaram concebendo a existência da relação entre ambos. Outras, de forma diferente, traziam que se tratava de uma simples coexistência fortuita. Estas últimas, sugeriam por exemplo, que de um certo inatismo à prevenção do incesto, decorreria a formulação de legislações. O que, a Freud, novamente não parecia trazer explicações suficientes, já que não haveria necessidade de legislação para aquilo que era inato. “[...] A lei os proíbe apenas de fazer o que seus instintos os inclinam a

fazer” (Freud, 1994a, p.124). Logo, a pergunta do início da obra insiste, por que o horror ao incesto?

Freud, finalizando este último ensaio, propõe uma explicação que ele nomeia de *histórica* (Ibid, p.126). É por Darwin que o psicanalista segue com seu ensaio, onde o estado social de homens primevos seria deduzido dos hábitos quotidianos de macacos. O ciúme do macho mais velho de um grupo haveria de impor a exogamia aos macacos mais jovens. Porém, ao psicanalista, a explicação da passagem desta horda ao clã totêmico haveria de ser dada, uma vez que a exogamia deveria provir do *totem*. Um problema cronológico, já que por essa hipótese histórica a exogamia seria anterior ao totem.

É lembrado pelo psicanalista que na literatura de sua clínica, já teríamos bons exemplos para assim responder à pergunta sobre o incesto. Demonstra por exemplo traços totêmicos na fobia. Hipóteses claras de um totemismo originado no complexo de Édipo (Ibid, p.132). Mas a resposta buscada, em respeito ao caminho adotado por essa parte da pesquisa, deveria provir de outro modo.

Logo, em Robertson Smith⁹⁴, que traz a refeição totêmica como parte intrínseca do totemismo, promove-se assim um importante material à pesquisa que segue. Ele parte do sacrifício entre os antigos semitas, trazendo que este, em sua origem e significado, diz de um ato de *sociabilidade*. Que resultaria inclusive em *laços com divindades*. “Em hebraico, a expressão com que se reconhece o parentesco de clã é: ‘Tu és meu osso e minha carne’. *Kinship* significa, portanto, participar da substância comum” (Ibid, p.135). O animal abatido é identificado ao animal totêmico, e o assassinio dele só é justificado pela participação do grupo.

Se a contribuição de Smith é importante, uma questão ainda haveria de ser explicada. Qual seria a origem da divindade a que remete-se o laço da refeição totêmica? E novamente, por mais uma hipótese, reconhecidamente pelo psicanalista como *fantástica* (Ibid, p.140), os fenômenos históricos antes dispersos poderiam agora ser então postos juntos em uma unidade.

Como visto na hipótese *histórica*, a questão sobre a passagem da horda ao clã totêmico, que pressupõe então o totem, não havia sido respondida. Eis que, pela atual

⁹⁴ “Falecido em 1894, W. Robertson Smith foi físico, filólogo, exegeta da Bíblia e estudioso da Antiguidade, um homem de muitas facetas, de inteligência livre e penetrante. Ele expressou, num livro publicado em 1889 sobre a religião dos semitas, a conjectura de que uma cerimônia peculiar, a chamada *refeição totêmica* [...]” (Freud, 1994a, p.132).

hipótese, Freud propõe que os irmãos expulsos pelo pai, o abatem e também o devoram, em alusão inclusive a refeição totêmica de Smith.

A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião (Freud, 1994a, p.141).

Desse ato que resultou na morte do pai, surge o arrependimento e o sentimento de culpa. “[...] o morto tornou-se mais forte” (Ibid, p.141). O que era impedido antes por um ente existente, agora, os irmãos proíbem a si mesmos.

Eles revogaram seu ato, declarando ser proibido o assassinio do substituto do pai, o totem, e renunciaram à consequência dele, privando-se das mulheres então liberadas. Assim criaram, a partir da consciência de culpa do filho, os dois tabus fundamentais do totemismo [...] (Freud, 1994a, p.142).

Desse modo, teria surgido o totem e também a exogamia. Ou seja, em uma linha temporal, esta iniciaria-se pelo parricídio, seguindo com a culpa que decorre deste ato, o totem, como substituto paterno, e, por fim, o tabu da exogamia. A cronologia da hipótese histórica agora estava corrigida, uma vez que do totem decorreria a exogamia.

Desse modo, em resposta à pergunta feita sobre a origem da moralidade, os irmãos, após o ato, passaram a querer viver juntos, tal como Smith contribuiu ao tratar da refeição totêmica. Para evitarem confrontos entre si, *instituíram* a proibição do *incesto*, reivindicaram ainda, o animal totêmico, pois “[...] com o sucedâneo do pai pôde-se fazer a tentativa de mitigar o vivo sentimento de culpa [...]” (Ibid, p.142).

Mas, da exogamia até a moralidade, não podemos ainda fazer uma separação do que virá a ser a religião, mais um dos questionamentos de *Totem e tabu*. Nesse contexto, qual seria então a origem de deus?

Se na contribuição de Smith havia restado a pergunta sobre a origem da divindade, a psicanálise contribui então com a tese de que deus teria sido modelado no pai da horda (Ibid, p.145). Por uma *negação* do delito, o animal totêmico haveria de perder sua relação com a cerimônia totêmica, e por esse mesmo movimento, a religião estaria assim separando-se da moralidade. O antigo animal totêmico, e sucedâneo do pai, passa agora a tomar forma da mais elevada concepção de deus.

Mas frente a estes sucedâneos do grande crime, os impulsos hostis estariam *de fato* silenciados? No final da obra, o psicanalista caminhando para a conclusão, entra então num debate que considera, tanto o complexo de Édipo, quanto a vida psíquica dos povos, para decidir ao fim sobre a origem da moralidade e da religião.

Sobre a psique das massas, expusemos que esta poderia, no entanto, ser relativa a um *ato*, e da consciência de culpa remanescente deste, que persistiria por milênios. Mas, a etnopsicologia não nos traz nada sobre a hereditariedade disso (Ibid, p.154). Tão logo, voltamo-nos então para as disposições individuais. Em outras palavras, trataria-se de impulsos persistentes que não são totalmente reprimidos ou silenciados. “As primeiras prescrições e restrições morais da sociedade primitiva foram por nós concebidas como reações a um ato que deu a seus autores a noção de crime” (Ibid, p.155).

Mas nos neuróticos, “[...] não encontramos atos, e sim apenas impulsos”. Ou seja,

Na base da consciência de culpa dos neuróticos se acham apenas realidades psíquicas, e não factuais. A neurose caracteriza-se, então, por colocar a realidade psíquica acima da factual, por reagir a pensamentos de forma tão séria como as pessoas normais reagem às coisas reais (Freud, 1994a, p.156).

Tal *realidade psíquica* valeria também aos primitivos? Freud indica que não, trazendo que “[...] podemos justificadamente atribuir-lhes, como um dos fenômenos de sua organização narcísica, uma superestimação extraordinária dos atos psíquicos” (Ibid, p.156).

Finalizando o debate, o psicanalista admite que uma decisão deveria então ser feita. Realidade psíquica ou factual? Como visto, “[...] os desejos e impulsos têm o pleno valor de fatos para os primitivos [...]”, e, por isso, Freud traz que não corrigiria tal atitude conforme seus próprios critérios, aceitando-a, no entanto, de forma compreensiva (Ibid, p.157). Sem desconsiderar, portanto, a *realidade* histórica, trazendo, contudo, as relações com os neuróticos, observa que estes, quando crianças, também transpuseram os impulsos em ações.

A analogia dos primitivos com os neuróticos se estabelece mais profundamente, então, se supomos que também naqueles a realidade psíquica, acerca de cuja configuração não há dúvida, inicialmente coincidiu com a realidade factual (Freud, 1994a, p.157).

Considerando, é claro, a diferença entre os neuróticos e os primitivos na relação de ambos ao ato, Freud lança o seu *verdicto* “[...] creio, sem reivindicar definitiva certeza na

decisão, que no caso em discussão é lícito supormos que ‘no princípio foi o Ato’” (Ibid). Assim Freud finaliza *Totem e tabu*.

Recordemos, no entanto, em complemento ao *veredicto* do pai da psicanálise, que quando tratávamos do desenvolvimento da linguagem, pudemos conceber uma certa *distância* que possibilitaria ao primitivo se eximir de dar o pleno sentido da coisa ao nome. Seria a ausência da linguagem, o que revelaria impulsos em atos? “[...] A realidade ‘histórica’ coincidiria então com a realidade ‘psíquica’, porque esta se resumiria nas projeções anteriores ao surgimento da linguagem, sem a qual não seria possível a distinção entre o ‘dentro’ e o ‘fora’, nem entre si e o mundo [...]” (Mezan, 1985, p.341).

Concluimos assim este tópico destacando-se a importante função da linguagem nestes ensaios que percorremos em *Totem e tabu*. Uma obra onde Freud se propôs compreender a *relação* do indivíduo com o seu mundo, da realidade psíquica com a cultura.

Ressaltamos que esta linguagem cumpre suplência à função de projeção para os desígnios pulsionais ambivalentes. O *distanciamento* que a linguagem faz da *coisa real*, é elaborado primitivamente no sistema animista, mas também, pela sistemática das ideias nos neuróticos, ou seja, como vimos, pelas funções intelectuais, ou pelos pensamentos, a *realidade* psíquica do neurótico.

Se o totem surge de um parricídio histórico, as reverberações do crime *perseveram* porque dizem também de impulsos, impulsos que se traduzem em moralidade. Mas, em pergunta sobre o nascimento da religião, por um *esquecimento*⁹⁵ do ato, a moralidade passa a ser traduzida também por deus, a *representação* máxima de um idealismo, idealismo que é a base do pensamento.

2.5 O Ego e o Id

Após observarmos em que sentido o conceito de realidade psíquica foi confrontado com a cultura e com o mundo externo por Freud em *Totem e tabu*, abordaremos agora o “[...] último dos grandes trabalhos teóricos de Freud” (Freud, 1927, p.3, introdução do editor inglês).

⁹⁵ No próximo tópico falaremos em detalhes da função da resistência. Tomamos a função que o esquecimento desempenhou neste texto de mesma significação que a função da resistência vai operar na constituição da representação em o *Ego e o id*.

Ainda respeitando a cronologia das obras concebidas pelo psicanalista vienense, agora a importância para o que desenvolvemos situa-se principalmente na mudança feita sobre o modo de leitura do inconsciente. Estamos falando da concepção da segunda tópica, que é a novidade trazida por *O Ego e o Id* (1923).

Devemos, contudo, receber essa obra a partir do contexto teórico em que se insere. O que motivou Freud a desenvolvê-la? O que representa a inserção desta obra no *constructo* teórico freudiano? E, por fim, como podemos compreender nesta obra uma contribuição aos nossos esforços que visa entender a noção de realidade no trabalho freudiano? Responderemos cada uma destas perguntas ao longo da exposição do texto que segue.

Logo na introdução da obra, reconhece-se que o presente trabalho advém de ideias que germinavam em trabalhos anteriores, como o *Projeto* de 1895, o capítulo VII de *A Interpretação de Sonhos* (1900) e os artigos metapsicológicos de 1915 (Ibid). Porém, a primeira tópica que orientava esses trabalhos anteriores a *o Ego e o Id*, já apontava para a necessidade da revisão que culminou nesta obra.

A ideia de sistemas⁹⁶ contida no conceito de inconsciente e também o modo como este último aparecia utilizado, ou seja, ora em uma acepção descritiva, ora em uma acepção dinâmica⁹⁷, são alguns dos problemas. Freud nos lembra que “[...] estar consciente’ é, em primeiro lugar, um termo puramente descritivo, que repousa na percepção do caráter mais imediato e certo”. Complementa ainda “[...] que um elemento psíquico (uma idéia, por exemplo) não é, via de regra, consciente por um período de tempo prolongado” (Freud, 1927, p.9). Assim, outros problemas como, igualar o *reprimido* ao *inconsciente*, nos permite

⁹⁶ “[...] Isto implicava uma divisão topográfica ou estrutural da mente baseada em algo mais que função, uma divisão em partes às quais era possível atribuir um certo número de características e métodos de operação diferentes” (Freud, 1927, p.4, introdução do editor inglês).

⁹⁷ Sobre esta acepção, Freud escreve: “[...] Mas nós chegamos ao termo ou conceito de inconsciente ao longo de outro caminho, pela consideração de certas experiências em que a *dinâmica* mental desempenha um papel. Descobrimos - isto é, fomos obrigados a presumir - que existem idéias ou processos mentais muito poderosos (e aqui um fator quantitativo ou *econômico* entra em questão pela primeira vez) que podem produzir na vida mental todos os efeitos que as idéias comuns produzem (inclusive certos efeitos que podem, por sua vez, tornar-se conscientes como idéias), embora eles próprios não se tornem conscientes” (Freud, 1927, p.9). Em mais outra passagem de *O Ego e o Id*, Freud relaciona a questão relativa ao estatuto dinâmico com a nossa percepção: “[...] até onde posso ver, é impossível evitar esta ambigüidade; a distinção entre consciente e inconsciente é, em última análise, uma questão de percepção, à qual deve ser respondido ‘sim’ ou ‘não’, e o próprio ato da percepção nada nos diz da razão por que uma coisa é ou não percebida. Ninguém tem o direito de queixar-se porque o fenômeno concreto expressa ambigüamente o fator dinâmico” (Ibid, p.10).

exemplificar a dimensão dos problemas conceituais que o pai da psicanálise encontrava-se⁹⁸ e motivava suas revisões.

No caso da primeira tópica, boa parte das questões se situa em torno da noção de “sistema inconsciente” em oposição à noção de “sistema pré-consciente-consciente”. [...] O que implicava, de um lado, identificar, grosso modo, o inconsciente e o recalcado, levando, de outro lado, a estabelecer a instância recalcadora no sistema pré-consciente-consciente. [...] A experiência analítica mostrava [contudo] que, o sistema defensivo, está no mesmo nível inconsciente que a instância recalcada (Monzani, 1989, p.237).

Assim, a leitura feita por limites, tão própria da primeira tópica, esbarrava-se com problemas que os extrapolavam. O que era consciente já não se restringia mais ao seu sistema de mesmo nome. Mas, veremos adiante, não foi somente isso o elemento catalisador para o advento da segunda tópica.

Em retrospectiva histórica do desenvolvimento freudiano, contudo, a reformulação do conceito de ego já despontava em textos de 1893 a 1897 (Monzani, 1989, p.241). A noção de *ego* confundia-se com a noção de *consciência*, quando a técnica era então a tomada de *consciência* integrando o material patogênico ao domínio do *ego*. Vejamos como Freud pôde colocar o problema em *O Ego e o Id*.

Deparamo-nos com algo no próprio ego que é também inconsciente, que se comporta exatamente como o reprimido - isto é, que produz efeitos poderosos sem ele próprio ser consciente e que exige um trabalho especial antes de poder ser tornado consciente (Freud, 1927, p.11).

Isso que visava-se integrar ao ego, era também relativo a um *conteúdo*, conteúdo este tomado como um *corpo estranho*. Um problema antigo a Freud pois nesta tomada de um conceito por outro, reprimido pelo inconsciente, a resistência mostrava-se agora como o próprio infiltrante no domínio no ego (Monzani, 1989, p.242).

Porém, no que concerne ao conteúdo, e tomando outra obra do mesmo período, o *Projeto*, estava o ego descrito de tal modo que não confundia-se com a consciência. Nesta obra, como vimos, o aparelho é regido por uma massa de neurônios, “[...] ou, se preferir uma

⁹⁸ Roberto Monzani, em seu trabalho *Freud, o movimento de um pensamento* (1989), desenvolve em detalhes como as mudanças na teorização freudiana se dão mas dizem também de um movimento contínuo: “[...] se se observa mais atentamente o conjunto da obra de Freud, assistimos é a um *desenvolvimento* até um estágio final onde nem tudo é mantido, mas também nem tudo negado. Essa hipótese é interessante porque, de um lado, parece dar conta das várias mudanças ocorridas ao longo da obra e, de outro lado, mantém um princípio de continuidade que unificaria essa mesma obra” (Monzani, 1989, p.14).

linguagem mais psicológica, de representações” (Ibid), onde o ego tem por função principal a distribuição do fluxo de energias.

De qualquer forma, o trabalho de Freud na primeira tópica, desde a obra *A interpretação dos sonhos*, centrava-se ainda aos redores do próprio inconsciente. O ego, juntamente com a defesa, mostravam-se secundários em sua conceituação, resultando nessa outra identidade, ou seja, do ego com a consciência.

Mas esta problemática sobre a precisão conceitual do ego, quase ausente nas considerações tópicas, tomara caminhos diferentes após esse período entre 1900 e 1915 (Ibid, p.244). Desde o texto sobre o narcisismo, por exemplo, a conceituação do ego passa a ser mais precisa (Ibid, p.245), contribuindo então com o advento da segunda tópica.

O primeiro dualismo pulsional (sexual/egóica), torna-se importante no movimento narcísico. O ego passa a ser considerado pois “[...] como um dos objetos de possível fixação da libido do sujeito. [...] Ele aparece, assim, tal como o objeto exterior, como passível de ser objeto da sexualidade [...] [e,] do ponto de vista econômico, ‘o grande reservatório da libido’” (Ibid). A libido então, como uma energia sexual, nos faz observar que o *conteúdo* acima indicado no *Projeto* havia, de certa maneira, perdurado na teorização do psicanalista.

Além do mais, ainda no que concerne aos investimentos libidinais, conceitua-se também a *identificação*, que constitui, e remodela o ego (Ibid, p.256). Ou seja, observa-se assim em que sentido as funções do ego cindiam-se provendo um corpo conceitual mais preciso. Precisão esta, situada justamente na consideração de tal dualidade pulsional, onde a libido que investe o próprio ego, torna-o um objeto de amor narcísico, o diferenciando pois dos objetos externos, aqueles que o modelam pelo processo identificatório.

Ou seja, observaríamos que “[...] a tentativa de introduzir coerência à noção de ego implica claramente colocar em questão as repartições da primeira tópica” (Ibid, p.249). Porém, além deste resultado da elaboração conceitual do ego, indicariamos que pudemos chegar em um nível mais preciso da problemática, concebendo esta, agora, também em termos de *forma* e *conteúdo*. Ou seja, da *forma* observamos que delineamento conceitual do ego implicou no questionamento do registro que o comportava. E isso nos leva ao *conteúdo*, outro motivador, veremos, que vai então interpelar a abrangência da primeira tópica.

Ainda em retrospectiva, no artigo sobre *O inconsciente* (1915), podemos seguir com esta problemática relativa ao conteúdo, uma vez que nele encontramos o problema da composição do inconsciente. “[...] Nesse momento, Freud tende a identificar os componentes

básicos do inconsciente com as *representações*, tomando esse termo na sua acepção mais larga possível” (Ibid).

O inconsciente é habitado sobretudo por traços mnésicos⁹⁹, fragmentos desses traços, imagens ou combinações delas tendendo a formar uma “cena”, o fantasma inconsciente. Para que essa elaboração fosse levada razoavelmente a cabo, duas operações se tornam necessárias. A primeira delas refere-se ao estatuto da pulsão no inconsciente. [...] A segunda operação refere-se ao problema dos sentimentos e afetos (Monzani, 1989, p.249).

