



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PABLO RAPHAEL RIBEIRO DIAS

**OS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICO-METAFÍSICOS DA  
METAPSIKOLOGIA FREUDIANA E A TAREFA DE UMA FUNDAMENTAÇÃO  
ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL DA PSICANÁLISE**

RECIFE  
2022

PABLO RAPHAEL RIBEIRO DIAS

**OS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICO-METAFÍSICOS DA  
METAPSIKOLOGIA FREUDIANA E A TAREFA DE UMA FUNDAMENTAÇÃO  
ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL DA PSICANÁLISE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em filosofia. Área de concentração: Fenomenologia e hermenêutica.

Orientador: Prof. Dr. Sandro Márcio Moura de Sena.

RECIFE

2022

Catálogo na fonte  
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

D541f      Dias, Pablo Raphael Ribeiro.  
Os fundamentos ontológico-metafísicos da metapsicologia freudiana e a tarefa de uma fundamentação ontológico-existencial da psicanálise. / Pablo Raphael Ribeiro Dias. – 2022.  
122 f. : 30 cm.

Orientador : Prof. Dr. Sandro Márcio Moura de Sena.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2022.  
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Psicanálise. 3. Fenomenologia. 4. Freud, Sigmund, 1856-1939. 5. Heidegger, Martin, 1889-1976. 6. Ontologia. I. Sena, Sandro Márcio Moura de (Orientador). II.. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2022-129)

PABLO RAPHAEL RIBEIRO DIAS

**OS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICO-METAFÍSICOS DA  
METAPSICOLOGIA FREUDIANA E A TAREFA DE UMA FUNDAMENTAÇÃO  
ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL DA PSICANÁLISE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em filosofia. Área de concentração: Fenomenologia e hermenêutica.

**Aprovada em : 30 / 08 / 2022.**

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Sandro Márcio Moura de Sena (Orientador)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino (Examinado Interno)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof. Dr. Éder Soares Santos (Examinador Externo)  
Universidade Estadual de Londrina

## RESUMO

Um aspecto fundamental da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger (1889-1976) é a tese do esquecimento do ser. Sua analítica existencial, presente na obra *Ser e Tempo* (1927), visa desvelar os aspectos fundamentais do ser desse ente – aspectos que caíram no esquecimento. Na obra *Seminários de Zollikon* (1959-1969), vemos que, para Heidegger, a metapsicologia representa mais um exemplo do esquecimento do ser. Se a metapsicologia freudiana cumpre o papel de manter o *Dasein* em seu esquecimento, a fenomenologia hermenêutica, em contrapartida, é um método de análise capaz de desvelar os conceitos ontológicos fundamentais da metapsicologia freudiana. Com isso, defenderemos que a fenomenologia heideggeriana tem algo de peculiar no tocante à investigação ontológica. Por meio dela notamos que é possível uma investigação das fundamentações ontológicas das ciências particulares. Diante disso, o objetivo deste trabalho é indicar os fundamentos metafísicos da metapsicologia freudiana, por meio da fenomenologia hermenêutica, com a tarefa crucial de apontar a viabilidade de uma psicanálise sem sujeito que encontra em Heidegger uma nova base ontológica para pensar o ente humano. Buscaremos, em primeiro lugar, apresentar em linhas gerais os conceitos fundamentais do arcabouço teórico metapsicológico freudiano, a saber: pulsão, inconsciente e desejo; em seguida mostraremos em que medida a filosofia de René Descartes (1596-1650) parece ser a base ontológico-existencial da metapsicologia freudiana. Em segundo lugar apresentaremos aquilo que na analítica existencial é fundamental para pensar o ente humano: o conceito de fenômeno (mostrar-se, aparência e manifestação) e a tese do *Dasein* como ser-no-mundo (compreensão, tonalidade de humor e fala). Em terceiro lugar, por meio da analítica existencial, investigaremos como é possível uma desconstrução fenomenológica da metapsicologia freudiana. Para realizar tal tarefa colocaremos a ciência da *psique* sob a ótica da fenomenologia hermenêutica introduzindo a crítica heideggeriana à metapsicologia freudiana. Por fim, indicaremos em que medida é possível uma psicanálise sem sujeito, isto é, longe do entulho metafísico ao qual Sigmund Freud (1856-1939) está intimamente ligado em seu arcabouço teórico metapsicológico.

**Palavras-chave:** psicanálise; fenomenologia; freud; heidegger; ontologia; ser.

## ABSTRACT

A fundamental aspect of the hermeneutic phenomenology of Martin Heidegger (1889-1976) is the thesis of the forgetfulness of being. His existential analytics, present in the work *Being and Time* (1927), seeks to unveil the fundamental aspects of the Being of the entity, aspects that have been forgotten. In the work *Seminars of Zollikon* (1959-1969), we see that, for Heidegger, the metapsychology represents one more example of the forgetfulness of being. If the Freudian metapsychology maintains the Dasein in its oblivion, the hermeneutic phenomenology, on the other hand, is an analysis method capable of unveiling the fundamental ontological concepts of Freudian metapsychology. Therefore, we will defend that Heideggerian phenomenology has something singular regarding ontological investigation. Through it we observe that an investigation of the ontological groundings of the particular sciences is possible. That being said, the objective of this work is to indicate the metaphysical foundations of Freudian metapsychology, through the hermeneutic phenomenology, with the crucial task of appointing the viability of a psychoanalysis without subject that finds in Heidegger a new ontological ground to think the human entity. We will seek, in first place, to show in general lines the fundamental concepts of the theoretical framework present in the Freudian metapsychology, that is: pulsation, subconscious and desire; in the following we will show how much the philosophy of René Descartes (1596-1650) appears to be the existential-ontological base for the Freudian metapsychology. In second place we will demonstrate that which in the existential analytics is fundamental to think the human entity: the concept of phenomenon (to show itself, appearance and manifestation) and the thesis of Dasein as being-in-the-world (comprehension, tonality of humor and speech). In third place, through existential analytics, we will investigate how possible is a phenomenological deconstruction of Freudian metapsychology. To accomplish this task, we will place the science of the psyche from the perspective of hermeneutic phenomenology, introducing the Heideggerian critic to the Freudian metapsychology. Lastly, we will indicate to what extent a psychoanalysis without subject is possible, that is, far away from the metaphysical rubble to which Sigmund Freud (1856-1939) is intimately connected in his metapsychological theoretical framework.

**Keywords:** psychoanalysis; phenomenology, Freud, Heidegger, ontology; being.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>7</b>
<b>2</b>	<b>METAPSIKOLOGIA FREUDIANA E O CONCEITO DE PULSÃO</b>	<b>12</b>
1.1	METAPSIKOLOGIA FREUDIANA E A ESTRUTURA DO INCONSCIENTE	22
1.2	METAPSIKOLOGIA FREUDIANA E O FENÔMENO DO DESEJO	30
1.3	OS FUNDAMENTOS FILOSÓFICO-METAFÍSICOS DA METAPSIKOLOGIA FREUDIANA (DESCARTES)	35
<b>3</b>	<b>A ANALÍTICA EXISTENCIAL DO SER-AÍ DE MARTIN HEIDEGGER</b>	<b>44</b>
3.1	SOBRE O CONCEITO DE FENÔMENO: MOSTRAR-SE, APARÊNCIA E MANIFESTAÇÃO	47
3.2	O SER-AÍ COMO SER-NO-MUNDO: COMPREENSÃO, TONALIDADE DE HUMOR E FALA	51
3.3	A ESTRUTURA ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL DO SER-AÍ: O SER ENQUANTO CUIDADO	67
3.4	A CRÍTICA HEIDEGGERIANA À METAFÍSICA MODERNA DA SUBJETIVIDADE (DESCARTES)	74
<b>4</b>	<b>FENOMENOLOGIA E METAPSIKOLOGIA FREUDIANA</b>	<b>86</b>
4.1	FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA E CIÊNCIA DA PSIQUE	86
4.2	A CRÍTICA HEIDEGGERIANA À METAPSIKOLOGIA ( <i>SEMINÁRIOS DE ZOLLIKON</i> )	93
4.3	CONSCIÊNCIA E INCONSCIENTE COMO APARÊNCIAS	98
4.4	METAPSIKOLOGIA SEM SUJEITO	107
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>114</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>116</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Ao debruçar-se sobre a questão pelo sentido do ser em geral, Martin Heidegger chegará a um diagnóstico que estará na base de sua filosofia. Para ele, a questão sobre o ser foi “esquecida”. Neste sentido, as construções teóricas da filosofia estão veladas ao que move o pensar, o saber, o ser. Para Heidegger, a resposta de tal questão não está em construir ou formular novas teorias fadadas a encobrirem o ser, mas em desvelá-lo. Em outras palavras, deve-se tornar explícito aquilo que foi esquecido pela tradição filosófica.

A tese de Heidegger parece aplicar-se ao tratarmos da psicanálise. Isso porque ela está ligada a uma herança da metafísica, ou seja, vinculada a certos pressupostos ontológicos. Freud, em sua construção teórica sobre a psique humana, encontra-se comprometido com ideias da filosofia tradicional, o que contamina sua metapsicologia e a psicanálise. Sob esse ponto de vista, a psicanálise tem um papel fundamental de encobrimento teórico daquilo que move o pensar em geral, mesmo o filosófico.

A metapsicologia tem como tarefa apresentar as hipóteses teóricas sobre as quais a psicanálise vem à tona. Freud determina o homem como “aparelho psíquico regido por pulsões e estabelece a representação como único acesso à realidade” (RIBEIRO, 2008, p. 17). Nota-se, portanto, que a psique humana seria vista como um aparelho e que, por meio das pulsões, abarca todas as coisas. Esta dissertação mostrará que tal compreensão se trata de um encobrimento do ser do ente humano que tem como meta restringi-lo a um objeto observável. Porém, a psicanálise mostra-se como crucial no rompimento de certa compreensão do sujeito sendo um marco muito importante para a humanidade.

Com base nestes apontamentos introdutórios, este texto encontra sua relevância ao explicitar os fundamentos filosóficos da metapsicologia freudiana que estão ocultos aos próprios psicanalistas. Mas, vale salientar, a práxis clínica é independente do saber filosófico. Geralmente conhecer os fundamentos escondidos na teoria psicanalítica não mudará a clínica psicanalítica. Além disso, “a teorização metapsicológica não é uma hermenêutica” (FULGENCIO, 2003, p. 157). Ou seja, ela não fornece sentido algum para a experiência vivida na situação clínica. Porém, é possível. E esta é a hipótese deste trabalho: que a compreensão do modo de ser do ser humano apresentado pela metapsicologia possa vir à luz se for interpretada sob a ótica da analítica existencial heideggeriana.



Dado que o objetivo geral deste trabalho consiste em analisar a ontologia fundante da metapsicologia freudiana desde a analítica do ser-aí, seu desenvolvimento consistirá em três grandes blocos na seguinte ordem: I) Metapsicologia freudiana – este primeiro bloco explicitará alguns pressupostos ontológicos fundamentais para Freud e para sua construção teórica; II) Fenomenologia/analítica existencial – aqui o trabalho apresentará a compreensão do ente humano na fenomenologia heideggeriana; e III) Freud e Heidegger – nesse último bloco a teoria freudiana será esclarecida a partir da analítica existencial e da possibilidade de uma psicanálise sem sujeito.

Antes de prosseguir, é preciso, contudo, atentar para um fato de existirem duas tópicas na obra metapsicológica de Freud: a topográfica (inconsciente, consciente e pré-consciente) e a estrutural (id, ego e superego). De acordo com Fulgencio (2003, p. 157), “o que obrigou Freud a fazer mudanças significativas na sua teoria metapsicológica foram os problemas clínicos que não podiam ser tratados de maneira adequada por esse primeiro modelo”.

Apesar dessa mudança, esta dissertação se pautará pela primeira tópica freudiana; por dois motivos. Por um lado, acompanhando o que diz Monzani (1989, p. 301), “é falso pensar que existem rupturas radicais no pensamento de Freud”. Isso significa que, mesmo impulsionado por uma nova reestruturação de sua teoria, aquilo que sustentava ontologicamente seus conceitos ainda se manteve. Por outro lado, mesmo acreditando que substancialmente nos conceitos aqui tratados da obra freudiana – como inconsciente, pulsão e desejo –, “não se detecta nenhum corte, nenhuma censura radical [...] não só no nível dos temas como também no nível dos princípios e fundamentos da teoria” (MONZANI, 1989, p. 13). Portanto, o que há na segunda tópica é um movimento que carrega consigo os fundamentos necessários para a teoria metapsicológica, desde o princípio, ou seja, desde a primeira tópica.

Para realizar a meta que se impõe no primeiro capítulo desta dissertação, uma questão fundamental aparece como norteadora das discussões que se seguem. Afinal, o que é metapsicologia? Responder a esta questão nos parece crucial, sob qualquer ótica, quando o assunto é o legado teórico deixado por Sigmund Freud.

A sua função (metapsicologia) é de auxiliar a organização dos fatos tornando possível estruturá-los e relacioná-los; ela é um constructo

para conectar as descrições e uma orientação guia para procurar (observar) novos dados. As especulações metapsicológicas não são nem fornecem explicações, mas estabelecem um quadro e uma direção para a busca de explicações factuais (empíricas) sobre os fenômenos psíquicos (FULGENCIO, 2003, p. 157).

Esta explicação nos parece ser necessária, pois indica que a metapsicologia não é teoria, mas sim uma busca freudiana com o intuito de explicar os fenômenos psíquicos.

A forma como Freud começa sua jornada é bastante conhecida pelos estudiosos de sua teoria. Todo arcabouço teórico se enceta primeiramente como prática. “Freud iniciou seu trabalho de terapeuta antes da formulação da psicanálise, que passou a existir a partir de acúmulos de sua experiência” (POMPÉIA e SAPIENZA, 2013, p. 156), isto é, as formulações que orientam, regulam e sustentam o edifício teórico da metapsicologia são uma obrigação imposta pelo campo prático ao Freud. Literalmente, não seria um erro dizer que “Freud tinha uma prática para teorizar”. Ademais, vale salientar que todo o processo de descoberta da teoria freudiana se principia no tratamento de pacientes históricos.

Em relação a essa prática, pode-se dizer que ela é pautada por um problema específico do século XIX, quando todos os acontecimentos e adoecimentos psíquicos eram reduzidos a causas orgânicas. As teorias psiquiátricas eram uma espécie de domesticação que se pautava em observar os sintomas psíquicos sob a ótica pura e simplesmente biológica. Segundo Lopes (2001), no século XIX havia sempre a ideia de que a loucura, a doença mental, tinha uma base orgânica; a loucura era vista como uma alteração do sistema nervoso. Ao propor a psicanálise, Freud põe de ponta cabeça a história das interpretações do saber psíquico, porque tal teoria afirma que não só os problemas mentais, mas toda a psique humana, tinham uma origem para além do orgânico.

Nas palavras de Loparic (2001, p. 94), a metapsicologia freudiana é sua “psicologia do inconsciente”, que nos conduz por trás da consciência. A prática clínica mostrou a Freud que a consciência, além de não ser o centro da vida psíquica, constitui-se por uma lacuna, ou seja, a psicanálise surge para apontar e dar conta daquilo que se encontra por trás da consciência.

Com seu objeto de estudo determinado – a psique humana – e com sua bússola guiada para trás da consciência, a metapsicologia surge para anunciar as hipóteses teóricas que fundam a psicanálise. Birman (2017, p. 28) afirma que “metapsicologia

remete ao conjunto de procedimentos teóricos e metodológicos que Freud começara a conceber para construir sua leitura do psiquismo”. Em outras palavras, esse conjunto de procedimentos, a metapsicologia, tem por meta a compreensão do sujeito a partir de um prisma não apontado pelas ciências em geral: o inconsciente. Ressalta-se aqui os cinco artigos que compõem o conjunto basilar da metapsicologia: *As pulsões e seus destinos* (1915); *O recalque* (1915); *O inconsciente* (1915); *Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos* (1917); e *Luto e melancolia* (1917). Eles fazem parte de uma coletânea da qual os outros sete artigos se perderam. A partir desses textos Freud propõe sua teoria em decorrência do que a tradição pensava de sua época.

Para Birman (2017, p. 16), “a tradição considerava o pensamento a principal atividade psíquica do homem, de modo que o sujeito seria centrado na consciência e no eu”. Freud, por sua vez, põe o psiquismo humano sobre um novo solo. A metapsicologia é o caminhar em busca desse novo terreno iniciado por Freud buscando um outro modo de interpretar o sujeito humano. O “sujeito”, em termos metapsicológicos, é perpassado de ponta a ponta por instâncias. Ou seja, como Fulgencio (2003, p. 158) afirma, “o aparelho psíquico é subdividido em três instâncias: inconsciente, pré-consciente e consciente”. Ou, como o próprio Freud apontava, em termos metapsicológicos o sujeito é perpassado por estados psíquicos.

Um estado psíquico inconsciente, que a cada instante a consciência abrange apenas um conteúdo mínimo, de sorte que a maior parte do que denominamos conhecimento consciente deve, de qualquer maneira, achar-se em latência por um longo período de tempo, ou seja, em um estado de inconsciência psíquica (FREUD, 2010, p. 76).

O estudo de tais estados psíquicos será nomeado por ele de psicanálise, cujas pedras angulares que sustentam esse edifício conceitual serão tratadas individualmente a partir do próximo subcapítulo.

Portanto, para pensar a metapsicologia como teoria do sujeito é preciso reconstruir conceitos que não são meros norteadores no caminho. Eles tornaram-se o fundamento, as pedras angulares da psicanálise. Para Winograd (1998, p. 13), a formulação do conceito freudiano de sujeito depende necessariamente dos conceitos de pulsão, desejo e inconsciente. Eles são especificadores de um plano de pensabilidade nomeado de psicanálise. Pulsão é o primeiro deles que elucidamos de agora em diante.

A pulsão é um fenômeno riquíssimo para a teoria psicanalítica e “não atua jamais como uma força momentânea de impacto, mas sempre como uma força constante” (FREUD, 2010, p. 40). Essa força age como uma exigência ao aparelho psíquico visando sua satisfação. Em outras palavras, a pulsão é o que movimenta a psique humana buscando sua realização. Por seu papel dentro do arcabouço teórico freudiano, a pulsão torna-se uma parada necessária deste trabalho. Trata-se de um conceito importantíssimo, que é crucial para a metapsicologia. Portanto, vamos a ele.

## 2 METAPSICOLOGIA FREUDIANA E O CONCEITO DE PULSÃO

A psicanálise é uma teoria que determina o homem a partir de forças por trás da consciência enquanto a metapsicologia tem o papel de determinar conceitualmente o que foi visto na prática psicanalítica por Freud. Segundo Garcia-Roza (2009, p. 112), “os artigos da metapsicologia representam a tentativa mais concentrada de Freud de esclarecimento das bases teóricas sobre as quais está assentada a psicanálise”. Assim, sem sombra de dúvida, os escritos metapsicológicos constituem o momento em que Freud organiza as bases da psicanálise tendo suas pedras conceituais. Organização essa que tem, certamente, a pulsão como um conceito intocável e indispensável e uma das primeiras a serem encaixadas no edifício teórico freudiano. Como aponta o próprio Freud (2010, p. 27), para fundamentar uma psicologia correta o conhecimento das pulsões (*Triebe*) é o mais fundamental.

Um dos primeiros passos na busca desse conceito dentro do arcabouço teórico da metapsicologia é pôr em jogo uma diferença fundamental. Tal diferença, que se encontra entre os conceitos de pulsão e instinto, constitui o horizonte em que é possível dar um pontapé na busca interpretativa desse marcador teórico basilar e riquíssimo para Freud. “Um conceito básico assim convencional, provisoriamente ainda um tanto obscuro, mas que não podemos dispensar na psicologia, é o de instinto [*Trieb*]” (FREUD, 2010, p. 39). Porém, dentre os próprios psicanalistas e estudiosos da área, apresentou-se um equívoco; a saber, a tradução do termo alemão *Trieb* para o inglês *instinkt* (“instinto”). Essa dificuldade se encontra na obscuridade ao interpretar o instinto [*Trieb*]. É importante ressaltar que em alemão esse termo sempre teve vários significados. Ou seja, existem alguns significados na língua alemã que são comuns para o termo “*Trieb*”<sup>1</sup> que não eram estranhos ao próprio Freud. É preciso destacar. Como aponta Loparic (1999, p. 98), já se encontrava o conceito de *Trieb* em alguns dos filósofos que Freud se serviu, como Kant e Nietzsche. Ou seja, ele teve que lidar com um conceito não só usado na biologia, mas pela própria filosofia moderna<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> De acordo com Hanns, no texto *A teoria pulsional na clínica de Freud* (Cf. 1999, p. 29), podemos enumerar ao menos cinco exemplos: 1 – força interna que impele ininterruptamente para a ação; 2 – tendência, inclinação; 3 – instinto, força de origem biológica; 4 – ânsia, impulso no sentido de algo que toma o sujeito; 5 – broto, rebento (vegetal), termo designado pela botânica.

<sup>2</sup> Segundo (Cf. LOPARIC, 1999, p. 98), “em todos esses autores (Kant, Nietzsche e Schopenhauer), o conceito de *Trieb* é pensado a partir do conceito metafísico de força”. Ou seja, a tradição filosófica que fundamentou a teoria freudiana já o indicava como um caminho para pensar o conceito de pulsão, tão fundamental no arcabouço teórico freudiano.

Em textos de biologia o termo *Trieb* é frequentemente utilizado, sendo traduzido literalmente como instinto. Segundo Gomes (2001, p. 249), “*Trieb*” e “*Instinkt*” são usados de forma intercambiáveis em referência aos instintos animais. Por exemplo, o modo que os animais se mantêm vivos está diretamente relacionado a seus instintos. *Trieb* aparece nos escritos freudianos, já no ano de 1889, “numa resenha feita por Freud de um livro de Forel. Esse termo também aparece na correspondência com Fliess, no projeto de 1895 e nos estudos sobre histeria” (GARCIA-ROZA, 2008, p. 79). Nesse último trabalho, esse termo aparece utilizado tanto por Freud como por Breuer, até então seu mentor e companheiro de trabalho. Mas o que fica claro é que, em momento algum, Freud toma “*Trieb*”, na medida que funciona como marcador teórico acerca da psique humana, como modo “biologista” de falar sobre os animais. É preciso destacar que nesses textos iniciais, a pulsão aparece de forma simples, ainda com contornos mal definidos e sua estrutura ainda não tão clara. *Trieb* em metapsicologia diz outra coisa; para falar sobre o homem, aqui, esse termo diz “pulsão” e não “instinto”.

Portanto, traduzir *Trieb* por pulsão tornou-se mais adequado ao modo freudiano de interpretar o homem. Desse modo, “quando Freud fala de *instinkt* qualifica um comportamento animal fixado por hereditariedade característico da espécie, pré-formado no seu desenvolvimento e adaptado ao seu objeto” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1970, p. 507), ou seja, instinto é sempre um dizer teórico que visa remeter às origens de ordens biológicas. A função instintual tem como marcador dominante a função da reprodução. A pulsão também serve como um corretivo conceitual em relação a essas teorias, pois, tendo como norteadora a sexualidade, supera em muito as imposições feitas por tais teorias. Isso significa que “implicaria repensar o próprio conceito de desvio ou perversão” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 97). Ao tratar da diferença entre homem e animal a metapsicologia mostra como ela é um marcador novo, sem precedentes. Cabe pontuar que “o conceito de *Trieb* tem conotações que não podem ser entendidas apenas por oposição ao conceito biológico de instinto animal” (LOPARIC, 1999, p. 98). Portanto, para a metapsicologia, indicar o que a biologia aponta sobre instinto é de extrema importância conceitual. Mas é preciso indicar que, para Freud, não era só a conceptualização biológica que estava em jogo. Trata-se de uma herança metafísica, que já se encontrava na filosofia moderna. Como já apontado por Loparic (1999, p. 98), pulsão é, em termos filosóficos modernos, força. Na metapsicologia, força é pulsão e busca dizer o modo de ser psíquico do homem.

Para Freud, a metapsicologia é um conjunto de conceitos que ajudam a descrever os fenômenos psíquicos segundo três pontos de vista especulativos: o dinâmico, que toma o psiquismo como sendo movido por forças psíquicas em oposição que ele denominou pulsões; o econômico, que supõe uma energia psíquica de natureza sexual; e o tópico que toma o aparelho psíquico como dividido em instâncias (FULGENCIO, 2007, p. 42).

A pulsão é sempre o modo de dizer do homem em que “Freud tenciona demonstrar que a origem biológica da vida psíquica não exclui a existência de propriedades psíquicas cuja explicação não se reduz aos termos de uma investigação de natureza estritamente biológica” (ANDRADE, 2018, p.150). Assim dizendo, nos escritos metapsicológicos pulsão é literalmente um desvio estrutural humano das diretrizes estritamente biológicas. O importante é que “em nenhum momento emprega como sinônimo os termos *Trieb* (pulsão) e *Instinkt* (instinto)” (GARCIA-ROZA, 2008, p. 80). Na metapsicologia, o discurso das ciências que sustentam a compreensão da constituição humana puramente instintual, colocando o homem ao lado de outros animais, não diz o que é o homem enquanto animal dotado de capacidades psíquicas.