Ao tratarmos pois deste conteúdo do inconsciente, sendo, a princípio, representações, no caminhar da teorização freudiana, nos encontramos também com as pulsões e com os afetos. Observaremos então que o conteúdo deste inconsciente será também responsável pela revisão da metapsicologia freudiana. Devemos notar, contudo, que esta revisão implicará também que tratemos destas representações na *relação* que fazem com as pulsões ou afetos.

Ou seja, neste artigo, apresentam-se as primeiras dificuldades desta relação com as pulsões, uma vez que nada poderíamos *saber* delas. “[...] O que aparece no plano psíquico é um seu representante, um seu delegado, o qual é possível (sob certas condições) ser conhecido” (Ibid, p.250). De forma semelhante, no que diz respeito ao afeto, Freud é claro em separá-lo da representação, exemplificando então que no caso clínico do pequeno Hans, o cavalo seria apenas uma representação *substituta*¹⁰⁰ ao afeto, desligado de sua representação *original* (Ibid, p.251).

Em suma, não sabendo-se deste *duplo* conteúdo, nos leva a compreender como o seu desconhecimento implicava na confusão do inconsciente, como *lugar*, com o que nele está *contido*, resultando pois em seu reconhecimento como o *recalcado* (Ibid, p.252). Esse seria então mais um dos motivadores à revisão da tópica, motivo este que aporta uma noção além daquela de um inconsciente povoado somente por representações.

Freud observa em *O ego e o id* como se concluía um *inconsciente* a partir da teoria da repressão.

O reprimido é, para nós, o protótipo do inconsciente. Percebemos, contudo, que temos dois tipos de inconsciente: um que é latente, mas capaz de tornar-se consciente, e outro que é reprimido e não é, em si próprio e sem

⁹⁹ Mnésico é sinônimo de mnêmico. Ambos fazem referência ao que é relativo à memória.

¹⁰⁰ Como visto no tópico sobre *Totem e tabu*, Freud indicava que havia na fobia traços totêmicos, onde o animal como um totem era um sucedâneo do complexo paterno. Notamos assim a equivalência do *totem*, naquela obra, com a *representação* conceituada aqui nesta presente exposição.

mais trabalho, capaz de tornar-se consciente. Esta compreensão interna (*insight*) da dinâmica psíquica não pode deixar de afetar a terminologia e a descrição. Ao latente, que é inconsciente apenas descritivamente, não no sentido dinâmico, chamamos de pré-consciente; restringimos o termo *inconsciente* ao reprimido dinamicamente inconsciente (Freud, 1927, p.10).

Em *Totem e tabu*, por exemplo, pudemos ver que a noção de *hereditariedade*, importante para a argumentação de Freud ao longo do texto, já conduzia a “[...] uma concepção do inconsciente que ultrapassa em larga escala um inconsciente formado sobretudo de representações” (Monzani, 1989, p.253). De alguma forma, então, ele já reconhecia os *dois inconscientes* que traz na obra *O Ego e o id*.

Mas, é no artigo sobre *O inconsciente*, contudo, que observa-se ainda o esforço do psicanalista em manter a primeira tópica, apesar do reconhecimento “[...] que a ideia de repartir o aparelho psíquico em três sistemas (consciente, pré-consciente e inconsciente) coloca[va] inúmeros problemas” (Ibid, p.256).

No entanto, a estes problemas já percebidos desde as primeiras obras de Freud, seguiam-se também algumas tentativas de solução: Da topográfica e da econômica, por exemplo, ambas presentes no capítulo VII d’*A interpretação dos sonhos*, sendo esta última vista também desde o *Projeto*, até a que faz um retorno ao texto *sobre as afasias*, solução esta, que considera as *representações de coisa* e as *representações de palavra*.

Das tentativas de solução propostas, observa-se que esta última representava um modo inverso de abordagem do problema. “Já não se trata mais de definir o estatuto de uma representação por sua pertinência ou não a um sistema ou ordem, mas sim de fazer derivar o atributo de ser ou não consciente a partir de algo que é intrínseco à própria representação” (Ibid, p.262).

O modo como Freud desenvolve seus conceitos de representação é caro ao nosso trabalho, pois temos em vista os localizarmos, a partir do que trabalhamos no capítulo anterior, em um estatuto epistemológico¹⁰¹ e metafísico. Sigamos contudo com o modo como Freud pôde desenvolvê-los.

¹⁰¹ Monzani explica o seu modo de leitura da obra freudiana em seu livro *Freud, o movimento de um pensamento*. “Pode-se também [...], tomar um discurso científico e conferir-lhe o ‘estatuto de um texto’, tratá-lo como uma rede, um tecido de significações que vale a pena ser explicitado, comentado, discutido e interpretado. [...] Quer dizer, nosso propósito não será, por exemplo, discutir a veracidade da *teoria da sedução* ou do *complexo de Édipo*, mas o seu significado e os avatares dessa significação na trama dos conceitos psicanalíticos. [...] Poder-se-ia, então, denominar este [...] trabalho de *epistemologia* (Monzani, 1989, p.23).

Então, o que é intrínseco a própria representação, já não é mais entendê-la a partir do lugar que ocupa. Procedendo assim, o ego e as resistências *inconscientes* nele contido já não se tornam mais contraditórios com as premissas do sistema *consciente* que fazem parte.

No *Ego e o Id*, Freud nos apresentará mais uma solução. Esta serve-se de representações verbais para o acesso ao *desconhecido*.

[...] A diferença real entre uma idéia (pensamento) do Ics. ou do Pcs. consiste nisto: que a primeira é efetuada em algum material que permanece desconhecido, enquanto que a última (a do Pcs.) é, além disso, colocada em vinculação com representações verbais. Esta é a primeira tentativa de indicar marcas distinguidoras entre os dois sistemas, o Pcs. e o Ics., além de sua relação com a consciência. A pergunta ‘Como uma coisa se torna consciente?’ seria assim mais vantajosamente enunciada: ‘Como uma coisa se torna pré-consciente?’ E a resposta seria: ‘Vinculando-se às representações verbais que lhe são correspondentes’ (Freud, 1927, p.12).

Fato é que esta problemática dos *modos* de representar, ou da *relação* de representações com afetos, nesta obra acabará por resultar em temas como o *conhecimento* e a *verdade*. Ambos em nítida relação com a nossa questão sobre a realidade, uma vez que toca no problema do discernimento entre o mundo interno e o mundo externo.

Estas representações verbais demonstram um importante papel no que concerne à relação do sujeito com as suas percepções externas e internas. Freud indica que tais representações, por exemplo, possibilitam que processos internos de pensamentos sejam transformados em percepções. Assim, o psicanalista estaria de alguma forma demonstrando a *origem* de todo conhecimento por *percepções externas*, mas ainda relacionando-o ao pensamento interno pela *hipercatexia* deste. Ou seja, “[...] os pensamentos são realmente percebidos - como se proviessem de fora - e, conseqüentemente, são considerados verdadeiros” (Freud, 1927, p.15).

Contudo, frente aos problemas destacados no artigo de 1915, que considera um inconsciente povoado por representações, ainda resta a questão relativa à *hereditariedade* mencionada deste *Totem e tabu*, ou, de outra forma, da possibilidade de *sabermos* das pulsões e dos afetos, algo que estaria então extrapolando a própria representação.

[..] O grande impasse da primeira tópica pode ser compreendido da seguinte maneira: se a ideia de um sistema inconsciente supõe um mesmo regime para tudo que aí está presente, como então explicar esses estranhos inquilinos que pouco têm em comum entre si [...]. Enquanto se identificar o sistema inconsciente como reprimido, as coisas são relativamente simples, mas a partir do momento em que se se encara seriamente a hipótese de que o

“reprimido não abrange tudo o que é inconsciente” e que “o alcance do inconsciente é mais amplo”, as coisas se embaralham consideravelmente (Monzani, 1989, p.261).

Todos os problemas por onde o pai da psicanálise foi trilhando, na verdade, o conduziu ao *id*. Desenvolvido por Freud na segunda tópica, este conceito, foi motivado pelos problemas que conseguimos expor.

Ora, acredito que muito lucraríamos seguindo a sugestão de um escritor que, por motivos pessoais, assevera em vão que nada tem a ver com os rigores da ciência pura. Estou falando de Georg Groddeck, o qual nunca se cansa de insistir que aquilo que chamamos de nosso ego comporta-se essencialmente de modo passivo na vida e que, como ele o expressa, nós somos ‘vividos’ por forças desconhecidas e incontroláveis. [...] Precisamos não sentir hesitação em encontrar um lugar para a descoberta de Groddeck na estrutura da ciência. Proponho levá-la em consideração chamando a entidade que tem início no sistema *Pept.* e começa por ser *Pcs.* de ‘ego’, e seguindo Groddeck no chamar a outra parte da mente, pela qual essa entidade se estende e que se comporta como se fosse *Ics.*, de ‘id’ (Freud, 1927, p.15).

Assim inaugurado o *id* na segunda tópica, pretendemos responder como o conceito de *pulsão de morte*, tão polêmico, inclusive entre psicanalistas, impacta no *constructo* metapsicológico freudiano. Ao chegarmos pois neste conceito, também detalharemos a sua *não-relação* com representações e, conseqüentemente, sua relação com o inconsciente, muito embora, este último, constituído de representações. É aqui que poderemos demonstrar como o *Ego e o Id* contribui, tal como nos propomos no início deste tópico, ao desenvolvimento do nosso tema de trabalho, à *realidade*, ou seja, especificando *como e qual* inconsciente, afinal, se relaciona com ela.

Porém antes de seguirmos com a *pulsão de morte*, devemos comentar que o percurso pelo qual o pai da psicanálise trilhou, tem por seu modo próprio de pensar algo que se assemelha ao pensamento de Koyré¹⁰² (Cabas, 2009, p.201). “[...] Na perspectiva de Koyré, o obstáculo é inerente à produção do saber, uma parte inseparável do processo que leva à construção do conceito e, por extensão, à elaboração do saber da ciência [...]” (Ibid, p.200).

E tal como descrito na citação de Freud, os obstáculos encontrados por seu trilhar teórico, o levou a algo “que nada tem a ver com o rigores da ciência pura”. Semelhantemente

¹⁰² “[...] segundo a tese de A. B. Freire, Koyré desenvolveu, de 1922 a 1962, uma vasta obra sobre a história das ciências [...] cujo objetivo era consolidar uma crítica da razão científica, acabou [no entanto] dando lugar a uma epistemologia crítica. [...] Uma referência fundamental para situar o estatuto da ciência na obra de Lacan [...]” (Cabas, 2009, p.200). Neste trabalho, ao nos referirmos a Koyré, estaremos apoiados na leitura que Cabas (2009) faz deste autor.

pois à perspectiva da Koyré, o obstáculo “[...] não faz mais que *revelar o impensável de uma época* [...]” (Ibid, grifos do autor).

Logo, se os limites de *forma* da primeira tópica, levou Freud a reconhecer um *conteúdo*, nos serve a análise de Koyré sobre a história das ciências onde ele também salienta que axiomáticas preexistentes, não raro, constituem obstáculos justamente por serem incapazes de resolver equações de um novo tempo (Ibid, p.201). Mas as ciências preexistentes não seriam sozinhas os únicos obstáculos.

O que está em jogo aqui além dos “[...] limites do saber na apreensão do real e na sua relação com a verdade” (Ibid), é também este *real*. Que real é esse? “[...] O real se apresenta, nesse contexto, como um obstáculo que requer, demanda e exige a realização de um trabalho: a produção de um conceito” (Ibid). Disso concluindo-se que para a ciência, “[...] o real é tudo quanto resiste, tudo quanto se opõe à articulação do saber” (Ibid). É neste contexto então que podemos seguir com a conceituação da pulsão de morte.

Ao tratarmos deste conceito, consideramos o problema principal de seu conteúdo mesmo, ou seja, de um conteúdo que *não se relaciona* com a representação, e em certa medida, também *resiste* em representar-se. Problematiza-se, pois, se o novo estatuto que Freud visa dar ao inconsciente, pela segunda tópica, não seria um *rompimento* com suas formulações anteriores, justamente porque a representação, até então, além de ser *o próprio* conteúdo do inconsciente, era o que tornava possível um modo tópico-descritivo, referente à primeira tópica, de representá-lo.

Mas como podemos representar o que não se representa? Veremos que pelas *expressões*, ou *efeitos*, do que resiste em se representar, nos orienta a conceber um substrato fundamental que é de suma importância ao modo de operar do aparelho psíquico.

Freud já estava desde a sua obra *Além do princípio do prazer* de 1920 observando fatos clínicos que o incitava a questionar o *princípio* do prazer. Sonhos enigmáticos relativos a traumas de guerra, alguns jogos e atividades infantis, bem como uma “[...] estranha característica dos neuróticos frente à análise, isto é, a *compulsão à repetição* que impede exatamente o recordar” (Monzani, 1989, p.154). No encadeamento dos fatos clínicos, convergia-se para algo que estaria, pois, *além* do princípio do prazer, algo que *persistia*¹⁰³, e

¹⁰³ “O percurso [da investigação freudiana], aparentemente estéril, atinge um resultado fundamental, já que implica assumir a hipótese, indicada pela série [dos fatos clínicos], de que existe algo, um domínio, onde o princípio do prazer não exerce seus direitos. Esse algo é um resíduo inexplicável que persiste nessa série [...]” (Monzani, 1989, p.156).

pela análise dos sonhos traumáticos, o psicanalista haveria de definir um meio para a sua investigação.

O que estava em questão era algo que colocava entre parênteses o princípio de prazer e se manifestava por meio de repetições. Freud pôde observar em sua análise dos sonhos que existia uma outra função além da *realização de desejos*, ou seja, uma importante necessidade do aparelho psíquico em neutralizar estímulos *internos e externos* evitando assim o *trauma*.

Anteriormente, o trauma era conceituado como relativo a tão somente estímulos originados externamente ao aparelho (Ibid, p.159). Mas observa-se que o conceito implica uma noção de barreira e que esta podia romper-se, que no sistema psíquico portanto, haveria de se realizar um trabalho de *vínculo* da energia livremente móvel, usando para isso, um estoque de energia para bloqueá-la, fixá-la e ligá-la. Esse trabalho é *anterior* ao princípio do prazer, pois primeiramente ocorre esse trabalho de vinculação destas energias livres para, somente depois, desvencilhar-se delas (Ibid, p.163).

Assim sendo, o questionamento freudiano volta-se para os casos onde o trauma não era oriundo de lesões graves, identificando assim um excesso de energia que estaria nesse aparelho e que merecia ser investigado. De onde advém esse excesso de energia? Qual seria então a etiologia da neurose traumática? Embora pareça que a metapsicologia de Freud esteja retrocedendo em suas primeiras formulações quando tratava dos efeitos do trauma físico, o que está sendo considerado aqui é, na verdade, algo interno ao aparelho psíquico, um inimigo *interno* (Ibid, p.170).

Nas neuroses traumáticas e de guerra, o ego humano defende-se de um perigo que o ameaça de fora ou que está incorporado a uma forma assumida pelo próprio ego. Nas neuroses de transferência, em época de paz, o inimigo do qual o ego se defende é, na verdade, a libido, cujas exigências lhe parecem ameaçadoras. Em ambos os casos, o ego tem medo de ser prejudicado - no segundo caso, pela libido, e, no primeiro, pela violência externa. De fato, poder-se-ia dizer que, no caso das neuroses traumáticas puras e de modo semelhante às neuroses de transferência, o que é temido é, não obstante, um inimigo interno (Freud, 1950a, p.138).

Assim, o trauma seria oriundo da falta de preparação para a angústia¹⁰⁴, e não exatamente da própria angústia. O aparelho faria um trabalho retrospectivo de vínculo dessas energias, disso decorreriam sonhos de cunho traumáticos e também repetições de sonhos que causam ansiedade. “[...] Se existe algo que antecede o princípio de prazer é lógico também supor que nessa etapa a função dos sonhos não era a realização de desejos [...]” (Monzani, 1989, p.173).

Assim, o pai da psicanálise revisa a noção de traumatismo considerando então “[...] qualquer excesso de intensidade que atinge o aparelho psíquico independentemente de sua origem (interna ou externa) [...]” (Ibid, p.178).

De um ponto de vista *econômico*, a dor corporal e a dor psíquica se equivalem, pois ambas requerem o mesmo tipo de trabalho sobre a efração da paraexcitação. Cabe aqui o exemplo da angústia do pequeno Hans, onde o jovem, antes de poder cristalizar a sua fobia em cavalos, estaria então “soterrado” em angústia, ou seja, por “[...] impulsos originados das pulsões [que] ‘não pertencem ao tipo de processos vinculados, mas sim aos processos livremente móveis, que pressionam no sentido de descarga’” (Freud apud Monzani, 1989, p.177).

O trabalho de vinculação destas energias livres torna-se uma regra ao aparelho psíquico que é *anterior* ao *princípio* de prazer. Vejamos no que segue o que decorre da falha dessa regra.

Se a ligação é o além do princípio de prazer, a falha dessa ligação nos levaria a *um mais além ainda*. Haveria no aparato psíquico uma parte que estaria resistindo ao tal vínculo, e a expressão disso é exatamente pelas vias da repetição. Mas embora estejamos de certo modo nos aproximando do conceito de *pulsão de morte*, ainda precisamos diferenciá-lo da própria repetição.

No contexto do psiquismos, na repetição de *algo*, e o que é repetido, é a cena primária, ou também, as imagens mnêmicas, tal como vimos na definição de desejo. Mas atentemo-nos ao puro ato de repetir. Isso relaciona-se com o movimento primário do inconsciente, da própria natureza da pulsão, um modo de ser repetitivo que tenderia à inércia da expressão da

¹⁰⁴ Monzani (1989) explica em seu livro *Freud, o movimento de um pensamento* que o susto (*Shereck*), um estado de não preparação, é um elemento importante que deve ser considerado no traumatismo psíquico. “[...] Se há pânico, não foi feita qualquer preparação psíquica de modo que fosse possível ao sujeito mobilizar seus mecanismos de defesa quando a paraexcitação foi rompida. Em outros termos, não houve uma preparação para a angústia que funcionasse como sinal para que o sujeito provocasse essa mobilização [...]” (Monzani, 1989, p.166).

vida orgânica¹⁰⁵. Logo, embora a repetição possa estar a favor do princípio de prazer, tal como em jogos infantis, de onde torna-se possível uma situação agradável, na situação transferencial o caso não é o mesmo.

[...] O paciente comporta-se de modo puramente infantil e assim nos mostra que os traços de memória reprimidos de suas experiências primevas não se encontram presentes nele em estado de sujeição, mostrando-se elas, na verdade, em certo sentido, incapazes de obedecer ao processo secundário [...] (Freud, 1950a, p.24).

Vemos assim que a *transferência* é o meio pelo qual, o que se repete e resiste ao vínculo representacional, faz-nos aproximar do conceito de pulsão de morte. O problema inicia-se quando, em *Além do princípio do prazer*, Freud nos traz que tal princípio está na verdade servindo à pulsão de morte. Uma reviravolta conceitual que nos motiva compreender como tal afirmação se ajusta ao edifício teórico freudiano, pois o que está sendo defendido pelo psicanalista é uma teoria que dê conta de um conceito ímpar que resiste às representações.

As bases do princípio do prazer são identificadas quando analisamos o caminho pelo qual o prazer possa se fazer, ou seja, primeiramente pelo acúmulo de excitação, sentido como desprazer, a busca do aparelho em dominar esse excesso, feito principalmente pelo trabalho de vinculação (*Bindung*), e o conseqüente sentimento de prazer (Monzani, 1989, p.189). Logo, o princípio, por essa linha que traçamos, mostra-nos como sendo o de *desprazer*, pois, no início, o que temos é um acúmulo de excitação.

De alguma maneira, a pulsão de morte estaria na base dos eventos que se seguem porque ela seria o princípio regulador do aparelho psíquico. A recepção da obra *Além do princípio do prazer* é controversa no meio psicanalítico muito em função da inserção de conceitos díspares postos lado-a-lado, como *vida e morte*: “[...] guarda-costas da vida ou lacão da morte?” (Ibid, p.201). Mas, tal novidade conceitual em Freud, estaria de alguma forma apenas respondendo a uma elaboração que iniciara-se já prematuramente em seu *constructo* teórico.

[...] O desprazer é o grande motor que aciona e desenvolve o aparelho psíquico, é o grande mestre, como diz o *Projeto*... [...] O regime do prazer [é] concebível, originalmente, através de um outro, esse sim, pleno de positividade. O prazer não pode nem mesmo ser definido como a *ausência*

¹⁰⁵ Veremos adiante em que sentido o *orgânico* relaciona-se com a pulsão de morte.

de desprazer. Ele só é ou só aparece no ato mesmo de desaparecimento do desprazer (Monzani, 1989, p.190).

O *Projeto* freudiano é constantemente relacionado por teóricos ao *Além do princípio do prazer*. Pela linguagem metapsicológica desta obra, precoce no pensamento de Freud, a disparidade vida e morte parece ser menos problemática. Nela observamos que o *princípio de constância*¹⁰⁶ não é a negação do princípio de inércia, este relativo ao *nível zero* de excitação e metaforicamente entendida como a *morte*, mas uma espécie de *formação de compromisso*, por onde o sistema deva necessariamente tolerar uma certa estimulação interna, tal como a fome por exemplo, até que por uma ação específica, esta excitação desprazerosa, possa ser então compensada. Em outras palavras, “[...] o prazer está direta ou indiretamente a serviço da regulação inercial e, portanto, da morte [...]” (Ibid, p.208).

Assim, observamos um conceito constante e, de certo modo, insistente ao longo da obra freudiana, bem como o manejo do psicanalista em alocá-lo em sua formulação teórica. O que pôde ser reconhecido por Freud, na verdade, foi que o espectro da morte era o ordenador fundamental do sistema, onde aspectos opostos, quando em uma mesma sistematicidade, poderiam por fim ser colocados juntos em um mesmo objetivo. Mas como colocar juntos um *princípio* e uma *pulsão*, ou seja, o *princípio do prazer* e a *pulsão de morte*?

Sobre a problemática de como podemos *saber* da pulsão de morte, devemos observar que “[...] a ideia de morte sendo essencialmente negativa (não-vida, não-viver), não tem possibilidade de se inscrever no inconsciente. Nesse sentido, a pulsão de morte seria o irrepresentável por excelência” (Ibid, p.226). Dessa maneira, estaríamos tratando de algo mais radical no que se refere ao aparelho psíquico. Algo pertencente à raiz do inconsciente, “[...] uma porção sem representação fixa de alvo nem de objetivo, uma espécie de força cega autodestruidora [...]” (Laplanche apud Monzani, 1989, p.227).

Essa linha de interpretação nos levaria a acreditar que a pulsão de morte, de fato, não pertenceria à vida psíquica, isto é, que ela é representada no inconsciente, mas que estaria, portanto, além do psíquico e apenas produziria efeitos nessa esfera [...] (Monzani, 1989, p.227).

¹⁰⁶ O conceito de *princípio de constância* embora explicitado somente em *Além do princípio do prazer* é concebido também precocemente por Freud em sua pesquisa no *Estudos sobre histeria* com Breuer. Por este, “[...] o aparato nervoso tende a manter constante o quantum de excitação nele presente e que esse quantum representa um nível ótimo [...]” (Monzani, 1989, p.192).

Logo, para respondermos a pergunta sobre a possibilidade de junção de um princípio com uma pulsão, devemos considerar que a inserção do novo dualismo pulsional, de vida e de morte, implicou em uma série de mudanças na teoria freudiana. *Eros*, representante da pulsão de vida, é o pólo oposto à morte, sobre a qual cumprirá a “[...] a propriedade inquietante de ser a perturbadora da ordem gélida do inorgânico. Essas ‘tensões’¹⁰⁷ são a condição do vital [...]” (Monzani, 1989, p.229).

Assim, os *efeitos* da pulsão de morte seriam, na verdade, as *expressões* de algo que não se representa. O princípio de prazer, além de estar respondendo à pulsão de morte, deve ser entendido como respondendo também à pulsão de vida (Ibid, p.217), pois, tal como o *Projeto* nos mostra, haveria a necessidade de regularização dos processos vitais. Ou seja, do princípio de inércia (nada de excitação) ao princípio de constância (mínimo de excitação), temos a pulsão de vida em uma instância que compreende, pelo efeito de ligação (*Bindung*), a instância da pulsão de morte¹⁰⁸, carregando assim, nessa ligação, as tensões que descrevemos. Por fim, ambas as instâncias, estariam de alguma forma respondendo ao *princípio do prazer*. Assim, reafirmamos o caráter originário da *pulsão* de morte ao mesmo tempo que a alojamos *juntamente* com o *princípio* do prazer.

É exatamente dentro dessa conjuntura que podemos agora compreender como o *id* pode abarcar a pulsão de morte e também elucidar fatos clínicos. Além do mais, mostraremos como a segunda tópica diferencia-se da primeira no trato dado às representações, não significando, apesar da diferença, em uma perda na essência do que conduz o pensamento freudiano.

A pulsão de morte nos aparece motivada pelas vias de uma problemática da primeira tópica que passou a reconhecer a contraposição entre a *forma* e o *conteúdo*. Com o advento da segunda tópica, este conteúdo, pôde se inserir no *constructo* freudiano.

Desde o artigo *O inconsciente*, Freud já anunciara um substrato biológico no inconsciente. Uma orientação biologizante que, como trazido novamente em *Além do*

¹⁰⁷ Essas tensões (energia ligada) são parte integrante da vida psíquica. Disso depende-se por exemplo, que a obra suprema de *Eros*, a cultura ou a civilização, advém de uma incessante atividade de ligação. Organizações estruturadas que ultrapassam o indivíduo (Monzani, 1989, p.230).

¹⁰⁸ Monzani (1989) nos mostra que desde a obra *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental* já podemos observar essa tendência do aparelho em livrar-se do acúmulo de excitação (análogo à pulsão de morte) pelo princípio de realidade (análogo à pulsão de vida). O princípio de realidade, mais do que destronar princípio de prazer, estaria, na verdade, o reforçando (Monzani, 1989, p.191). “[...] Essa inclinação do aparelho, [...] funcionará, então, como um princípio regulador dos processos psíquicos na medida em que, a partir de uma série de condições (entre elas, sendo a mais importante e originária a *Bindung*, conforme já vimos), passa a funcionar como a tendência geral do aparelho” (Ibid, p.189).

princípio do prazer, era permeada também pelas pulsões de vida e de morte, de onde resultou o conceito de id (Ibid, p.266). “[...] Para Green, a assunção do dualismo pulsional Eros/pulsão de morte acarreta a aceitação da segunda tópica [...]” (Ibid, p.269).

[...] Foi sobretudo através da colocação de algumas teses de caráter inegavelmente biológico que Freud pode articular as teses centrais [do *Além do princípio do prazer*]. [...] A formulação de hipóteses biológicas, necessárias para a definição das noções de pulsão de vida e de morte, torna isso extremamente problemático. O biológico, enquanto tal, parece invadir uma parte do aparelho psíquico e, mais especificamente, o domínio do inconsciente (Monzani, 1989, p.266).

O fator econômico, como pudemos observar ao longo do nosso texto, foi se tornando cada vez mais presente no *constructo* freudiano, e o id torna-se também um resultado dessa linha de pensamento. Mas *diferenças* entre o id e o inconsciente, nesse contexto, tornam-se mais visíveis. Ou seja, “[...] certas orientações são acentuadas [no que compete ao id], como a abertura às influências somáticas, a importância do fator econômico, [e] a vocação à descarga” (Green apud Monzani, 1989, p.267).

Assim, parte-se da ideia que o que possibilitou a concepção de noção de id para Freud “[...] foi a suposição de um substrato biológico que está no núcleo do inconsciente [...]” (Monzani, 1989, p.267) por meio das teses desenvolvidas em *Além do princípio do prazer*. Logo, a pulsão de morte, embora essencialmente *negativa*¹⁰⁹ em sua constituição representacional, inscreveu-se em um inconsciente pleno de *positividade* pelas vias de um id que abre esta possibilidade (Ibid, p.269).

A diferença maior entre o conceito de inconsciente e o conceito de id reside no fato de que no nível do primeiro as pulsões de destruição não têm nenhum lugar; ao nível do segundo, não só seu lugar está determinado como o seu papel é considerado dominante (Green apud Monzani, 1989, p.270).

Entendidas essas diferenças entre os conceitos id e inconsciente, nos perguntamos se na primeira tópica já não havia uma *pulsão* que pudesse responder pelos problemas que a pulsão de morte veio na segunda tópica fazê-lo. Veremos, então, no que concerne ao tema representação, como ambas as tópicas diferenciam-se.

¹⁰⁹ “[...] A afirmação - como um substituto da união - pertence a Eros; a negativa - o sucessor da expulsão - pertence ao instinto de destruição [...]” (Freud, 1951, p.148).

Nos textos metapsicológicos da primeira tópica observamos algumas definições. Em *Os instintos¹¹⁰ e suas vicissitudes* de 1915, Freud, desde um ponto de vista também biológico, define a pulsão “[...] como sendo um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como o *representante psíquico* dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente [...]” (Freud, 1915, p.75, grifo nosso). Assim definida a pulsão, podemos logo identificá-la como um tipo de representação.

Observa-se, contudo, em outra obra destes mesmos textos metapsicológicos, no artigo sobre *O inconsciente*, que Freud refere-se à pulsão de forma diferente.

[...] Um instinto nunca pode tornar-se objeto da consciência - só a idéia que o representa pode. Além disso, mesmo no inconsciente, um instinto não pode ser representado de outra forma a não ser por uma idéia¹¹¹. Se o instinto não se prendeu a uma idéia ou não se manifestou como um estado afetivo, nada poderemos conhecer sobre ele [...] (Freud, 1915, p.109).

Notamos, assim, a diferença de definição da pulsão em função de sua *relação* com a representação. Em um primeiro momento, confunde-se com a própria representação, e, num segundo momento, serve-se desta como *um meio* para podermos acessá-la.

Na verdade, tal diferença de definição sobre a *pulsão* na primeira tópica, apenas nos orienta a encontrar na *pulsão de morte* a parte que difere-se de forma mais clara de um *representante ideativo*, e, por isso mesmo, referente a um conteúdo de *moções e afetos*. Isso estaria de alguma forma nos mostrando uma descontinuidade no edifício teórico freudiano? Veremos que não. Estaríamos observando, ao contrário, apenas um reforço deste edifício que, inclusive, tornará possível a elucidação de alguns fatos clínicos.

¹¹⁰ Na nota do editor inglês mostra-se a ambiguidade em toda a publicação da *Standard Edition* feita pelos termos *instinto* e *pulsão* desde a tradução da palavra alemã *Trieb* (Freud, 1915, p.69, nota do editor inglês).

¹¹¹ Destacamos, aqui, a tradução feita de *ideia* por *representação* na citação que segue: “[...] Freud [no artigo O inconsciente] traça uma distinção muito acentuada entre [a pulsão] e seu representante psíquico [...]: ‘Um instinto jamais pode tornar-se um objeto da consciência - somente a ideia [Vorstellung]’” (Freud, 1915, p.70, nota do editor inglês). Na *Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise* (1933), o *fator quantitativo*, do qual indicamos a relevância para a conceituação do id, *relaciona-se* com a *ideia* relativa a instância do ego, *ideia* esta tomada como uma *qualidade* e que é tradução da palavra alemã *Vorstellung*, comumente traduzida também como *representação*. “[...] O id não conhece nenhum julgamento de valores: não conhece o bem, nem o mal, nem moralidade. Domina todos os seus processos o fator econômico ou, se preferirem, o fator quantitativo, que está intimamente vinculado ao princípio de prazer. Catexias instintuais que procuram a descarga - isto, em nossa opinião, é tudo o que existe no id. Parece mesmo que a energia desses impulsos instintuais se acha num estado diferente daquele encontrado em outras regiões da mente, muito mais móvel e capaz de descarga; de outro modo, não ocorreriam os deslocamentos e as condensações, que são tão característicos do id e que tão radicalmente desprezam a *qualidade* daquilo que é catexizado - aquilo que no ego chamaríamos de uma idéia [...]” (Freud, 1933, p.53, grifo do autor). Destacamos assim, também, o estatuto de *qualidade* dado à *ideia* nesta obra, que é uma das obras finais de Freud. A relação da *quantidade* com a *qualidade* será objeto de nossa análise adiante, quando conceituarmos o superego, do qual poderemos ter um meio para compreendermos alguns fatos clínicos.

Dissociando então a pulsão morte da pulsão da primeira tópica, e considerando sua face mais notável que é a exigência de satisfação, apesar de resistir à representação, a tomaríamos então pelo real, tal como vimos Koyré definir o real da ciência moderna em um de seus princípios, justamente pela sua insistência que a faz *retornar*. Mas há diferenças entre estes reais.

Segundo Koyré a ciência moderna nasce das tentativas de provas experimentais do platonismo, ou seja, pelo *ideal* de matematização da natureza, que significa inclusive em assumir órbitas circulares aos planetas, ou seja, uma exatidão prévia assumida pela figura circular embora seja descoberto depois que as órbitas são, na verdade, elípticas (Cabas, 2009, p.204). Assim, o estatuto deste real da ciência, formularia-se por três grandes princípios: O primeiro é o que diz que o real sempre volta ao mesmo lugar, tal como observado no percurso dos planetas; O segundo é o que diz que o real é racional, identidade essa feita a partir da constância do primeiro princípio; E, por último, que o real é um resíduo, um resto da operação simbólica (Cabas, 2009, p.205).

E as diferenças então estariam relacionadas ao segundo e ao terceiro destes princípios respectivamente. Para a psicanálise nem tudo que é real é racional; E a parte, ou resíduo da operação, pode ser idêntico ao todo. Um resíduo que é empurrado para debaixo do tapete pela ciência, mas que é exatamente o que realmente importa à psicanálise. A título do que Lacan chama de *o sujeito da ciência*, e diferentemente da ciência moderna e contemporânea, não *elimina-se* o resíduo pela matematização posta sobre esta, mas a considera pelas vias de algo que *insiste* em seus efeitos (Ibid, p.208).

Os sintomas vistos na clínica serão os efeitos que, a partir disso que Lacan chama de o sujeito da ciência¹¹², nos levará a algo mais genuíno do indivíduo.

Se no inconsciente não há espaço para a *negação* referente à pulsão de morte, uma vez que este define-se “[...] como o lugar onde a negação (ou denegação) não tem guarida [...]” (Monzani, 1989, p.274), vemos, contudo, que a *negação* no id toma outra coloração. O psicanalista aloja justamente a pulsão de morte no núcleo do id, disso decorre, por exemplo,

¹¹² Inserimos a noção de sujeito da ciência, tal como Lacan a empresta da Koyré, por se tratar ao fim das posições subjetivas do indivíduo no mundo. Se Lacan visa *formalizar* a experiência analítica, demonstraremos no último tópico que o sintoma é um meio para isso, pois materializa uma posição subjetiva. Logo, a título de sujeito da ciência, pretendemos tornar o sintoma passível de *significação*. “[...] Lacan observa que o que caracteriza a ciência é o fato de ser comunicável [...]” (Cabas, 2009, p.215).

as explicações do *sentimento de culpa*, ou mesmo, a importante função da *sublimação*¹¹³ vista no *Ego e o id*.

Se [...] energia deslocável é libido dessexualizada, ela também pode ser descrita como energia *sublimada*, pois ainda reteria a finalidade principal de Eros - a de unir e ligar - na medida em que auxilia no sentido de estabelecer a unidade, ou tendência à unidade, que é particularmente característica do ego. Se os processos de pensamento, no sentido mais amplo, devem ser incluídos entre esses deslocamentos, então a atividade de pensar é também suprida pela sublimação de forças motivadoras eróticas (Freud, 1927, p.28).

Ou seja, o ego estaria, pelo processo de *ligação* de Eros, cumprindo a sua função de estabelecer uma *unidade*, neutralizando, dessa forma, inclusive as tendências destrutivas da pulsão de morte (Monzani, 1989, p.277). Veremos em detalhes, no próximo tópico, que tal unidade diz de um sintoma. Para agora, no entanto, a relação que Eros estabelece com a pulsão de morte torna “[...] mais fácil entender certos quadros clínicos, como a melancolia, onde o superego, por assim dizer, herda e encarna a pulsão de morte [...]” (Ibid).

Freud, ao tratar do conceito de superego, o introduz trazendo que é relativo a uma *complicação*, no que refere-se a sua relação com o ego. Ou seja, o ego não é somente uma parte do id modificada pelo sistema perceptivo (Freud, 1927, p.17). “[...] Considerações que nos levaram a presumir a existência de uma gradação no ego, uma diferenciação dentro dele, que pode ser chamada de ‘ideal do ego’ ou ‘superego,’” (Ibid) não vinculada firmemente à consciência, por isso mesmo, exigindo maiores explicações.

As explicações, segundo o pai da psicanálise, tornam-se passíveis de maior êxito, quando feitas às expensas da explicação do distúrbio da melancolia: “[...] um objeto que fora perdido foi instalado novamente dentro do ego, isto é, que uma catexia do objeto foi substituída por uma identificação [...]”. Um processo que, segundo o psicanalista, é *comum e típico* (Ibid, p.18).

[...] Desde então, viemos a saber que esse tipo de substituição tem grande parte na determinação da *forma* tomada pelo ego, e efetua uma contribuição essencial no sentido da construção do que é chamado de seu ‘caráter’. A princípio, na fase oral primitiva do indivíduo, a catexia do objeto e a identificação são, sem dúvida, indistinguíveis uma da outra. Só podemos supor que, posteriormente, as catexias do objeto procedem do id, o qual sente as tendências eróticas como necessidades. O ego, que inicialmente

¹¹³ Veremos adiante como a sublimação insere-se no contexto de identificações primárias, como um processo de dessexualização do objeto sexual.

ainda é fraco, dá-se conta das catexias do objeto, e sujeita-se a elas ou tenta desviá-las pelo processo de *repressão* (Freud, 1927, p.18, grifos nossos).