É preciso, portanto, elucidar que a proposta de Freud não foi invalidar a biologia nem dificultar diálogos entre as ciências e a psicanálise. O que se busca aqui é justamente o que aponta Andrade (2018, p. 150) quando afirma que “Freud aposta que propriedades de um sistema de segunda ordem não podem ser redutíveis aos elementos que lhe constituem enquanto fonte ou causa material”. A pulsão é um exemplo desse modo de dizer o humano que não se reduz a meros discursos biológicos ou discursos da neurociência. Resumindo, na época de Freud os discursos das ciências não davam conta de dizer as estruturas da psique humana.

A questão central é que os conceitos fundamentais da metapsicologia propõem, nas palavras de Garcia-Roza (2008, p.80), “construir uma nova inteligibilidade”, um novo paradigma acerca do humano, sua constituição e o que move sua vida cotidiana. A pulsão, como conceito, não busca uma dimensão de “*Trieb*”, mas várias dimensões do humano. “Freud, desde o início, procurou dar conta de tais tarefas: formular um funcionamento da psique humana, estabelecer as bases fisiológicas do psiquismo e situar os fatores biológicos do comportamento humano em geral” (HANSS, 1999, p. 37). Eis o papel desse conceito e o que o faz ser uma pedra angular no edifício metapsicológico.

Nota-se que, segundo Freud (2010, p. 27), o conceito de pulsão é indispensável para a compreensão da vida psíquica. Tal conceito é um dispositivo metodológico que tem uma dupla função. Por um lado, ele explicita como a constituição do humano destoa da constituição dos animais, e, por outro lado, abarca várias dimensões que constituem o humano; ou seja, “a necessidade que Freud tinha de encontrar um conceito de pulsão bem articulado e fundado era, portanto, de natureza essencialmente metodológica e mesmo metafísica e não empírica” (LOPARIC, 1999, p. 102). Assim sendo a pulsão tornou-se, dentro da psicanálise, um conceito necessário para toda a teoria freudiana. Contudo, no arcabouço teórico de dizer sobre o homem, a pulsão é a chave crucial que liga o motor da metapsicologia. Como aponta GARCIA-ROZA (2008, p. 81), Freud declara que a doutrina das pulsões é a peça mais importante, mas também a mais inconclusa da teoria psicanalítica.

Já sabemos como a metapsicologia diferencia a pulsão como determinante para dizer o homem, diferenciando-o estruturalmente dos animais não humanos. No entanto, surge uma questão fundamental: o que de fato é a pulsão? “Freud apresenta a pulsão como um conceito-limite, que reside na fronteira entre o que é próprio do corpo – o somático – e o que é da alma – o psíquico” (BIRMAN, 2017, p. 13). Em outras palavras, um conceito que não encontra sua origem puramente no corpo, bem como não encontra sua origem no psíquico.

Havendo determinado a pulsão, “Freud não pretende postular uma nova substância intermediária entre a *res cogitans* (pensamento) e a *res extensa* (extensão), mas apontar o fato de que esse conceito articula o anímico e o somático” (GARCIA-ROZA, 2008, p. 82). É um conceito fronteiro, com uma única finalidade: mostrar que o homem não é puramente somático ou corporal. A pulsão tem essa dualidade, que a caracteriza e nunca se dá em nível consciente nem inconsciente. “Ela só é conhecida por seus representantes: a ideia e o afeto. Além do mais, ela é meio físico e psíquica. Daí seu caráter mitológico” (GARCIA-ROZA, 2008, p. 115). Para chegar a pensá-la em termos psíquicos Freud partiu no primeiro momento de determinações corporais.

No texto *Pulsões e seus destinos*, Freud tenta recuperar a base fisiológica, em especial a fisiologia do sistema nervoso, para pensar a relação entre pulsão e corpo. Seu intuito, segundo Andrade (2008, p. 156), é relacionar os conceitos da fisiologia do estímulo e o esquema de arco reflexo ao conceito de pulsão para sublinhar que ocorre, uma vez que a pulsão é desencadeada, um processo espontâneo. Isso quer dizer que



a pulsão é determinante da “coisa homem” e não pode ser controlada, pois ela simplesmente acontece.

Freud recorre aos conceitos da fisiologia, pois ela nos ensina uma coisa crucial: “qualquer excitação proveniente do exterior da substância nervosa seria descarregada em direção ao exterior do organismo por meio de uma ação” (BIRMAN, 2009, p. 77). Essa é a função do arco reflexo na regulação do organismo: descarregar a excitação por meio de uma ação. A pulsão também teria como finalidade descarregar uma excitação, porém, Freud aponta duas diferenças entre a pulsão e a teoria fisiológica do sistema nervoso.

A primeira, “o estímulo instintual (pulsão), não provém do mundo exterior, mas do interior do próprio organismo” (FREUD, 2010). Não há como fugir da pulsão, pois não se trata de algo de fora, mas interno ao “eu” que o determina. “Aqui não há tela protetora nem possibilidade de fuga. Podemos fugir de estímulos externos, mas não podemos fazer o mesmo com os internos. Nisso reside a mola pulsional do mecanismo psíquico” (GARCIA-ROZA, 2008, p. 83). Isso é diferente das excitações fisiológicas em que “um estímulo que vem de fora para o tecido vivo é descarregado por meio de uma ação” (FREUD, 2010, p. 39). Por exemplo, quando um estímulo, como o brilho do sol, invade o globo ocular e desencadeia uma resposta, como fechar os olhos para protegê-los.

Vale salientar que, como Birman (2017, p. 78) aponta, existem outras excitações fisiológicas propriamente ditas oriundas do interior do organismo. Portanto, as excitações fisiológicas podem ser internas ou externas ao organismo. Na montagem do aparelho psíquico, a pulsão é sempre interna ao organismo.

Agora adquirimos material para a distinção entre estímulo instintual (pulsional) e outro estímulo (fisiológico), que age sobre a psique. Primeiro os estímulos instintuais não provêm do mundo exterior, mas do interior do próprio organismo. Por isso atua de modo diferente sobre a psique e requer outras ações para ser eliminado (FREUD, 2010, p. 40).

Não seria errado usar uma expressão regional pernambucana para expressar o lugar da pulsão: “a pulsão é do interior”; tal expressão tenta indicar, em momentos peculiares, o lugar de onde vem determinada pessoa. Nesse sentido, o interior em que a pulsão surge é o organismo. “O organismo atua constantemente na psique” (Andrade, 2018, p. 152); nesses termos, a pulsão é algo necessário, pois é perene.

No caso dos estímulos fisiológicos, eles podem ser parados ou saciados diferentemente da pulsão.

Diante de tudo isso, a excitação fisiológica agiria como uma força única e momentânea enquanto a pulsão existiria como uma força constante. “Pode-se denominar a excitação pulsional de necessidade. Seria isso o que estaria em pauta no imperativo de força constante” (BIRMAN, 2017, p. 79). Aqui se mostra a segunda diferença fundamental entre estímulo fisiológico e pulsão: o “eu”, sendo pensado como um organismo, poderia controlar, por meio de uma ação específica, os estímulos externos, porém, nada poderia fazer com a pulsão. Literalmente perde-se o controle diante da pulsão. “Indomável” e “insaciável” são alguns dos adjetivos possíveis e, a nosso ver, claros para dizer sobre pulsão. “A pulsão é uma força poderosa, indeterminada, atemporal, a qual se manifesta a todo momento” (HANSS, 1999, p. 44).

Como o organismo não consegue satisfazer os domínios da excitação pulsional surge o aparelho psíquico que, segundo Birman (2017, p. 90), tem como meta principal realizar o domínio das excitações pulsionais. O vital no humano, seu organismo, não consegue satisfazer a pulsão. Falar sobre pulsão é, em termos metapsicológicos, um dizer “não” ao organismo. Cabe ao aparelho psíquico suprir a insuficiência fatal fisiológica. Birman (2017, p. 91) chega a afirmar que essa insuficiência vital teria conduzido evolutivamente o vivente à necessidade de forjar o aparelho psíquico. Isso significa que a pulsão, além de um diferenciador crucial entre homem e animal<sup>3</sup>, seria o motor evolutivo o qual, nunca satisfeito pelo organismo, empurra e condiciona a criação do aparelho psíquico.

“Por baixo do campo da representação, e para além do princípio do prazer, desdenha-se a insistência de uma força subterrânea, motor do pensamento” (WINOGRAD, 1998, p. 99). A pulsão é esse degrau abaixo do dizer sobre o homem do qual as teorias biológicas não dão conta e que se tornou um marcador para caracterizar a metapsicologia diante de outros conhecimentos teóricos. Na prática, falar em nela, em geral, requer sempre retornar em algum momento às teorias metapsicológicas. “Minha hipótese é que ele caracteriza um estado de emergência que constitui a própria vida psíquica” (ANDRADE, 2018, p. 153).

---

<sup>3</sup> O animal também tem em sua essência uma reminiscência ao organismo. O instinto, falado anteriormente, também responde ao organismo animal.

Mas constituir essa vida psíquica não significa dizer que a pulsão seja de ordem psíquica<sup>4</sup>. Como já foi dito, ela não pertence aos discursos da psicologia, muito menos aos fisiológicos. Segundo Birman (2017, p. 95), o campo pulsional lança uma ideia de porosidade na borda do físico e do psíquico. As fronteiras pulsionais não são bem determinadas e se debruçam sobre o somático e o psíquico ao mesmo tempo. “A pulsão seria um conceito eminentemente metapsicológico” (BIRMAN, 2017, p. 93). Ela mostra que sujeito é aquele que vai sempre além do biológico, marcado por uma falta.

O aparelho psíquico encontra-se com uma impossibilidade: saciar a pulsão. Mas, como vimos, não corresponde a essa solicitação tal como o organismo. “A pulsão seria uma espécie de medida de exigência de trabalho imposta ao psiquismo em decorrência de sua ligação a ordem do corpo” (BIRMAN, 2017, p. 96). Como consequência da pulsão o psíquico trabalha. É obrigado a trabalhar.

É precisamente para conseguir aliviar as tensões da pulsão que o aparelho psíquico entra em cena. Contudo, como ela é insaciável, esse alívio acontece como uma gerência entre prazer e desprazer. “Reconhecemos nosso aparelho mental como sendo, acima de tudo, um dispositivo destinado a dominar as excitações que, de outra forma, seriam sentidas como aflitivas” (FREUD, 1996, p. 94). Prazer e desprazer se colocam como par conceitual dentro da teoria metapsicológica. “A pulsão tem uma natureza que oscila facilmente entre o pequeno desprazer inicial, o prazer de descarga imediata, o grande desprazer acumulado e o prazer de alívio” (HANSS, 1999, p. 66). Par conceitual esse que se origina como cerne central na teoria pulsional.

Vale destacar que “a sensação de natureza prazerosa não tem nada de inerentemente mobilizador, enquanto as desprazerosas o têm no mais alto grau” (FREUD, 1977, p. 14). Em outras palavras, a característica que sustenta a pulsão como força constante produziria desprazer. Em suma, o prazer sempre terá como sua máxima o desprazer. “Segundo Freud, há sempre um desprazer que exige uma ação para ser removido. O ciclo pulsional permanece fluindo do desprazer para o prazer” (HANSS, 1999, p. 62). Se a pulsão é sempre um “barril sem fundo”, caracterizado por nunca ser satisfeita, ela sempre se dá pelo desprazer. Ou seja, aqui ser humano significa nunca estar saciado. Eis o que sustenta a teoria metapsicológica da pulsão.

---

<sup>4</sup> Em momentos iniciais do arcabouço teórico da metapsicologia, Freud chega a apontar a pulsão como um representante psíquico. Porém, já no texto intitulado *O Inconsciente* (1915), ele deixa claro que o que podemos conhecer de uma pulsão é puramente sua ideia, ou seja, a ordem psíquica da pulsão é seu representante.

O aparelho psíquico tem por função diminuir a intensidade geradora de desprazer para que a homeostasia do prazer possa ser instituída no psiquismo de forma insistente e constante. Diminuir o desprazer e restaurar o prazer, portanto, seriam as finalidades básicas do aparelho psíquico (BIRMAN, 2017, p. 91). O aparelho psíquico seria uma espécie sempre em busca, que nunca encontra de fato o que procura. Isso se caracteriza por sempre tentar restaurar o prazer que a pulsão em sua forma desprazerosa constantemente desmonta. A pulsão cumpre à risca seu papel de ser um estímulo para o psíquico.

“Se identificarmos o aparelho psíquico como lugar da ordem, resultante do domínio do princípio do prazer e da realidade, então a pulsão seria o lugar do caos, pura dispersão de intensidades pulsionais” (GARCIA-ROSA, 2008, p. 85). Por ser caótico, o humano não se sustentaria ser apenas pulsional; a psique e seu aparelho são as peças que, em termos metapsicológicos, fazem com que o humano se relacione com sua falta e com a realidade mundana ao redor.

Precisamente podemos apontar que falamos aqui do princípio da constância do qual “o aparelho psíquico tende a manter um nível tão baixo ou, pelo menos, tão constante quanto possível à quantidade de excitação que contém” (LAPANCHE; PONTALIS, 1970, p. 454). Esse marcador teórico aponta para um movimento crucial do aparelho psíquico: domar os impulsos pulsionais tão baixo quanto possível à excitação nele presente.

Freud nos oferece uma montagem, um circuito no qual a pulsão é construída teoricamente. Segundo Garcia-Roza (2008, p. 87) “mais do que uma montagem cujo efeito final tem a característica de uma Gestalt, trata-se de uma colagem surrealista”. Refere-se a uma montagem que tem como intuito indicar o ser da pulsão. É a volta que se faz desde o processo do incômodo mobilizando o sujeito para ser, em termos metapsicológicos, sujeitos do inconsciente. São aqueles marcadores que Freud tratou de citar para indicar como se dá a pulsão. Assim a pulsão se constituiria pela conjunção de seus diferentes elementos característicos. “Freud enumera a existência de quatro elementos invariáveis: impulso, alvo, objeto e fonte da pulsão” (BIRMAN, 2017, p. 98). Elementos que têm suas naturezas diferentes, mas que constituem a pulsão. Apontaremos em seguida suas características principais.

Primeiro falaremos sobre impulso que “compreende-se seu elemento motor, a soma de forças ou a medida de trabalho que ele representa” (FREUD, 2010, p. 42). A característica central desse conceito é o que comumente chamamos de movimento;

esse seria o fundamento da pulsão, o que nos move. “O impulso caracteriza o ser da pulsão” (BIRMAN, 2017, p. 99). Não seria errôneo dizer que a essência da dela é o impulso, no entanto, preciso fazer duas ressalvas aqui: não se trata de pura e simplesmente um impulso qualquer, pois o instinto também teria um impulso para sua satisfação; o impulso como ser da pulsão tem como características ser uma força constante e uma exigência de trabalho ao anímico.

Em segundo lugar, o alvo “é sempre a satisfação, que pode ser alcançada apenas pela supressão do estado de estimulação na fonte da pulsão” (FREUD, 2010, p. 43). Em sua mobilidade, o que desencadearia a pulsão seria sempre “ser satisfeita”, isto é, reduzir a tensão que o impulso provocou. “O alvo da pulsão é para não ser atingido, isso não por falta de meios adequados, mas em decorrência da própria natureza dela” (GARCIA-ROZA, 2008, p. 90). Na natureza pulsional, mesmo apontando para o alvo, sua satisfação é sempre parcial.

Em terceiro lugar, o objeto da pulsão “é o meio com o qual, ou pelo qual, a pulsão pode alcançar sua meta” (FREUD, 2010, p. 43). Ele tem a característica de ser o mais variado dentro do circuito pulsional, pois o sujeito pode se satisfazer com vários objetos. Porém, ele também é fundamental já que é por meio de objetos que a satisfação pode ser possível. Sendo assim “o objeto passa a ser concebido como um meio para que um fim seja atingido. Enquanto o fim é de certa forma invariável o objeto parece ser o mais variável” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 122). Por exemplo, o objeto da pulsão pode ser íntimo ao corpo, bem como pode ser estranho por sua invariabilidade. O outro também pode ocupar o lugar de objeto pulsional, assim sendo, pode-se pensar no outro como objeto de investimento e retorno. O conteúdo pulsional está ligado diretamente ao exibicionismo. Nele sempre há lugar para o olhar do outro, mesmo que seja no ódio.

Em quarto lugar há a fonte que “se compreende o processo somático num órgão ou parte do corpo, cujo estímulo é representado na psique” (FREUD, 2010, p. 43). A fonte pode ser em um órgão propriamente dito ou em uma outra parte do corpo. “A fonte da pulsão é corporal e não psíquica” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 119). Ela expõe o corpo no circuito pulsional. Vale salientar que essa exposição não diz que a origem da pulsão é o corpo, mas que tem sua origem em um processo somático ou em parte dele.

O circuito pulsional aponta para a pulsão sexual e estaria permeando todo o aparelho psíquico. “As pulsões sexuais seriam originariamente fragmentárias e

parciais, pela exigência de trabalho imposta ao psiquismo, pretenderiam sempre obter o prazer de órgão” (BIRMAN, 2017, p. 114). Mas, por não se adequar às pulsões não sexuais, foi preciso que Freud explicasse como essas outras se dão no interior da teoria pulsional. É preciso dizer mais que isso: em determinado momento<sup>5</sup> Freud chega a pontuar que o confronto psíquico estaria situado exatamente nessa dualidade. Essas pulsões são pulsões de autoconservação e pulsões sexuais.

Como o nome já aponta, existem aquelas que indicam prazer sexual e as outras que têm por finalidade a conservação de vida do indivíduo. “O termo pulsão de autoconservação designa as necessidades ligadas às funções corporais, cujo objetivo é a manutenção da vida” (GARCIA-ROZA, 2008, p. 100), tais como fome e sede. Por outro lado, a pulsão sexual apoia-se sobre as pulsões de autoconservação. Segundo Garcia-Roza (2008, p. 100), as pulsões sexuais em sua origem estão ligadas às pulsões de autoconservação. Exemplificando, paralelamente à satisfação decorrente da ingestão do alimento dá-se a excitação dos lábios e da língua pelo peito. Ou seja, Freud percebeu que, ao ente humano, a satisfação não se dá pura e simplesmente ao se alimentar. Existe ali uma excitação puramente de outra ordem. Para nós, humanos, não nos cabe apenas lidar com o alimento. O que fica claro é que a pulsão sexual parte da realização da pulsão de autoconservação, pois existe ali uma espécie de apoio.

Os olhos não apenas apontavam para o ver, mas a olhar e ser olhado, desejar e ser desejado. “O objetivo de uma pulsão de autoconservação seria eliminado por uma ação específica, quanto que uma pulsão sexual seria sustentada por fantasias” (GARCIA-ROZA, 2008, p. 122). Assim dizendo as pulsões sexuais, tendo como apoio as pulsões de autoconservação, são prazerosas e de interesse humano. Jorge (2005, p. 48) diz que Freud reúne as pulsões sexuais e de autoconservação sob a rubrica da pulsão de vida. Aqui o dualismo apresentado outrora dá lugar a um novo dualismo: a pulsão de vida como oposta à pulsão de morte. Vale salientar que as pulsões de autoconservação tornam-se obsoletas, pois tais pulsões ainda teriam um investimento sexual.

---

<sup>5</sup> O dualismo pulsional aqui proposto por Freud aparece, em 1905, no texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*; e, em 1910, no texto *A perturbação psicogênica da visão na concepção psicanalítica*. Esse dualismo pulsional claramente aponta por um lado o instinto de sobrevivência e por outro as pulsões que fogem das amarras instintuais.

Nesse contexto, o antigo conflito pulsional entre pulsão sexual e pulsão de autoconservação dá lugar a um novo paradigma: pulsão de vida e pulsão de morte. “Dessa fundamentação conflitual Freud não poderia abrir mão, pois ela conferiria consistência teórica à divisão do aparelho psíquico” (BIRMAN, 2010, p. 110). O aparelho psíquico, tal como qualquer aparelho, tem um tom de várias partes que se combinam para fundamentar, a partir dessa junção, a constituição de algo.

Esse algo, constituído pela pulsão de vida, teria como papel crucial “conservar as unidades vitais existentes, construir a partir destas unidades mais englobantes” (LAPANCHE; PONTALIS, 1970, p. 537). Isso quer dizer que a pulsão de vida (Eros) sustenta teoricamente o movimento humano tendo como finalidade o gozo, o prazer. Ao mesmo tempo “o que Freud procura explicitamente destacar pela expressão ‘pulsão de morte’ é o que há de mais fundamental na noção de pulsão, o retorno a um estado anterior e, em última análise, o retorno ao repouso” (LAPANCHE; PONTALIS, 1970, p. 535). Já a pulsão de morte (Tanatos) sustenta a busca pelo repouso absoluto.

A teoria pulsional em metapsicologia mostra uma maneira teórica de tratar o ente humano. Em termos puramente psicanalíticos, o homem é essa coisa que tem em seu fundamento (pulsional) o não como resposta à origem animal, que determina todos os seres vivos a partir dos ditames biológicos.

## 1.1 METAPSICOLOGIA FREUDIANA E A ESTRUTURA DO INCONSCIENTE

O inconsciente é, sem sombra de dúvida, dentre os marcadores teóricos da obra freudiana, o mais difundido. É conhecido não só entre estudiosos da psicanálise, mas também entre todas as pessoas que em algum momento se depararam com a obra de Freud ou que em algum momento discutiram sobre as teorias da psique humana e levaram em conta a psicanálise.

“Se fosse preciso concentrar numa palavra a descoberta freudiana, essa palavra seria incontestavelmente a de inconsciente” (LAPANCHE; PONTALIS, 1970, p. 307). Acredito que essa afirmação não teria nenhuma recusa por parte dos estudiosos da psicanálise; ela aponta, sem dúvida, para aquilo que é precisamente o mais central na obra freudiana.

É preciso ressaltar, porém, que o termo inconsciente não é algo novo pertencente ao arcabouço teórico da metapsicologia. “Até Freud, o termo inconsciente era usado adjetivamente como referência a algo que não era capaz de consciência ou

estava a sua margem” (WINOGRAD, 1998, p. 75), ou seja, o inconsciente era simplesmente um representante do fora, do inacessível, era puramente um dizer “não” à consciência. Até Freud, sujeito era definido como uma coisa identificada à consciência e dominada pela razão.

“O termo ‘inconsciente’ era empregado de forma puramente adjetiva para designar aquilo que não era consciente, mas nunca para designar um sistema psíquico autônomo e regido por leis próprias” (GARCIA-ROZA, 2008 p. 209). Nota-se que, a partir das construções teóricas sustentadas por Freud, o inconsciente ganha consistência e um status novo. A saber, o inconsciente faz parte do aparelho psicológico humano sendo tão fundamental quanto as outras partes que constituem esse aparelho.

O aparelho psicológico segundo Freud (1977, p. 98) constitui-se como um instrumento, cujos componentes recebem o nome de instâncias. A mente humana, em termos metapsicológicos, é constituída por um aparelho que se sustenta por instâncias, partes necessárias das quais o inconsciente é uma delas. “Freud empregou a palavra aparelho para caracterizar uma organização psíquica dividida em sistemas ou instâncias psíquicas, com funções específicas para cada uma delas, que estão interligadas entre si” (ZIMERMAN, 1999, p. 82). A determinação freudiana é que o inconsciente ganhe status de instância na mente humana com leis próprias.

“Em termos da metapsicologia freudiana, as doenças psíquicas são distúrbios do funcionamento do aparelho, que por psíquico que seja, pertence ao mesmo âmbito que os objetos das ciências físicas, as forças e mecanismos” (SANTOS, 2007, p. 37). Esse aparelho, que constitui a psique humana, põe o novo, aquilo que as ciências ainda não sustentavam, como fundamental: o inconsciente.

Esse aparelho tem funções extremamente importantes na vida do humano. “Ele deveria poder executar todos os atos da vida psíquica: pensamento, afetos, sonhos, devaneios, neuroses” (LOPARIC, 1997, p. 98). Nota-se aqui uma singela, porém importante, definição do que seriam atos psíquicos. O aparelho psicológico é composto por sistemas, denominados inconsciente (*Ics*), pré-consciente (*Pcs*) e consciente (*Cs*)<sup>6</sup>. Ele sustenta a vida humana a partir da relação entre os atos psíquicos pertencentes a cada sistema.

---

<sup>6</sup> É preciso pontuar que essa é a primeira interpretação conhecida como topográfica e se divide em inconsciente, pré-consciente e consciente. A segunda, conhecida como modelo estrutural, divide-se em id, ego e superego. Mas ainda sustenta a divisão sistemática do aparelho psíquico.



Tendo Freud observado o papel do aparelho psicológico, surge uma questão central: quais os argumentos para justificar o inconsciente como parte fundamental do aparelho psicológico? “A suposição do inconsciente é necessária e legítima, e que possuímos várias provas da existência do inconsciente” (FREUD, 2010, p. 75). Percebe-se que com essa fala existem argumentos que para Freud são suficientes para defender o inconsciente como parte necessária da psique humana. Segundo o autor,

Ela é necessária porque os dados da consciência têm muitas lacunas; tanto em pessoas sadias como em doentes verificam-se com frequência atos psíquicos que pressupõem, para sua explicação, outros atos de que a consciência não dá testemunho (FREUD, 2010, p. 75).