Logo, a melancolia é a instalação do objeto dentro do ego quando se abandona o objeto sexual. A natureza exata dessa substituição, embora ainda não seja totalmente conhecida, é relativa a um tipo de *introjeção*, referente à fase oral que está intimamente ligada a um processo *identificatório*, onde “[...] torna possível supor que o caráter do ego é um precipitado de catexias objetais abandonadas e que ele contém a história dessas escolhas de objeto [...]” (Ibid). Freud ainda afirma que a identificação pode ser a *única* forma de o id abandonar os seus objetos.

Altera-se o ego, e com isso, *controla-se* o id. Seria como se o ego pudesse dizer ao id: “Olhe, você também pode me amar; sou semelhante ao objeto” (Ibid). Isso em muito se aproxima da sublimação, que tem primeiramente um momento de transformação da libido objetual sexual em narcísica, tal como o ego pode fazê-lo nestas identificações, e depois, ainda, dando outras destinações que não somente a sexual (Ibid, p.19).

[...] Seja o que for que a capacidade posterior do caráter para resistir às influências das catexias objetais abandonadas possa tornar-se, os efeitos das primeiras identificações efetuadas na mais primitiva infância serão gerais e duradouros. Isso nos conduz de volta à origem do ideal do ego; por trás dele jaz oculta a primeira e mais importante identificação de um indivíduo, a sua *identificação com o pai* em sua própria *pré-história pessoal*. Isso aparentemente não é, em primeira instância, a consequência ou resultado de uma catexia do objeto; trata-se de uma identificação direta e imediata, e se efetua mais primitivamente do que qualquer catexia do objeto (Freud, 1927, p.19, grifos nossos).

É assim que Freud localiza a *origem* do superego (ou ideal do ego). Mas atentemo-nos a essa *pré-história pessoal* descrita na citação. Por pré-história, Freud compreende o período que precede o conflito edípiano. As figuras parentais, no complexo de Édipo, são tomados como objetos sexuais de grande importância na economia psíquica, mas que, como vemos, teria neste período relativo às identificações, um momento prévio. Como será o desfecho deste conflito?

O amplo resultado geral da fase sexual dominada pelo complexo de Édipo pode, portanto, ser tomada como sendo a formação de um precipitado no ego, consistente dessas duas identificações unidas uma com a outra de alguma maneira. Esta modificação do ego retém a sua posição especial; ela se confronta com os outros conteúdos do ego como um ideal do ego ou superego. [...] O superego, contudo, não é simplesmente um resíduo das

primitivas escolhas objetais do id; ele também representa uma formação reativa enérgica contra essas escolhas [...] (Freud, 1927, p.21).

Assim, observamos que, se em um momento prévio ao complexo edipiano, houve uma um tipo de identificação referente às primitivas escolhas objetais, no desfecho deste complexo, uma nova identificação toma agora um *valor* de repressão. Ou seja, a relação do superego com o ego, além daquela “‘Você *deveria ser* assim (como o seu pai)’”. Ela também compreende a proibição: ‘Você *não pode ser* assim (como o seu pai), isto é, você não pode fazer tudo o que ele faz; certas coisas são prerrogativas dele”’ (Ibid, p.21, grifos do autor).

Trata-se de um aspecto duplo do superego. Ambos relativos a um *imperativo de ser*, pois, sendo ou não sendo como o pai, um *ser* necessariamente resultará disso. Mas o outro aspecto é que o caráter de *ser* é de *valor* repreensivo, pois o que se visa é uma reação à escolha objetal, como vimos, altera-se o ego para a *tentativa*¹¹⁴ de controle do id.

É assim que o sentimento de culpa relaciona-se com o superego. A repressão, para realizar-se “[...] tomou emprestado, por assim dizer, força¹¹⁵ ao pai [...]” (Ibid), onde o superego, pelas vias deste caráter paterno, serve-se também de outros aspectos repreendedores para dominar o ego, tais como “[...] a influência da autoridade do ensino religioso, da educação escolar e da leitura [...]” (Ibid). O psicanalista chama essa dominação de *consciência*, mas também propõe que seja *um sentimento inconsciente de culpa*.

Como é que o superego se manifesta essencialmente como sentimento de culpa (ou melhor, como crítica - pois o sentimento de culpa é a percepção no ego que responde a essa crítica) e, além disso, desenvolve tão extraordinária rigidez e severidade para com o ego? Se nos voltarmos primeiramente para a melancolia, descobrimos que o superego excessivamente forte que conseguiu um ponto de apoio na consciência dirige sua ira contra o ego com violência impiedosa, como se tivesse se apossado de todo o sadismo disponível na pessoa em apreço. Seguindo nosso ponto de vista sobre o sadismo, diríamos que o componente destrutivo entrincheirou-se no superego e voltou-se contra o ego. O que está influenciando agora o superego é, por assim dizer, uma cultura pura do instinto de morte e, de fato, ela com bastante frequência obtém êxito em impulsionar o ego à morte [...] (Freud, 1927, p.33).

¹¹⁴ Trata-se mesmo de apenas uma tentativa, pois o *imperativo de ser* nos mostra uma expressão da força pulsional.

¹¹⁵ Reportemo-nos ao tópico que fizemos sobre a obra *Totem e tabu*. Lá escrevemos “‘[...] o morto tornou-se mais forte’ (Freud, 1994a, p.141). O que era impedido antes por um ente existente, agora, os irmãos proibem a si mesmos”. Fazemos essa retomada para indicar a forte relação entre os conceitos de *pai*, explicados de forma diferente, porém, com funções de mesmo teor, ou seja, relativo à proibição que se faz por uma representação.

Ao observarmos como objetos sexuais, relativos às moções pulsionais, ao final do complexo de Édipo *resultam* no superego, concluímos a face *repressiva constituinte* de fenômenos clínicos como a melancolia e o sentimento de culpa. Logo, vemos que não houve uma descontinuidade no pensamento freudiano. Embora *inicialmente* o pai da psicanálise nomeou de *inconsciente* a sua descoberta fundamental para a psicanálise como um todo, tal descoberta refere-se *ainda* a um *lugar* que nos move e nos impulsiona, mas que, também, nos escapa. Uma estrutura *excêntrica* ao sujeito e que alicerça, ao mesmo tempo, todo o discurso psicanalítico. “[...] O id aparece, na verdade, para confirmar essa que é a pedra de toque da Psicanálise: a noção de um outro lugar, radical e inacessível, que no entanto estrutura o sujeito [...]” (Monzani, 1989, p.280).

Assim, a partir do que acima foi exposto, pudemos dar mais um passo em nosso objetivo de pensarmos a realidade em Freud. Ao tratarmos do modo como se articulam as tópicas no *constructo* freudiano, fenômenos clínicos passam a ser melhor compreendidos, uma vez que pudemos reconhecer permeando a *bindung*, esta como um princípio de funcionamento do aparelho anímico, os desígnios e a insistência daquilo que é *puramente pulsional*. Ou seja, um inconsciente pleno de positividade representacional, orientado, contudo, por uma força de outra natureza, que insiste em não representar-se. A própria representação torna-se a resistência ao impulso¹¹⁶, porém, a ligação de representações, torna-se ao mesmo tempo um tipo de *expressão* da insistência deste mesmo impulso que resiste em representar-se.

Diante disso, para que o psicanalista pudesse melhor compreender a melancolia, ele introduz o conceito de superego, cuja origem, traz o modo como o ego lida com id, assumindo necessariamente um caráter de *ser* pela identificação.

O mal-estar que perdura no sintoma, o *medo* constituído sobre um *objeto externo* torna-o *representação* pela *relação* que o *indivíduo faz* ao considerar algo outro que está sendo representado. Esta relação feita retoma a questão que acima havíamos tratado sobre o sujeito da ciência, pois possibilita então uma *significação* quando se tem em perspectiva um outro momento, uma *outra cena*, constituído de traços mnêmicos *identificados*, e que é, portanto, relativo ao *Ser*.

¹¹⁶ Esta asserção está em acordo com as conclusões que extraímos de *Totem e tabu*. Uma delas foi o esquecimento, ou a resistência, do parricídio (resultado de um ato impulsivo) pela criação do *ideal* representacional de deus.

Significação e realidade relacionam-se ao *Ser*. “E o decisivo é que esse Ser que insiste e se repete - sejam quais forem os cálculos da razão científica - é o que Lacan aponta como uma *realidade* que demanda ser *decifrada*. A título de ‘sujeito da ciência’” (Cabas, 2009, p.208, grifos nossos). Logo, vejamos mais de perto *como* os objetos do mundo externo tornam-se sintomas e manifestam portanto tal relação, uma relação que resulta em uma significação. Uma realidade?

2.6 Inibições, sintomas e ansiedade

Na obra *Inibições, sintomas e ansiedade*, de 1926, vamos ter a oportunidade de mostrar a metapsicologia que Freud desenvolve ao redor do conceito de ego e da *unidade* que este produz para neutralizar as tendências pulsionais de um corpo exigente de satisfação. Esta unidade, será plasmada pelo *sintoma*, que, como pudemos ver pela *origem* e o *modo repressivo* do superego em responder aos impulsos sexuais, nos habilitará em conceber a *realidade subjetiva* de um *sujeito pulsional*.

No tópico anterior vimos um conteúdo pulsional, que por sua face resistente à representação, *só* podia mostrar-se em seus efeitos. Isso configurou o real da ciência, ao mesmo tempo que uma significação comunicável da ciência torna-se possível somente pelo chamado sujeito da ciência. Mas como podemos acessar então este real por este sujeito da ciência? Como este sujeito da ciência nos revela algo referente ao *Ser* deste real em questão? A saída dada pela presente obra será por este ego que faz tal síntese e condensa no sintoma a resistência do real com objetos de um mundo externo.

Logo no início da obra, na introdução do editor inglês, mostra-se que o psicanalista vienense, em sua constante elaboração, já estava implicado em obras precedentes com a questão relativa à *origem* da *ansiedade*: seria esta tão somente uma transformação da libido? Uma pergunta importante, porque de alguma forma, reduz-se à problemática que estamos desenvolvendo desde o primeiro tópico deste capítulo, ou seja, da dialética que considera o mundo interno, pulsional, e o mundo externo.

A relação do ego e do superego com os dois mundos, foi claramente expresso por Freud em *O ego e o id*, quando o psicanalista contra-argumentava a censura feita à psicanálise por ter supostamente ignorado “[...] o lado mais elevado, moral, suprapessoal, da natureza humana [...]” (Freud, 1927, p.22). Freud observa, contudo, que precocemente em sua obra já

enunciara uma importante função dada “[...] às tendências morais e estéticas do ego [ou seja] a função de incentivar a repressão [...]” (Ibid).

O ideal do ego, portanto, é o herdeiro do complexo de Édipo, e, assim, constitui também a expressão dos mais poderosos impulsos e das mais importantes vicissitudes libidinais do id. Erigindo esse ideal do ego, o ego dominou o complexo de Édipo e, ao mesmo tempo, colocou-se em sujeição ao id. Enquanto que o ego é essencialmente o representante do mundo externo, da realidade, o superego coloca-se, em contraste com ele, como representante do mundo interno, do id. Os conflitos entre o ego e o ideal, como agora estamos preparados para descobrir, em última análise refletirão o contraste entre o que é real e o que é psíquico, entre o mundo externo e o mundo interno (Freud, 1927, p.22).

O trauma, como pudemos ver, é reafirmado pelo editor inglês, no *Inibições, sintomas e ansiedade*, como referente a um acúmulo de excitações, seja de origem interna ou externa (Freud, 1926, p.52, introdução do editor inglês). Mas, a transformação direta do acúmulo de excitações em ansiedade, com o problema da fobia, significou em um certo desdobramento conceitual. A projeção *para fora* do acúmulo endógeno de excitações, nomeadamente de *neurose*, e as reações às excitações exógenas, como uma *ansiedade normal* ou *realística*, agora poderiam vir a ser diferentes com a interpolação de um *sinal* (Ibid).

O sinal, é sinal de um *perigo*, e a ansiedade *como* um sinal, deve considerar um ego atuante. Os perigos são, “[...] quase invariavelmente libidinais, mas não todo invariavelmente [...]” (Ibid, p.53, introdução do editor inglês). É no *Projeto*, que as necessidades, como a fome, a respiração, ou a sexualidade, necessidades de estímulos internos, que para serem descarregadas, “[...] exige uma alteração no mundo externo [...]”, ou seja, “[...] necessita-se de ‘ajuda estranha’ [...]” (Ibid). Trata-se, em suma, de perigos quando tais ajudas *específicas* não estão presentes, ou seja, “[...] um primeiro indício do conceito de ansiedade devido à *separação* [...]” (Ibid).

Tal separação, é referente a um percurso conceitual onde Freud considera alguns perigos de diferentes épocas, tais como: “[...] o nascimento, a perda da mãe como um objeto, a perda do pênis, a perda do amor do objeto, a perda do amor do superego [...]” (Ibid). Um dos resultados desta perda do amor do superego toma a forma, inclusive, do sentimento de culpa, o mesmo que vimos em *O ego e o id*.

Assim, a fobia, torna-se uma psicopatologia cara ao *Inibições, sintomas e angústia*, justamente porque esta é referente à problemática das *separações* ou das *perdas*. Ela mostra

como ligações podem ser plasmadas, ou seja, um modo de se lidar com a ansiedade das separações.

O editor inglês nos mostra que, desde o *Projeto*, o ego tinha por função um certo controle de *quantidade* de desprazer, e o fazia a partir um sinal. De forma semelhante, vê-se que esse modo de operar do ego também havia sido observado pelo psicanalista na obra *A interpretação dos sonhos* e no artigo *O inconsciente*.

[...] Em A Interpretação de Sonhos [...], fundamenta-se que o pensar deve visar ‘restringir o desenvolvimento do afeto na atividade do pensamento ao mínimo exigido para agir como sinal’. Em ‘O Inconsciente’ [...], a idéia já é aplicada à ansiedade. Examinando o surgimento de ‘idéias substitutivas’ na fobia, escreve Freud: ‘A excitação de qualquer ponto dessa estrutura externa, dada sua ligação com a idéia substitutiva, deve inevitavelmente dar lugar a um ligeiro desenvolvimento da ansiedade; isto passa a ser utilizado como um sinal para inibir... o progresso posterior do desenvolvimento da ansiedade’ [...] (Freud, 1926, intro. do editor inglês).

Destacamos assim a importância do *pensar* como uma forma de *restrição* do afeto, e do sinal que daí decorre. Na fobia transcorre da mesma forma, pois trata-se da mesma função, ou seja, uma *ligação* é feita entre a *ideia substituta* e o mundo externo. O ligeiro desenvolvimento da ansiedade, tal como descrito, nos orienta a buscar um possível *sentido* a ser apreendido do *modo* como o *substituto* se mostra em sua *ligação* com o *que* de fato está substituindo.

Vamos ao conceito de sintoma, ao modo como este se mostra, e de como podemos questioná-lo. Uma importante *questão*.

A forma como o sintoma é apresentado por Freud logo no início de *Inibições, sintomas e ansiedade*, sintetiza, de maneira geral, o que estamos desenvolvendo até aqui neste tópico. “[...] Um sintoma é um sinal e um substituto de uma satisfação instintual que permaneceu em estado jacente; é uma conseqüência do processo de repressão [...]” (Freud, 1926, p.60).

O psicanalista desenvolve o conceito de repressão. Que este advém do ego, que por um tipo de *ordem* do superego, faz o ego recusar-se a associar-se com catexias instintuais do id. Nesse ínterim, a ansiedade, não surge exatamente da repressão, mas reproduz-se em conformidade com uma *imagem mnêmica* já existente. Assim, “[...] os estados afetivos [experiências de ansiedade] têm-se incorporado na mente como *precipitados* de experiências

traumáticas primevas, e quando ocorre uma situação semelhante são *revividos* como símbolos mnêmicos [...]” (Ibid, p.61, grifos nossos).

O modo como estes símbolos são revividos sintomaticamente, mostra-nos que o sintoma não é de todo eficaz. Ocorre que “[...] o impulso instintual encontrou um substituto apesar da repressão, mas um substituto muito mais reduzido, descolado e inibido, e que não é mais reconhecível como uma satisfação [...]” (Ibid, p.62). Assim, o psicanalista nos apresenta que essa substituição apresenta a qualidade de uma compulsão.

Se o *modo* como o sintoma apresenta-se é por um tipo de *insistência*, perguntamo-nos se o manejo clínico sobre o sintoma diria tão somente de um tipo de ciência de adivinhação, de um tipo de inteligibilidade¹¹⁷ buscada, onde a interpretação estaria, desse modo, visando restituir um tipo de *sentido* que estivesse latente.

Curiosamente, enquanto a teoria do narcisismo analisa as objeções que o Ideal opõe ao desejo inconsciente, a teoria das Pulsões investiga os fundamentos, a força e a persistência do desejo. Em consequência, ao longo da década de 1920 o Ideal e a Pulsão formarão os dois termos opostos de uma singular dialética. Sobretudo se observarmos que, enquanto o Ideal realizar o desejo, mas ao preço de desconhecê-lo - idealizando-o -, a Pulsão o impõe sem jamais ocultar a dura materialidade da exigência de satisfação que o anima (Cabas, 2009, p.42).

Logo, a ineficácia da ciência da adivinhação tem respaldo inclusive nessa novidade que se apresenta em um sintoma que insiste. A insistência nos diz algo de uma natureza tal do sintoma que faz-nos questionar se este é somente representação. É por isso que desde o *Projeto*, Freud “[...] passou a dar importância ao fator quantitativo na formação dos sintomas. *Quantum de energia, fator libidinal e força relativa de um complexo* [...]” (Ibid, p.43, grifos do autor).

Ou seja, a face duradoura do sintoma, diferentemente de outras formações do inconsciente, como os sonhos, chistes e atos falhos, que inclusive serviam para decifrar a face simbólica do sintoma, devia pois ser inteligível em função de razões econômicas (Ibid).

¹¹⁷ O problema do que implica uma inteligibilidade situa-se principalmente na *heterogeneidade* de duas instâncias que se sobrepõem, ou seja, o ego o id, este último tornando-se portanto excêntrico ao primeiro. “[...] Em geral, o impulso inicial que irá ser reprimido permanece isolado. Embora o ato de repressão demonstra a força do ego, em um ponto específico ele revela a impotência do ego e quão impenetráveis à influência são os impulsos instintuais do id, pois o processo mental que se transformou em um sintoma devido à repressão mantém agora sua existência fora da organização do ego e independentemente dele [...]” (Freud, 1926, p.64). Como pretendermos um *sentido* nesta conjuntura?