Assim dizendo em geral os atos psíquicos apontam para espaços que não se explicam mediante a lógica da própria consciência. Essa lógica se dá “recebendo ao mesmo tempo as informações do mundo exterior e as provenientes do interior, isto é, as sensações que se inscrevem na série desprazer-prazer” (LAPANCHE; PONTALIS, 1970, p. 135). Em outras palavras, a lógica da consciência é sustentada pela dinâmica de evitar o desagradável, mas os atos psíquicos não se sustentam – como aponta a metapsicologia – nessa simples relação.

Vale destacar que a marca crucial no tempo em que Freud escreve os textos metapsicológicos é a consciência. Portanto, Freud instaura uma compreensão de atos psíquicos que não nos é familiar e que em geral é incomum à consciência.

“Esses atos conscientes permanecem desconexos e incompreensíveis se insistimos na pretensão de que por meio da consciência experimentamos tudo que nos sucede em matéria de atos psíquicos” (FREUD, 2010, p. 76). É preciso pensar uma outra lógica para os atos psíquicos que diante de Freud não estavam em comum acordo com a consciência. Portanto, inconscientes.

Outro argumento em favor do inconsciente é que “a cada instante a consciência abrange apenas um conteúdo mínimo; a maior parte do que chamamos de conhecimento acha-se por longo tempo inconsciente” (FREUD, 2010). Em outras palavras, tudo aquilo que conhecemos e que falamos por algum tempo esteve inconsciente.

Freud comentou uma objeção ao inconsciente que diz: “mais importante, porém, é ter claro que a objeção se baseia na equiparação tácita, mas de antemão

estabelecida do consciente ao psíquico” (FREUD, 2010, p. 76). Essa convenção perpassou toda a história dos estudos filosóficos e científicos sobre a psique humana até Freud; portanto, o inconsciente, não só se apresenta como um marcador novo dentro do arcabouço teórico apresentado por Freud: mostrou-se como o traço fundamental em que se dá um salto na compreensão da psique humana. Ela não é mais meramente determinada por consciência e razão; existe outra lógica por trás disso. Conforme Loparic (1991, p. 46), Freud é o fundador da psicologia profunda. Esse novo saber, dentro do campo teórico sobre a psique humana, caracteriza-se por revelar o inconsciente como essa profundidade ainda não vista, que não é menor que o consciente, tão explorado em outros estudos acerca da psique humana.

Sobre a convenção que determina psíquico e consciência, Freud (2010, p. 77) diz o seguinte: “Podemos responder que a identificação convencional entre o psíquico e o consciente é totalmente inadequada”. Isso se dá em especial por superestimar o papel da consciência quando se fala da psique humana. É preciso que a consciência tenha seu papel de ser uma instância no aparelho psicológico e não o fundamento de toda a psique humana. Segundo Freud (1977, p. 157), a psicanálise não pode situar a essência do psiquismo na consciência, mas é preciso encará-la como uma estrutura do psíquico.

Ainda segundo Freud (2010, p. 78), “a consciência proporciona a cada um de nós apenas o conhecimento dos próprios estados d’alma, que um outro ser humano tenha consciência é uma conclusão que se tira *per analogiam*”. Assim a consciência é uma instância psíquica que só nos apresenta parte dos atos psíquicos e conhecimentos racionais que derivam de atos psíquicos que foram determinados por momentos inconscientes.

Vale salientar que essa analogia sustentada por Freud, na qual minha consciência impõe-se ao outro, serve para compreender suas atitudes. “Essa identificação foi outrora estendida pelo eu aos outros seres humanos, animais, plantas, as coisas inanimadas e a totalidade do mundo” (FREUD, 2010, p. 78). A consciência, em termos psicanalíticos, é uma instância com delimitações bem fundamentadas. Suas lacunas demonstram outra ordem: a do inconsciente. Os atos psíquicos pertencem, cada um, a seu modo, a um sistema que sustenta o aparelho psíquico.

“O psiquismo foi agora configurado em diferentes registros que estabelecem relação entre si: o *inconsciente*, o *pré-consciente* e a *consciência*” (BIRMAN, 2003, p.

38). Os atos psíquicos, em termos psicanalíticos, estruturam-se na psique humana dentro dessas instâncias. Essa é a descrição da divisão psíquica descrita por Freud. A metapsicologia é, sem sombra de dúvida, um passo a mais na compreensão da psique humana. “Ao admitir esses dois (ou três) sistemas psíquicos a psicanálise distanciou-se mais um passo da psicologia descritiva da consciência” (FREUD, 2010, p. 82). A psique humana é dividida em dimensões estruturadas ao ponto de que a consciência é apenas um polo estrutural, diferentemente dos enunciados da época.

“O psiquismo freudiano seria uma estrutura de vários elementos co-originários” (LOPARIC, 1991, p. 48). Uma instância psíquica não é mais importante do que a outra; elas estão em pé de igualdade e juntas constituem juntas o aparelho psíquico.

Os atos dentro do aparelho psíquico passam por algumas fases que são constituintes necessárias à mente humana. “Um ato psíquico passa geralmente por duas fases em relação a seu estado, entre as quais se coloca uma espécie de exame” (FREUD, 2010, p. 81). A princípio todo e qualquer ato é inconsciente e esse exame é responsável por determinar se um ato se torna consciente ou não. Conforme Freud (1996), o que é consciente tem um estágio preliminar inconsciente. Ao passo que aquilo que é inconsciente pode permanecer nesse estágio.

Os atos psíquicos se dão dentro do aparelho psíquico da seguinte maneira:

Na primeira fase ele é inconsciente e pertencente ao sistema *Ics*; se no exame ele é rejeitado pela censura, não consegue passar para a segunda fase; então ele é reprimido e tem que permanecer inconsciente. Saindo-se bem no exame, porém, ele entra na segunda fase e participa do segundo sistema nomeado *Cs*, mas essa participação não chega a determinar inequivocamente a sua relação com a consciência. Ela ainda não é consciente, mas capaz de consciência (FREUD, 2010, p. 81).

O que Freud faz é, a partir das instâncias psíquicas, elaborar uma espécie de topologia dos atos psíquicos. Cada instância psíquica tem seu próprio funcionamento e suas próprias leis dentro do aparelho psíquico.

Chama a atenção nessa afirmação que, segundo Freud (2010, p. 81), um ato psíquico é capaz de consciência. Essa capacidade é o que estrutura o *pré-consciente*. “Tendo em vista essa capacidade de consciência, chamamos o sistema *Cs* também de pré-consciente” (FREUD, 2010, p. 82). Isto é, o sistema *Cs* partilha de propriedades com o *Pcs*.

Sendo assim o ato psíquico, “caso ele passe pela censura, torna-se suscetível de consciência, portanto, passa a pertencer ao sistema *Pcs*” (GARCIA-ROZA, 2009, p.219). Dessa maneira a divisão entre instâncias que sustenta a compreensão freudiana do aparelho psíquico não significa puramente dividir o que é inconsciente e o que é consciente, mas separar os sistemas inconsciente e pré-consciente/consciente. Essa divisão tópica nos dá indícios de que, para Freud, determinar o ente humano puramente como consciente é um problema.

A própria ideia do inconsciente é inconcebível se não à luz da consciência: “Tudo o que se sabe do inconsciente sabe-se pela consciência” (LOPARIC, 1991, p. 47). Todos os atos psíquicos, as ideias, passam por uma espécie de carimbo do sistema *Pcs/Cs*, o que também ocorre com aquilo que de nós é inominável, incompreensível, o mais primário dentre as instâncias do aparelho psíquico humano. O inconsciente, em termos metapsicológicos, é um lugar psíquico, como aponta Garcia-Roza (2009, p. 177). Esse lugar é fundado pelo recalque originário, constituído por conteúdos que foram recalcados pelos sistemas pré-consciente/consciente e composto por conteúdos que são representantes pulsionais.

As instâncias psíquicas formadoras do aparelho psíquico que, por sua vez, são responsáveis pelos atos psíquicos, formam-se e se interligam a partir daquilo que Freud denominou de “recalque”. Pensar o inconsciente ou qualquer estrutura da psique humana dentro da metapsicologia nos obriga a passar pelo conceito de recalque. Segundo Freud (1996), a teoria do recalque é a pedra angular sobre a qual repousa toda a estrutura da psicanálise. O recalque é um marcador histórico e se articula com o inconsciente; essa articulação acontece constituindo o inconsciente, mediando a relação entre as instâncias psíquicas e permitindo a satisfação de ambas. “O recalque é descrito na primeira teoria do aparelho psíquico como manutenção fora da consciência” (LAPANCHE; PONTALIS, 1970, p. 557).

Ele caracteriza-se como um mecanismo que instaura uma ruptura que não permite dar voz a certos atos psíquicos. “O que o recalque faz é operar uma cisão no universo simbólico do sujeito reduzindo-o ao silêncio e obviamente recusando-lhe o acesso à consciência” (GARCIA-ROZA, 2008, p. 176). Essa recusa à consciência põe o inconsciente. Em outras palavras, esse acontecimento instaura o inconsciente.

O recalque não é um mecanismo de defesa existente desde o início, que não pode surgir antes que se produza uma separação entre

atividade psíquica consciente e inconsciente, e que sua essência consiste em apenas rejeitar e manter algo afastado da consciência (FREUD, 2010, p. 63).

Esse algo que o recalque busca manter fora da consciência é a representação. “O afeto e a representação estão na origem do recalçamento: A representação é recalçada, o afeto é reprimido” (LAPANCHE; PONTALIS, 1970, p. 583). Dentro dos discursos conscientes, um não sentido se produz. “Essa produção de não sentido deriva do próprio conceito freudiano de representação” (WINOGRAD, 1998, p. 88).

“Representação em metapsicologia é uma inscrição dos objetos no sistema mnêmico” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 117). É um conceito que aponta o que do objeto é inscrito na psique humana, não puramente um correlato psicológico do objeto.

A representação sustenta o humano, sua constituição psíquica e sua relação com o mundo externo. Barreta (2007, p. 63) mostra que uma representação mental é um ente real que existe no aparelho psíquico e tem sua origem em uma impressão sensorial causada por um estímulo externo. Vale salientar que a representação mental não mantém nenhuma relação interna com os objetos que ela representa. Ela se sustenta, em nível psíquico, em ser puramente uma cópia independente do objeto real. Dizer que o sujeito, em termos metapsicológicos, é do inconsciente significa, em certa medida, apontar à construção do aparelho psíquico sustentado pelo recalçamento dando origem ao inconsciente. Ou seja, o recalque é pedra fundamental na psique humana em seus desdobramentos.

No artigo nomeado *O recalque* (2010), Freud aponta um desdobramento do processo de recalçamento em três fases: o recalque originário; o recalque propriamente dito; e o retorno do recalçado. Desdobramentos que se sustentam pelo recalque têm como meta principal não permitir que alguns conteúdos cheguem à consciência.

O recalque originário caracteriza-se por “ser negado ao representante psíquico da pulsão o acesso ao consciente” (FREUD, 2010, p. 63). Essa negação à pulsão faz com que se fixe uma ligação entre pulsão e representante. Vale salientar que, dentro da lógica do recalque originário, negar à pulsão o acesso à consciência não significa que ela seja mantida no inconsciente (aqui pensado como instância psíquica), pois ele ainda não se constituiu. Segundo Freud (2010, p. 64), o recalçamento originário é condição necessária para todo recalçamento; sua caracterização se constituiria em inibir o desenvolvimento da pulsão deixando-a fixada em um estágio infantil.

De acordo com Garcia-Roza (2009, p. 155), “o termo inscrição é mais apropriado para designar o recalque originário”. Esse recalque sustenta a formação das instâncias psíquicas do sujeito sendo uma inscrição fora da consciência. “O recalque originário está na origem das primeiras formações do inconsciente” (LAPANCHE; PONTALIS, 1964, p. 559). Nota-se, portanto, que o recalque originário se constitui como uma base fundamental para pensar o inconsciente, sua formação e sua construção.

Segundo Lacan (1999, p. 57) o recalque originário deve ser visto como um momento pontual, cronológico e datado. Ou seja, trata-se de um instante; portanto, é o que sustenta a construção do sistema inconsciente.

Vale ressaltar que não se trata de um investimento do inconsciente nem de um desinvestimento das outras instâncias psíquicas. O que há é um contrainvestimento. Sobre isso podemos perceber que, segundo Freud (2010, p. 63), o mecanismo do recalque originário é caracterizado por ser uma defesa contra as excitações em grande quantidade proveniente do mundo exterior. Freud vai mostrando no texto *História de uma neurose infantil: o homem dos lobos* (1977) como o sonho apresentado aponta para uma cena até então desconhecida do paciente.

Resumindo, segundo Freud (2010, p. 63), o recalque originário é a fixação. Ela se caracteriza por ser a condição necessária de todo recalque. Os próximos estágios do recalque só são possíveis mediante o recalque originário, como veremos adiante.

O segundo é o estágio em que “o recalque propriamente dito afeta os derivados psíquicos do representante reprimido ou as cadeias do pensamento que, originando-se de outra parte, entram em vínculo associativo com ela” (FREUD, 2010, p. 64). Ele se caracteriza por ser ativo e por ser um estágio secundário e já aponta que o recalque originário é a base fundamental para tal acontecimento. Conforme destaca Freud,

O recalque propriamente dito é, portanto, um pós-recalque. Aliás, é um erro destacar apenas a repulsa que, a partir do consciente, age sobre o que há de ser reprimido. Deve-se ter em conta, em igual medida, a atração que o primordialmente reprimido exerce sobre tudo aquilo com que pode estabelecer contato. Provavelmente a tendência para o recalque não alcançaria seu propósito se essas forças não atuassem juntas, se não houvesse algo reprimido anteriormente, disposto a acolher o que é reprimido pelo consciente (FREUD, 2010, p. 64).

O recalque originário funda as instâncias psíquicas. “Consiste num primeiro delineamento dos sistemas psíquicos” (WINOGRAD, 1998 p. 82). Já o recalque secundário, por sua vez, pressupõe as instâncias psíquicas; eis a diferença entre os processos do recalque primário e secundário dentro do arcabouço teórico freudiano. Vale ressaltar que o recalçamento secundário “é o efeito do conflito entre os sistemas inconsciente e pré-consciente/consciente” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 163). Logo essa cisão, esse conflito mediado pelo recalque, constitui a subjetividade.

Por último e não menos importante temos o retorno do recalçado. Freud (2010, p. 69) aponta que formações substitutivas e sintomas surgem como indícios de um retorno do recalçado. Em outras palavras, sintomas, atos falhos e sonhos são modos de o recalçado, instalado no inconsciente, sempre vir à luz da consciência.

Conforme aponta Garcia-Roza (2009, p. 167), “cabe lembrar que o retorno do recalçado é um processo que tem seu suporte na hipótese freudiana da indestrutibilidade dos conteúdos inconscientes”. O inconsciente é imparável. Ele busca sempre a satisfação e seu conteúdo sempre retorna para tentar passar pela censura. Essa cisão, esse conflito mediado pelo recalque podemos dizer que constitui a subjetividade.

Para Winograd (1998, p. 82), “o recalque está a serviço da satisfação e não contra ela. Apenas a satisfação obtida é oblíqua e direta”. A função do recalque é manter as instâncias psíquicas estáveis, ou seja, manter em equilíbrio.

Por fim podemos notar que na metapsicologia temos alguns sistemas organizados e estruturados dos quais o inconsciente é fundamental e necessário. Porém, caracteriza-se por não possuir uma realidade material. Mas, como Winograd (1998, p. 84) aponta, o inconsciente é usado por Freud para descrever uma série de fenômenos; sua lógica é a de sempre estar insatisfeito, buscando sempre o prazer. Ele não é aleatório nem desorganizado. Sua organização é totalmente fora do conhecido.

## 1.2 METAPSICOLOGIA FREUDIANA E O FENÔMENO DO DESEJO

Discussões acerca do fenômeno do desejo sempre estiveram presentes por toda a história, seja na filosofia, na ciência ou no senso comum. Segundo Friche (2021, p. 4), na história da humanidade e nas ciências humanas o desejo sempre esteve ligado à falta. Por exemplo, desejamos um bom café, uma boa comida, um

bom trabalho; a humanidade chega até a pôr em questão a possibilidade de realizar o desejo de ser feliz um dia.

A metapsicologia como um discurso que tenta compreender a psique humana também se encontra dentro dessa discussão. Afinal teorizar sobre a psique humana é, de algum modo, teorizar sobre o que impulsiona a lógica do desejo humano. “Afirmar que no centro da teoria psicanalítica está situado o desejo não constitui, hoje em dia, uma afirmação original” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 139). O sujeito é desejante; o desejo, em metapsicologia, dá-se no inconsciente.

É bem verdade que a psicanálise propõe um discurso acerca do desejo diferente da mera realização das necessidades. Pensar o desejo em termos metapsicológicos é passar ao largo da interpretação biológica do fenômeno como uma simples necessidade. Segundo Rodrigues (2008, p. 1), desejo dentro da psicanálise designa o campo da existência do sujeito sexuado enquanto a abordagem biológica liga o desejo simplesmente aos comportamentos. Dentro do arcabouço teórico da biologia o desejo se resumiria a determinados comportamentos que visam determinados fins. Segundo essa concepção, o desejo seria aquilo que liga o corpo ao objeto buscando a mera satisfação de necessidades. Por exemplo, no ato de beber água o desejo seria o que impulsiona meu corpo até o copo.

Na metapsicologia, o desejo tem uma relação intrínseca com o inconsciente. Já no famoso texto *A interpretação dos sonhos (1900)* Freud nos dizia: “Os sonhos são as realizações dos desejos inconscientes”<sup>7</sup>. Esta fala chama a atenção para alguns fatos importantes. Em primeiro lugar o desejo não corresponde à mera satisfação biológica. Há na psique humana algo mais profundo do que simplesmente uma realização de suas necessidades. Em segundo lugar desejo e inconsciente são correspondentes, ou seja, o desejo relacionado à psique humana encontra-se na profundidade do inconsciente. Ele (o inconsciente) não cessa de tentar passar pela censura e se tornar consciente. Vale ressaltar que não é o inconsciente enquanto coisa que quer se tornar consciente. Mas na verdade é aquilo que foi recalçado no inconsciente que quer vir à tona no consciente.

Freud (1977, p. 181) nos diz que a realidade da vida psíquica ocorre no inconsciente. Nota-se que o desejo seria uma espécie de grito pela liberdade dos

---

<sup>7</sup> Os sonhos são manifestações do inconsciente. Porém, por mais que a lei que censura os conteúdos inconscientes esteja mais branda, em sonho os conteúdos do inconsciente se dão por condensação e deslocamento. É impossível um conteúdo puramente inconsciente, pois são inacessíveis.



conteúdos inconscientes, que não têm acesso à consciência. Ao interpretar os sonhos Freud notou o inconsciente em uma de suas expressões menos “fiscalizadas pela lei”, que sempre busca censurar e emitir uma espécie de diagnóstico sobre os conteúdos inconscientes.

Porém, não só o sonho realiza o desejo inconsciente. “Não só os sonhos são realizações dos desejos: os ataques histéricos também o são” (FREUD, 1996, p. 209). Na realidade, os desejos não cessam de buscar sua realização. “Um sintoma é a realização de desejo do pensamento recalçado quando, por exemplo, constitui uma punição, uma autopunição” (FREUD, 1996, p. 210). Existir, para o humano, é ser sujeito desejante a cada momento; a cada experiência o desejo se impõe como constituinte fundamental do inconsciente. “Aquilo que é determinante na experiência é o desejo, que é seu operador efetivo” (VORSATZ, 2018, p. 219). O que temos aqui é o movimento do inconsciente. É justo dizer que o sujeito, em termos metapsicológicos, é “do” inconsciente e o desejar é seu movimento.

Duas características do desejo na obra freudiana são importantes destacar. Em primeiro lugar “o desejo é uma ideia, ou um pensamento de algo, completamente distinto da necessidade de exigência” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 83). Ou seja, ele tem diferenças cruciais com a pulsão. Em segundo lugar, como diz o próprio Freud (1996, p. 115), o que chamamos de desejo é um impulso que busca restabelecer a situação de satisfação original.

É preciso, ao falar em desejo, retomar aqui um outro conceito já apontado como fundamental na teoria freudiana: a pulsão. Ela “nos aparece como um conceito-limite entre o somático e o psíquico” (FREUD, 2010, p. 42). Esse conceito sustenta a diferença entre animal e humano, pois mostra que, ao falar do ser humano, a lógica da pura busca de satisfação das necessidades não se sustenta.

A pulsão possui ainda outro fator riquíssimo ao falar da psique humana e desejo. “É característico dela a inexistência de um objeto específico, o que permite diferenciar o campo humano do campo animal, fator relevante para atribuir ao sujeito do inconsciente a característica do desejo” (ARAÚJO, 2018, p. 42). Temos, portanto, a pulsão intimamente ligada ao desejo, pois, na medida em que o ser humano não encontra mais a satisfação, tal como um animal encontra ao se alimentar, por exemplo, ele passa a rememorar essa satisfação que outrora se deu. Essa busca incessante acontece como uma corrida ao encontro de objetos que lhe tragam prazer tal como ocorreu na satisfação original.

O desejo marca na essência da psique humana a ausência de um objeto que a realize. Ainda mais que isso, ele se sustenta sempre na busca dessa realização impossível. “O desejo é efeito de uma falta. Não de uma falta qualquer, mas da insuperável falta que é a marca da incompletude”. (KUSS, 2014, p. 15). O que o sustenta é a utopia de sua realização, a aspiração de que nesse ou naquele objeto, pessoa ou coisa, a completude possa acontecer.

O desejo está imerso na busca por sua realização. Vale dizer aqui que isso ocorre visando “restabelecer a satisfação primeira” (WINOGRAD, 1998, p. 66). Essa satisfação primeira deixa traços importantes no psiquismo. Esse objeto, que outrora permitia a satisfação primeira, que se ausenta, é o que abre espaço para o desejo. Ou seja, desejo significa restabelecer a situação da primeira satisfação que deixa marcas importantes no psiquismo. Nesse sentido, em busca dessa realização, os traços infantis que montam a primeira satisfação estão sempre em jogo. Kuss (2014, p. 10) atenta para o fato de que já em Freud o desejo não tem um objeto de satisfação na realidade.

Segundo Besera (2012, p. 9), “a mãe ou quem exerce a função materna é a pessoa responsável e que se torna o primeiro objeto de desejo da criança”. Esse primeiro objeto está situado pela satisfação que a mãe exerce no exercício de seus cuidados com o bebê. “A concepção freudiana do desejo diz respeito por excelência ao desejo inconsciente ligado a sinais infantis indestrutíveis” (LAPANCHE; PONTALIS, 1970, p. 159).

Sobre a satisfação causada pelo seio materno ao bebê, Freud (1996, p. 151) diz que a mãe que satisfaz a fome de seu bebê torna-se o primeiro objeto de desejo e certamente sua primeira proteção contra todos os perigos externos. Nota-se que essa experiência de satisfação primária tem uma relação crucial com o desejo humano.

Somente o desejo é capaz de colocar o aparelho psíquico em movimento, segundo o próprio Freud (1977, p. 173). Portanto, a satisfação primária sustenta o desejo. Não o faz impondo na realidade um objeto ou vários objetos para satisfazê-lo, mas propondo a busca nos objetos tal satisfação. Assim sendo o desejo é um marcador importantíssimo na vida psíquica humana, que, ao encontrar o colo da mãe ou do cuidador, seus traços de satisfação retornam sempre a buscá-lo.

O desejo é definido por Freud a partir das moções pulsionais em busca da reprodução de uma satisfação original, todavia de forma alucinatória, fazendo referência ao que pode ser chamado de objeto desde sempre perdido, pois está relacionado à satisfação original e não é mais encontrado na realidade (ARAÚJO, 2018, p. 43).

Falar de desejo em metapsicologia é indicar insatisfação, uma busca constante e de realização impossível. Desejo é sempre ir em busca do objeto pulsional sempre faltoso. “O desejo é sempre do proibido, do que está inacessível, do impossível” (KUSS, 2014, p. 51).

“A concepção freudiana do desejo diz respeito por excelência ao desejo inconsciente ligado a sinais infantis indestrutíveis” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1970, p. 159). O desejo está intimamente ligado à necessidade, porém, corresponde a algo que a própria necessidade não pode dar conta. O ser humano não abre mão de uma satisfação já encontrada, nos diz Freud (1996). O que sustenta sua vida psíquica é, portanto, o desejo pela satisfação que nunca se dá na realidade.

“A psicanálise trata, por esse motivo, da coisa como a coisa sexual”. (SOUZA, 2017, p. 102). A sexualidade no homem se dá não na puberdade, mas desde o nascimento; é disso que se debruça toda a teoria da psicanálise. “O objeto materno vem ocupar o lugar-tenente da coisa; é ele que representará na história do sujeito o ponto de confluência desta tendência ao reencontro” (JORGE, 2005, p. 143). O desejo visto sob a ótica da metapsicologia anseia a todo o tempo pelo reencontro desse objeto. Contudo, a insatisfação é sempre encontrada e assim deve suceder, porque isso mantém a psique humana em movimento.

Para a análise filosófica que se pretende demonstrar aqui, Freud haver lançado mão de conceitos como pulsão, inconsciente e desejo significa manter o homem/*Dasein* em seu esquecimento. Ou seja, pensar conforme a metapsicologia é assumir que o ente humano é mais um objeto que pode ser teorizado dessa ou daquela maneira. “A metafísica representa realmente o ente em seu ser e pensa assim o ser do ente. Mas ela não pensa a diferença entre ambos” (HEIDEGGER, 2005, p. 21). Freud, em seu arcabouço teórico, pensa o ente em seu ser, mas deixa de lado a diferença entre ser e ente, aquilo que toda a metafísica faz. A psicanálise freudiana, pensada como mais uma teoria da subjetividade humana, agarra-se na metafísica para discorrer sobre o homem construindo assim seus pressupostos teóricos.

### 1.3 OS FUNDAMENTOS FILOSÓFICO-METAFÍSICOS DA METAPSIKOLOGIA FREUDIANA (DESCARTES)

Após haver apontado alguns conceitos que sustentam o edifício teórico metapsicológico, voltaremos agora nossa atenção para a filosofia de Descartes e em que medida o conceito de subjetividade pode se sustentar como fundamento filosófico-metafísico da metapsicologia freudiana. Para realizar tal tarefa cabe, primeiramente, tratar da natureza da subjetividade e sobre qual problema ela pretende resolver. Depois de responder tais questões, apontar como a psicanálise incorpora o conceito supracitado.

A subjetividade surge com a modernidade e é exatamente em Descartes que esse tema toma forma. Segundo Winograd (1998, p. 22) é na filosofia cartesiana, com o *cogito*, que a filosofia dá o pontapé ao grande inventário chamado subjetividade. Ou seja, estamos diante de um pensador que com sua filosofia propicia um tema importantíssimo para a história do pensamento.

A filosofia de Descartes, assim como qualquer outra, possui um ponto central do qual emergem todos os problemas e para qual tudo converge. Trata-se da fundamentação rigorosa do conhecimento. É preciso, entretanto, apontar que René Descartes estava historicamente “imerso num contexto cultural caracterizado por marcantes transformações na visão de mundo do homem ocidental” (ROCHA, 2018, p. 52). Essas transformações, observou Descartes, teriam fracassado na tarefa de promover os fundamentos do conhecimento. “Para ele, a metafísica medieval havia se esgotado sem jamais haver alcançado uma base sólida relativa ao saber de Deus e da alma” (ROSENFELD, 1996, p. 107). Esse diagnóstico resultou na busca por novos fundamentos filosóficos sobre o conhecimento em geral.

Dessa forma, o que movia a filosofia de René Descartes era a necessidade de construir um solo firme e seguro em que todo o conhecimento pudesse encontrar apoio. “Descontente com os saberes de sua época, que reputava como incertos, Descartes está em busca de uma certeza sob a qual alcança algo de sólido nas ciências” (VORSATZ, 2015, p. 255). É preciso, portanto, elucidar como o discurso filosófico cartesiano foi tomando características de certeza.

No texto intitulado *Descartes e sua concepção de homem*, Marques (1993) nos aponta a caracterização central da filosofia de Descartes: o *cogito*. É lá

que se encontra a centralidade da filosofia do pensador francês. Compreender o homem, as coisas e o mundo tendo como ponto de partida a dúvida.

Era preciso, portanto, que, uma vez na vida, fossem postas abaixo todas as coisas, todas as opiniões em que até então confiara, recomeçando dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências (DESCARTES, 2004, p.17).

Logo no início do texto *Meditações sobre filosofia primeira*, Descartes dá início à primeira meditação desvinculando-se de todas as opiniões que recebeu sobre todas as coisas. Para pensar algo sustentável foi preciso primeiro uma limpeza, uma retirada de tudo o que lhe foi ensinado e que tomou como verdadeiro. A dúvida, que se sustenta como método fundamental para a filosofia de Descartes, aponta dois aspectos necessários. Segundo Winograd (1998, p. 23), apresenta-se, por um lado, como paradigma para as instituições que deverão se suceder em uma visão clara da realidade. Mas, por outro lado, repercute no plano metafísico, em que significa o encontro de algo que subsiste, ou seja, de uma substância.

Tomemos aqui como necessária e fundamental a interpretação de Loparic (1995, p. 196), para quem a filosofia de Descartes utiliza o método analítico visando sustentar a verdade. Não uma possibilidade da verdade, mas a verdade, aquilo que sustenta os métodos de conhecimento como verdadeiros. Vale ressaltar, no entanto, que a primeira meditação não busca de início sustentar a verdade. Isso se dará apenas mais tarde. Nesse primeiro momento o filósofo contenta-se em se desfazer de tudo o que foi posto como verdade, denunciando os prejuízos que trazem as opiniões tidas como verdadeiras.

O fato é que Descartes pretendia derrubar todas as opiniões que lhe pareciam pouco confiáveis. Foi preciso sustentar esse método para que, por dentro, pelas entranhas da não confiabilidade das coisas, aquilo que era verdade pudesse vir à tona. “Bastará que encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar para que rejeite todas” (DESCARTES, 2004, p. 18). Vale salientar que Descartes não questiona cada verdade individualmente. Mas o faz em bloco, a partir de suas bases.

O pôr em dúvida todas as opiniões e certezas que outrora foram fundamentais toma proporções cada vez maiores nas *Meditações*. Nessa primeira meditação podemos notar facilmente uma radicalização que não se dá pelo fato de ir aos limites das certezas que outrora foram fundadas. Nesse caso, radicalização tem uma relação

necessária com prevenção: “Nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal” (DESCARTES, 1996, p. 23).

O primeiro passo, portanto, é se prevenir, ou melhor, ter cautela diante daquilo que em mim sustenta o conhecimento. “Tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro eu recebi ou dos sentidos, ou pelos sentidos” (DESCARTES, 2004, p. 18). Portanto, os primeiros atacados são os sentidos e se caracterizam como uma espécie de abertura para que o conhecimento chegue até mim. Porém, se o conhecimento vindo através do corpo já transportava consigo falsas opiniões, a verdade não se encontra neles. “Os sentidos às vezes nos enganam e é prudente nunca confiar completamente no que, seja uma vez, nos enganaram” (DESCARTES, 2004, p. 18).

Descartes continua expandindo sua dúvida para tudo aquilo que um dia sustentou. Seu método toma tais crenças como meras aparências de verdade. Já na primeira meditação o corpo é posto sobre a mesa durante a dúvida metodológica. “Em verdade, qual a razão para que possa negar essas próprias mãos e todo esse meu corpo?” (DESCARTES, 2004, p. 18). Minha visão, minhas mãos, meus olhos podem me enganar, pois às vezes tomo os sonhos que a minha mente cria como o mundo real. Pode ser o caso de eu estar sonhando que tenho visão, que tenho mãos, entre outras coisas. No centro de tudo que foi outrora sustentado como verdade, a dúvida se impõe como método fundamental para dissolver as crenças incertas.

Já na primeira meditação, de pouco a pouco, o corpo vai perdendo toda sua aparência de verdade. O ser humano e a subjetividade não se sustentam pela identificação entre o “eu” e seu respectivo corpo. O método de Descartes sustenta a lógica dualista, aqui representada pela diferença substancial entre a alma e o corpo. O que constitui o homem é a perfeita harmonia existente entre ambas as substâncias. “A esfera da união entre corpo e alma constitui a humanidade em sua existência concreta” (WINOGRAD, 1998, p. 29).

Penna (2006, p. 51) nos alerta que o corpo na filosofia de Descartes é um sistema puramente mecânico. O corpo se move conforme as leis da extensão enquanto a alma é pensamento, cuja característica é conhecer as coisas.

Por igual razão, embora essas coisas gerais – olhos, cabeça, mãos e semelhantes – possam ser elas também imaginárias, é preciso confessar, todavia, que são pelo menos necessariamente verdadeiras e existentes algumas outras coisas, ainda mais simples e universais,

a partir das quais são figuradas, como a partir de cores verdadeiras, todas as imagens de coisas que estão em nosso pensamento, quer verdadeiras, quer falsas. Desse gênero parecem ser a natureza corporal comum e sua extensão (DESCARTES, 2004, p. 20).

A filosofia cartesiana aponta para o fato de que objetos simples, com formas e propriedades da extensão em geral, parecem ser verdadeiros. Seguindo seu método, ele logo trata de colocar também em dúvida essas formas simples propondo o argumento do gênio maligno.

Os estados de vigília e sono possuem algo em comum. “Esteja eu acordado ou dormindo, dois e três juntos são cinco e o quadrado não tem mais que quatro lados” (DESCARTES, 2004, p. 20). Porém, a certeza sobre os objetos da matemática encontra seu limite. Descartes impõe seu método filosófico, a dúvida, a tudo aquilo que constitui o componente puramente formal da percepção das coisas. Eis o surgimento do célebre *gênio maligno*. Vejamos como ele constrói esse argumento e qual seu papel dentro da filosofia cartesiana.

Suporei, portanto, que há não um Deus ótimo, fonte soberana da verdade, mas algum gênio maligno e, ao mesmo tempo, sumamente poderoso e manhoso, que põe toda a sua indústria em que me engane: pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas externas nada são mais do que ludíbrios dos sonhos, ciladas que ele estende à minha credulidade (DESCARTES, 2004, p. 22).

O gênio maligno surge como recurso metodológico para colocar em dúvida inclusive os objetos matemáticos. O que sustentaria, portanto, a dúvida, inclusive das formas geométrica e da natureza matemática; seria a possibilidade de um gênio maligno que impõe tudo que me aparece como engano, como erro.

A seu modo os sonhos também apontam tantos erros quanto a vigília. “Como se eu não fosse um homem, acostumado a dormir à noite e sentir no sono todas essas mesmas coisas” (DESCARTES, 2004, p. 19). O sonho, sob o domínio investigativo da dúvida, apresenta-se no caminho da verdade tão errôneo quanto estar acordado. No sono, sonhando, posso criar mil fantasias, lugares onde não estou efetivamente. O homem sustenta em seu ser uma verdade, que se impunha para Descartes um ponto de parada em sua filosofia.

No interior das primeiras meditações, sob toda a imposição posta pela dúvida, duas certezas vão brotando. Eis a primeira: “Está em mim pelo menos negar meu assentimento aos erros” (DESCARTES, 2004, p. 23). O trabalho primário que deve

ser feito sobre tudo o que aparece é suspender o juízo sobre todas minhas crenças. A segunda é que, demonstrando que o lugar da verdade não está no corpo, nas coisas, nem em qualquer outro lugar, por meio da dúvida ergue-se aos poucos o lugar da verdade. Por meio do *cogito*, os edifícios que sustentavam falsas verdades se abalam; ela impõe, ainda que timidamente, que o verdadeiro está por trás do que faz duvidar.

Se a primeira meditação tem como meta principal suspender ou pôr sob dúvida tudo o que foi imposto como verdade, a segunda surge com a esperança de encontrar algo certo, um fundamento no qual o conhecimento da verdade possa se sustentar. “Somente, pois, aquilo que é absolutamente certo e indubitável, ou ainda apodítico, é que pode reclamar a legitimidade de ser a pedra angular do projeto filosófico” (ROCHA, 2018, p. 55). A segunda meditação busca encontrar a fundamentação plena do conhecimento.

Resumindo, a primeira meditação não necessariamente mostrou erros em tudo o que foi assumido como verdade. Na realidade ela mostra a fragilidade de seus fundamentos, pois as opiniões que estavam sob essas bases não passavam pelo crivo do método cartesiano, ou seja, o método da dúvida universal. Era preciso, portanto, alcançar um fundamento originário de que brota todo conhecimento.

“Arquimedes não pedia mais que um ponto que fosse firme e imóvel para poder remover a terra inteira de seu lugar: são grandes também as minhas esperanças, se vier a encontrar algo, o mais mínimo, que seja certo e inabalável” (DESCARTES, 2004, p. 24). Observemos o que há de firme e possa sustentar o conhecimento verdadeiro.

Se todas as coisas são falsas, se o mundo, meu corpo e os sentidos não passam pelo crivo da busca pela verdade imposta pelo *cogito*, uma coisa se torna óbvia: “Nada é certo” (DESCARTES, 2004, p. 24). Não há nada no mundo que esteja acima de qualquer dúvida. O que pode se sustentar como verdade? O que pode sustentar o conhecimento como tal? “Eu certamente era, se me persuadi de algo ou se somente pensei algo” (DESCARTES, 2004, p. 25). Aqui surge a pedra angular, a bússola para todo o conhecimento. Podemos dizer que se trata de um dos pontos mais importantes da filosofia cartesiana, “o exercício da dúvida faz surgir uma verdade indubitável: a existência daquele que duvida” (WINOGRAD, 1998, p. 25).

Diante do que foi exposto, nota-se, portanto, que o império da verdade só se sustenta mediante a existência daquele que pensa. Ao dizer isso Descartes aponta



não somente o alicerce sobre o qual pode erigir todo o conhecimento como verdadeiro, mas também começa a revelar a natureza do homem.

Conforme aponta Descartes (2004), existem alguns atributos da alma que precisam ser enumerados; e essa enumeração ainda aponta para o método da dúvida como forma de descobrir se de fato há alguma verdade nesses atributos. Essa busca levou ao fundamento, ao que sustenta a subjetividade na filosofia cartesiana.

Vejam os se algumas estão em mim. Alimentar-me e andar? Como já não tenho corpo, já não são mais que ficções. Sentir? Ora, isso também não ocorre sem o corpo e muitas coisas me pareceram sentir em sonho de que, em seguida, me dei conta de que não sentira. Pensar? Encontrei: há o pensamento e somente ele não pode ser separado de mim (DESCARTES, 2004, p. 27).

Eis o conceito filosófico de subjetividade na obra de Descartes: o homem é um ser que pensa. A essência, a substância humana não se equipara ao corpo. “Para Descartes, a subjetividade coincide com o eu consciente de si que representa e pensa. Graças à dúvida, pode-se hierarquizar seus diferentes aspectos isolando o que o homem é: alma e não corpo”. (WINOGRAD, 1998, p. 25). Aponta-se, desse modo, que ser e pensar são o mesmo. Não só isso, mas que essa equiparação agora demonstrada é o primeiro passo para fundamentar o conhecimento verdadeiro em geral. “Sou, porém, uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas qual coisa? Já disse: coisa pensante” (DESCARTES, 2004, p. 27). Essa constatação nos leva ao dualismo entre o “eu” e o mundo, sujeito e objeto, alma e corpo.

É preciso apontar algo fundamental, dizer que ser e pensar é o mesmo, tem uma relação forte com a consciência. “O que reúne estes momentos nos quais o homem pensa, e, portanto, é, é a consciência” (WINOGRAD, 1998, p. 26). A dúvida, o método imposto por Descartes sobre o mundo e as coisas, faz emergir no horizonte da certeza sobre o homem a subjetividade e a consciência como verdades inabaláveis.

O trabalho de Descartes nos indicou um ponto importante que dá embasamento para a construção da psicanálise: Descartes buscou encontrar um fundamento sobre o qual toda verdade poderia se sustentar. Ao fazer isso, encontrou a determinação do homem. Freud, por sua vez, também buscou encontrar um fundamento para pensar o que é o homem e, por mais que o saber metapsicológico aponte para o inconsciente, que, como vimos, sustenta-se por trás das lacunas da consciência, “o *cogito*

cartesiano pode ser apontado como uma abertura inicial para a postulação do sujeito psicanalítico (WINOGRAD, 1998, p. 34). Isso significa que a dúvida cartesiana apresenta uma espécie de matriz, a fonte de que brotou a ideia de sujeito e que tal ideia perpassou a psicanálise freudiana. Ou seja, de outra maneira, mesmo que ao modo freudiano, a ideia de sujeito já estava sustentada por Descartes.

Guardando as devidas diferenças podemos perceber que a filosofia cartesiana, com sua interpretação do homem, inaugurou uma época e um modo de pensar no qual Freud está historicamente inserido e é teoricamente dependente, ainda que de maneira indireta. “Podemos então considerar que ambos os encaminhamentos de Descartes e de Freud partem do mesmo fundamento do sujeito da certeza, isto é, têm na certeza enquanto conceito o seu fundamento” (VORSATZ, 2015, p. 263). Dito de outra maneira: é na busca do que fundamenta a subjetividade humana que Descartes e Freud se alinham.

Descartes descortinou, ou melhor, lançou a subjetividade no mundo. Graças a isso foi possível a Freud sustentar que a subjetividade é o fundamento do arcabouço teórico freudiano. “Não digo que Freud introduz o sujeito no mundo, o sujeito como distinto da função psíquica, a qual é um mito, uma nebulosa confusa. Pois é Descartes quem o faz” (LACAN, 1988, p. 47). Desse modo, inconsciente, pulsão e desejo, conceitos que são fundamentais no edifício da metapsicologia, deságuam, ainda que de outra maneira, na sustentação da subjetividade. Em outras palavras, a metapsicologia, vista sob a filosofia de Descartes, sustenta a certeza subjetiva sobre o homem.

Tudo o que foi exposto até aqui buscou apontar a subjetividade como uma proposta filosófica que surgiu para buscar uma fundamentação rigorosa do conhecimento. Isso perpassa a psicanálise, que também busca, a seu modo, encontrar a fundamentação do conhecimento acerca do homem. “A psicanálise freudiana naturaliza e essencializa a subjetividade” (FILHO; LINS, p. 16). Com isso pode-se dizer que pulsão, desejo e inconsciente são peças fundamentais para a psicanálise sustentar, a sua maneira, a subjetividade humana.

Portanto, apontar a filosofia cartesiana como fundamento ontológico-metafísico da psicanálise, significa apontar que as teorias, sejam elas quais forem, têm seus compromissos ontológicos e jamais colocam em questão essas bases ontológicas. Mas é preciso salientar que Descartes é só a ponta do novelo. O que se pretende pontuar aqui é que apenas com a postulação da subjetividade cartesiana o

sujeito freudiano pôde vir à luz. Como aponta Filho e Lins (2007, p. 18), nasce agora, correlativamente ao discurso psicanalítico, o sujeito, também universal, do inconsciente e do desejo. Descartes deu o ingrediente básico para a postulação do sujeito freudiano. Tal ingrediente chamamos de subjetividade.

Como aponta Winograd (1998, p. 34), mesmo a metapsicologia sendo formulada duzentos anos depois, a filosofia cartesiana oferece uma espécie de matriz teórica para o advento da psicanálise. Isso quer dizer que a descoberta do *cogito* mostrou-se de extrema relevância para o sujeito freudiano. Ainda que o conceito cartesiano de subjetividade se torne um pouco enfraquecido dentro da metapsicologia ele se sustenta no interior da teoria freudiana como um compromisso ontológico que dá alicerce a todo o arcabouço teórico acerca do ente humano.

De maneira exatamente análoga, Freud, onde duvida – pois, enfim, são seus sonhos, e é ele quem, de começo, duvida –, está seguro de que um pensamento está lá, pensamento que é inconsciente, o que quer dizer que se revela como ausente. É a este lugar que ele chama, uma vez que lida com outros, o *eu penso* pelo qual vai revelar-se o sujeito. Em suma, Freud está seguro de que esse pensamento, está lá completamente sozinho de todo o seu *eu sou*, se assim podemos dizer (LACAN, 1964, p. 39).

Ainda que a dúvida surja no pensamento cartesiano e em Freud é preciso destacar que nos dois ela não encontra o mesmo caráter. Isso significa que em Descartes a dúvida possui uma função filosófica; já em Freud não. “Quanto a Freud, é justamente em relação ao elemento impreciso, indistinto, contido no sonho, em suma, duvidoso, que ele afirma a existência de um pensamento inconsciente” (VORSATZ, 2015, p. 251). Ou seja, a dúvida em Freud sustenta o aparecimento do inconsciente.

“A metapsicologia elabora um conjunto de modelos conceptuais mais ou menos distantes da experiência” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1970, p. 361) que se sustenta por pensar elementos que não se deixam articular na própria consciência. Com isso quero dizer que o sujeito freudiano não se encontra simplesmente na consciência como a filosofia cartesiana apontava. Freud observou que a consciência não serve como fundamento necessário para pensar o ser humano, melhor dizendo, a psique humana. Em suas palavras, “a divisão do psiquismo em o que é consciente e o que é inconsciente constitui a premissa fundamental da psicanálise” (FREUD, 1977, p. 9). A descoberta do eu, a subjetividade como coisa pensante, abriu as portas para que

Freud pudesse realocar o sujeito para um outro âmbito. Pulsão, desejo e inconsciente são pedras angulares dentro do edifício freudiano que buscam realocar a subjetividade já apontada pela filosofia cartesiana.

### 3 A ANALÍTICA EXISTENCIAL DO SER-AÍ DE MARTIN HEIDEGGER

Se o intuito desta dissertação é indicar caminhos para pensar a metapsicologia, via fenomenologia heideggeriana, o primeiro capítulo mostrou-se crucial, pois a psicanálise conta conceitos necessários sem os quais é impossível pensar o sujeito dentro do arcabouço teórico freudiano. Alguns deles foram apontados: inconsciente, desejo e pulsão. O segundo passa para dar conta desta dissertação, isto é, mostrar aquilo que, dentro da analítica existencial, é necessário para pensar o ente humano. É o que pretendemos fazer de agora em diante.

Porém, antes de darmos início propriamente ao que nos interessa na analítica existencial, cabe dizer do que se trata a fenomenologia heideggeriana. *Ser e Tempo*, obra crucial desse pensador, já tem por tema na introdução a “exposição da questão sobre o sentido do ser”. Isso indica fundamentalmente do que se trata, nesse período, a filosofia de Martin Heidegger; a saber, a questão do ser. Essa questão “caiu no esquecimento” (HEIDEGGER, 2005, p. 27).

Trata-se de colocar e desenvolver apropriadamente a questão pelo sentido do ser em geral. Para isso analisa determinados modos de ser tendo como base o conceito de compreensão pré-ontológica do ser.

A questão do ser não se dirige apenas às condições a priori de possibilidade das ciências que pesquisam os entes em suas entidades e que, ao fazê-lo, sempre já se move numa compreensão do ser. A questão do ser visa as condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas (HEIDEGGER, 2005, p. 37).

Assim sendo podemos com certa tranquilidade afirmar que a questão central da filosofia heideggeriana é o sentido do ser em geral, ou seja, não se trata de uma teoria sobre o homem. “A fenomenologia, em sua versão hermenêutica, tal como exercida em *Ser e Tempo* e tratados imediatamente posteriores, não deve ser compreendida como uma teoria filosófica sobre a existência humana” (SENA, 2012, p. 37). Podemos, inclusive, indicar que a fenomenologia, tal como Heidegger propôs, não se trata de teoria alguma, mas de uma análise da existência humana. Esta análise se caracteriza não pela racionalidade, mas pela relação com o ser mesmo, relação que Heidegger compreende como “compreensão”. Por isso o lugar desde onde brotam todas as ontologias e onde todas podem surgir. “É por isso que se deve procurar na

analítica existencial do ser-aí<sup>8</sup> a ontologia fundamental de onde todas as demais podem se originar” (HEIDEGGER, 2005, p. 40).

É no centro da questão sobre o ser em geral que surge o ser-aí. A princípio ele surge como um passo necessário para a colocação correta da questão pelo sentido do ser em geral. “Será que um determinado ente possui primazia na elaboração da questão do ser?” (HEIDEGGER, 2005, p. 32). O ser-aí é um ente especial que possui em seu ser características necessárias para ter essa primazia. “Visualizar, compreender, escolher, aceder são atitudes constitutivas do questionamento e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, daquele ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos” (HEIDEGGER, 2005, p. 33).

O ser-aí surge em *Ser e Tempo*, em um primeiro momento, como um ente que em seu ser compreende ser. Por isso é necessário investigar a estrutura dessa compreensão para elaborar a pergunta pelo sentido do ser. Afinal só um ente, o humano, é capaz de questionar e de compreender o ser dos entes diversos. “Todo modo de ser do homem, toda sua operação, é um ser-aí no mundo. A principal tarefa de Heidegger em *Ser e Tempo* vai ser justamente a de especificar a tipologia e organização básica desses modos de ser” (LOPARIC, 1982, p. 155). Em outras palavras, é partindo desse ente que eu mesmo sou que Heidegger analisa os outros modos de ser de cada ente.

Como o papel central na filosofia heideggeriana não é puramente o ente humano, ou ser-aí, apontá-lo como fundamental na questão do ser significa “preparar o terreno para a formulação da questão pelo sentido do ser em geral” (SENA, 2012, p. 39). Portanto, a analítica existencial do ser-aí indica uma espécie de preparação do terreno acerca não apenas do próprio modo de ser do ente humano, mas de todos os entes.