O que vai nos responder se o sintoma é somente representação é portanto a *resistência* que nele está implicado. A resistência é o que desdobra-se dessa análise quantitativa do sintoma. Então o que significa em um contexto clínico tornar consciente o inconsciente? Não podemos responder essa pergunta por uma simples dialética entre “[...] as *ideias conscientes* e os *pensamentos inconscientes* [...]” (Ibid, p.43, grifos do autor), pois existe aí fenômenos de naturezas diversas.

Vinte e cinco anos de intenso trabalho tiveram por resultado que os objetivos imediatos da psicanálise sejam hoje inteiramente diferentes do que eram no começo. A princípio, o médico que analisava não podia fazer mais do que descobrir o material inconsciente oculto para o paciente, reuni-lo e no momento oportuno comunicá-lo a este. A psicanálise era então, primeiro e acima de tudo, uma arte interpretativa. Uma vez que isso não solucionava o problema terapêutico, um outro objetivo rapidamente surgiu à vista: obrigar o paciente a confirmar a construção teórica do analista com sua própria memória. Nesse esforço, a ênfase principal reside nas resistências do paciente: a arte consistia então em descobri-las tão rapidamente quanto possível, apontando-as ao paciente e induzindo-o, pela influência humana - era aqui que a sugestão, funcionando como ‘transferência’, desempenhava seu papel -, a abandonar suas resistências (Freud, 1950a, p.12).

O sintoma, veremos, passa a admitir o estatuto de representação. Mas sua persistência *ideal* nos aponta para uma natureza de *algo mais* (Cabas, 2009, p.43), diverso, e que ressoa no manejo clínico. “[...] O objetivo clínico exige que se inclua no cálculo da interpretação um fator quantitativo [...]” (Ibid, p.44). Assim, a *persistência* diz de uma *resistência* que o *ideal*, *representacional*, pelo sintoma, se mostra¹¹⁸ na clínica.

[...] A conclusão é que o esforço principal recai não mais sobre o sentido dos pensamentos latentes e, sim, sobre a *brecha* que separa o consciente do inconsciente. Esse *intervalo* resume toda a *força* utilizada para *manter* uma *exclusão* em que a consciência se conserva intacta. [...] É uma exclusão que obriga a tolerar a existência de bolsões onde as premissas do *ideal* não são mais que letra morta. E é justamente ali, nesses bolsões, que floresce o sintoma [...] (Cabas, 2009, p.44, grifos nossos).

O psicanalista vienense nos indica os problemas clínicos que advém da relação da resistência com o ideal representacional. Ele o faz servindo-se do caso da fobia do pequeno Hans. “[...] Leva-se algum tempo para encontrar-se orientação e para resolver qual é o impulso reprimido, que sintoma substitutivo foi encontrado e onde está o motivo de repressão

¹¹⁸ Representação também pode ser resistência. Por isso que em vez de buscarmos por um sentido latente, devemos, antes, pensarmos em como a representação se fez em sintoma, ou seja, na face resistente da representação.

[...]” (Freud, 1926, p.26). A resistência mostra-se pela força da representação substituta de algo mais primário, primevo. Mostra-nos também uma defesa do “[...] *status quo* das representações [ideais] de si e do mundo, [de uma] luta contra impulsos inconscientes [...]” (Cabas, 2009, p.44).

As questões feitas a partir do laço transferencial com analista, visam superar as resistências. Tais questões, dizem, na verdade, de uma parte subjetiva muito mais radical daqueles que podem, sobre o sintoma, questionar-se. Assim, tanto a transferência quanto a resistência, “[...] incidem sobre um mesmo plano e se referem a uma mesma dimensão. Tocam na mesma questão. Na questão do ser. [...] ‘O que sou?’” (Ibid, p.46). Como então devemos analisar o sintoma?

O caso do pequeno Hans, é uma fobia entendida pelo pai da psicanálise como oriunda do temor de castração¹¹⁹ (Freud, 1926, p.71). Isso está coerente com o que trouxemos acima sobre a problemática da *separação*, ou da *perda*. O temor considera uma parte pulsional que resultaria em ansiedade, justifica-se assim a *ligação* com um *objeto* substituto, que no caso, é o cavalo (Ibid, p.68).

Mas voltemo-nos ao cavalo, este objeto substituto e o *sinal de perigo* que recai sobre ele. Embora, como vimos, existe uma ansiedade de um mundo interno a ser evitada, no mundo externo, observamos também, pelo sinal, uma *qualidade* de um *perigo*¹²⁰. É em cima deste sinal, que teremos a oportunidade de fazer a analítica de sintomas, e o ego, pelo seu contato com o mundo externo, nos auxiliará neste trabalho.

Freud, na presente obra que estamos nos debruçando, nos mostra como ele compreende a sintomática do pequeno Hans. “[...] O conflito devido à ambivalência não é tratado em relação à única e mesma pessoa: é contornado, por assim dizer, por um do par de

¹¹⁹ “[...] O que Lacan denomina ‘a verdade enquanto causa’ - é o que discurso analítico define como lembrança da castração [...]”. E é exatamente o modo inverso de agir da ciência, “[...] porque o progresso da razão é contrário a isso [...]. [Devemos] entender a causa como ‘o que determina que o resultado se decante de uma determinada maneira’ [...]”. Nessa sentença, a causa não cria o efeito [...]” (Cabas, 2009, p.212, grifos nossos). A originalidade trazida pela psicanálise, diante da ciência e de sua causa formal, é o *aspecto de causa material*. Expliquemo-nos. “[...] A causa material (ou seja, esse modo de operar que tem o real quando se trata do inconsciente) é a incidência do significante [...]” (Ibid, p.214). Veremos que Freud traz que o sintoma não mente. A *maneira*, como exemplificaremos, que a cegueira histérica se mostra, diz de uma causa. O que Lacan faz ao trazer o significante como um algoritmo para se formalizar a experiência clínica, é na verdade, um modo de possibilitar a inteligibilidade daquilo que seriam “[...] efeitos que se inscrevem na dimensão significante [...]” (Ibid, p.215). Logo, os efeitos decantariam-se como matéria significante, onde se inscreve portanto o sujeito do inconsciente freudiano (Ibid).

¹²⁰ “[...] É possível, além disto, que haja uma relação razoavelmente estreita entre a situação de perigo que seja operativa e a forma assumida pela neurose resultante [...]” (Freud, 1926, p.93).

impulsos conflitantes que são dirigidos para outra pessoa como um objeto substitutivo [...]” (Ibid). Mas, sigamos um pouco mais, com o que podemos depreender dos sintomas ao analisarmos agora a cegueira histérica.

[...] O inconsciente, [...] desde *A interpretação dos sonhos* “apresentava-se como uma série de pensamentos (*Gedanken*), como uma cadeia articulada cujos elos configuram uma série”, [sendo portanto] um conjunto simbólico. [...] O corolário é que se a estrutura formal do sintoma é dada pelo inconsciente, sua base material é pulsional. [...] Resta [então] a evidência de que o inconsciente é uma tentativa de aprender, por meio da representação psíquica da meta pulsional, aquilo que, em nome da satisfação, faz palpitar uma vida (Cabas, 2009, p.47).

O sintoma não mente, “[...] sua representação é a fiel expressão de uma justa apreciação do estado psíquico das coisas [...]” (Freud apud Cabas, 2009, p.49). Na cegueira histérica, o inconsciente continua vidente, e o que torna cego o sujeito consciente é a ação da resistência. Percebemos assim uma natureza dupla do sintoma, e assim o é por ter a ver tanto com o *real* quanto com a *verdade*¹²¹ (Cabas, 2009, p.50).

Aos fascínios que os olhos podem ver, incorre-se em sérios riscos. Prazer a qualquer custo ou a conservação da vida? (Ibid). Estamos diante de impulsos opostos entre si, onde a resistência estaria contestando a satisfação pulsional. O sintoma, a cegueira, “[...] é feito para plasmar a estranha conjunção do prazer com o castigo [...]” (Ibid, p.51).

O formação sintomática em *Inibições, sintomas e angústia* é desenvolvido por Freud a partir de um acúmulo de excitação que exige satisfação. O ego, situa-se entre a instância destas pulsões, o id, e o sistema perceptivo, como vimos. Ele também diferencia-se pelo processo identificatório, de modo a poder controlar o id e assim, também, gerando *marcas* duradouras, originando o superego. Este, para dominar o id, serve-se de aspectos repreendedores, que Freud chamou em *O Ego e o id* de consciência. Fato é que “[...] o ego se

¹²¹ O *real* é relativo à instância pulsional, e a *verdade* advém do manejo egóico feito pelo sinal de perigo. “[...] Se se impedir que os sintomas sejam formados, o perigo de fato se concretiza; isto é, uma situação análoga ao nascimento se estabelece, na qual o ego fica desamparado em face de uma exigência instintual constantemente crescente - o determinante mais antigo e original da ansiedade. [...] A geração de ansiedade põe a geração de sintomas em movimento e é, na realidade, um requisito prévio dela, pois se o ego não despertasse a instância de prazer-desprazer gerando ansiedade, não conseguiria a força para paralisar o processo que se está preparando no id e que ameaça com perigo. Há em tudo isso evidente inclinação para limitar ao mínimo a quantidade de ansiedade gerada e para empregá-la somente como sinal [...]” (Freud, 2009, p.94).

apega às suas relações com a realidade¹²² e com a consciência empregando todas as suas faculdades intelectuais para essa finalidade [...]” (Freud, 1926, p.78).

Assim, o modo como o ego arranja as conjunções, o *prazer* com o *castigo*, por exemplo, diz de seu modo de operar sempre possibilitando uma *unidade*, uma unidade *sintomática*. Então, a *ideia* de castração que advém das mais diversas situações do cotidiano, é, na verdade, uma reverberação de um tempo primevo que implicou em um desamparo naquele momento, e que agora, em um tempo presente, assume-se um *signal* de perigo, e, a ansiedade decorrente disso, é a evitação daquele desamparo antigo.

Mas a evitação é a repressão, e esta tem por modo de atuar, o modelo do superego, cuja origem foi também o resultado de um modo de lidar com impulsos sexuais. Este modelo é aquele de um imperativo que, ao mesmo tempo que *nega* a identificação com o pai, ainda assim tem ele como parâmetro de identificação (*não-pai*), resultando necessariamente em um *ser*: “‘Você *deveria ser* assim (como o seu pai)’ “[...] ‘Você *não pode ser* assim (como o seu pai)’” (Freud, 1927, p.21, grifos do autor). Logo, o sintoma final, nessa dinâmica, torna-se a unidade egóica da realidade externa, com a qual se identifica, juntamente com o *valor* restritivo posto sobre esta.

Assim, o olho, órgão e fonte desta pulsão escópica, *se desgarrar*, gerando uma cicatriz, uma marca desta divisão, um abismo. “[...] Esse abismo é o que a obra de Freud denota como o lugar do sujeito [...]” (Cabas, 2009, p.51). E o castigo, que é de ordem moral (valorativo), foi a modulação feita de um prazer pelas vias de uma cegueira. Em outras palavras, uma satisfação sob punição, ou também, uma destinação da pulsão realizada pelo superego. “[...] Como se elevasse uma voz punitiva que dissesse: ‘Posto que queres abusar de teu órgão da visão para uma maligno prazer sensual, te é bem merecido que não possas ver’ [...]” (Freud apud Cabas, 2009, p.51).

Se o abismo é o lugar do sujeito, o sintoma operando como um ponte, por seu modo de plasmar estas estranhas conjunções, nos mostra uma *versão* do sujeito.

[...] Enquanto nas formações do inconsciente essa versão do sujeito aparece no fulgor de um instante, na formação sintomática ela não aparece com a força de um raio nem com refulgência de um clarão, mas se mantém, larvária, como se fosse uma constante. Aliás, uma constante estreitamente

¹²² A realidade que está mencionada na citação, foi usada por Freud no sentido de uma realidade referente ao mundo externo, de modo que a consciência, ali também mencionada, é referente ao mundo psíquico, uma vez que estaria relacionada ao superego.

correlacionada com a enigmática satisfação que modula o curso pulsional (Cabas, 2009, p.51).

Por isso, compreendemos um desejo na fenda entre o inconsciente e o consciente. Um desejo sobre o qual aposta-se na possibilidade de uma *subjetivação*. “[...] Sua realização exige o reconhecimento dos interesses pulsionais que animam e sustentam as representações inconscientes [...]” (Cabas, 2009, p.51). O *sentido* que podemos reconhecer no sintoma, embora animado pela meta pulsional, *excêntrica* por natureza, e por isso também fora-do-sentido, tornam, a princípio, as coisas paradoxais.

Mas, no âmbito do *representacional* inconsciente, temos, ao fim, um *significado simbólico*. Vê-se os *encantos até perder-se de vista*. A resistência, que decorre disso, realiza-se por um *ponto-de-vista*, busca assegurar uma consciência-de-si que é um *Ideal*. Expliquemo-nos.

A satisfação pulsional não vai se perder, na verdade, ela vai se transformar. Ou seja, “[...] ela se dá de forma invertida [...] pelo viés de um castigo. [...] O exercício da penitência dá *realidade material* ao pecado da concupiscência” (Ibid, p.53, grifos nossos).

O que está em questão para Freud é um sujeito correlato¹²³ de uma satisfação. O que dá substância ao sujeito é a apetência, uma exigência de satisfação que o move. Mas não só. Pois o órgão serve a duas classes de pulsões, e o problema que daí surge é um desejo, ou um sujeito, partido em dois. A exigência de satisfação se representará de forma invertida. “[...] O desejo inconsciente e o sujeito nele suposto [...]” (Ibid) sofrem estas inversões que consolidam-se na estrutura final do sintoma. São os avatares, transformações e representações, das posições subjetivas, que acabam por determinar as vicissitudes do sujeito (Ibid, p.54).

Como o analisante poderá saber disso? É preciso que o paciente questione-se de seus sintomas. Trata-se, em suma, do sintoma que faz questão: *a questão do sujeito?* (Ibid). O *indivíduo* que relaciona-se com a realidade exterior, torna-a passível de uma *significação* quando remetida ao mais genuíno de seu *ser*. O sintoma ao ser questionado numa clínica que aposta na existência de um *sujeito* torna-o preâmbulo de uma história que subjaz. Uma outra realidade, acessada, no entanto, somente pela *relação sintomática* feita sobre o mundo externo.

¹²³ “[...] É o que se traduz na assunção de uma posição subjetiva e desmente, mais uma vez, o pressuposto de que a noção do sujeito não integra o horizonte freudiano” (Cabas, 2009, p.51).

A realidade possível de ser definida neste estado de coisas, considera portanto, uma realidade psíquica, uma realidade externa e a relação de ambas quando remetidas ao o *Ser* do indivíduo. Assim, a significação feita desta realidade, o sujeito da ciência, que deve considerar tal relação ao Ser, torna-se, ao mesmo tempo, um sujeito formalizado ou uma realidade comunicável¹²⁴.

Conclusão

Assim, neste segundo capítulo, coletamos em algumas obras de Freud modos diferentes de se abordar o tema realidade. Passamos então pelas publicações pré-psicanalíticas, seguimos pela segunda tópica e concluímos com a obra *Inibições, sintomas e ansiedade*, obra esta que apresentou uma espécie de *síntese* ao conteúdo que havia sido exposto nas obras precedentes, pois nela encontramos os temas realidade e representação postos juntos no conceito de sintoma.

No texto *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico*, vimos Freud, um neurólogo, precocemente se ocupando com um corpo biológico que, não somente responsivo, estaria considerando também uma outra ordem de reações aos estímulos. Uma mente que torna-se *ativa* e passa a ter *expectativas* sobre o mundo externo.

Contudo, neste texto, ainda não havia sido tratado propriamente do *inconsciente*. Este conceito contém seu *protótipo* melhor tratado no *Projeto* freudiano, a obra que vimos na sequência do texto sobre as afasias.

No *Projeto para uma psicologia científica*, outra obra pré-psicanalítica que nos detivemos, ainda observamos um Freud neurólogo, porém agora, com uma máquina anímica, protótipo do que virá a ser o advento central de seu pensamento, o inconsciente.

Esta máquina anímica formula-se a partir da complexificação do aparelho neuronal que passou a considerar, além dos estímulos do mundo externo que lhe chegavam, também os *internos*. Conceitos como a memória (registro mnêmico) ou o desejo, decorreram da relação de satisfação destes estímulos (quantidades) do mundo interno com ações específicas (qualidades) no mundo externo. Tudo isso tornou-se um dos modos de abordarmos a realidade, ou seja, a *relação* da quantidade com a qualidade.

¹²⁴ Freud aponta que “o inconsciente é a verdadeira realidade psíquica” e complementa que “é tão incompletamente apresentado pelos dados da consciência quanto o é o mundo externo pelas comunicações de nossos órgãos sensoriais” (Freud, 1938, p.186).

Relação esta que foi explicada pela qualidade de desprazer que resultaria do acúmulo da quantidade de excitação. Porém, este mesmo acúmulo, como visto, resultou na ativação da *memória* do aparelho anímico, e isso abriu outra questão que também tocou no tema sobre a realidade: como Freud haveria de diferenciar a percepção do mundo da memória que já havia sido feita deste?

A resposta dada foi de dois modos. Por um deles, as descargas no mundo externo, resultariam na *indicação de realidade*. Em outro modo de se explicar, o ego e o pensamento poderiam inibir as excitações resultando na *indicação de qualidade*. Uma nova pergunta, contudo, novamente pôde ser feita: como se distinguiria pensamento de realidade externa? Pergunta esta que a título da problematização da doença neurótica, a mesma que retira o sujeito da realidade, nos fez prosseguir com o nosso trabalho pelo próximo texto analisado.

Em *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico*, foi apresentado o princípio de prazer e o princípio de realidade. Porém, Freud afirma não poder responder a pergunta que deixamos no texto anterior. Por isso, o psicanalista chega a *equiparar* o pensamento com a realidade externa. Mas nos indica que algo de *penoso* haveria de resultar da satisfação pelo mundo externo daquilo que solicita os desígnios internos do aparelho. Esta indicação foi semelhante ao que vimos sobre as resistências nos tópicos posteriores a este.

Não respondendo, no entanto, a pergunta previamente feita, ocorreu uma mudança no sentido do questionamento que desenvolvíamos. Algo que tocava agora no sentido da *realidade do inconsciente*. O exemplo disso foi a análise do *sentido* do sonho de um paciente doente que o psicanalista desenvolveu nesta obra que analisávamos.

Isso colocou, de alguma forma, o *sujeito* que sonha como aquele que torna-se o *autor* de seus próprios sonhos. A metáfora usada pelo pai da psicanálise é que haveria de ser *obrigatoriamente* considerada a *moeda vigente no país* em que se fazia a investigação. Essa moeda é a neurótica e ela deveria ser explicada considerando-se *também* a conjuntura onde inseria-se. Ou seja, a predisposição do aparelho à doença neurótica explicava a *forma* assumida pela própria doença. O sonho, por fim, como uma *forma* relativa à doença neurótica, foi *interpretado* considerando-se o mal-estar (ou o *penoso*) *referido* a um *sujeito*.