Em outras palavras, o ser-aí é um ponto de parada necessário para o projeto da fenomenologia heideggeriana. O que o autor buscava era responder a questão: “Qual o sentido do ser em geral?”. Não se trata de uma teoria ao lado da psicanálise, por exemplo, que se sustenta como uma teoria sobre o homem e sua psique. Sobre o homem, ou melhor, sobre o ser-aí, a analítica existencial nos proporciona indicativos-formais que se caracterizam por “posições categoriais cujo aspecto fenomenológico

---

<sup>8</sup> Evito, por opção própria, a tradução de *Dasein* por presença, tal como feita por Márcia Schuback, por encontrar no termo ser-aí a tradução literal do termo usado por Heidegger e concordar que seu uso é compatível com aquilo que o autor aponta ao falar do ente humano.

consiste no modo de proceder definitivo como indicação de uma possível compreensão e de uma possível apreensão conceitual das estruturas do ser-aí” (REIS, 2011, p. 120). A analítica existencial do ser-aí aponta com os indicativos-formais uma espécie de mapa conceitual para pensar o ente humano em seu modo de ser.

Para Heidegger, falar sobre o ente humano, ou melhor, ser-aí, dentro da analítica existencial, significa apontar o ente que em seu modo de ser é existência. “Chamamos existência ao próprio ser com qual o ser-aí pode se comportar dessa ou daquela maneira e com qual ela se comporta de alguma maneira” (HEIDEGGER, 2005, p. 39). O ser-aí é esse ente, dentre todos os possíveis, que tem em seu modo de ser sempre uma relação essencial com a questão sobre o ser. Ser-aí significa no homem o âmbito de manifestação do ser.

Fundamentalmente o trabalho fenomenológico-hermenêutico tratado por Heidegger é, segundo Santos (2007, p. 31), relevar a necessidade de destruir todos os conceitos e pré-conceitos da metafísica. Inclusive aqueles que se sustentam em teorizar sobre o ente humano. Ou, em termos heideggerianos, sobre o *Dasein* (ser-aí).

Conforme aponta Abdala (2017, p. 37), “singularmente o ser-aí é essencialmente possibilidade, modos de ser possíveis, e não um ente subsistente, encerrado em propriedades que o fixam nos moldes de uma natureza substancial”. Sendo assim ser-aí é o ente que não possui nenhuma essência. Sua natureza não é igual à de um ente que se constitui como uma base em que se sustentam diferentes propriedades. Sua estrutura fundamental é estar aberto, compreensiva e afetivamente, à manifestação do ser.

Na preleção *Que é metafísica?*, Heidegger nos dá uma resposta clara ao conceito de existência já apontado em *Ser e Tempo*. Diz ele: “Que significa existência em *Ser e Tempo*? A palavra designa um modo de ser e, sem dúvida, do ser daquele ente que está aberto para a abertura do ser, no qual se situa, enquanto se sustenta” (HEIDEGGER, 1983, p. 59). Existência, portanto, é o modo de ser de um ente que está aberto para o ser – e esse ente é o homem. Isto é, existência significa ser-fora, junto aos entes, sendo-si-mesmo, sempre no mundo. Eis a caracterização fundamental do ente humano.

Sobre o ente humano, a fenomenologia heideggeriana se apresenta como um mapa conceitual em que podemos observar indicações sobre o “ser-aí”. Ao tratarmos

desse ente, não atribuímos propriedades, mas sempre indicamos possibilidades. Quando opomos os resultados da analítica existencial à noção de subjetividade e seu fundo ontológico podemos notar que Heidegger não compreende “ser-aí” como uma relação sujeito-objeto. Essa lógica, nos diz Abreu (2017, p. 167), cumpre o papel de manter o homem no esquecimento do ser. Freud é mais um a cumprir o papel de manter o homem no esquecimento do ser.

Porém, o diálogo entre Freud e Heidegger será retomado no terceiro capítulo desta dissertação. Aqui nos cabe, neste momento, indicar uma mera introdução do que significa ser-aí na analítica existencial. Partiremos agora para aquilo que nos interessa na fenomenologia heideggeriana.

### 3.1 SOBRE O CONCEITO DE FENÔMENO: MOSTRAR-SE, APARÊNCIA E MANIFESTAÇÃO

A fenomenologia desde o princípio surge com o compromisso de uma suspensão das posições teóricas em geral. Husserl faz de sua fenomenologia, um modo de descrever os fenômenos:

Fenomenologia designa uma ciência, uma conexão de disciplinas científicas; mas, ao mesmo tempo e acima de tudo, fenomenologia designa um método e uma atitude intelectual: a atitude intelectual especificamente filosófica, o método especificamente filosófico (HUSSERL, 2014, p. 46).

Em outras palavras, a fenomenologia seria uma espécie de ciência dos fenômenos e, em particular, ciência do fenômeno do conhecimento como tarefa central. Seu papel seria descrever minuciosamente os fenômenos. O grande mérito da fenomenologia seria ser a ciência das ciências. Para Husserl (2014), seu fragmento básico em geral é elucidar a essência do conhecimento e da objetualidade.

Em *Ser e Tempo*, no parágrafo que sustenta o modo de lidar com os problemas que enfrentaria, o autor nos diz: “Com a questão diretriz sobre o sentido do ser, a investigação se acha dentro da questão fundamental da filosofia em geral. O modo de tratar essa questão é fenomenológico” (HEIDEGGER, 2005, p. 57). Pensar o sentido do ser em geral só se dá por meio de um método que busque descrever minuciosamente os fenômenos e como eles se dão. Ele ainda atenta para o seguinte fato: “Não significa que o tratado prescreva um ponto de vista ou uma corrente. Pois,



enquanto se compreender a si mesma a fenomenologia não é nem pode ser uma coisa ou outra” (HEIDEGGER, 2005, p. 57). Ela tem seu pertencimento não a um caráter teórico, mas à própria vida. Fenomenologia é descortinar em meio a tudo o que se apresenta como teoria, prática e ponto de vista o próprio fenômeno ou, em termos fenomenológicos-hermenêuticos, o ser do ente. “Fenomenologia como possibilidade é originariamente um como, um modo de ser possível que pertence à própria vida fática” (SENA, 2012, p. 66).

Diferentemente de Husserl, em Heidegger a fenomenologia não é uma ciência nem a ciência das ciências. Elas, fenomenologia e ciência, ligam-se apenas no sentido de que os indicativos-formais podem apontar bases para pensar o ente em questão em cada uma das ciências específicas, ou seja, “a expressão fenomenologia diz, antes de tudo, um conceito de método” (HEIDEGGER, 2005, p. 57). Sua característica principal não é propor uma teoria; fenomenologia é apontar um caminho para a compreensão.

Temos, portanto, uma diferença crucial. Por mais que fenomenologia indique as coisas em si mesmas (HEIDEGGER, 2005, p. 57) não nos parece ser a mesma fenomenologia de que trata seu mestre Husserl.

Nesse contexto científico nascem as investigações lógicas de Husserl. Tratam-se de investigações sobre objetualidades que, no sentido tradicional, pertenciam ao âmbito da lógica. O modo de investigação é denominado pelo próprio Husserl como fenomenologia, ou seja, psicologia descritiva (HEIDEGGER, 2013, p. 77).

Isso quer dizer que a fenomenologia, dentro do trabalho filosófico de Husserl, busca sustentar o solo fenomenal em que as coisas se expressam em sua essência. Já para Heidegger, “mais eficiente do que a aplicação rigorosa do método seria uma atitude de permanente atenção aos indícios que os fenômenos nos oferecem ao se manifestarem” (KAHLMEYER-MERTENS, 2015, p. 53). Portanto, é preciso situar que não tratamos de fenomenologia, no singular, mas de fenomenologias, no plural. Isso significa que apesar de a fenomenologia denominar um método comum ela pode ser aplicada de maneiras diferentes.

De onde e de que maneira se determina aquilo que, de acordo com o princípio da fenomenologia, deve ser experimentado como “a coisa mesma”? É ela a consciência e sua objetividade, ou é o ser do ente em seu desvelamento e ocultação?” (HEIDEGGER, 1983, p. 300). A fenomenologia é, portanto, uma forma de perseguir

aquilo que é encoberto nos entes de modo a revelar isso que está encoberto de início: o ser. O que caracteriza a fenomenologia hermenêutica é, segundo Abdala (2017, p. 24), “um esforço pela apreensão do sentido do ser dos entes em sua ambivalência de velamento e desvelamento”. Esse é o caminho que a fenomenologia hermenêutica pretende seguir.

Segundo Heidegger (2005, p. 57), “o termo fenomenologia corresponde, no que respeita a sua formação, à teo-logia, bio-logia, sócio-logia, termos que se traduzem por ciência de Deus, da vida, da sociedade. Fenomenologia seria, portanto, a ciência dos fenômenos”. Para o autor, a fenomenologia, em especial o parágrafo 7 de *Ser e Tempo*, faz uma espécie de organização e caracterização conceitual dos modos em que os fenômenos se dão. No primeiro momento temos a definição exata desse conceito:

Deve-se manter, portanto, como significado da expressão “fenômeno” o que se revela, o que se mostra em si mesmo. Os fenômenos constituem, pois, a totalidade do que está à luz do dia ou se pode pôr a luz, o que os gregos identificavam, algumas vezes, simplesmente como (os entes), a totalidade de tudo que é (HEIDEGGER, 2005, p. 58).

“Mostrar-se” pode ser interpretado como um sinônimo de “aparecimento de um fenômeno”. Além disso, “fenômeno” tem duas concepções distintas se considerarmos sob uma perspectiva “ôntica” e outra “ontológica”. Aplicado no seu sentido ôntico, “fenômeno” trata de um ente enquanto em seu sentido ontológico trata do ser de um ente em seu mostrar-se. Como resultado temos que tudo o que é fenômeno mostra-se. Porém, tudo se mostra de um determinado modo. Como podemos concluir a partir das palavras de Heidegger: “O ente pode-se mostrar por si mesmo de várias maneiras, segundo sua via e modo de acesso” (HEIDEGGER, 2005, p. 58).

Enquanto desvela-se, o fenômeno pode acontecer também como aparência. “Há a possibilidade de o ente mostrar-se como aquilo que em si mesmo ele não é. Nesse modo de mostrar-se o ente ‘se faz ver assim como...’” (HEIDEGGER, 2005, p. 58). Ou seja, a aparência é um modo do fenômeno mostrar-se como em si mesmo não é. Nas palavras do Heidegger: “Em grego, portanto, a expressão fenômeno possui também o significado do que se faz ver assim como, da aparência” (HEIDEGGER, 2005, p. 58). A aparência é uma modificação estrutural do modo em que o fenômeno se mostra.

O fundamento necessário que sustenta a aparência é o mostrar-se. Mostrando-se, o ente pode ser visto dessa ou daquela maneira em seu ser. Segundo Heidegger (2005, p. 58), o fenômeno enquanto aparência é em seu ser uma modificação privativa do fenômeno, visto que fenômeno é em seu ser mostrar-se; na aparência o fenômeno mostra-se em um modo restrito, como já situado acima, como aquilo que ele não é.

Aparência não é menos poderoso do que o ser, como revelação e descobrimento. A aparência se processa no ente com ele mesmo. Ora, a aparência não só faz aparecer o ente, tal como propriamente ele não é, não apenas dissimula o ente do qual é aparência, mas também se encontra a si mesma, como aparência (HEIDEGGER, 1999, p. 135).

Em resumo, o que sustenta a relação entre fenômeno e aparência é que a segunda é uma modificação privativa da primeira. Segundo Heidegger (2005, p. 59), aparência, parecer e aparecer são as modificações privativas dos fenômenos. Todo fenômeno, ao se mostrar, pode apresentar-se por meio dessa privação. O mesmo autor afirma que “somente na medida em que algo pretende mostrar-se em seu sentido, isto é, algo pretende ser fenômeno, é que pode mostrar-se como algo que ele mesmo não é, pode apenas se fazer ver assim como...” (HEIDEGGER, 2005, p. 58).

Outro modo do fenômeno mostrar-se é a manifestação. Esse modo, ao lado da aparência e do mostrar-se, tem suas características próprias, que Heidegger faz questão de apontar as diferenças estruturais. “É muito corrente se falar de manifestações de uma doença. O que se tem são ocorrências que se manifestam no organismo e, ao se manifestarem, indicam algo que em si mesmo não se mostra” (HEIDEGGER, 2005, p. 59). Nesse sentido, nota-se, portanto, a característica principal que é o anúncio.

Heidegger, sobre o caráter fenomenal da manifestação, diz o seguinte: “Manifestação é um não mostrar-se. No entanto, esse ‘não’ de forma alguma pode ser confundido com o não privativo, que determina a estrutura do aparecer, parecer e aparência” (HEIDEGGER, 2005, p. 59). Neste caso, Heidegger aponta a diferença crucial entre aparência e manifestação: enquanto o primeiro é um mostrar-se do fenômeno como não é em si mesmo o segundo se constitui como anúncio do que não se mostra por meio do que se mostra.

O exemplo da doença que se manifesta é bem interessante e muito rico para indicar a manifestação como anúncio. Peguemos, por exemplo, uma dor de cabeça comum, corriqueira e que pode afetar a qualquer um. Em seu ser como manifestação

a simples dor de cabeça anuncia sempre uma doença que se manifesta como dor de cabeça, mas que indica outra coisa – problemas de visão, resfriado, estresse, etc. Nesse sentido, o que se anuncia não se mostra em si mesmo, mas se manifesta por meio de um sintoma.

A inter-relação entre fenômeno e manifestação se sustenta como um anúncio. “Apesar de manifestação não ser nunca um mostrar-se, no sentido de fenômeno, qualquer manifestação só é possível com base no mostrar-se de alguma coisa” (HEIDEGGER, 2005, p. 59). Portanto, é preciso que o fenômeno se mostre para que a manifestação aconteça.

Para esta dissertação, tornou-se bastante relevante reconstruir os múltiplos conceitos de fenômeno. Sua função é estrutural e tem como suma importância demonstrar como a subjetividade é uma aparência do fenômeno ser-aí e suas estruturas existenciais.

Sobre o conceito de subjetividade vale um apontamento que Heidegger nos dá no texto *Nietzsche II*: “Supondo que a razão, como em Kant e no idealismo alemão, seja concebida como a essência da subjetividade” (HEIDEGGER, 2007, p. 82). Temos aqui o diagnóstico heideggeriano de que a tradição filosófica compreendeu a razão como o campo em que todas as coisas se dão. No fundo a razão é o solo em que brota a subjetividade. Abreu (2017, p. 168) nos diz o seguinte: “A metafísica é configurada sempre a partir da evidência do sujeito”. É a partir de Descartes que a filosofia trata da subjetividade, ou seja, busca interpretar o modo como as coisas se impõem ao sujeito.

Os próximos capítulos vão tentar refundar, em bases existenciais e não subjetivas, os fenômenos importantes para a metapsicologia que foram demonstrados no primeiro capítulo.

### 3.2 O SER-AÍ COMO SER-NO-MUNDO: COMPREENSÃO, TONALIDADE DE HUMOR E FALA

Para refundar os fenômenos que são importantes para a metapsicologia em bases existenciais é preciso demonstrar primeiramente a compreensão heideggeriana sobre o ente humano, a saber, o ser-aí. Como já indicamos no subcapítulo anterior, a questão central para Heidegger, ao menos a que se encontra em *Ser e Tempo*, é: qual o sentido do ser em geral? Em meio a essa questão, a analítica existencial do ser-aí

surge como “um subprojeto em vigor no projeto mais abrangente que é o da ontologia fundamental” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 75). Tal subprojeto encontra-se já situado dentro da própria questão acerca do sentido do ser em geral. “Na questão sobre o sentido do ser, o primeiro a ser interrogado é o ente que tem o caráter do ser-aí” (HEIDEGGER, 2005, p. 75). Ou seja, a possibilidade de questionar o sentido do ser em geral já se encontra como possibilidade no ente humano, isto é, no ser-aí.

Esse subprojeto, a analítica existencial, caracterizado por examinar o ser-aí, não é um subprojeto qualquer. Ele ganha tamanha importância que “é o que constitui a parte publicada de *Ser e Tempo*” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 76). Investigar o ente humano em seu ser é crucial para a fenomenologia heideggeriana, em especial no contexto de *Ser e Tempo*, em que busca, nas palavras do próprio filósofo, “uma ontologia fundamental da qual todas as demais podem se originar” (HEIDEGGER, 2005, p. 40). Em suas investigações fenomenológicas, Heidegger depara-se no caminho com o ente humano. Esse ente, o ser-aí, torna-se tão especial que investigá-lo significa não propor uma ontologia ao lado de outras. Na realidade ela é mais básica, porque dá o fundamento para as outras que não tratam do ser humano. Isso significa que na busca pelo sentido do ser em geral é preciso descrever e interpretar as estruturas ontológicas de um ente que, em seu ser, relaciona-se desde sempre com a questão sobre o ser. “Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente o que questiona em seu ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 33).

Dentre todas as noções acerca do ser humano encontradas na analítica existencial duas são importantíssimas para este subcapítulo. A primeira é a noção de existência:

A essência deste ente está em ter de ser. A quididade (*essentia*) deste ente, na medida em que se possa falar dela, há de ser concebida a partir de seu ser (existência). Neste propósito, é tarefa ontológica mostrar que, se escolhermos a palavra existência para designar o ser deste ente, esta não tem nem pode ter o significado ontológico do termo tradicional de *existentia*. Para a ontologia tradicional, *existentia* designa o mesmo que *ser simplesmente dado*, modo de ser que não pertence à essência do ente dotado do caráter de ser-aí (HEIDEGGER, 2005, p. 77).

A existência aqui toma um caminho totalmente diferente da tradição filosófica. Isso significa dizer que para as teorias filosóficas em geral “a existência de um ente reside na objetividade de sua realidade efetiva” (ABDALA, 2017, p. 38). Heidegger

surge seguindo um caminho diferente, tomando apenas como existente o ser-aí. Eis que surge a questão: o que isso significa afinal? Duas respostas tornam-se fundamentais para responder tal questão. Em primeiro lugar, se só o ser-aí existe significa dizer que, sendo, ele é diferente dos outros entes. “O ente que é, ao modo da existência, é o homem. Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe” (HEIDEGGER, 1983, p. 59). Melhor dizendo, cada ente tem seu modo de ser. Mas o único que existe é o próprio ser-aí, pois existência é apenas um modo de ser dentre vários outros.

Em segundo lugar, a partir disso, do ser-aí como ente que existe, nunca podemos compreendê-lo como um ente dotado de propriedades que o determinam. “A essência do ser-aí está em sua existência. As características que se podem extrair desse ente não são, portanto, propriedades” (HEIDEGGER, 2005, p. 77). Ou seja, o conceito de existência impossibilita dizer o ente humano, em termos fenomenológicos existenciais, como um mero feixe de propriedades.

Indo de encontro a isso, ser-aí desde sempre significa existência. Isso indica “que as características constitutivas do ser-aí são sempre modos possíveis de ser e somente isso” (HEIDEGGER, 2005, p. 78). Portanto, se é possível apontar alguma determinação existencial do ser do homem diríamos que ele é, enquanto existente, suas possibilidades.

Falar algo acerca do ser-aí não indica trazer à luz propriedades, mas mostrar que o ente humano, sendo, é sempre possibilidades. “O ser-aí não é algo simplesmente dado que ainda possui de quebra a possibilidade de poder alguma coisa. Primariamente ela é possibilidade de ser. Todo ser-aí é o que ela pode ser e o modo em que é sua possibilidade” (HEIDEGGER, 2005, p. 199). Se há algo no ser-aí que se pode pensar como essencial não é nada além de sua existência. Esta, por sua vez, como aponta Heidegger (2005, p. 78), é a essência do ser-aí e significa possibilidade.

Dentro da analítica existencial o conceito de existência é basicamente o que caracteriza o ente humano apresentando algumas características peculiares. Em primeiro lugar o primado da existência frente à essência; e em segundo lugar que, existindo, o ser que eu sou é sempre meu. “O ser que está em jogo no ser deste ente é sempre meu. Nesse sentido o ser-aí nunca poderá ser apreendido ontologicamente como um caso exemplar de um gênero de entes simplesmente dados” (HEIDEGGER,

2005, p. 78). Isso significa que, existindo, eu sempre me pertencço, sempre me relacionando com meu ser. “O ente, em cujo ser, isto é, sendo, está em jogo o próprio ser, relaciona-se e se comporta com seu ser, como sua possibilidade mais própria” (HEIDEGGER, 2005, p. 78). Ser-sempre-meu significa que, enquanto existente, o ser-aí se relaciona sempre com seu ser. Isto é, enquanto seu, enquanto esse ser lhe pertence.

Apontamos brevemente o caráter ontológico do ente humano. Em suma, que o ser-aí é o ente que, sendo, existe. Partiremos agora para a segunda parte deste subcapítulo. A indicação de que o ser-aí é o único ente que existe aponta para duas possibilidades de determinações ontológicas. São elas: existenciais e categorias. “Uma estrutura do ser do ser-aí é denominada por ele [Heidegger] de ‘existencial’. Ele contrasta os existenciais com as categorias, estrutura ligada ao ser dos entes diversos do ser-aí” (GORNER, 2017, p. 37). Ambos são os modos de caracterizar os entes em seu modo de ser.

Todas as explicações resultantes da analítica existencial do ser-aí provêm de sua estrutura existencial. Denominamos os caracteres ontológicos do ser-aí 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 ser-aí, os quais chamamos de categorias (HEIDEGGER, 2005, p. 80).

A analítica existencial tem por meta indicar os modos de ser dos entes em seu ser. Em especial os modos de ser do ente humano. Portanto, é correto afirmar que, dentro da proposta heideggeriana, fenomenologia é a demonstração do modo de ser de cada ente. Tratando em especial do ente humano, alguns existenciais são indicados por Heidegger tendo como o existencial mais primordial o ser-no-mundo. É impossível passar pela analítica existencial sem se deparar com tal estrutura. “Essas determinações do ser do ser-aí, todavia, devem agora ser vistas e compreendidas *a priori*, com base na constituição ontológica que designamos de ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2005, p. 90). Ser-no-mundo caracteriza um fenômeno unitário, um modo de ser composto por diversos momentos ontológicos e todos eles fundados no cuidado. Isso significa dizer que para pensar fenomenologicamente o ente humano necessariamente, o pontapé inicial, parte do existencial imprescindível ser-no-mundo.

“Ser-no-mundo é quase equivalente a ser-aí. Somente ser-aí é no mundo” (INWOOD, 2002, p. 120). Isso significa dizer que em todo existencial, em todo modo de ser do ser-aí, o ser-no-mundo é alicerce, aquilo que torna possível o ente humano vir a se realizar. “O ser-aí é sempre no aí que o mundo constitui” (KAHL-MEYER-MERTENS, 2015, p. 85). Ser-aí e ser-no-mundo se pertencem mutuamente, pois sendo ser-aí é sempre ser-no-mundo. Mas vale destacar que o modo de ser do ente humano no mundo não é um dentro do mundo, como por exemplo, “água e copo, roupa e armário estão igualmente ‘dentro’ do espaço, ‘em’ um lugar” (HEIDEGGER, 2005, p.91). Não se trata de estar dentro. Mundo, em termos existenciais, não é uma coisa, ou um recipiente em que se pode colocar outras coisas.

Mundo é sempre inseparável dos entes. Por um lado “mundo é constituinte da existencialidade do ser-aí” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 88). Como já apontamos anteriormente, mundo e ser-aí são inseparáveis. Isso significa, grosso modo, que sem o ser-aí mundo não aconteceria. Mas mundo também tem uma relação com os entes diferentes do ser-aí. Ou seja, “mundo não é a condição de possibilidade da existência (no sentido ordinário) dos entes, mas é a condição de possibilidade de entes mostrarem a si mesmos ou virem ao encontro” (GORNER, 2017, p. 57). Dito de outra forma, mundo é o campo existencial de fenomenalização dos entes enquanto intramundanos, isto é, desde onde eles são o que e como são.

Heidegger caracteriza o ser-no-mundo como constituição do ser-aí, isso quer dizer que para ser-aí o mundo não se dá como uma coisa do qual se está dentro. Ser-no-mundo se constitui como ser-em.

O ser-em, ao contrário, significa uma constituição ontológica do ser-aí e é um existencial. Com ele, portanto, não se pode pensar em algo simplesmente dado de uma coisa corporal (o corpo humano) “dentro” de um ente simplesmente dado. O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente “dentro de outra” porque, em sua origem, o “em” não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; “em” deriva de *innan*, morar, habitar, deter-se; “*an*” significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com cultivo a alguma coisa; possui o significado de colo, no sentido de hábito e diligo. O ente, ao qual pertence o ser-em, nesse sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão “sou” se conecta a “junto” “eu sou” diz, por sua vez: eu moro, me detenho junto... ao mundo, como alguma coisa que, desde ou daquele modo me é familiar. O ser, entendido como infinito “eu sou”, isto é, como existencial, significa morar junto a, ser familiar com.... *O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser do ser-aí que possui a constituição essencial de ser-no-mundo* (HEIDEGGER, 2005, p. 92).



Portanto, mundo, em sua expressão formal ser-em, indica familiaridade. O ente humano é familiar. Isso significa dizer que as coisas, as pessoas, as entidades me são familiares dentro do mundo que desde sempre se abre para o ser-aí enquanto o constitui. Ser-aí significa ser-em-um-mundo. Mas, segundo Heidegger (2005, p. 184), ser-no-mundo não é suficiente para determinar por completo o ente humano. Isso quer dizer que, já sendo no mundo, outros existenciais se dão. Alguns deles apontaremos agora: compreensão, tonalidade de humor e fala. Vale qualificar o estatuto dessas três existências. Elas são fundamentais, constituem o ser-em do ser-no-mundo, isto é, são modos de abertura do ser-aí.

Iniciaremos pelo existencial que desde o início de *Ser e Tempo* é introduzido na obra. “Todo mundo compreende: “o céu é azul, eu sou feliz”, etc. Mas essa compreensão comum demonstra apenas a incompreensão” (HEIDEGGER, 2005, p.29). Aqui, já no início, a compreensão aparece como pertencente a todo ser humano. Já adianto que compreensão é o modo básico em que o ser-aí lida consigo mesmo e com os outros entes. Como nos diz Gerner (2017, p. 34), ser-aí humano é ser existência e existência é compreensão. Isso quer dizer que existir, para o ente humano, envolve sempre uma relação com seu próprio ser e com o ser dos entes diversos. Em *Ser e Tempo* vemos: “Chamamos existência ao próprio ser com o qual o ser-aí pode se comportar dessa ou daquela maneira e com o qual ela sempre se comporta de alguma maneira” (HEIDEGGER, 2005, p. 39). Isso significa, grosso modo, que, sendo no mundo, a compreensão aponta para o que possibilita o modo em que o humano se relaciona com tudo em seu mundo. Ela envolve ao mesmo tempo “o que é compreendido. E não apenas isso, pois, envolve igualmente o modo como algo é compreendido” (KAHLMAYER-MERTENS, 2011, p. 26). Ou seja, compreensão de ser é o modo como o humano se relaciona com os entes. É o que permite que os entes sejam descobertos.

Dentro da analítica existencial, a compreensão é uma chave importantíssima que, segundo Heidegger (2005, p. 198), determina o que o ente é e como ele é. Isso significa que é a compreensão que permite, por exemplo, que o livro seja para ler e a cama para dormir. Uma marca registrada do ente que existe é sua compreensão. “A compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser do ser-aí” (HEIDEGGER, 2005, p. 38). Ela é indispensável dentro do projeto que envolve um ente que se relaciona com o ser. A compreensão cumpre esse papel de indicar qual

é esse ente (o ser-aí), pois ela é o modo básico e primário do qual o ser-aí se relaciona com tudo a seu redor e consigo mesmo. Ela é “base limítrofe sobre a qual se ergue todo comportamento humano para com os entes: a existência humana que compreende ser” (REIS, 2010, p. 122). Compreensão resguarda ao ente que existe o modo de lidar com os entes, inclusive com seu próprio modo de ser.

O ser-aí, no modo da compreensão e sua caracterização básica, é abertura. “Este é e está igualmente ‘presente’ como aquilo em função de que o ser-aí sempre é. Nessa função o ser-no-mundo se abre como tal. Chamou-se essa abertura de compreensão” (HEIDEGGER, 2005, p. 198). Compreensão não é uma estrutura subjetiva. Não se trata de caracterizar o humano como existente e que, por sua vez, compreende os entes, como algo fechado em si. Mas, ao contrário disso, a compreensão indica que o ser-aí é abertura.

Compreensão é, no entanto, uma projeção, um abrir-se, arremessar-se para, um instalar-se no espaço aberto no qual aquele que compreende primeiramente vem a si mesmo como um si mesmo. Ser não é produto ou feito do sujeito: *Dasein* ultrapassa toda subjetividade e brota da essencialização de ser (INWOOD, 2002, p. 19).

Portanto, seria um erro pensar que Heidegger estaria caracterizando a subjetividade humana a partir da compreensão. Pois o homem não é uma coisa que se relaciona com as outras via compreensão. Não se trata de uma determinação teórica sobre a subjetividade. “A compreensão não é algo que o ser-aí tem a seu favor e, a partir dela, interpreta ou tematiza o mundo e os outros entes” (WEYH, 2019, p. 58). Trata-se, por outro lado, de uma constituição do ser-aí em sua relação com seu ser e com o ser dos entes diversos. Ou seja, um existencial. Como nos diz Lévinas (1967, p. 86), na compreensão a relação entre sujeito que conhece e o objeto conhecido, não tem sentido.

Portanto, dizer que o ser-aí é compreensão significa que na “compreensão subsiste, existencialmente, o modo de ser do ser-aí enquanto poder-ser. O ser-aí não é algo simplesmente dado que ainda possui de quebra a possibilidade de poder alguma coisa. Primariamente ela é possibilidade de ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 198). Esse modo de ser, que pertence ao ser-aí aberto na compreensão, aponta para o fato de que as determinações do ser-aí são possibilidades e não propriedades. Sobre a possibilidade que o ser-aí é desde sempre ele nos diz:

A possibilidade de ser, que o ser-aí existencialmente sempre é, distingue-se tanto da possibilidade lógica e vazia como da contingência de algo simplesmente dado em que isso ou aquilo pode “se passar”. Como categoria modal do ser simplesmente dado, a possibilidade designa o que *ainda não é real* e que *nunca será necessário*. Caracteriza o *meramente* possível. Do ponto de vista ontológico é inferior à realidade e à necessidade. Em contrapartida, como existencial, a possibilidade é a determinação ontológica mais originária e mais positiva do ser-aí (HEIDEGGER, 2005, p. 199).

O poder-ser não indica que o ser-aí é no mundo como possibilidades determinadas e que ele pode escolher por uma ou outra. Poder-ser aponta necessariamente para o fato de que o ser-aí é sempre aberto. A compreensão, como modo de ser na abertura, constitui um traço fundamental, ou, melhor dizendo, é um existencial primordial dentro da analítica existencial. Ela é o modo de ser mais básico do ente humano enquanto ser-no-mundo. Digamos que ela seja “a instância responsável pela estruturação de um campo existencial marcado pelo caráter de poder-ser do ser-aí; é ela que projeta o horizonte da gênese singular do si-próprio de cada ser-aí” (CASANOVA, 2006, p.16).

Dentro da caracterização da compreensão ainda podemos destacar dois aspectos: o primeiro é que a possibilidade que se apresenta em *Ser e Tempo*, que se dá como o modo básico do ente humano, é uma possibilidade existencial lançada. “Ser-aí é a possibilidade de ser que está entregue a sua responsabilidade, é a possibilidade que lhe foi inteiramente lançada” (HEIDEGGER, 2005, p. 199). Ou seja, o ser-aí é essa possibilidade lançada no mundo. Ou, melhor dizendo, desde sempre o ser-aí é seu lançamento.

O segundo aspecto é que a compreensão tem um caráter projetivo. “A compreensão possui a estrutura existencial que chamamos de projeto. A compreensão projeta o ser do ser-aí para sua destinação” (HEIDEGGER, 2005, p. 200). Isso significa dizer que a compreensão põe em jogo o ser-aí. Não se trata, por exemplo, de “indicar o projeto” como me projetar para um determinado jogo de futebol com os amigos. Por meio da compreensão a existência lança as possibilidades que o ser-aí pode ser. “No projetar-se para o seu aí engendram-se os campos de realização ontológico-existencial do ser-aí. Trata-se aqui de surgimento de “espaços de jogos” nos quais são decididas suas possibilidades” (KAHLMEYER-MERTENS, 2011, p. 37). Nesses “espaços de jogos” abrem-se para o ser-aí, enquanto compreensivo, os entes. Tanto o ente que ele mesmo é quanto os entes diversos. Em síntese, compreensão é

uma estrutura necessária para pensar o ente humano dentro do subprojeto heideggeriano que é a analítica existencial. Nela está implicada a totalidade significativa dos entes. Sendo compreensivelmente relaciono-me com o ser dos entes em geral. Resumindo, a compreensão revela para o ser-aí suas possibilidades de ser. E não apenas suas possibilidades de ser, mas as possibilidades de ser dos entes diversos.

Indicaremos, a partir de agora, outro existencial fundamental: a disposição (tonalidade de humor). Pois, “enquanto existenciais, disposição e compreensão caracterizam a abertura originária do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2005, p. 204).

Ao lado da compreensão temos um outro existencial que constitui o ser do ser-aí dentro da analítica existencial: a disposição. “Encontramos os dois modos constitutivos de ser o pre, igualmente originários, na *disposição e na compreensão*” (HEIDEGGER, 2005, p. 187). Esses dois modos constituem o ente que em seu ser é existente. Isso quer dizer que é impossível pensar via fenomenologia heideggeriana o ente humano sem passar por esses dois existenciais.

Essa impossibilidade não aponta uma falta ou uma incapacidade de pensar o ente humano por outras vias, mas indica que o mundo, tal como abertura que o ser-aí desde sempre é, dá-se sempre por esses existenciais. Ser-no-mundo é caracterizado fenomenologicamente em *Ser e Tempo* pela “abertura, o “aí” em si mesmo iluminado constituído de compreensão, tonalidade de humor e fala” (SENA, 2019, p. 26). Tendo caracterizado a compreensão, cabe-nos caminhar agora em direção a esse outro existencial primordial do ser-aí: a disposição.

Surge a questão: o que é disposição? Em *Ser e Tempo* temos uma resposta precisa: “O que indicamos *ontologicamente* com o termo disposição é, *onticamente*, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o humor, o estado de humor” (HEIDEGGER, 2005, p. 188). Literalmente é o “como me encontro”. Alegria, tristeza, amor, raiva são, cada um à sua maneira, modos de disposições afetivas. Antes de prosseguir é preciso pontuar que Heidegger, ao apontar a disposição afetiva como existencial basilar do ente que o ser-aí é, não está falando simplesmente de emoções.

“Antes de qualquer psicologia dos humores, ainda bastante primitiva, trata-se de ver esse fenômeno como um existencial fundamental e delimitar sua estrutura” (HEIDEGGER, 2005, p. 188). É possível notar a preocupação do autor com uma possível interpretação da disposição afetiva como mera emoção, ou sentimento, que pode ser pensado via psicologia dos humores. Não se trata disso, mas de uma “forma

de ser do ser-aí em que se forma e é vivido em um mundo, que vem ao encontro e em que nos encontramos” (BORGES-DUARTE, 2012, p. 43). Não se trata de uma coisa, que pode nesse ou naquele momento sentir essa ou aquela emoção. Trata-se de um modo de abertura em que, sendo, o ente humano, ou melhor, o ser-aí, já desde sempre se encontra.

A fenomenologia dá um passo importante, e talvez único, no problema da disposição afetiva. A tradição filosófica, até Heidegger, sempre indicava um único caminho para compreender os afetos. Segundo Casanova (2017, p. 65), o modelo tradicional para a filosofia dos afetos é o de uma interioridade que se vê afetado por uma exterioridade. É preciso pontuar que, com a fenomenologia heideggeriana, os afetos perdem esse caráter de uma coisa que pode ser afetada por algo fora de si. “Atrás dos fenômenos da fenomenologia não há absolutamente nada” (HEIDEGGER, 2005, p. 66). Nem em cima, nem abaixo, nem dos lados, nem dentro. É fundamental dizer que a disposição afetiva, tal como Heidegger apresenta em *Ser e Tempo*, é um modo de ser do ente humano aberto no mundo. Ela cumpre um papel crucial, pois “são as tonalidades afetivas (antes mesmo do que qualquer mediação pelo entendimento ou percepção situacional) que sintonizam o ser-no-mundo ao aí de seu mundo” (KAHLMAYER-MERTENS, 2011, p. 78). Isso significa dizer que o mundo, enquanto abertura, dá-se afetivamente.

A expressão em sua língua original é *Stimmung* e sua tradução não indica somente disposição afetiva. Aponta “tonalidade afetiva, afinação, atmosfera” (CASANOVA, 2017, p. 64). Todas elas são traduções que cabem perfeitamente àquilo que Heidegger quer dizer. Essa estrutura do ente humano cumpre um papel crucial dentro da analítica existencial: “as tonalidades afetivas dão o “tom” por meio do qual o ser-no-mundo se dispõe ao mundo, ou ainda, constituem o “caráter de afinação” com qual o ser-no-mundo afetado se acha”. (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p.98). Podemos pensar no fato de que, quando uma tecla qualquer de um piano é pressionada, um som sempre será emitido. Esse “som” indica sempre uma afinação, uma nota, um tom. Analogamente esse exemplo cabe ao ser-aí. Em sua estrutura, em sua vida cotidiana, ele sempre se encontra afinado em alguma tonalidade.

Mais precisamente as disposições afetivas mostram o jeito em que cada ser-aí se encontra. “O jeito pelo qual o ser-aí está afinado com o mundo, a tonalidade pela qual ele está aberto em seu ser na facticidade da existência” (SILVA, 2020, p. 66). Ou seja, a disposição afetiva não aborda uma coisa que, ao se relacionar com outra,

atinge e é atingida. Trata-se de um ente que desde sempre está aberto em seu ser, ou melhor, que se encontra aberto em seu ser. “Encontramo-nos sempre já com o que vem a nosso encontro no mundo. Somos afetados pelo que é intramundano e, desse modo, somos já desde sempre no mundo” (BORGES-DUARTE, 2012, p. 47). Esse modo no qual nos encontramos não é uma visada teórica sobre o existir humano. É, sobretudo, um indicativo daquilo que nos é próprio em cada ocasião. Isso se resume na expressão: sendo como sou, desde sempre me encontro nessa ou naquela disposição afetiva. “O fato de os humores poderem se deteriorar e transformar diz somente que o ser-aí já está sempre de humor” (HEIDEGGER, 2005, p. 188). A analítica existencial indica o fato de que, na lida cotidiana, com outros, em meio às coisas, o ser-aí é sempre afinado em uma tonalidade afetiva. Dizendo de outra maneira, é possível ao ser-aí encontrar-se alegre, triste, entre outros afetos, durante o dia. Isso só indica o fato de que é possível transitar em humores; mas sempre estamos numa tonalidade de humor. Ou melhor, encontramos-nos sempre afinados.

Em sua existência, em sua lida cotidiana, o ser-aí encontra-se sempre em uma tonalidade de humor em meio aos entes. “Subsiste uma diferença essencial entre o compreender a totalidade do ente em si e o encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade. Aquilo é fundamentalmente impossível. Isso, no entanto, acontece constantemente com nossa existência” (HEIDEGGER, 1983, p.38). Sintetizando, a disposição afetiva é fenomenologicamente um existencial fundamental dentro da analítica existencial. Ao lado da compreensão é um dos modos básicos de ser do ente humano. A estrutura interna de toda tonalidade de humor consiste na abertura do ser-lançado, na abertura do ser-no-mundo e na abertura para o ser tocado.

Em primeiro lugar a tonalidade de humor abre o ser-aí em seu ser-lançado. “O ente que possui o caráter de ser-aí é seu pre, no sentido de se dispor, implícita ou explicitamente, em seu ser-lançado. Na disposição, o ser-aí já se colocou sempre adiante de si mesmo e já sempre se encontrou” (HEIDEGGER, 2005, p. 189). O ser-aí é esse ente que desde sempre se encontra lançado no mundo. E as tonalidades afetivas indicam necessariamente o como o ser-aí se encontra com esse campo em que os entes intramundanos são o que são e como são. Indo mais a fundo, o ser-lançado indica afetivamente o modo em que o ser-aí encontra também consigo mesmo.

“A disposição afetiva, ou afetividade, não é, pois, um mero estado de ânimo ou sentimento particular” (BORGES-DUARTE, 2012, p. 50). A disposição afetiva indica o

modo em que o ser-aí está lançado no mundo. Por exemplo, alegria, tristeza, felicidade, etc. são modos de disposições afetivas em que, por mais que possam se transformar, já apontam para o fato de que o ser-aí já sempre se encontra no mundo lançado em uma tonalidade afetiva. “O fato de os humores poderem se deteriorar e se transformar diz somente que o ser-aí já sempre se encontra em um humor” (HEIDEGGER, 2005, p.188). As mudanças de humor pertencentes ao cotidiano do homem são provas a favor das tonalidades afetivas.

No centro dessa determinação heideggeriana de que as tonalidades afetivas abrem o ser-lançado como determinação essencial do ser-aí surge a pergunta: o que o filósofo tem em mente com a expressão ser-lançado? Bom, primeiramente digamos o que ele não é. Lançamento ou ser-lançado não é sinônimo de algo que foi atirado dentro de outra coisa chamada mundo. Ser-lançado “tem o sentido de estar em lance, estar em jogo” (SILVA, 2020, p. 75). Isto é, estar em jogo seu próprio ser. Em cada modo de ser, a cada momento em que sou, meu ser está lançado. “O ser que está em jogo no ser deste ente é sempre meu” (HEIDEGGER, 2005, p. 78). Eu estou lançado tendo em jogo sempre meu ser em cada ocasião.

O ser-aí está lançado sempre enquanto possibilidades de ser. “O ser-aí é sempre sua possibilidade. Ela não tem a possibilidade como uma propriedade simplesmente dada” (HEIDEGGER, 2005, p. 78). Portanto, o ser-lançado nos indica o fato de que o ser-aí é sempre ser-no-mundo enquanto possibilidade. *Ser e Tempo* nos diz: “a expressão estar-lançado deve indicar a facticidade de ser entregue à responsabilidade” (HEIDEGGER, 2005, p. 189). As tonalidades afetivas nos mostram o modo em que o ser-aí, entregue à responsabilidade de ser, é. O filósofo nos diz:

É porque o ser-aí é sempre essencialmente sua possibilidade que ela pode, em seu ser, isto é, sendo escolher-se, ganhar-se ou perder-se, ou ainda nunca ganhar-se, ou só ganhar-se aparentemente. O ser-aí só pode perder-se, ou ainda não se haver ganho porque, segundo seu modo de ser, ela é uma possibilidade própria, ou seja, é chamada a se apropriar de si mesma (HEIDEGGER, 2005, p.78).

Portanto, podemos observar que o ser-aí é sempre chamado a se apropriar. Ou seja, está entregue à responsabilidade de ser. O que as tonalidades afetivas nos indicam é que o ser-aí tem a tendência ao desvio de si próprio.

Enquanto ente entregue à responsabilidade de seu ser, ele também se entrega à responsabilidade de já haver se encontrado. Encontro que não é tanto fruto de uma procura direta, mas de uma fuga. O humor não realiza uma abertura no sentido de observar o estar-lançado e sim de enviar-se e desviar-se. Na maior parte das vezes ele faz pouco caso do caráter pesado do ser-aí que nele se revela e muito menos ainda quando se alivia de um humor. Esse desvio é o que é no modo da disposição (HEIDEGGER, 2005, p. 190).

Esse desvio e abandono, que ocorrem na maioria das vezes, fazem com que o ser-aí esqueça de si mesmo. Ou, nas palavras de Weyh (2019, p. 124), o ser-aí se encontra na maior parte das vezes junto aos entes intramundanos e se interpreta como tal. O ser-aí esquiva-se de si mesmo e isso acontece via disposição. “Desse modo ele passa a estar sendo no modo da impropriedade. Alienado de si, entregou-se talvez para não assumir o peso que é ser si mesmo a cada vez” (SILVA, 2020, p. 76). A fuga não é um fenômeno negativo. Com isso quero dizer que não sustenta uma avaliação moral. É simplesmente o modo que caracteriza como todas as pessoas vivem.

É por meio das tonalidades afetivas que o ser-aí, fugindo de si mesmo, interpreta-se como todo mundo. “Uma vez que tendemos ao desvio, e uma vez que disposto afetivamente é um modo de ser constitutivo do ser-aí que lhe acompanha e antecipa suas ações, o desvio se dá sempre em uma tonalidade afetiva” (SILVA, 2020, p. 76). Fugir de si é um modo de ser que está fundamentado na disposição afetiva.

Outro aspecto fundamental na disposição afetiva é que ela abre o ser-no-mundo em seu todo. “O humor já abriu o ser-no-mundo em sua totalidade e só assim torna possível um direcionar para...” (HEIDEGGER, 2005, p. 191). Na vida cotidiana as disposições afetivas são cruciais, pois, “é pelos humores que me torno consciente do mundo e dos entes como um todo” (INWOOD, 2002, p. 94). Em todas as relações do ser-aí com os entes intramundanos, com os outros seres-aí, as disposições afetivas estão sempre dando o tom dessas relações.

O filósofo nos alerta para o fato de que “o humor se precipita. Ele não vem de fora nem de dentro. Cresce a partir de si mesmo como um modo de ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2005, p. 191). Isso significa que as disposições afetivas não indicam uma interioridade nem uma exterioridade. Não há nada dentro do ser-aí. Mas, já sendo no mundo, ele se relaciona com os entes em geral pelos existenciais básicos. Um deles é, sem dúvida, as disposições afetivas.



Em terceiro lugar, as disposições afetivas constituem a abertura para o ser-tocado. “Na disposição subsiste existencialmente um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro” (HEIDEGGER, 2005, p. 192). Isso significa dizer que as disposições afetivas constituem o modo em que o ser-aí pode ser afetado pelas coisas. É certamente por meio de uma disposição afetiva que as coisas podem tocar o ser-aí. Por meio da disposição afetiva o ser-aí tende a esquivar-se de sua constituição ontológica.

A disposição não apenas abre o ser-aí em seu estar-lançado e dependência do mundo já descoberto em seu ser, mas ela própria é o modo existencial em que o ser-aí permanentemente se abandona ao mundo e por ele se deixa tocar de maneira a se esquivar de si mesma (HEIDEGGER, 2005, p. 194).

Ou seja, o ser-aí, por meio das tonalidades afetivas, toca e é tocado. “*Befindlichkeit* afina e sintoniza o ser-aí para ser afetado pelas coisas e ser afetado de certos modos.” (INWOOD, 2002, p. 94). É por meio das disposições afetivas que posso gostar de algo, admirar algo, encantar-me por alguém.

Portanto, as disposições afetivas possuem uma função metodológica fundamental dentro da analítica existencial. Pois, “ontologicamente, ela não apenas caracteriza o ser-aí como é de grande importância metodológica para a analítica existencial devido a sua capacidade de abertura” (HEIDEGGER, 2005, p. 194). A disposição afetiva indica o modo em que o ser-aí é sua abertura. O modo em que o ser-aí se encontra com os entes intramundanos, com os outros e consigo mesmo. Eis as três determinações ontológicas-estruturais das disposições afetivas: abertura do ser-lançado, abertura do ser-no-mundo em seu todo e abertura para o ser-tocado.

Por último e não menos importante, temos o discurso. Sobre ele vemos que “a compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição, se *pronuncia como discurso*” (HEIDEGGER, 2005, p. 219). Isso significa, grosso modo, que a compreensão e a disposição afetivas são articuladas pelo discurso. É preciso informar duas coisas sobre o discurso. Em primeiro lugar “discurso não é a mesma coisa que linguagem” (GORNER, 2017, p. 105). Isso significa dizer que não há uma equiparação entre discurso e linguagem, mas que, ao contrário, o discurso é o fundamento ontológico da linguagem. “O fundamento ontológico-existencial da linguagem é o discurso” (HEIDEGGER, 2005, p. 219). Ou seja, o discurso encontra-se mais abaixo, na base da linguagem, como aquilo que possibilita a linguagem surgir.

Em segundo lugar, como indica o tema deste subcapítulo, existe uma relação necessária entre disposição, compreensão e discurso. Não só uma relação necessária, mas, segundo Kahlmeyer-Mertens (2011, p. 78), é a compreensão e a disposição que viabilizam o discurso e permitem acesso a sua caracterização no âmbito da analítica existencial. Isso significa que, ao dizer que o ser-aí é discurso, aponta-se para uma articulação da compreensão e da disposição enquanto modos de abertura do ser-no-mundo.

Da articulação que o discurso promove temos como prova o próprio parágrafo 34 de *Ser e Tempo*. Por um lado lemos: “a compreensibilidade já está articulada antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora. O discurso é a articulação dessa compreensibilidade” (HEIDEGGER, 2005, p. 219). Nessa passagem podemos perceber que no discurso existe articulação da compreensão de ser dos entes. Por outro lado, “a compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição, pronuncia-se como discurso”. (HEIDEGGER, 2005, p. 219). Bem como a disposição afetiva se pronuncia no discurso. Ou seja, os elementos centrais da concepção heideggeriana do discurso são: compreensão e disposição (CASANOVA, 2006, p. 61). São esses existenciais que dão o tom, ou seja, que fundamentam o discurso.

Como já mencionamos anteriormente, a disposição indica o modo em que o ser-aí se encontra. Ou, melhor dizendo, “*befindlichkeit* designa o fato de alguém se encontrar de uma certa maneira” (CASANOVA, 2006, p. 51). Bem como a compreensão que “é o existencial do próprio poder ser do ser-aí de tal maneira que, em si mesmo, esse ser se abre e mostra a quantas anda seu próprio ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 200).

No interior do projeto da analítica existencial o discurso ocupa um papel central em que “o discurso é a fala que expressa o ente pertencente ao mundo fático descerrado, de modo tal que esse tenha seu ser significativamente expresso ao ser no mundo; este, por sua vez, já sempre compreensivo-disposto”. (KAHLMAYER-MERTENS, 2011, p. 79). Se por um lado o discurso aponta para o ser-aí já aberto compreensivo e disposto, por outro lado explana o ser dos entes.