No texto seguinte, visamos mostrar como uma *formulação* (relativa à *forma*) que originava-se de um sujeito haveria de ocorrer. Isso nos indicou um *sentido*. Um sentido de tal formulação que advém de um sujeito. A indistinção entre as realidades perdurou, contudo, na

obra *Totem e tabu*, pela pergunta sobre como origina-se a moral, pudemos responder como a *relação* entre estas realidades haveria de se desenvolver.

O tabu do incesto norteou nossas perguntas. O tabu, tal como o psiquismo, como vimos, foi reconhecido como ambivalente. Mas como este poderia ser *transmitido* entre os indivíduos? A resposta dada, considerando a perspectiva individual, mostrou-se trivial. Mas era necessário responder também pela *transmissividade* desde os totens, algo que pressupunha o que fosse *comum* (que *comunica* ou *transmite*) aos indivíduos de uma sociedade.

Não havendo resquícios dos totens, a investigação de Freud seguiu-se pela análise dos conteúdos dos tabus. Isso não implicou em perdas, pois estes adviriam igualmente dos totens. No tabu, por exemplo, que impedia uma tribo de pronunciar o *nome* de um indivíduo morto, observou-se o *pleno sentido* que atribuía-se neste nome.

A ambivalência de sentimentos que existia sobre o indivíduo que havia morrido, *projetava* os demônios que os impediam de falar o nome. O animismo aí envolvido, que também baseava-se em sentimentos ambivalentes, poderia explicar a sistemática entre coisas atribuídas de projeções impeditivas.

A linguagem, suplente e substituta do animismo que viera a se formular, por uma relação de contiguidade, tal como a magia contagiosa operava com as coisas, poderia agora também explicar a sistemática das próprias coisas. Por esta, no entanto, pôde ser feito um tipo de *distanciamento* daquilo que implicava no pleno sentido antes atribuído às coisas. Não mais se projetava. Freud, no entanto, nos alertou que tal distanciamento poderia implicar num certo velamento do que ele havia nomeado por *real*.

Assim, pelo tabu referente ao nome, demonstrava-se como sentimentos *transmitiam-se* aos totens configurando o animismo. Isso *também* nos revelou como a *linguagem* pudera ser concebida nesta dinâmica projetiva. Este é o modo de se explicar o *caminho de ida* de sentimentos de um *sujeito* até às *coisas* (ou à *linguagem*). Mas como destas, ou dos totens, o psicanalista nos explicou a origem da moral, ou do tabu do incesto?

A hipótese *fantástica*, depois da histórica, mostrou-se mais plausível. Do *ato* do parricídio, *instituiu-se* o totem, um substituto *representante* (ou também uma *representação*) do pai, que deveria ser resguardado. De outro modo, haveria um *impedimento* (uma *resistência*), ou um tabu, que protegeria este totem. Pelo totem, uma *horda* passaria a *reunir-se* em um *clã totêmico*. Institui-se assim também a exogamia ou o tabu do incesto. Assim reproduzimos o nascimento da moral em *Totem e tabu*.

Contudo, outras perguntas importantes para o nosso trabalho puderam ser feitas ainda neste texto. Por exemplo, àquela que questionava a origem da religião. A explicação dada por Freud foi relativa a um *esquecimento* do parricídio. No lugar do totem, haveria de ser posto o *ideal* de deus. Mas isso, no entanto, *não* mostrou-se o suficiente para um verdadeiro esquecimento. Os impulsos, tal como trazido pelo psicanalista, são natos do homem, e a moral, relativa ao *ato* de um impulso que transformara-se em um totem, ainda haveria de *perseverar*.

À linguagem, considerada suplente do animismo, que funda-se em um *ideal representacional*, o mesmo ideal que possibilita o *esquecimento* (resistência) do ato e que distancia-se do *real*, também fizemos a mesma pergunta: Como esta poderia perseverar neste sentido *subjetivo* (relativo a um *sujeito*)? Pudemos responder esta pergunta com o tópico que seguiu-se.

Pela obra *O Ego e o id*, a resposta à pergunta do tópico precedente foi dada pela problematização de outra pergunta: se teria ocorrido uma descontinuidade no pensamento freudiano quando ele formulou a segunda tópica.

Os problemas vistos na clínica do mestre vienense não eram mais *respondidos* pela primeira tópica. Sonhos que se repetiam e não eram prazerosos era um exemplo destes problemas que se via clínica. Era observado também no domínio do ego resistências que eram inconscientes. Por isso, Freud nos trouxe o seu conceito de *pulsão de morte*.

Para que esta pulsão fosse *concebida* em seu *constructo* teórico, o psicanalista desenvolveu o conceito de id e a segunda tópica. Assim fazendo, os problemas clínicos puderam ser *compreendidos*. Vimos que a continuidade no pensamento freudiano foi mantido, pois um *conteúdo* inconsciente ainda estaria regendo o aparelho mental *apesar* das *resistências* egóicas. Apesar do ego, *porém*, também, *pelo* ego. Pelo noção de id, tal conteúdo, *causa*, haveria de *se mostrar* por *efeitos* clínicos como o sonho desprazeroso mesmo, ou também pela melancolia, pelo sentimento de culpa e pela sublimação. Isso se fazia pelo princípio da *bindung* referente a um ego que sempre faz *sínteses*. Um princípio regente do aparelho psíquico.

Em *Totem e tabu* vimos uma representação *como* uma resistência (um ideal que suprime um ato). Já em *O Ego e o id* observamos os efeitos destas resistências em *ligações* que estariam carregando uma *tensão*. Ligações de representações (resistências) seriam *expressões* de um impulso (tensão). Uma causa que *não* foi totalmente *elidida*, pois as

ligações destas representações estariam *perseverando*. Os *sintomas* clínicos eram a *expressão* disto.

Chegamos a *encontrar* no sintoma um *ser* que ali se alojaria. Como foi explicado o surgimento deste ser? O ego, que faz sínteses, no pré-Édipo, moldaria-se a si mesmo pelas primeiras identificações para lidar com as excitações biológicas. Isso, no final do complexo de Édipo, resultaria na formação do super-eu. Um modo de se operar com os precipitados das identificações primeiras *resistindo-se* aos objetos de desejo.

Um tipo de resistência dada pela *consciência*, pela *religião*, educação, leitura, pensamento e a própria *linguagem*. *Pela* linguagem, pois, também se resistiria ao conteúdo do inconsciente. O sintoma, no entanto, seria a expressão e o efeito que perseveraria desta resistência primeira e relativa ao ser sobre a insistência dos desígnios de uma causa. Logo, a linguagem pôde perseverar pelo sintoma. Sintoma que é a *bindung* de um conteúdo que pela *representação* resistiria, e, por isso também, responsável por carregar uma tensão em si.

Neste tópico pudemos concluir de que *modo* a representação *seria* um sintoma. Sintoma que é a identificação de um ser *somado* com uma resistência. No tópico que seguiu-se visamos responder como a *interpretação* do sintoma na clínica haveria de ser feita.

Em *Inibições, sintomas e ansiedade*, demonstramos a interpretação do sintoma a partir de uma questão que orientou a obra como um todo: sobre a origem da ansiedade e se esta era a transformação direta de um acúmulo de excitações.

Vimos que não era a ansiedade uma transformação direta de excitações. Que o ego estaria relacionado também com a ansiedade. A ansiedade haveria de ser a sinalização de um perigo frente ao desamparo causado pelo acúmulo de excitações de uma falta de *ligação* para o destino de satisfação destas. A mãe e o super-eu seriam exemplos do que poderiam prover esta satisfação.

O cavalo para a fobia cumpriria também esta mesma função de satisfação que mãe cumprira. Trataria-se de uma *ligação* para o que *separou-se* e resultou na ansiedade. Ligações, como vimos no tópico anterior a este, era uma das principais funções do ego. O cavalo seria, portanto, o *substituto* de algo. Por isso, o cavalo torna-se *representação*. Torna-se, *também*, uma *resistência*.

É por isso que a *repressão* situou-se no meio do que seria a suposta a transformação direta de excitações em ansiedade. O fóbico *revive* uma situação de desamparo *primeva* ao

encontrar-se com um cavalo. O cavalo *torna-se* sintoma por este sujeito. Um cavalo, nesta conjuntura, implicaria tudo isso.

A *interpretação* possível desenvolvida a partir do cavalo, na clínica psicanalítica, haveria de considerá-lo um sintoma. Tão logo, uma representação e, *ao mesmo tempo*, uma resistência. Isso porque haveria nesta *síntese* um ego atuante e *relativo* a um *ser*. De outra forma, a realidade exterior, onde este cavalo haveria de ser encontrado, tornar-se-ia sintoma pelo *sentido* atribuído por um ser e pela sua constituição subjetiva. Parte subjetiva esta subsidiada pela metapsicologia que vimos ao longo das obras que trabalhamos em Freud.

Concluímos, então, que a *relação* do indivíduo da clínica freudiana com o mundo exterior *considera* sempre algo de suas *primeiras* relações objetais. Pudemos ver que estivemos às voltas da *questão* do *ser* da psicanálise. Uma *realidade exterior* que torna-se *sintomática* quando havemos de considerar um ser que nesta atribuiu um *sentido subjetivo*.

Considerações finais

A partir do sentido subjetivo feito sobre a realidade exterior, como visto na conclusão, identificamos em que medida o “*ser*” da psicanálise fez sua *imersão* na realidade por um tipo de *relação sintomática*. A *realidade* do sujeito da clínica freudiana conforme problematizamos nas obras pesquisadas torna-se uma *realidade sintomática*. O sintoma é o *conceito metapsicológico* que tornou possível reconhecermos um sujeito que fez de suas pulsões *sintomas*, ou seja, *representações resistentes* às primeiras relações objetais. Freud, embora não tenha discriminado de forma clara a realidade psíquica da realidade externa, reconheceu no sintoma o meio pelo qual uma *síntese*, ou uma *relação*, fosse feita pelo sujeito, este que atribui *sentido* aos objetos externos a partir de suas primeiras relações objetais.

A *interpretação* do sintoma como uma *representação subjetiva* é genuína no que refere-se a *identificação* de um sujeito, pois identificamos um *sujeito* que insere-se na linguagem como resistência. Esta imersão carrega um *sentido*¹²⁵, o da *pulsão*, *Trieb*, até a co-relação feita pelo ego que possibilita existir um sujeito apesar dos *meios resistentes* para isso. A resistência identificada neste *meio sintomático*, embora resistente à representação, ou

¹²⁵ *Sentido* que não é o mesmo sentido de uma representação autosuficiente que vai em direção ao sujeito, mas pelos limites em jogo na teorização freudiana, um sentido dado pela insistência do sujeito na resistência das representações por ele projetadas.

à teorização, ainda assim remete-se ao pulsional, portanto, *genuinamente* possível¹²⁶ de ser *interpretada* como um sujeito. Para este *sentido* de análise, verifica-se que o manejo teórico que resulta no sintoma, ao mesmo tempo que lidou com o que resistia em ser representado, *interpretou* na resistência deste sintoma a representação do sujeito.

Esta interpretação não oblitera ou torna *invisível* o sujeito da psicanálise, pois para reconhecê-lo não o *representou* previamente, mas assumiu no sintoma¹²⁷ o que resistia em representar-se. Uma interpretação que fundamenta-se na metapsicologia freudiana. Logo, a *expressão fenomênica* do sintoma é a *relação* de compromisso e o *meio* pelo qual um sujeito possa existir em sua realidade. Indicaríamos que é também uma *condição* de existência que *poderia* ser *relacionada* às condições existenciais providas por Heidegger que *sintetizam-se* em seu filosofema *ser-no-mundo*. Como?

Analisemos mais de perto tal *manejo teórico* que resulta no conceito de *sintoma* retraçando o que indicamos como um *sentido* que identifica um *sujeito* a partir do *Trieb* e das *relações* egóicas para lidar com o que é *resistente*. Esta análise é uma *desconstrução* da *pulsão* no sentido heideggeriano, como Loparic nos mostra em seu texto *O conceito de Trieb na psicanálise e na filosofia* (1999). “[...] ‘Desconstruir’ um conceito significa reconduzi-lo ao seu lugar de origem no acontecer da existência humana ou [...] ao seu lugar na

¹²⁶ Lembramos do texto freudiano *Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise* que contém a frase originalmente na língua alemã: *Wo Es war, soll left werden*, que normalmente é traduzida como “*Ali onde isso era, eu devo advir*”.

¹²⁷ Podemos identificar esse modo de explicarmos essa outra *visada*, ou *sentido* de análise, no modo como o analista pode lidar com a realidade do paciente, o conduzindo a uma situação analítica que é um novo sintoma, ou seja, a um *sintoma artificial* que é o modo como Freud refere-se ao seu conceito de *transferência* (Freud, 1994b). O lugar ocupado pelo analista na transferência atualiza a realidade psíquica do paciente, e assim procedendo, a representação que o analista ajudará o paciente reconstituir é diferente daquela representação sintomática que o paciente usa para resistir aos seus impulsos. “[...] A transferência é a atualização da realidade do inconsciente” (Lacan, 1964, p.139).

acontecência¹²⁸ do ser ele mesmo depositado na história da metafísica [...]” (Loparic, 1999, p.99).

Tal como trabalhamos no primeiro capítulo o conceito de *cuidado*, ou de *cura*, Loparic reafirma por este em que sentido o *ser do homem* é o *horizonte das manifestações de todas as coisas*. Ou seja, o *ser-o-aí* (ou o *Dasein*) é *a priori* também às *relações de objeto* (Ibid, p.142). Se o *cuidado* é concernente ao sentido da presença dos entes, ao desconstruirmos a pulsão como Heidegger nos orienta, não mais tomaremos este conceito como *primitivo* (Ibid, p.141), ou *simplesmente dado* em uma atitude contemplativa e teórica. Relembrando o que tratamos sobre o cuidado, vimos que a análise feita das coisas não é *teórica* justamente pela *co-originariedade* do *ser* com o mundo em uma atitude prática do homem *ocupando e lidando* com o mundo. Esta co-originariedade, pode ser investigada remetendo-se à “[...] questão ontológica-existencial pelo acontecer (*Geschehen*) do ser-o-aí. [...] Análise [esta que] conduz à investigação da temporalidade [...]” (Santos, 2006). Esta temporalidade se ajusta ao modo como pudemos identificar na *estrutura do cuidado* o “[...] preceder a si mesma por *já* estar no mundo [...]” (Heidegger, 2005, p.289, grifo nosso). Logo, respeitando esta temporalidade, *Trieb* não deveria ser tomado *teoricamente* como *primitivo*, mas antes, *remetendo-o* ao *acontecer* do ser-o-aí.

A palavra *acontecer* é traduzida da palavra *Geschehen*. Esta última é confrontada também com as palavras *Vorgang* e *Vorkommis(se)*, tomando estas a conotação feita por Heidegger de “[...] ser-simplesmente-dado [...]” (Inwood, 2002, p.3). Assim, nas variadas semânticas que vamos observando para o léxico em questão, identificamos também a palavra

¹²⁸ Tal como Loparic fez neste artigo que citamos (nota de rodapé 06), colocamos também em nota de rodapé o conceito de *acontecência* para dar ao leitor o sentido que dele podemos extrair. Loparic nos lembra que o conceito traduz-se também por *historicidade*. Contudo, o autor nos indica que ele fará uso em seu artigo pela acepção do *vir-a-ser*, tomando para isso o neologismo *urgencial* para lidar com o que Loparic exemplifica ser o “[...] caráter urgencial da existência, mais precisamente, da acontecência humana” (Ibid, p.100). Assim fazendo, o autor visa evitar a semântica metafísica que carrega a conotação de *força do instinto* e da *força da razão*, ambas igualadas por *Nietzsche* pela *força* que ambas contém, embora para *Nietzsche* o instinto ainda seria mais *eficiente*. Evitar esta semântica está no sentido que Heidegger também visa *ultrapassar* tais conotações por julgá-las *perigosas*, de modo que o filósofo propõe que analisemos antes o *acontecer humano* em vez dos aspectos *dinâmicos*, ou *energéticos*, oriundos da *metafísica das forças* (Ibid). *Vir-a-ser*, neste trabalho, é empregado no sentido do *Wo Es war, soll left werden*, ou, como traduzido, “Ali onde *isso* era, *eu* devo advir”. Para isso, o *contexto de vida* (Santos, 2006), ou, novamente, a *historicidade*, devem ser recolocados nesta desconstrução do *Trieb* que estamos conduzindo. Ou seja, o *contexto de vida* torna-se importante porque estamos trazendo de volta o *homem ao mundo*, num *contexto* mundano, mostrando assim o *sentido* do sujeito, *eu, advindo do isso* (do *Trieb*). Sigamos com o trabalho, e vejamos como este *sentido* que reconhece um *sujeito* que perdura, ou *continua*, no *sintoma*, pode ser feito pelo *contexto* dado à *urgência* que nos levará ao *ser-no-mundo*, urgência que em Heidegger se fará pela “[...] continuidade–de–si–mesmo do ser–o–aí [...]” (Ibid).

Ereignis, que não se refere à “[...] ocorrência que é objeto para mim [...]” (Ibid), mas refere-se à *experiência* donde se vive “[...] daquilo é *próprio* a cada um [...]” (Ibid, grifos nossos).

Por isso, pela *acontecência*, a análise *temporal* entendida desta *experiência* não contém “[...] elementos estáticos, mas ‘*Ereignisse*’ [...]” (Ibid). *Geschehen* não carrega a conotação do sentido de *Vorgang*, tal como aquela que carrega o sentido dado por uma *atitude teórica*, porque, diferentemente, por *Ereignisse*, a análise passa a ser relativa a uma experiência que “[...] se passa comigo [...]” (Ibid).

O mais importante da análise que fizemos do *acontecer* é perceber que, ao referí-la ao ser-o-aí, a atitude *objetificante* feita por noções teóricas tornam-se ultrapassadas. Esta análise temporal em *Ser e tempo* registra-se pela tradução *evento*.

[...] "Evento" em ST [*Ser e tempo*] é (das) *Geschehen*, que Heidegger associa ao termo correspondente *Geschichte*, "história". *Geschehen* é compreendido verbalmente como "evento", não como um "acontecimento" individual. É por conseguinte bastante distinto de *Geschehnis*, que aparece somente duas vezes em ST, para distinguir os "processos [*Vorgange*] da natureza e os acontecimentos [*Geschehnisse*] da história" [...] e para referir-se a "afirmações sobre acontecimentos no mundo circundante" [...] não inteiramente teóricas. Um cano estourado ou uma batida de carro são *Geschehnisse*, mas não *Geschehen*; somente *DASEIN* "acontece". O acontecer *Dasein* é o "movimento específico no qual *Dasein* é estendido e se estende" do seu nascimento até sua morte [...]. A exploração disto nos mostra como *Dasein* "se refaz" em um ser próprio unificado e deste modo dá origem à história [...]; *Dasein* é um evento, não uma substância na qual e para a qual várias coisas acontecem. Ao refazer-se ele "repete" ou retraza o passado histórico (Inwood, 2002, p.3)

Entendido em que medida a *acontecência* advém do ser-o-aí, ou do *Dasein*, podemos seguir com a análise que nos mostrará *como* da *acontecência* *decorre* modos de *ser-no-mundo* (Loparic, 1999, p.142). O que podemos observar é que pelo filósofo da floresta negra notamos como as *estruturas a priori* dadas pelo *ser* fazem a adequada *desconstrução* de *Trieb*.

Estas estruturas comandam o *encontro* dos entes *intramundanos* (Ibid). Contudo, a linguagem coloquial tomou as *relações de objeto* como simplesmente dadas, uma vez que não remeteu este conceito adequadamente à sua origem para desconstruí-lo. “[...] ‘Relação de objeto’, [é um] conceito que a linguagem coloquial emprestou à teoria da subjetividade da filosofia moderna [...]” (Ibid, p.104, nota de rodapé). Em mais outra crítica, o filósofo aponta que “[...] na representação de ego da psicologia corrente não há a relação com o mundo [...]” (Heidegger, 1959, p.213).

No entanto, vimos que o ego opera pela *bindung*, cujas *relações* que nos levou ao conceito de *sintoma*, têm como *origem* a pulsão. Resta-nos extrairmos *em que medida* justifica-se essa desconstrução e mostrarmos que o conceito de sintoma tocara as estruturas *a priori* que comandam o *encontro* dos entes intramundanos. Esta *medida*, antecipamos, não é relativa ao *sujeito* do *idealista*, pois novamente incorreríamos em um problema metafísico, tal como vimos no debate que trabalhamos sobre a *prova do mundo externo*. Mas sim, relativa a um sujeito que por diversas relações egóicas inseriu-se na realidade com o sintoma. Como isso escaparia ao problema metafísico?

Pudemos observar que a análise da acontecência, uma vez referida ao Dasein, ultrapassa o problema metafísico e também o problema da *objetificação* do homem. “[...] Trata-se [igualmente] de apreender os elementos presentes nas proposições [psicanalíticas, tal como visto nas formulações de Lacan] que fazem parte destas uma explicação teórica-científica não objetificante do homem (Santos, 2009, p.5). O *sujeito* se fazendo em sintoma para Lacan¹²⁹, para superar o problema metafísico, é referido à verdade de Heidegger, como será observado adiante na obra *O título da letra*.

A acontecência *relativa ao ser* abriu um *contexto* de análise que esquivava-se da problemática teórica do ser-simplesmente-dado. A continuidade–de–si–mesmo do ser–o–aí nos indica um caminho importante para analisarmos a desconstrução do Trieb cuja origem remonta à acontecência e à *urgencialidade*. *Urgências* decorrem por *já* estarmos *engajados* em um mundo. O engajamento no mundo é a *identidade originária* deste que é o homem cuja *substância* é a sua *existência* (Loparic, 1999, p.142). Como já havíamos visto, do fato de estarmos já lançados e remetidos ao mundo decorre a *facticidade* e a *substancialidade*¹³⁰ humana. Isso, não é desejado, e é aí que localizamos toda a *urgencialidade* humana. De modo semelhante, podemos encontrar também a *pulsionalidade* humana (Ibid, p.143).

Assim, pudemos situar a *pulsão*, que fundamenta também o conceito de *sintoma*, na ontologia heideggeriana. Ou seja, o *cuidado* torna-se a *estrutura* pela qual Heidegger *explica* o *ser* como horizonte fenomênico de todas as coisas. *Explica* porque o homem *já* se encontra

¹²⁹ Repetindo-se a nota que fizemos na introdução, ser-no-mundo será o conceito chave para reforçarmos como a *realidade* em Freud explicado pelo *sintoma* se *diferencia* da noção de *mundo* em Heidegger. Mostraremos como *sintoma* é referente ao *ser-no-mundo*, pelo modo como Lacan faz uso do ser de Heidegger ou da verdade deste filósofo (Nancy; Labarthe, 1991). Justificamos que esta relação feita pelo psicanalista francês para o nosso trabalho torna-se um argumento que autoriza o que pudemos relacionar e diferenciar de tais conceitos.

¹³⁰ “[...] Expressamos o fato de não se poder conceber o ente, dotado do modo de ser [do Dasein], a partir de realidade e substancialidade com a seguinte tese: *a substância do homem é a existência* [...]” (Heidegger, 2005, p.279, grifos do autor).

engajado no mundo, e isso torna-se as *condições de existência* para o sentido da presença dos entes. Seja a *urgencialidade*, ou *pulsionalidade*, remetemos ambos à *acontecência*, e desta também podemos chegar ao *ser-no-mundo*. Vejamos como isso pode ser feito.

O que queremos dizer por *explicar* é que “[...] desejar, querer, tender e ansiar trata-se sempre de modificações dos três momentos estruturais do cuidado, isto é, do anteceder-se-a-si-mesmo, do sempre já ser, do ser junto a [...]” (Heidegger, 1959, p.212). E o filósofo nos indica que o *cuidado* torna-se a *explicação* mais *adequada* para isso: “[...] o discurso adequado é: o querer, desejar, tender e ansiar são modos de exercer o ser-no-mundo [...]” (Ibid, p.210).

Como neste *exercer o ser-no-mundo*, relativo à urgencialidade, ou à pulsão, que era o *ato* em *Totem e tabu*, não *censurado* suficientemente pois perseverante na moral, podemos verificar a relação com o sintoma? Em *O ego e o id*, vimos que a *linguagem*, fundada num *ideal* que *distanciava-se* ainda mais do *ato pulsional*, carregava *ainda* nas *ligações egóicas* o mal estar da pulsão. Vimos também que este mal estar indica que a pulsão não estava tão distante assim, ela fora, na verdade, *transformada* em sintoma. Por tudo isso veremos que tratar da *censura* em Freud é o mesmo que tematizarmos a *verdade* de um *sujeito*.

A *verdade* de Heidegger nos servirá para notarmos no *sintoma* como o *sujeito* que fora *censurado* ainda pode carregar a *verdade* freudiana. Isso se fará por uma série de *relações egóicas* do sujeito inserindo-se pelo sintoma na realidade. O quanto toda esta metapsicologia estaria *desmundanizando* o homem? Adiantamos que o *sintoma* poderá ser reconhecido como o *homem no sendo*. “[...] ‘A revolução imperceptível mas radical’ de Freud seja dada como ‘o sintoma... de um novo questionamento do homem no sendo’ [...]” (Nancy; Labarthe, 1991, p.150). Poderíamos então reconhecer o sintoma como o tal *modo de exercer o ser-no-mundo*?

No entanto, a *explicação* metapsicológica, segundo Heidegger não é *adequada* suficientemente como o *discurso* dado pelo *cuidado*, que interpreta o *desejar* e o *ansiar* como *modificações* deste conceito mais fundamental. O filósofo indica que “[...] a psicanálise vê do Dasein somente sua modificação da queda e para dentro do anseio [...]” (Heidegger, 1959, p.212). No que concerne às instâncias psíquicas, sobre o ego, o filósofo aponta que “[...] na representação de ego da psicologia corrente não há a relação com o mundo [...]” (Ibid,p.213). *Relação* com o mundo é fundamental à *adequada explicação* do homem. O homem “[...] se relaciona fundamentalmente de acordo com seu ser com outros entes e consigo mesmo, e de que isso, por sua vez, só é possível por ele compreender o ser. (‘Relacionar-se’ significa aqui:

uma relação fundamentada na compreensão do ser.) [...]” (Ibid, p.192). Ainda no que concerne à relação, continua o filósofo: “[...] relação com..., o estar em relação com... caracteriza a essência do ser humano [...]” (Ibid, p.193).

A *formação da realidade sintomática*, uma vez reconduzida à sua origem *pulsional*, pulsão esta que fora situada na ontologia heideggeriana, nos levando inclusive reconhecê-la como a *modificação* do Dasein, nos indica um sentido de desconstrução até o *real* em jogo na pulsão. Investigamos o *real* em nosso trabalho, e vimos seu caráter a-teórico. O real da psicanálise, diferentemente daquele da ciência dura que é *racional* (Cabas, 2009, p.205), demanda uma *explicação* diferente da feita pela tradicional *relação* de causa e efeito. O modo como se forma a *realidade sintomática* é explicado por Lacan por um *apoio* filosófico oriundo de Heidegger (Ibid, p.211).

Igualmente, Cabas observa a importância da ontologia heideggeriana, quando explica que a *relação* identificada entre sujeito e objeto não sendo de causa e efeito é antes por um tipo de *coincidência* que encontra-se “[...] em um mesmo ponto [que é] na relação ao ser [...]” (Ibid, p.208). Embora estejamos identificando um tipo de modificação do Dasein, este apoio filosófico encontrado por Lacan é aquele que visa “[...] entender a causa como ‘o que determina que o resultado se decante de uma determinada *maneira*’ [...]” (Ibid, p.212, grifos nossos). Analisando-se mais de perto esta *maneira*, estaremos nós reconstruindo pelo sintoma um *modo de exercer o ser-no-mundo*.

Reitera-se a problemática referente ao *real* a-teórico quando a psicanálise entra “[...] em crise em 1920, com a introdução da pulsão de morte. Esta última visa um algo que não pode ser dado por nenhuma representação [...]” (Loparic, 1999, p.104). A *explicação*, como vimos, será pela *coincidência* do ser. Estamos aludindo a uma nova *teoria* que, embora se trate deste real que é *cenurado* em seu *ato*, pôde ser registrado na segunda tópica pelo resultado cujo *efeito subjetivo* refere-se ainda a uma *causa* que está *coincidente* no sintoma. A *explicação* dada pelo *sintoma* é adequada?

Heidegger critica¹³¹ a metapsicologia. “[...] Para se reduzir o querer, o desejar, tender e ansiar a ‘pulsões’, então deve-se sempre [...] contra-argumentar: será que em toda a construção freudiana da teoria da libido o homem está mesmo aí? [...]” (Heidegger, 1959, p.210). Parece não ser essa a melhor explicação para o filósofo, uma vez que nela não encontraríamos o homem. O filósofo, como vimos pela noção de *cuidado*, nos oferece uma explicação mais fundamental.

Qual seria a diferença entre as explicações dadas por realistas, antirrealistas, e também idealistas? Afinal, o que viria a ser o realismo ou o idealismo? São modos de explicar “[...] a possibilidade de nosso acesso aos entes [...]” (Cerbone, 2005, p.255). As explicações são também posicionamentos transcendentais e que Heidegger visa ultrapassar. Ultrapassar, e não eliminar. Porque a proposta dada pelo filósofo é sim também um tipo de transcendência. Trata-se, no entanto, da “[...] ‘primeira transcendência’ do sendo-no-mundo [...]” (Ibid, p.257). No *cuidado* podemos notar a presença do homem, e assim podemos questionar o ser como tal, porque entendido “[...] ontologicamente, o [Dasein] é [cuidado] [...]” (Heidegger, 2005, p.95).

Para o filósofo da floresta negra “[...] a realidade não é um fato, se não ela teria de ser algo verificável como um camundongo ao lado de outra coisa [...]” (Heidegger, 1959, p.194). Mostrarmos como se desenvolveu a realidade sintomática foi um modo de explicarmos como um *sujeito* estaria *coincidente* em sua representação sintomática. Distinguimos para isso o *real*, referente ao fato, da *realidade*, que é explicação que do fato poderíamos fazer. Mas justamente por existir este real em jogo, é que a explicação pelo sintoma tornou-se assim

¹³¹ Extraímos um excerto da tese de Santos (2009) onde a autora afirma ser a sua hipótese: a “[...] possível aproximação entre Lacan e Heidegger [...] viável [...]” (Santos, 2009, p.4). É certo, no entanto, que Heidegger “[...] debateu explicitamente com a psicanálise freudiana e, por isso, um diálogo com a psicanálise lacaniana pode resultar bons frutos. Não são poucos os autores que compartilham dessa ideia [...]” (Ibid, p.1). A autora cita um deles: “O abandono do fisicalismo freudiano por psicanalistas posteriores - destacando-se nesse particular Jaques Lacan -, possibilitou um estreitamento dos laços entre a psicanálise e a filosofia, especialmente a fenomenologia, fomentando uma revisão de seus pressupostos epistemológicos” (Raffaelli apud Santos, p.1). Ainda na sequência desta citação, a autora indica onde estaria o início de um diálogo entre Lacan e Heidegger. Este encontra-se no “[...] texto *Discurso de roma* - que Jaques Lacan escreveu sob a influência do texto *Logos de Heidegger* - posteriormente publicado sob o título *Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise*. Nele, o psicanalista francês faz um paralelo entre a *busca da verdade* heideggeriana com o *desvelamento do desejo* freudiano [...]” (Ibid, p.2). Não pretendemos desenvolver o conteúdo destes textos citados, contudo, no que segue de nossa dissertação, será por Nancy e Labarthe (1973) que indiretamente os acessaremos, pois, além destes autores citarem tais obras, a finalização deste nosso trabalho mostra como a *realidade sintomática do sujeito* na relação com o *mundo heideggeriano*, nosso objetivo neste trabalho, pôde se justificar agora nesses comentários que fazemos pelo modo como Lacan banca sua *teoria do sujeito* pela *relação* que o psicanalista faz entre a *verdade de Heidegger* e a *verdade, que é censurada, de Freud*, ou seja, pelo *sintoma* também relacionado ao *ser-no-mundo*.

problemática. O sujeito, como vimos em *Totem e tabu*, torna-se *barrado, censurado*, diante do real de sua pulsão, então qual é *verdade da explicação* que mostramos neste trabalho da *formação da realidade sintomática*? Poderia mesmo, este sujeito que fora *censurado*, estar no sintoma?

Mostraremos brevemente como se desenvolve obra *O título da letra* (1973) e finalizaremos estas *considerações finais* de nossa dissertação. Nesta obra, Lacan nos mostra como ele pôde acessar o *nome próprio*¹³² do *Sujeito* sem incorrer na problemática que discorremos sobre a metafísica. Ele o fará por sua *teoria do sujeito*, bancando-a no entanto pela relação da *verdade de Freud*, referindo-se ao *sujeito censurado*, com a *verdade de Heidegger*.

O acesso ao nome próprio do sujeito é feito pela ciência da letra, que é o modo como o psicanalista francês fundamenta esta empresa pela cientificidade que a linguística de Ferdinand Saussure contém. Isso é feito por uma “[...] certa relação entre a letra e a verdade e na proporção em que o desejo¹³³ ali estiver implicado [...]” (Nancy; Labarthe, 1991, p.90). Embora exista este fundamento pelo *signo* saussuriano, o psicanalista propõe, além de nele invertermos a posição do *significante* com o *significado*, também que nele forcemos a importância da *barra* que encontra-se entre estes dois elementos.

Barrar significa o mesmo que o *abismo* visto no texto de Freud sobre o sintoma¹³⁴, um abismo que será expresso pela barra entre o *significado*, relativo ao *sujeito*, e o *significante* que o representa. De outro modo, estamos referenciando também a *censura* que contém a

¹³² *Nome próprio* não significa um tipo de aceção *essencialista*, pois esta seria contrária ao projeto heideggeriano. Escrevemos no final do segundo capítulo: “[...] Apesar do ego, porém, também, *pelo* ego. Pelo noção de id, tal conteúdo, *causa*, haveria de se mostrar por *efeitos* clínicos como um sonho desprazeroso mesmo, ou também pela melancolia, pelo sentimento de culpa e pela sublimação [...]”. O ego torna-se então um modo de *possibilitar* um conteúdo inconsciente existir *pelo* sujeito. “[...] O id aparece, na verdade, para confirmar essa que é a pedra de toque da Psicanálise: a noção de um outro lugar, radical e inacessível, que no entanto estrutura o sujeito [...]” (Monzani, 1989, p.280). A *co-existência* deste *nome próprio* está no sintoma formulado pela *bindung* egóica. Logo, não se trata nem do id e nem do ego tomados separadamente, mas de uma radical relação que ambos fazem entre si e que configura o *sujeito*.

¹³³ “[...] Esta é a razão pela qual o acento se desloca, *in fine*, para a metonímia (que [...] é o tropo do desejo). De fato, metonímia tem relação com a censura [...]” (Nancy; Labarthe, 1991, p.90). Essa passagem se ajusta com o que vimos em *Totem e tabu* quando encontramos a *representação* do pai pelo totem significar um substituto para o ato de parricídio. Mas, além deste, e tal como já indicamos ao tratarmos desta obra freudiana, “[...] o pleno *sentido* da coisa ao *nome*, é substituído pela projeção que é *substituída* pela *linguagem*. Um certo *distanciamento* pois entre a coisa e o nome [...]”. Devemos interpretar a *linguagem* aqui descrita como a equivalente da *metonímia*, entendida esta por Lacan como o encadeamento de significantes. No que concerne também ao verdadeiro, também já vimos o que segue: “[...] Na obra *A interpretação dos sonhos*, ao descrever sobre esta elaboração, [Freud] mostra que os desígnios do sistema solicita sempre a coerência, premissa do próprio sistema, mas que também distorce o que seria o *verdadeiro* conteúdo onírico [...]”. Aqui estamos dizendo que a sistemática da linguagem oblitera um conteúdo *verdadeiro*.

¹³⁴ “[...] Esse abismo é o que a obra de Freud denota como o lugar do sujeito [...]” (Cabas, 2009, p.51).

*verdade*¹³⁵ do sujeito freudiano. Esta barra e a inversão do signo, resulta no *algoritmo*¹³⁶ lacaniano, que neste mesmo gesto visa Lacan ultrapassar o problema metafísico que contém a pergunta sobre a *origem* de tal *significado*.

A barra do algoritmo será a mesma que fará a *automaticidade* da cadeia significante lacaniana. Isso nos indica em que sentido a *censura* do sujeito depende da linguagem em Lacan. O sentido, ou o *significado*, passará a ser correlato da automaticidade desta cadeia pelo modo como o psicanalista encontra na *lei da diferença dos sexos* um modo de explicar também a radical e necessária diferença que um significante faz em relação ao outro, que, além fazer a cadeia significante correr em sua automaticidade, não se fundará mais em um significado *prévio* que a oriente. Toda essa operatividade, neste livro que analisamos, é chamada de *significância* (Ibid, p.56).

Embora exista tanta sistematicidade nesta significância, ainda exista subjacente a poética, a *metáfora*, que é a figura da árvore e o *significado dado* no signo saussuriano. Assim sendo, abre-se a pergunta de como o *significado* do nome *particular* e próprio, por uma tal metáfora, poderia ser transposto para uma *linguagem* que fosse comum e portanto *universal*?

Em resposta, o psicanalista indica que seria pela *operação mesma da significância*. Fazendo *sentido* sem, contudo, *significar*! Isso se ajusta à noção que Lacan apresenta pelo *significante* visto em seu algoritmo, ou seja, um significante que *nada significa*. De outro modo, estaremos nós observando a *borda*, ou a sempre iminente, *significação*. Um *ato* que precede o significar, onde inclusive é situado o *sujeito*¹³⁷ lacaniano.