De acordo com Heidegger (1992, p. 262, *apud* KAHLMAYER-MERTENS 2011, p. 79) “o discurso se expressa de início e na maioria das vezes como uma fala concernente ao mundo. Isso significa que o discurso é discurso sobre algo, de tal forma que esse sobre-o-quê se faz manifesto no discurso”. Ou seja, a característica do discurso é ser pertencente ao mundo, no sentido de que o ente humano, enquanto

ser-no-mundo, tem no discurso esse sobre-o-quê se aponta. Como indica Dubois (2004, p. 35), o discurso fala sobre algo, sobre-o-quê e como o ser-no-mundo fala de seu mundo. Isso significa dizer que o discurso não é uma mera articulação linguística com o intuito de indicar via palavras algo sobre algo. O discurso pertence a uma rede de significados.

“Eu compreendo o mundo a minha volta, a cidade, a sala ou escritório com sua rede de significação” (INWOOD, 2002, p. 99). O discurso é essa rede que não precisa a princípio de frases, palavras ou gramática, mas compreender afetivamente os entes em seu ser; tanto os entes diversos quanto seu próprio ser; o discurso é esse existencial que permite ao ser-aí uma íntima relação com seu mundo. “O que é articulado ou estruturado no discurso é a totalidade de significados que para Heidegger é o mundo” (GORNER, 2017, p. 105). Discurso é esse modo de ser do ser-aí que capta o ser dos entes no mundo e os torna disponíveis para o ser-aí. Com isso quero dizer que é o discurso que dá forma à abertura do ser-aí no mundo; que torna disponível para o ser-aí algo enquanto algo. Por exemplo: isso enquanto mesa, aquilo enquanto copo, este enquanto árvore, etc.

Para o ser-aí o discurso é “sua capacidade de dizer o ser e, assim agindo, ser. Esse dizer é a articulação da compreensão, que se inicia na porosidade do sentir afetivo, prévia a qualquer determinabilidade de um qualquer objeto” (BORGES-DUARES, 2012, p. 46). Discursivamente o ser-aí existe. Mas, reiterando mais uma vez, esse dizer é determinado pela articulação dos existenciais básicos, compreensão e disposição. No discurso mantém-se uma relação com a escuta.

A conexão do discurso com a compreensão e sua compreensibilidade torna-se clara a partir de uma possibilidade existencial inerente ao próprio discurso, qual seja a escuta. Não é por acaso que dizemos que não “compreendemos” quando não escutamos bem. A escuta é constitutiva do discurso (HEIDEGGER, 2005, p. 222).

A escuta, como fenômeno discursivo, é já compreensiva afetivamente. Isso quer dizer que eu não escuto sons, escuto as coisas, isto é, o ente já compreendido em seu ser é aberto afetivamente. “Escutamos o carro rangendo, a motocicleta. Escuta-se a coluna marchando, o vento do Norte, o pica-pau batendo, o fogo crepitando” (HEIDEGGER, 2005, p. 222). Portanto, escutamos não os entes a nosso redor em seu ser, mas o ente compreendendo seu ser. Esse escutar é articulado pelo discurso.

Em resumo: compreensão, disposição e discurso são os existenciais mais básicos do ser-aí. Em todo seu modo de ser e lidar com os entes encontramos esses existenciais como estruturas básicas do ente que existe. Com isso não quero tomar, nem é a pretensão de Heidegger, o termo “estrutura” para determinar uma “essência”. O termo é um indicativo para pensar o ente humano no projeto fenomenológico de pensar o sentido do ser em geral. Se, como apontamos, compreensão e disposição são os existenciais mais básicos e têm uma relação de pertencimento com o discurso, isso significa dizer que o ser-aí é desde sempre discurso. Como sinaliza *Ser e Tempo*, “disposição e compreensão são, de maneira igualmente originária, determinadas pelo discurso” (HEIDEGGER, 2005, p. 187). Ser-no-mundo é de ponta a ponta ser compreensão, disposição e discurso.

### 3.3 A ESTRUTURA ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL DO SER-AÍ: O SER ENQUANTO CUIDADO

Compreensão, disposição e discurso são modos de ser-no-mundo, como já apontamos no subcapítulo anterior. Mas, no quinto capítulo de *Ser e Tempo*, em que Heidegger vai discorrer nos parágrafos que constituem esses existenciais básicos do ser-aí, ele nos dá uma singela, porém muito importante, passagem que nos parece ser o pontapé inicial para indicar o cuidado (*Sorge*) como estrutura ontológica do ser-aí. Ele nos diz:

A antecipação desse momento estrutural básico proveio da intenção de se manter, desde o princípio, a análise dos diversos momentos singulares em uma visão prévia de toda estrutura e de evitar qualquer fragmentação e disseminação da uniformidade do fenômeno. Agora, porém, trata-se de reconduzir a interpretação ao fenômeno do ser-em conservando o que se adquiriu nas análises concretas do mundo e do quem. Deve-se não apenas considerá-la ainda uma vez de maneira mais profunda e visualizar com mais segurança a totalidade da estrutura ser-no-mundo em uma perspectiva fenomenológica, mas também abrir um caminho para se apreender o ser originário do próprio ser-aí, isto é, da cura (*Sorge*) (HEIDEGGER, 2005, p. 185).

Ou seja, os existenciais têm dois papéis na analítica existencial. Por um lado é por eles que se descobre os modos de ser-no-mundo; por outro eles abrem um caminho para aquilo que é mais originário no ser-aí: o cuidado.<sup>9</sup>

Porém, surge a questão: "originário" em que sentido afinal? A resposta é: "o cuidado tem um sentido existencial, isto é, ontológico". (HEIDEGGER, 2021, p. 798). Isso significa, grosso modo, que o cuidado não é simplesmente uma atitude como cuidar de alguém, ou como cuidar de meu corpo por dieta alimentar. Vale acrescentar um esclarecimento sobre o sentido da palavra "originário" em Heidegger. Originário significa o que não pode ser derivado, desde do que tudo se deriva. Portanto, já que o cuidado tem o caráter de ser o mais originário, ou seja, a estrutura fundamental do ser-aí, a expressão "'cuidar de si mesmo' seria uma tautologia" (HEIDEGGER, 2005, p. 257). Isso porque cuidado não é meramente uma atitude, mas uma estrutura ontológica. Cuidado é propriamente "o ser do *Dasein*" (SANTOS, 2011, p. 39). Ou seja, eu, enquanto sou, sou desde sempre cuidado.

Demonstrar que pertence originariamente ao ente humano o cuidado como estrutura ontológica significa que só é possível ser enquanto ente humano cuidando-se. Antes de toda atitude, para Heidegger, o cuidado sempre se impõe primeiramente. Ou seja:

Enquanto totalidade originária de sua estrutura, o cuidado se acha do ponto de vista existencial, *a priori*, "antes" de toda "atitude" e "situação" do ser-aí. O que significa dizer que ela se acha *em* toda atitude e situação de fato. Em consequência esse fenômeno não exprime um primado da atitude "prática" frente à teórica (HEIDEGGER, 2005, p. 258).

Isso significa que em toda atitude, em sua relação com o mundo, com as coisas, com os entes em geral, o ser-aí é um "ente cujo ser deve determinar-se como cuidado" (HEIDEGGER, 2005, p. 258). Precisamente o cuidado é uma relação do ser-aí com o espaço fenomenal de realização de seu próprio ser. Isso significa dizer que a analítica existencial deságua em uma única possibilidade de dizer o que propriamente é o ente humano, o que fundamenta seus modos de ser. "A resposta heideggeriana à questão sobre "qual é o ser do *Dasein*?" é: o ser do *Dasein* é cuidado" (GORNER, 2017, p. 17).

---

<sup>9</sup> O termo original usado por Heidegger é *Sorge* e significa, segundo Inwood (2002), cura ou cuidado. Portanto, são sinônimos e utilizaremos aqui o termo cuidado.

Portanto, podemos afirmar sem receio que, no projeto de uma ontologia fundamental, o cuidado é um conceito central. Ele indica o modo de ser próprio daquele ente que existe e tem um papel central na busca pelo sentido do ser em geral. “Chamamos existência ao próprio ser com o qual o ser-aí pode se comportar dessa ou daquela maneira e com o qual ela sempre se comporta de alguma maneira” (HEIDEGGER, 2005, p. 39). O ente que existe e que pode colocar a questão sobre o sentido do ser em geral é o ser-aí que, existindo, é cuidado.

Sobre tal importância do cuidado como fundamento do ser-aí ele nos diz: “a analítica do ser-aí que conduz ao fenômeno do cuidado deverá preparar a problemática ontológica fundamental, isto é, *a questão do sentido do ser em geral*” (HEIDEGGER, 2005, p. 246). Podemos perceber aqui o papel crucial e central que o cuidado toma dentro da filosofia heideggeriana.

Apontamos até aqui que o cuidado é fundamental no projeto fenomenológico heideggeriano e que ele é um *a priori* de toda e qualquer relação do ser-aí. Aliás, como apontamos, o ser-aí é um ente que, sendo, é no mundo estruturado pelos existenciais. Porém, compreensão, ser-no-mundo e disposição constituem uma unidade. Isso quer dizer que existe uma determinação estrutural mais profunda que sustenta esses existenciais. Esse sem dúvida é, como aponta Heidegger (2005, p. 243), o cuidado. A expressão “ser-aí”, indica um ente que em seu ser é estruturado ontologicamente pelo cuidado. E é só por meio dessa estrutura ontológica que posso “*eu*” ser como sou. Mas como “*eu*” não estou só no mundo sempre me encontro com outras pessoas e com as coisas. Heidegger nos diz que “junto às coisas e às pessoas o cuidado pode ser compreendido como ocupação e preocupação” (SANTOS, 2011, p. 40). Essas são as nuances do cuidado enquanto estrutura fundamental do ser-aí.

Porque em sua essência o ser-no-mundo é cuidado, pode-se compreender, nas análises precedentes, o ser junto ao manual como *ocupação* e o ser como co-pre-sença dos outros dentro do mundo como *preocupação*. O ser junto a é ocupação porque, enquanto modo de ser em, determina-se em sua estrutura fundamental que é o cuidado (HEIDEGGER, 2005, p. 257).

O ser-aí se ocupa com os entes em geral, com os outros entes existentes, ou melhor, o ser-aí se preocupa com os outros humanos. “Ocupo-me das coisas, preocupo-me por alguém e cuido de ser quem sou” (KAHLMAYER-MERTENS, 2008, p. 29). Nota-se que aqui se estabelece a determinação existencial do ser-no-mundo.

É preciso destacar que *Ser e Tempo* nos indica dois modos de ocupação. Ele não exprime simplesmente “ter o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar, cuidar de alguma coisa, aplicar alguma coisa, empreender, pesquisar, interrogar” (HEIDEGGER, 2005, p. 95). Esses são sim modos de estar ocupado. Mas “modos de ocupação são também modos deficientes de omitir, descuidar, renunciar, descansar” (HEIDEGGER, 2005, p. 95), porque os dois modos tendem a indicar que o ser-aí é sempre adiante de si mesmo. Isto é, sendo junto aos utensílios e com os outros o ser-aí sempre põe em jogo seu próprio ser como possibilidade de si mesmo. Ou seja, em ambos os modos de ocupação, Heidegger tem como pano de fundo o cuidado. Isso significa que ocupação e preocupação são, nas palavras de Weyh (2019, p. 97), modulações do cuidado. Elas não buscam apontar simplesmente uma atitude frente aos outros e com as coisas, mas as características básicas da existência. Isso significa, por exemplo, que lendo um livro, ou fazendo esta pesquisa, estou tão ocupado quanto ao dormir. Isso porque, em ambos os casos, não está em jogo uma simples atitude perante as coisas a meu redor, mas todo meu ser. Bem como na preocupação, também está em jogo todo meu ser. “O cuidado que se tem com os entes existentes é nomeado preocupação” (WEYH, 2019, p. 98). Tais modulações só são possíveis por terem de fundo o cuidado como estrutura ontológica do ser-aí. Os animais, por exemplo, também se relacionam com coisas e pessoas. Mas as relações do ser-aí, tanto com os entes que ele mesmo não é quanto com sua relação consigo mesmo, é estruturada pelo cuidado. Isso significa dizer que o ser-aí pertence ao cuidado enquanto estrutura ontológica; já os animais não.

Outro fato importante de se destacar é o fato de que ser do ser-aí como cuidado já indica uma estrutura tríplice. O termo “cuidado” se mostra como um termo técnico que designa as estruturas principais do ser do ser-aí em sua unidade essencial” (GORNER, 2017, p. 109). São elas: ser-adiante (existencialidade), já-ser-em (facticidade) e ser-junto-a (decaída). Sendo cuidado desde sempre, o homem em cada modo de ser, em cada atitude com os outros ou com as coisas, carrega consigo a tríplice estrutura que “diz respeito a toda constituição do ser-aí” (HEIDEGGER, 2005, p. 256). Torna-se crucial indicar essas estruturas.

Em primeiro lugar que o ser-aí é sempre adiante de si mesmo. “O ser-aí já está sempre “além de si mesmo”, não como uma atitude frente aos outros entes que ela mesmo não é, mas como o ser para o poder ser que ela mesma é” (HEIDEGGER, 2005, p. 256). Quer dizer, o ser-aí nunca se encontra fechado, como uma coisa

encapsulada. Mas, como diz Gorner (2017, p. 96) o ser-aí está sempre projetando a si mesmo. Ou seja, enquanto cuidado, indo além de si mesmo, o ente humano se encontra sempre se lançando nas possibilidades. Dizer que o ente humano sempre se adianta a si mesmo significa, grosso modo, que ele se lança sempre nas possibilidades. Nas palavras de *Ser e Tempo*: designamos a estrutura ontológica essencial do “estar em jogo” como *preceder a si mesma do ser-aí*” (HEIDEGGER, 2005, p. 256). Como algo indeterminado, como o ser-aí não tem uma essência nem nada que o determine, ele se encontra sempre se lançando, projetando, colocando seu ser em jogo dentro de um campo de significados em que é possível ser o ente que ele é. “Dito de outra maneira, o poder-ser já sempre se mostra a cada vez a partir de um cerceamento originário do espaço de sua realização” (CASANOVA, 2006 p. 53). Heidegger chamará de “mundo” esse ambiente que sustenta a realização do ser-aí. “Apreendido em sua plenitude, o proceder a si mesma do ser-aí diz: *preceder a si mesma por já ser-no-mundo*” (HEIDEGGER, 2005, p. 256). Seguindo as palavras do filósofo, o ser-aí só adianta a si mesmo, porque já é no mundo. Ou seja, é preciso que o espaço de sua própria realização se dê, para que, sendo, o ser-aí aconteça. Avançaremos agora um pouco mais nesse existencial, que faz parte da totalidade estrutural do ser-aí, ou melhor, do cuidado.

Em segundo lugar é que o ser-aí já é em um mundo (facticidade). Sobre isso lemos em *Ser e Tempo*:

Esse preceder a si mesmo não significa uma espécie de tendência isolada de um “sujeito” sem mundo, mas caracteriza o ser-no-mundo. Pertence a esse ser-no-mundo, contudo, o fato de entregando-se à responsabilidade de si mesmo, já se haver lançado em *um mundo* (HEIDEGGER, 2005, p. 256).

O ser-aí é lançado desde sempre já em um mundo e isso o pertence como parte do todo estrutural do ente que o homem é. Podemos ver claramente como o conceito de facticidade tem uma relação própria com a estrutura do ser-aí. “Chamamos facticidade o caráter factual do fato do ser-aí em que, como tal, cada ser-aí sempre é” (HEIDEGGER, 2005, p. 94). Isso quer dizer que o ser-aí é um ente que desde sempre já é no mundo.

No texto *Ontologia: hermenêutica da facticidade* lemos uma singela, porém, importante contribuição sobre a facticidade, Ele nos diz:



Facticidade é dessignificação para o cartar ontológico de nosso ser-aí “próprio”. Mais especificamente, a expressão significa: esse ser-aí em *cada ocasião* (fenômeno da “ocasionalidade” cf. demorar-se, não ter pressa, ser-aí junto-a, ser-aí) na medida em que é “aí” em seu caráter ontológico no *tocante a seu ser* (HEIDEGGER, 2013, p.13).

Ou seja, em cada ocasião o ser-aí é no mundo, é já ser-em (um mundo). Isso nos alerta para o fato de que isso “nos leva a compreender a facticidade como condição de delimitação de cada ser-aí em seu espaço de abertura, ou mesmo horizonte de possibilidades” (WEYH, 2019, p. 94). Isso demonstra que, no tocante a seu ser, o ser-aí é desde sempre em um mundo. Em cada ocasião o mundo acontece como um espaço onde as possibilidades se abrem para o ser-aí. Essas possibilidades apontam para a estrutura do cuidado, pois ser-aí já significa ser-no-mundo. Bem como apontam para o fato de que “é preciso existir facticamente no mundo cotidiano junto às coisas e aos outros” (SANTOS, 2011, p.43). Ou seja, sendo facticamente em um mundo, sou, desde sempre, junto às coisas e aos outros humanos. Temos, portanto, o ser adiante, que só é possível sendo o ser-aí já em um mundo. “Em outras palavras, existir é sempre um fato. Existencialidade determina-se essencialmente pela facticidade” (HEIDEGGER, 2005, p. 257).

Por último, e não menos importante, temos como constituinte do cuidado a decadência. Antes de indicarmos a decadência dentro da analítica existencial é importante pontuar que Heidegger, com essa expressão, não está a utilizando com uma conotação moral. “Heidegger insiste que *verfallen* não é um termo moral, nada tendo em comum com a acepção cristã de queda” (INWOOD, 2002, p. 31). O filósofo também atenta para o fato de que “a decadência do ser-aí também não pode ser apreendida como ‘queda’ de um ‘estado original’ mais puro e superior” (HEIDEGGER, 2005, p. 237). Não se trata de um aspecto moral nem puramente de uma deslocação em que anteriormente o ser-aí se encontrava em cima e decaiu de lá. Podemos apresentar dois aspectos centrais desse existencial. Em primeiro lugar:

Enquanto ser-no-mundo de fato, o ser-aí, na decadência, já decaiu de si mesmo; mas não decaiu em algo ôntico com o que ela se deparou ou não se deparou no curso do seu ser e sim no mundo que, em si mesmo, pertence ao ser do ser-aí. A decadência é uma determinação existencial do próprio ser-aí e não se refere a ela como algo simplesmente dado nem a relações simplesmente dadas com o ente do qual ela “provê”, ou com qual ela posteriormente entra em *commercium*. (HEIDEGGER, 2005, p. 237).

A decadência aponta para o fato de que o ser-aí já estar lançado no mundo e que decaiu de si mesmo. Isso significa dizer, que o ser-aí tende, nas palavras do Heidegger (2005, p. 236), a se compreender como um ente intramundano. Na decadência o mundo o devora de tal maneira que o ser-aí se comporta com seu ser apenas, “fugindo e se esquecendo dele” (HEIDEGGER, 2005, p. 80). Decaindo no mundo o ser-aí tende a virar as costas para sua constituição ontológica fundamental. A saber, que ele é um ente constituído de possibilidades, ou seja, um puro poder-ser que está entregue a si mesmo para ser.

Nesse existencial podemos notar que “ser-no-mundo da decadência é, em si mesmo, tanto tentador quanto tranquilizante” (HEIDEGGER, 2005, p. 239). Assim é porque o ser-aí, enquanto decadente que foge e se esquece de sua indeterminação ontológica, tende a se ocupar com os entes dentro do mundo. Ela, nos diz Weyh (2019, p. 124), permite que o ser-aí tenha sua existência direcionada à cotidianidade mediana. Na decadência, enquanto cuida de seu próprio ser, o homem se ocupa e se preocupa com os entes e os outros. Portanto, a decadência constitui o ser-junto a entes intramundanos. *Ser e Tempo* nos diz:

O existir de fato do ser-aí não está apenas lançado indiferentemente em um poder-ser-no-mundo, mas já está sempre empenhado no mundo das ocupações. Nesse ser junto a..., que constitui a decadência, anuncia-se, explicitamente ou não, compreendida ou não, uma fuga da estranheza que, na maior parte das vezes, permanece encoberta pela angústia latente, uma vez que a publicidade do impessoal reprime toda e qualquer não familiaridade. Na decadência o ser junto ao manual intramundano da ocupação acha-se essencialmente incluído no proceder a si mesma por já estar em um mundo (HEIDEGGER, 2005, p. 257).

Ou seja, a decadência enquanto essencial para a estrutura do ser-aí, busca uma familiaridade na ocupação com os entes intramundanos, ao passo que reprime sempre a estranheza e tranquiliza o ser-aí diante de si mesmo. Na decadência o “ser-aí se envolve na mediania do mundo de modo a perder de vista o espaço existencial que lhe é próprio; assim o ser-no-mundo existe cotidianamente face à fuga de si mesmo” (WEYH, 2019, p. 70). Na decadência enquanto cuidado de mim mesmo fujo de mim mesmo.

É preciso uma observação necessária sobre a decadência. “O fenômeno da decadência também não propicia uma ‘visão noturna e soturna’ do ser-aí” (HEIDEGGER, 2005, p. 241). Não se trata de indicar o lado bom ou ruim da

existencialidade do ser-aí. A decadência é uma constituição ontológica que precede e estrutura todos os fatos ônticos do ser-aí. Ou seja, cuidando de si mesmo o ente humano tende a se relacionar com as coisas e os outros, bem como a se esquecer de sua proveniência ontológica.

A decadência enquanto parte essencial da estrutura do ser-aí indica: o ser-no-mundo pode ser compreendido de dois modos: a) pela cotidianidade mediana [...]; b) pela tutela do impessoal” (WEYH, 2019, p. 70). No impessoal me relaciono com os outros seres-aí, ao passo que pela cotidianidade mediana o ser-aí se compreende como mais um ente dentro do mundo.

O cuidado é a estrutura ontológica fundamental do ser-aí que “caracteriza não somente a existencialidade, separada da facticidade e decadência, como também abrange a unidade dessas determinações ontológicas” (HEIDEGGER, 2005, p. 257). O ente que existe, enquanto existe, é o ser-aí que se fundamenta como o ente que é cuidado desde sempre.

### 3.4 A CRÍTICA HEIDEGGERIANA À METAFÍSICA MODERNA DA SUBJETIVIDADE (DESCARTES)

Os subcapítulos anteriores buscaram reconstruir alguns traços fundamentais e relevantes da fenomenologia heideggeriana para nosso trabalho. Recapitulando, tratamos do conceito de fenômeno, do ser-aí como ser-no-mundo e da estrutura ontológica fundamental do ser-aí, que é o cuidado. Se a meta principal deste trabalho é pensar existencialmente os fundamentos da metapsicologia freudiana tais passos são de extrema importância para o resultado que se visa.

Outro ponto importante que se seguirá no terceiro e último capítulo é discutir criticamente, ao modo filosófico-fenomenológico, a metapsicologia freudiana a partir da analítica existencial. Para isso este subcapítulo é de extrema importância. Pois a metapsicologia implica em uma compreensão do ente humano em sua subjetividade. Indicar como Heidegger compreende os pressupostos que sustentam a metafísica da subjetividade é importantíssimo para realizar tal tarefa.

É de extrema importância em primeiro lugar pontuar dois aspectos: o primeiro é que a crítica de Heidegger não é meramente corretiva. Isso significa que não se trata de uma substituição. Mas que “indica os lugares de um auto-ocultamento progressivo do ser, constituído como que um negativo de algo essencial que permaneceu

impensado e não explicitado” (LOPARIC, 1995 p. 185). Ou seja, a crítica de Heidegger, neste caso, à metafísica moderna da subjetividade, não é para substituí-la, mas para indicar como ela é mais um exemplo teórico do esquecimento do ser. Como ele nos diz nas primeiras linhas de *Ser e Tempo*: “Embora em nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a metafísica, a questão aqui evocada caiu no esquecimento” (HEIDEGGER, 2005, p. 27). A metafísica moderna encontra-se nesse ínterim.

O segundo aspecto que queremos pontuar é que “deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o fio condutor da questão do ser até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações de ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 51). Ou seja, não se trata de crítica para substituir a metafísica moderna da subjetividade por outra, mas para indicar o que é determinante à fundação da metafísica da subjetividade em particular e da própria metafísica em geral.

O que Heidegger busca é literalmente uma “exposição investigadora de suas respectivas “certidões de nascimento”. (HEIDEGGER, 2005, p. 51). Mais uma vez reafirmo que não é importante – nem é a meta da fenomenologia heideggeriana – substituir uma metafísica da subjetividade por outra. Mas demonstrar aquilo que é necessário para a compreensão do ser do ente dessa ou daquela maneira. Neste caso específico, aquilo que sustenta a metafísica moderna da subjetividade.

Se a proposta de Heidegger não é uma substituição, mas uma destruição, no sentido de buscar o que sustenta essa ou aquela compreensão, “Heidegger deixa de usar expressões já consagradas, tais como: sujeito, animal racional, pessoa” (ABREU, 2017, p. 164). Pois sua filosofia não é mais sobre o sujeito, ou sobre a pessoa. Sua analítica existencial é, nos diz Heidegger (2005, p. 39), sobre aquele ente que sempre compreende ser dessa ou daquela maneira.