A tese lacaniana é esta do *jeu, jogo* em francês, em alusão ao jogo significante, no lugar do *je, eu* em francês (Ibid, p.80). Por isso identificamos a importância de percorrermos em que sentido existe o *estatuto deste sujeito* para então entendermos a passagem que

¹³⁵ “[...] No ‘de palavra a palavra’, falando de outra forma, pode vir inscrever-se uma verdade proibida. Toda dificuldade, porém, provém do fato de ser preciso derrubar esta relação simples. Não é a verdade que é censurada, mas, inversamente, é antes a verdade que censura, [é a verdade] que institui a censura ou que obriga a censurar [...]” (Nancy; Labarthe, 1991, p.90).

¹³⁶ “[...] Algoritmo, segundo a definição do Dicionário das matemáticas de A. Bouvier e M. George, é uma ‘referência de regras a serem aplicadas numa ordem determinada a um número finito de dados, para se chegar com certeza a um certo resultado, e isso, independentemente dos dados. Um algoritmo não resolve apenas um problema, mas toda uma classe de problemas, só diferindo pelos dados, mas governados pelas mesmas prescrições’. Algoritmo é, portanto, uma fórmula qualquer. [...] O algoritmo [...] é construído a partir de um outro algoritmo que se encontra em sua base: o algoritmo saussuriano S/s, que implica o referente do signo lingüístico, isto é, aquilo a que o signo lingüístico remete — o elemento do mundo que é designado por esse signo. [...] Através [dele] Lacan vincula a *psicanálise em intensão à psicanálise em extensão*, pois aposta na transmissão do saber particular via sua articulação com os textos de Freud [...]” (Quinet, 1991, p.27).

¹³⁷ O *sujeito* para Lacan é o que um *significante representa para outro significante*. Isso nos mostra que tal representatividade nasce da relação feita entre significantes.

pretendemos do *particular* para o *jogo da linguagem*. Pela signo de Saussure, problematizaríamos que uma *coisa - representa/signo - algo - para alguém*. Lembramos, pois, que existe uma distância feita por este signo entre o algo e a coisa. Resta não explicado como seria a *representação* feita por este *alguém* sobre o *algo* em questão. Isso reverbera o que indicamos ser a *explicação* ou a *realidade* que do fato alguém poderia fazer.

Inaugurada esta análise do estatuto do sujeito, e a importância que notamos da *inclusão* deste *alguém* diante de um fato, entraremos necessariamente na temática sobre a *verdade*. Uma vez questionada a *origem* do significado, que inclusive fez Freud em *Totem e tabu* propor uma hipótese *fantástica* (por não caber outra para a explicação que partisse do *totem* ou do *signo* pronto), estamos também tratando do *estatuto da verdade*. Isso ocorre porque uma vez que a *referência* esteja agora ao redor deste *sujeito*, estaríamos alterando a *referência*¹³⁸ sobre a qual a verdade tradicionalmente se ampara.

Em vez de *regras gramaticais*, que nos leva às *denotações* dadas por *definição* das *coisas*, a *inclusão* do sujeito, nesta análise, nos conduzirá a pensarmos por uma análise de *conotações*. Contudo, a verdade do sujeito é *censurada*. Além do mais, este sujeito não poderia ser uma nova referência, isso significaria o retorno para o problema metafísico, pois este sujeito passaria a ser um novo *pré-suposto* (referência) para o sentido das coisas.

Logo, este sujeito não *existirá por si só*, “[...] é, pois, instituído *no e pelo* significante [...]” (Ibid, p.79, grifos nossos). As *conotações* que indicamos será importante para isso. A *insistência metonímica* da cadeia significante denotará o *sujeito*, sujeito este reunido na *palavra* por uma *metáfora* (Ibid, p.85). Resta, no entanto, identificarmos nestas conotações a *verdade*. A verdade estaria de algum modo nestas conotações subjacente. Como?

A hipótese feita por Lacan é a sua *teoria do sujeito* ser identificada à *verdade de Freud*. A verdade de Freud, nesta obra, é a mesma que da *censura* que barra o sujeito em *Totem e tabu*. O psicanalista deverá para isso lançar mão de uma estratégia para desenvolver

¹³⁸ O homem se utilizou de uma metodologia para escapar da verdade dada por deus na idade média. Mas, escapar da verdade de deus, significou ao homem moderno, fundamentar a verdade que agora buscava demonstrar diferentemente de se valer da *referência* divina. Fundamentar esta verdade, contudo, significaria ainda, e necessariamente, partirem de uma *certeza* (Heidegger, 2007, p.105). O sujeito moderno surge quando Descartes propõe que a certeza requerida, depois de duvidar de quase tudo, estava situada no ato mesmo de pensar. Neste mesmo gesto lançado pelo *cogito* retira-se das mãos de deus e aloca a verdade no pensamento do homem. Surge o sujeito moderno e perdura, no entanto, aquilo que podemos reconhecer como a necessidade de uma *certeza*. O homem que pensa *representando* torna-se a certeza, a *referência*, da sociedade moderna (Ibid). Observemos, no entanto, que este sujeito é diferente do sujeito lacaniano. O primeiro ampara sua referência *somente* na representação do pensamento, e o segundo, veremos, é relativo a uma forte *relação* com os significantes que margeiam o abismo onde ele está situado.

esta hipótese. Uma vez que a verdade é censurada, e tal como vimos em *Totem e tabu* onde a censura advém da *origem da representação*, então, nesta *representação*, poderá existir a *potencialidade* de uma *verdade*.

Precisamos, contudo, ainda melhor responder sobre a *origem* do significado. Mas reconhece-se que toda essa *maquinaria* significativa de Lacan não poderia ser a resposta, pois, se assim esta fosse, então novamente entraríamos no domínio do *logos*, algo que não se ajusta à *excentricidade* proposta pela hipótese do inconsciente freudiano.

A hipótese de Lacan que sustenta a *relação* de sua *teoria do sujeito* com a *verdade de Freud* será portanto uma nova relação: a *relação da verdade de Freud* com a *verdade de Heidegger*. Isso apoia-se no *ser* heideggeriano e também no *homem no sendo* deste filósofo (Ibid, p.142). Expliquemo-nos.

Embora exista a censura do sujeito, na metáfora dada pelo sintoma, tal verdade subjacente pode ser também o modo *como* o sujeito insere-se em uma realidade. Este *como* é o *sintoma* expresso pelo *ser-no-mundo*. Mostramos isso pela *formação da realidade sintomática*, onde o ego, por suas diversas *relações*¹³⁹ com o mundo externo, tornou-se um meio pelo qual o sujeito foi *inserido* no mundo. Assim sendo, o psicanalista mostra-nos a *origem* do que virá a ser toda esta *convenção significativa*. A *passagem*, ou a *tradução*¹⁴⁰, da *metáfora*, busca sua origem no *testemunho* da *prática* freudiana, que para Lacan, além desta conter a *verdade*, trata-se também da *retórica original*¹⁴¹ (origem) *do inconsciente*. Prática que é igualmente tratada pelo psicanalista como o *intraduzível*¹⁴² da *verdade do ser* heideggeriano.

A hipótese para esta relação é que a verdade de ambos os autores encontram-se na *fala*. A fala é o ato do sujeito que está *aquém* ou *além* de todas as *interferências* em que necessariamente incorrem as traduções dadas pela linguagem. No entanto, a fala pode ser identificada também ao *grito* do *sintoma*.

¹³⁹ Fato é que “[...] o ego se apega às suas relações com a realidade e com a consciência empregando todas as suas faculdades intelectuais para essa finalidade [...]” (Freud, 1926, p.78).

¹⁴⁰ Tratando-se, pois, da metáfora, retomemos parte da poesia de Ferreira Gullar que está na epígrafe deste trabalho cujo título é *Traduzir-se*: “[...] Uma parte de mim é só vertigem: outra parte, linguagem. Traduzir-se uma parte na outra parte - que é uma questão de vida ou morte - será arte?” (Ferreira Gullar).

¹⁴¹ “[...] ‘A origem da língua’, se se pode dizê-lo, refere-se para Lacan ao ‘núcleo de nosso ser’, que ele retoma de Freud e do qual ‘testemunha’ (id.) a retórica do inconsciente [...]” (Nancy; Labarthe, 1991, p.135).

¹⁴² “[...] Lacan preserva igualmente este suspenso da tradução; e, em traduzindo, é o intraduzível que ele traduz [...]” (Nancy; Labarthe, 1991, p.144).

Mas, antes de poder afirmar de maneira tão categórica (ou sumária) que o desejo e a verdade [...] seria, quem sabe, bom escutar ainda um pouco esta voz do desejo. Pois acontece, precisamente, que esta voz não fala. Ela não articula de verdade. Ela grita. Isto, certamente, poderia ainda ouvir-se (senão, propriamente, escutar-se). Ora, acontece ainda que este grito não pode ouvir-se porque é, improferível, o grito do sintoma. A voz do desejo é, então, áfona. O desejo não fala, manifesta-se. A partir disto, pode-se falar, então, do grito do sintoma? Como podem juntar-se aqui o audível e o visível eco-incidir (sintoma obriga) "a voz e o fenômeno"? (Nancy; Labarthe, 1991, p.148).

O sintoma é metáfora na *exata medida*¹⁴³ que a prática é o desejo visto na metonímia da cadeia significante lacaniana. “[...] Pois, neste verbo sublinhado ao qual, de um golpe, retira-se todo seu poder metafórico [...], pode-se ver aparecer, ‘o lampejo de um instante’, o próprio ser em sua pura e literal significância - isto é, em sua *verdade* [...]” (Ibid, p.149). “É” carrega a função de *ser*, e este é o modo como na obra *O título da letra* pode ser identificado a relação do sintoma com o filosofema heideggeriano do *homem no sendo*.

Não há tradução para o ser, porque traduzir significa invocarmos um significado pré-existente que pudesse suportar o significado do nome próprio do ser. É pela prática cotidiana que Heidegger ultrapassa as tendências interpretativas oriundas do problema metafísico. Igualmente, notamos como neste livro o *sintoma como o homem no sendo* torna-se um modo de argumentarmos a relação da realidade de Freud com o mundo em Heidegger.

[...] Isto equivale simplesmente a dizer: Freud, sintoma de Heidegger. Menos, por certo, naquilo que Freud designa (ou permitiria designar) em Heidegger o vestígio, o eco ou o trabalho do desejo, mas porque a verdade heideggeriana permite, de fato, "decifrar" (traduzir), em Freud, o sintoma como "língua" ou voz verdadeira, fosse ela áfona, do desejo. E uma vez que não há, no fundo (isto é, se se é fiel a Heidegger), funcionamento metafórico da metáfora, dizer que Freud é o sintoma (a metáfora) de Heidegger é reconhecer, afinal, que Heidegger mesmo é, literalmente, a verdade de Freud ou, se se preferir, o próprio da letra freudiana (Nancy; Labarthe, 1991, p.150).

Uma vez identificado onde os conceitos de ambos os autores situam-se em *solo comum*, podemos indicar agora onde está a *principal diferença* entre ambos.

Heidegger contribuiu com esta análise a partir do modo como o filósofo conceituou o *mundo* em sua ontologia fundamental. Mais *fundamentalmente* vimos como o filósofo propõe

¹⁴³ “[...] Pois se a metonímia é ligada como tal à falta do ser, a questão do ser à qual ela, a metáfora, está ligada, outra coisa não é, então, senão a presença do ser - fosse ela aqui pensada, como se verá, na sua duplicidade fundamental (presença não simples, incluindo a falta, assim como a metáfora domina, fundamenta e precede a metonímia) [...]” (Nancy; Labarthe, 1991, p.149).

a interpretação da realidade sem incorreremos no *modo* metafísico de fazê-lo. Assim, notamos como a psicanálise, servindo-se de recursos representacionais, *representa* a realidade. Essa é a lógica que opera pela metafísica da representação. Isso difere-se do *modo* da análise heideggeriana porque o *ser-no-mundo* é relativo ao modo como o *mundo* nos fornece uma análise outra da realidade.

Neste trabalho verificamos em que sentido a *desconstrução* do conceito de Trieb (este que nos leva ao conceito de sintoma, e também à realidade do sujeito), uma vez que o situamos nesta desconstrução, ao modo heideggeriano de fazê-lo, ou seja pela *estrutura da existência*, podemos ver que o sintoma, torna-se um tipo de *explicação*. E o que implica este tipo de explicação na prática?

Na prática seria um *distanciamento* do objeto em análise, pois a *representação*, *modificaria* o “*ser*” em questão. Heidegger, a partir do que pudemos extrair no nosso trabalho, nos possibilitou esta análise, ou seja, o quanto tal lógica da metafísica poderia impactar negativamente na interpretação dos fenômenos analisados. Como? Pela importância dos *recursos analíticos* estarem *mundanizados*, *relacionados*, com o fenômeno que visa interpretar, o que não ocorreria com *representações-meta*, pois *meta*, em sua acepção, carregaria necessariamente o *distanciamento* que indicamos.

Embora exista uma postura ética no pai da psicanálise, em assumir a *prática clínica* que desenvolvia como *prevalente* em relação a sua *teoria*, o advento da segunda tópica, baseada na metafísica, torna-se também uma psicologia-que-é-meta. O que notamos, é que Freud não servindo-se da ontologia fundamental, estaria portanto analisando os fenômenos por uma interpretação meta, e por isso mesmo, *desmundanizando-os*. A *interpretação* do fenômeno carregaria por isso um modo de fazê-lo que é *nomeando* o fenômeno. Esta é portanto a importante análise que pudemos aprender com Heidegger neste trabalho.

No entanto, Heidegger nos ensinou também em que medida significaria mundanizar uma interpretação. Como vimos, “[...] a realidade remete ao fenômeno de [cuidado] [...]” (Heidegger, 2005, p.279). Ou também, “[...] há *dependência* da realidade [...] em relação [ao cuidado] [...]” (Ibid). Cuidado que fundamenta sua transcendência explicativa no *ser*. A partir disso, pudemos por fim entender, em que medida este *nome sintoma* para a *interpretação* da *realidade* desmundaniza o homem heideggeriano. Mas, entendemos também, como o *sujeito* em Lacan fora crucial para a *explicação* do *nome próprio* do homem da psicanálise. Trata-se, no entanto, de homens diferentes, pois estamos falando de domínios conceituais diferentes.

Finalizamos este trabalho com a compreensão de onde emerge a crítica heideggeriana para o conceito de Trieb. Igualmente, fazemos a compreensão de como o *sintoma*, reconhecido como uma *interpretação metapsicológica da realidade*, torna-se lícito para esta função, ou seja, uma vez que o sintoma pôde ser identificado em *solo comum* com o *ser-no-mundo*¹⁴⁴, neste *nome* poderíamos identificar *também* a potencialidade do *nome próprio* do sujeito.

Referências bibliográficas

Cabas, A. G. *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009.

Caropreso, F. (2003). O conceito freudiano de representação em “Sobre a concepção das afasias”. *Paidéia (Ribeirão Preto)* [online]. 2003, vol.13, n.25, pp.13-26. ISSN 0103-863X.

Cerbone, D. R. (2005). *Realism and Truth. A Companion to Heidegger*. Edited by Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall Copyright. 2005 by Blackwell Publishing Ltd. ISBN 1-4051-1092-9 (hardcover: alk. paper).

Estêvão, I. R. (2009). *A realidade, entre Freud e Lacan*. Tese de doutorado. USP. São Paulo.

Freud, S. (1891). *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico*. Tradução Renata Dias Mundt. Rio de Janeiro, Zahar, 2014.

Freud, S. (1895). Projeto para uma psicologia científica. in: *Edição Standard das Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1954, vol. I.

Freud, S. (1900-1901). A Interpretação dos Sonhos. in: *Edição Standard das Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1938, vol. V.

Freud, S. (1911). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico. in: *Obras completas de Sigmund Freud*. São Paulo, Companhia das letras Editora, 1994, vol. X.

Freud, S. (1913). Totem e tabu. in: *Obras completas de Sigmund Freud*. São Paulo, Companhia das letras Editora, 1994a, vol. XI.

Freud, S. (1917). A terapia analítica. in: *Obras completas de Sigmund Freud*. São Paulo, Companhia das letras Editora, 1994b, vol. XIII.

Freud, S. (1919). Introdução a A psicanálise e as neuroses de guerra. in: *Edição Standard das Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1950, vol. XVII.

¹⁴⁴ Operar com conceitos mundanizados é verdadeiro no sentido heideggeriano. Isso nos remete ao modo como vimos o *âmbito* da verdade neste trabalho. Neste última nota aproveitamos para lançarmos uma pergunta que visamos responder em trabalhos futuros: qual é a *verdade* da metapsicologia freudiana?

- Freud, S. (1920). Além do princípio de prazer. in: *Edição Standard das Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1950, vol. XVIII.
- Freud, S. (1923). O Ego e o Id. in: *Edição Standard das Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1927, vol. XIX.
- Freud, S. (1925). A negativa. in: *Edição Standard das Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1951, vol. XIX.
- Freud, S. (1933). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. in: *Edição Standard das Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1933, vol. XXII.
- Heidegger, M. (1927). *Ser e tempo*. tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- Heidegger, M. (1927a). *Ser e tempo*. tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback, RJ: Editora da Universidade São Francisco; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2005.
- Heidegger, M. (1929). *Que é metafísica?* Versão eletrônica do livro. Tradução: Ernildo Stein. Créditos da digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia). Homepage do grupo: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>
- Heidegger, M. *Seminários de Zollikon: Protocolos, Diálogos, Cartas (1959 – 1972)*, editado por Medard Boss, tradução de Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- Heidegger, M. (1961). *Nietzsche - II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária Ed., 2007.
- Inwood, M.J. (1999). *Dicionário Heidegger / Michael Inwood*. Tradução: Luísa Buarque de Holanda; revisão técnica: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2002.
- Lacan, Jacques. (1964). *O seminário: livro 11*. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- Loparic, Z. (1999). *O conceito de Trieb (pulsão) na psicanálise e na filosofia*. in: Machado, J. (org) *Filosofia e Psicanálise: um diálogo*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Mezan, R. (1985). *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Monzani, L. R. (1989). *Freud, o movimento de um pensamento*. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp.
- Nancy, J. L.; Labarthe, P. L. (1973). *O título da letra: uma leitura de Lacan*; tradução de Sérgio Joaquim de Almeida; revisão técnica Durval Checchinato. São Paulo: Editora Escuta, 1991.

Quinet, A (1991). *As 4+1 condições da análise*. 12.ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

Repa, R. F. S. (2013). *O desenvolvimento do sentido de realidade em Freud*. Dissertação de mestrado. PUC. São Paulo.

Ribeiro, C. V (2008). *A crítica de Heidegger à herança metafísica da psicanálise freudiana e a possibilidade de uma psicanálise não-metafísica*. Tese de doutorado. Unicamp. Campinas.

Santos, E. S. *O acontecer humano: alguns apontamentos*. Winnicott e-prints, São Paulo, v.1, n.1, p.53-61, 2006. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-432X2006000100002&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 26 dez. 2019.

Santos, I. P. A (2009). *Heidegger e Lacan: A linguagem do ponto de vista ontológico e da prática analítica*. Tese de doutorado. UnB. Brasília.