Eis que chegamos a uma questão central: afinal, o que é metafísica? Tal questão Heidegger nos responde exatamente no texto *Que é metafísica? (1983)*. Ele nos diz: “Metafísica é o perguntar além do ente para recuperá-lo, enquanto tal e em sua totalidade, para a compreensão” (HEIDEGGER, 1983, p. 43). Ou seja, metafísica é o perguntar que vai mais à frente do ente, mas com o intuito de proporcionar determinações acerca dele. Isso quer dizer: impor ao ente definições. A metafísica resguarda em si um certo saber sobre o ser do ente.

Todo comportamento que se relaciona com o ente testemunha, dessa maneira, já um certo saber do ser, mas atesta simultaneamente a incapacidade de, por suas próprias forças, permanecer na lei da verdade desse saber. Essa verdade é a verdade sobre o ente. A metafísica é a história dessa verdade. Na entidade do ente pensa a metafísica o ser, sem, contudo, poder considerar, pela sua maneira de pensar, a verdade do ser. A metafísica se move, em toda parte, no âmbito da verdade do ser que lhe permanece o fundamento desconhecido e infundado (HEIDEGGER, 1983, p. 47).

Isso significa dizer que a metafísica é caracterizada por focar no ente. Ou seja, aquilo que é o fundamento para as determinações metafísicas é sempre silenciado em favor do conhecimento acerca do ente. “A metafísica representa realmente o ente em seu ser e pensa assim o ser do ente. Mas ela não pensa a diferença entre ambos” (HEIDEGGER, 2005, p. 21). O foco principal da metafísica é o ente enquanto entidade e suas propriedades essenciais.

O que a metafísica visa desde seu fundamento é a caracterização do ente. “Ela pensa o ente enquanto ente. Em toda parte, onde se pergunta o que é o ente, tem-se em mira o ente enquanto tal” (HEIDEGGER, 1983, p. 55). Portanto, a metafísica moderna da subjetividade visa descrever o ente humano como sujeito. A subjetividade é um modo da metafísica pensar e explicar o ente.

Seja qual for o modo de explicação do ente, como espírito no sentido do espiritualismo, como matéria e força no sentido do materialismo, como vir-a-ser e vida, como representação, como vontade, como substância, como sujeito, como *enérgeia*, como eterno retorno do mesmo, sempre o ente enquanto ente aparece na luz do ser (HEIDEGGER, 1983, p. 55).

Ou seja, a metafísica é um modo de, dirigindo-se especulativamente ao ente, encobrir, esquecer o ser, pela determinação. Isso quer dizer que a metafísica da subjetividade moderna, por exemplo, ao buscar determinar o ente humano como sujeito o faz perguntando, ou se relacionando com seu ser. “A metafísica expressa o ser constantemente e das mais diversas formas” (HEIDEGGER, 1983, p. 57). Mas essa expressão do ser do qual a metafísica é responsável “somente pensa o ser enquanto representa o ente enquanto ente” (HEIDEGGER, 1983, p. 57). O conhecimento metafísico é sempre representacional. Ela “nos lança aquilo que apresenta no ‘aspecto’, ou criticamente, como objeto da perspectiva de representação categorial por parte da subjetividade” (HEIDEGGER, 2005, p. 35). Isso não é diferente

na metafísica moderna da subjetividade, da qual tem seu fundamento ontológico na filosofia cartesiana.

Descartes, nos diz Heidegger (1983, p. 22), não pergunta apenas em primeiro lugar o que é o ente enquanto ente. Descartes pergunta: “Qual é aquele ente que no sentido *ens certum* é o ente verdadeiro”. Aqui, com Descartes, a subjetividade moderna vai tomando forma. Não só o ente é pensado. Mas, sobre todos os entes, existe um que é primariamente verdadeiro. “Tal pergunta é veiculada pela dúvida que, por sua vez, torna-se instrumento metódico para se chegar ao conhecimento verdadeiro” (RIBEIRO, 2008, p. 74). Sob a ótica da filosofia cartesiana, a dúvida é a prerrogativa que lhe garante a certeza do pensamento. Não desse ou daquele pensamento específico, mas o pensamento enquanto tal. Só pela via da dúvida, “Descartes então intui: ‘Penso, logo existo’. Eis a descoberta que afirma a existência do sujeito intimamente dependente de seu ato de pensar” (RIBEIRO, 2008, p. 74). O ente verdadeiro é aquele que pensa. O homem é esse ente que assume o lugar de ente verdadeiro.

A compreensão de homem enquanto “animal racional” atinge seu corolário na modernidade, especificamente com Descartes, em qual a subjetividade, constituída pela natureza pensante, assume radicalmente o trono central em que se assenta qualquer possibilidade de verdade (GUIMARÃES, 2013, p. 51).

A filosofia cartesiana apontou com sua máxima “penso, logo existo” que a natureza humana é o pensamento. Com isso quer dizer que o homem é esse ente cuja característica ontológica principal é o pensamento.

Surge a metafísica moderna da subjetividade que determina o ente humano como “uma substância que pensa e o pensamento bastaria para justificar sua existência” (ABREU, 2017, p. 165). O projeto de Descartes sem dúvida privilegia o pensamento. Não só isso: coloca-o como marca principal da existência humana. Entretanto, *Ser e Tempo* nos diz:

Descartes, a quem se atribui a descoberta do *cogito sum* como ponto de partida básico do questionamento filosófico moderno, só investiga o *cogitare* do ego dentro de certos limites. Deixa totalmente indiscutido o *sum*, embora o *sum* seja proposto de maneira tão originária quanto o *cogito*. A analítica coloca a questão ontológica a respeito do ser do *sum*. Pois somente depois de se determinar seu ser é que se pode apreender o modo de ser das *cogitationes* (HEIDEGGER, 2005, p. 82).

Heidegger aqui nos dá indícios do que é fundamental em sua crítica à metafísica moderna da subjetividade. Por um lado Descartes deixa de lado a questão da existência privilegiando o pensamento. Em detrimento disso, apesar de em sua filosofia “pensar e existir sejam inseparáveis” (ABREU, 2017, p. 165). O *sum* fica completamente fora de discussão. É preciso, diante disso, descortinar como Descartes compreende o ser do sujeito de maneira não temática e, assim sendo, como tal compreensão está como pano de fundo na metafísica moderna da subjetividade.

Antes de partir um pouco mais a fundo para a crítica heideggeriana da metafísica moderna da subjetividade é preciso pontuar o que sustenta a metafísica moderna da subjetividade. Como já falamos anteriormente a metafísica moderna da subjetividade compreende o ente humano em sua natureza como ser pensante. Ou seja, sujeito é pensamento. “O pensamento é, então, o modo como o sujeito re-apresenta para si mesmo aquilo que se lhe opõe, que dele se distingue, isto é, a realidade em sua dinâmica” (RIBEIRO, 2008, p. 74). Na metafísica da subjetividade, como indicamos, o ente humano determinado pelo pensamento vem a ser literalmente o fundamento que se encontra por trás de todas as coisas.

Estar atrás de todas as coisas significa, para a modernidade, como aquilo que se encontra na base. “*Subjectum* é aquilo que já se acha a cada vez aí defronte em um sentido insigne, aquilo que se encontra assim na base para um outro e é dessa forma o fundamento” (HEIDEGGER, 2007, p. 105). Isso significa dizer que para a metafísica moderna da subjetividade o homem tomou contornos de fundamento segundo o qual as coisas se lançam adiante dele. Ou, melhor dizendo, “isso que se apresenta e se opõe ao sujeito é, por sua vez, denominado objeto” (RIBEIRO, 2008, p. 74). As coisas tornaram-se objetos para um sujeito, colocado como fundamento. Eis o paradigma necessário que sustenta a base da metafísica da subjetividade. As coisas tornam-se objetos e esses são “objetos no sentido de contraposição que se dá apenas onde o homem se torna sujeito, onde o sujeito se torna ego e o ego *cogito*” (HEIDEGGER, 2008, p. 73). Diante da subjetividade, baseada na filosofia cartesiana, o homem, enquanto sujeito é o fundamento para os entes serem como são.

É graças a Descartes que tudo que se mostra como verdadeiro, efetivo, concreto, impõe-se para o sujeito. “Na modernidade, ou seja, a partir de Descartes, o agente causal de tudo que se apresenta como realidade será a capacidade representativa do sujeito pensante” (RIBEIRO, 2008, p. 70). A subjetividade

caracteriza-se, portanto, como fundamento para as coisas serem como são. Em outros termos, por causa e pelo sujeito é que as coisas são como são para a subjetividade moderna.

“Nada realmente é ao menos que possa ser re-apresentado ao sujeito completamente presente por si mesmo e em conformidade com os rigorosos padrões do mesmo sujeito” (ZIMMERMAN, 1990 p. 263). As coisas, os outros e até ele mesmo são como são pelos padrões.

A subjetividade impõe uma superioridade do sujeito em relação aos objetos. Isso quer dizer que na modernidade “o homem se torna o único e verdadeiro *subjectum*, torna-se o ente sobre o qual todos os entes se fundam, torna-se o centro de referência que fixa e domina o ente na qualidade de objeto” (RIBEIRO, 2008, p. 78). Na filosofia cartesiana o homem ocupa esse lugar e é por meio desse ente que todo conhecimento se sustenta. Passaremos agora a demonstrar em que consiste a crítica de Heidegger à metafísica moderna da subjetividade.

Em *Ser e Tempo* é precisamente o fenômeno do mundo que dá o tom para tal discussão. Ou melhor, para tal crítica. “É preciso que se esclareça, antes de prosseguir a análise, a interpretação da mundanidade em um caso de oposição extremada” (HEIDEGGER, 2005, p. 134). Isso quer dizer que é exatamente na interpretação de mundo que se pode encontrar o caminho para identificar o que sustenta a subjetividade moderna. Ou melhor, a ontologia cartesiana e sua compreensão do fenômeno “mundo” é a base estrutural de como a metafísica moderna da subjetividade compreende o ente humano.

Portanto, estamos falando de duas compreensões opositoras. Segundo Loparic (1995, p. 190), o conceito de mundo em Descartes é *res extensa* e em Heidegger mundo é uma estrutura do ser-aí. Se, por um lado temos o mundo como existencial, ou, como aponta Gorner (2017, p. 57), mundo é o que há de mais primordial no ser-aí, por outro esse fenômeno toma contornos totalmente diferentes.

A fenomenologia heideggeriana nos apresenta o mundo como “estrutura unitária do ser-aí” – no-mundo que caracteriza o modo de ser do homem. Já a filosofia cartesiana sustenta o mundo como “coisa extensa” (INWOOD, 2002, p. 57). O mundo aqui não pertence ao ser-aí enquanto existencial. Na verdade, em Descartes o homem perde esse caráter de ser-no-mundo tornando-se, simplesmente “uma coisa pensante, um ser-simplesmente-dado “sem mundo”. (INWOOD, 2002, p. 57). Ou seja, o homem,



enquanto sujeito, é simplesmente uma coisa que em seu ser se caracteriza por pensar.

Isso quer dizer que esse ente humano que conhece o mundo é determinado ontologicamente como coisa. “Descartes, no entanto, apreende o ser do ser-aí, a cuja constituição fundamental pertence o ser-no-mundo, da mesma maneira que o ser da *res extensa*, isto é, substância” (HEIDEGGER, 2005, p. 144). Isso indica o modo de ser dos entes. “O termo para o ser de um ente em si mesmo é substância. Essa expressão ora designa o ser de um ente como substância, substancialidade, ora o próprio ente, uma substância” (HEIDEGGER, 2005, p. 135). Portanto, o fundamento da metafísica moderna da subjetividade consiste no fato de que os entes são ontologicamente determinados como substância. Podemos dizer que a substância essencial do homem é o pensamento. A substância é aquilo que, em si, não depende de outras coisas para ser. “O ser de uma substância caracteriza-se por uma não necessidade. O que em seu ser não necessita absolutamente de outro ente” (HEIDEGGER, 2005, p. 138). A substância não carece de nenhum outro ente para existir. Mas é o que determina a existência dos entes.

Podemos assim dizer que o ente é determinado ontologicamente com Descartes pela substância e que “cada substância possui uma propriedade principal a partir da qual a essência da substancialidade de uma determinada substância pode ser recolhida” (HEIDEGGER, 2005, p. 136). Essas propriedades principais determinadas pela substância são duas modalidades: *res cogitans* (*pensamento*) e *res extensa* (*extensão*).

Com esse esboço conceitual da compreensão cartesiana do ente enquanto substância lemos em *Ser e Tempo*: “O que constitui o ser da coisa corpórea é a extensão” (HEIDEGGER, 2005, p. 137). A substancialidade do mundo é a extensão. Já a substancialidade do ente humano, daquele ente verdadeiro, é a *res cogitans*. “No tocante à produção e conservação das criaturas, por exemplo, do homem, tais substâncias são duas: a *res cogitans* e a *res extensa*” (HEIDEGGER, 2005, p. 138). O homem é esse ente que, sendo interpretado como sujeito pela metafísica moderna da subjetividade, possui ainda outra substância que o difere de todos os demais entes. Tal substância é o pensamento.

Portanto, podemos assim claramente mapear a ontologia cartesiana, que é o fundamento da metafísica moderna da subjetividade. Não só é o fundamento, mas todo pensamento. Inclusive a metapsicologia encontra-se determinada por essa

relação. A saber: entes são determinados como *res cogitans* (o homem é esse ente verdadeiro e sua substância é o pensamento) e *a res extensa* (o mundo é determinado como o ente que sua substância é a extensão). A compreensão cartesiana do modo de ser em cada ente é a permanência constante. “Aquilo que na coisa corpórea satisfaz a uma tal *permanência constante* é o que nela propriamente há de ente a ponto de caracterizar assim a substancialidade dessa substância” (HEIDEGGER, 2005, p. 137). Portanto, Descartes fundamenta a ontologia metafísica moderna da subjetividade.

A subjetividade arrasta consigo o homem como o centro de toda e qualquer relação. “Eu me ponho; sou aquele que põe e pensa. Esta proposição tem a propriedade de, em primeiro lugar, pôr aquilo que ela própria anuncia. O *subjectum*” (HEIDEGGER, 1992, p. 107). A subjetividade é a teoria que põe o homem como o ente verdadeiro. Não só isso. Em toda e qualquer relação as demais coisas são objetos para esse ente verdadeiro.

Até Descartes tinha o valor de sujeito qualquer coisa que subsistisse por si mesma; mas agora o “eu” torna-se um sujeito peculiar, um sujeito em relação ao qual todas as outras coisas se determinam agora como tais. Porque elas recebem, de modo matemático, pela primeira vez, sua coisalidade, de uma relação fundante com os princípios mais elevados e com seu sujeito (o eu) tais coisas são essencialmente aquilo que, em relação ao sujeito, permanece como um outro, que está em face dele como *objectum*. As próprias coisas se tornam objetos (HEIDEGGER, 1992, p. 108).

Em Descartes o homem toma posse do mundo. Isso quer dizer que, via o pensamento, todas as coisas podem ser objetificadas. Por meio do pensamento o sujeito cartesiano não só põe todas as coisas à prova. O sujeito se relaciona com os objetos por meio da representação. A metafísica moderna da subjetividade por via da racionalidade não objetifica as coisas simplesmente. Seu intuito, nos diz Heidegger (2017, p. 117), é domesticar os entes por meio da representatividade. Ou seja, o que podemos encontrar no fundo da metafísica moderna da subjetividade, ou melhor, na filosofia cartesiana, é um modo de assegurar o homem como superior a todos os entes. Esse modo podemos chamar de subjetividade. Nela “o sujeito se determina como aquele que é representante e coloca o objeto sob a forma de representado” (ABREU, 2017, p. 171). Por meio da representação o homem em sua lida cotidiana relaciona-se com os entes.

Sob a lida cotidiana do homem em meio aos entes, a metafísica moderna da subjetividade nos aponta o seguinte: “O pensamento é enrijecido e moldurado pela pretensão de certezas e o ente, por sua vez, é definitivamente reduzido à condição de objeto representado pelo soberano sujeito” (RIBEIRO, 2008, p. 78). Esse sujeito que em seu ser é determinado pelo pensamento capaz de conhecer as coisas por meio da representação é o fundamento ontológico da metafísica moderna da subjetividade. É com ela que as noções de sujeito e objeto se torna necessárias para o conhecimento das teorias modernas. Quero dizer com isso que a psicanálise freudiana também está ontologicamente carregada por essa compreensão.

A metafísica moderna da subjetividade encontra na filosofia cartesiana o fundamento para o sujeito. É por meio desse fundamento que as pesquisas científicas podem e devem construir seus pressupostos teóricos. “A pesquisa científica, por sua vez, dispõe do ente dessa maneira, desdobrando-se nesse território agenciado e aperfeiçoado pela filosofia, em particular a filosofia moderna” (RIBEIRO, 2008, p. 78). Ou seja, pelo ato de representar, atitude imposta pela filosofia cartesiana, as teorias em geral podem contar com seus fundamentos determinantes sobre os objetos em que pesquisam. Isso significa que a subjetividade, ou melhor, o sujeito freudiano, é sustentado por essa relação. Pois a ciência sempre se relaciona com o ente representando. Podemos observar isso, de acordo com Heidegger (2006, p. 141. *Apud* RIBEIRO, 2008, p. 78): “É um ente à medida que ele é estabelecido e fixado pelo homem na representação”. Tendo sob fundo ontológico essa determinação as ciências podem calcular, determinar, fixar, questionar e pesquisar os entes. Isso também ocorre com a psicanálise, pois ela lida com o ente humano determinado conceitualmente em sua psique.

Os cientistas, tendo como pano ontológico de fundo a metafísica moderna da subjetividade, ao lidar com sua ciência “assumem a tarefa de investigar e intervir sobre o que já está antecipadamente decidido como realidade: o domínio dos objetos” (RIBEIRO, 2008, p. 79). A metafísica, tal como denunciada por Heidegger em *Ser e Tempo*, esquece daquilo que permite o pensar sobre os entes. As ciências, aponto aqui também a psicanálise, nem percebem o que permite captar o ser do ente dessa ou daquela maneira.

Chegamos a um momento crucial para este subcapítulo e tentaremos responder à seguinte questão: afinal, de que se trata a crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade moderna? Essa questão é respondida de duas maneiras.

Em primeiro lugar “Descartes deixou sem discussão o sentido de ser e o caráter de universalidade desse significado contidos na ideia de substancialidade” (HEIDEGGER, 2005, p. 139). Ou seja, a filosofia cartesiana não buscou esclarecer a ideia de substancialidade ao mesmo tempo em que, como vimos antes, Descartes colocou em pé de igualdade existência. Como nos diz Heidegger (2005, p. 53), Descartes não discute o *sum*. Para além disso, o ser simplesmente foi tomado como evidência. “O sentido permaneceu não esclarecido porque foi tomado como evidente” (HEIDEGGER, 2005, p. 139). A filosofia cartesiana põe o ser do ente humano como mera evidência. Isso quer dizer que na subjetividade o ser do ente humano determinado como sujeito não é posto nem em questão. “É sobre esse solo que se tornará coisa natural e como se fosse desde sempre configurada a dicotomia sujeito-objeto” (RIBEIRO, 2008, p. 79). O ser é desde sempre pressuposto como evidente. Assim sendo a metafísica cartesiana se preocupa com as coisas. “As ciências desenvolvem-se em meio ao horizonte aberto pela filosofia” (RIBEIRO, 2008, p. 79). As teorias biológicas, historiográficas e, em especial, a psicanálise sustentam-se dentro dessa abertura filosófica legada por Descartes que é o solo de que a teoria moderna da subjetividade brota.

A metafísica moderna da subjetividade tenta dar conta do ente e só isso. Essa não é simplesmente uma característica da metafísica moderna da subjetividade. Pois nos diz Heidegger:

A metafísica não responde, em nenhum lugar, à questão da verdade do ser, porque nem suscita como questão. Ela não problematiza por que é que somente pensa o ser enquanto representa o ente enquanto ente. Ela visa ao ente em sua totalidade e fala do ser. Ela nomeia o ser e tem em mira o ente enquanto ente (HEIDEGGER, 1983, p. 57).

Ou seja, a peculiaridade da metafísica moderna da subjetividade é que o ser é simplesmente evidente. O ente verdadeiro é o homem que, por meio do pensamento, representa e se relaciona com as coisas e o mundo enquanto os últimos são entes simplesmente dados, determinados ontologicamente pela extensão. “Descartes não apenas forneceu uma determinação ontológica falha, mas que sua interpretação e seus fundamentos levaram a que se passa por cima do fenômeno do mundo, bem como do ser dos entes intramundanos” (HEIDEGGER, 2005, p. 141). Mundo é simplesmente mais um ente, caracterizado substancialmente por sua extensão, do qual um ente verdadeiro (o homem) tem acesso.

A via de acesso do ente humano ao mundo é pelo pensamento. Ou melhor, “a única via de acesso autêntica para esse ente é o conhecimento, a *intellectio*, no sentido do conhecimento físico-matemático” (HEIDEGGER, 2005, p. 142). Por meio do pensamento o sujeito pode dominar seus objetos, pode contar com determinadas compreensões de ser. Sendo assim as ciências podem progredir. O progresso da metafísica moderna, da subjetividade, passa necessariamente pela matemática.

Em sentido próprio, só é aquilo que tem o modo de ser capaz de satisfazer ao ser acessível no conhecimento matemático. Este ente é aquilo *que sempre é o que é*; por isso, ao experimentar o modo de ser do mundo, o que constitui seu ser propriamente dito é aquilo que pode mostrar o caráter de *permanência constante* (HEIDEGGER, 2005, p. 142).

Eis aqui a segunda parte da crítica de Heidegger à metafísica moderna da subjetividade. Por meio da permanência constante, ou melhor, considerando o sentido do ser em geral como permanência constante, as ciências retiram seus pressupostos conceituais, ou seja, seus conceitos fundamentais. Por exemplo, no caso desta dissertação, por meio daquilo que se pode contar no ente humano, a saber do ente compreendido como psique, como mental, a metapsicologia surge como mais um arcabouço teórico fundado no sujeito.

Sobre Descartes, Heidegger nos alerta o seguinte: “Descartes não duvida por ser um cético, mas deve tornar-se alguém que duvida porque coloca o matemático como fundamento absoluto” (HEIDEGGER, 1992, p. 106). Ao implementar sua filosofia Descartes queria sustentar verdades absolutas, imutáveis. Portanto, “só se é o que sempre permanece. E é isso que a matemática conhece. O que no ente se torna acessível pela matemática constitui, portanto, seu ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 142). O que constitui o ser dos entes é aquilo que permanece a cada instante. Ou seja, aquilo sem o qual nenhuma coisa permanece, como já apontamos a substância.

Com isso queremos dizer que o solo fundamental do qual se encontra todo e qualquer conhecimento metafísico moderno da subjetividade encontra-se no conhecimento dado pela matemática. Estamos falando que a ontologia cartesiana não buscou compreender entes neles mesmos, mas teve de lidar com “uma orientação fundamentalmente ontológica pelo ser enquanto constância do ser simplesmente dado, cuja apreensão é lograda, de modo excepcional pelo conhecimento matemático” (HEIDEGGER, 2005, p. 142). A subjetividade moderna, como fundo das

ciências em geral, não se pauta nos modos de ser de cada ente. Mas cito aqui, em especial, a metapsicologia como um arcabouço teórico que, ao lado de outras ciências, contam com determinações ontológicas previamente dadas e determinadas para pensar seu ente em questão: a saber, o psiquismo humano.

Portanto, a metafísica moderna da subjetividade nos indica que o homem, ao lado dos outros entes, é uma coisa.

A ideia de ser como constância do ser simplesmente dado motiva não apenas uma determinação extremada do ser dos entes intramundanos e sua identificação com o mundo em geral, como também impede que se perceba, de maneira ontologicamente adequada, os comportamentos do ser-aí. Com isso veda-se completamente o caminho para se ver o caráter fundado de toda percepção sensível e intelectual e para compreendê-las como uma possibilidade do ser-no-mundo. Descartes, no entanto, apreende o ser do ser-aí, a cuja constituição fundamental pertence o ser-no-mundo, da mesma maneira que o ser da *res extensa*, isto é, como substância (HEIDEGGER, 2005, p 144).

Em resumo, a metafísica moderna da subjetividade põe o homem como sujeito. Isto é, uma coisa para a qual as outras coisas estão disponíveis enquanto objeto. “Descartes radicalizou o estreitamento da questão do mundo reduzindo-a à questão sobre a coisalidade da natureza enquanto ente intramundano acessível em primeiro lugar” (HEIDEGGER, 2005, p. 147). Mundo e homem são coisas determinadas ontologicamente como substâncias; o primeiro é, em sua substancialidade, extensão, natureza acessível; o segundo, como sujeito, e sua substancialidade é o pensamento.

O sujeito moderno “como história da humanidade moderna, o homem enquanto o centro e a medida procura colocar a si mesmo a cada vez por toda parte e na posição de domínio, isto é, empreender o asseguramento desse domínio” (HEIDEGGER, 2007, p. 108). A metafísica moderna da subjetividade dá o tom a esse domínio. Ou melhor, “Descartes antecipou o fundamento metafísico da modernidade” (HEIDEGGER, 2007, p. 109). Ele fez isso sustentando a relação dicotômica entre sujeito e objeto. Ou seja, o arcabouço teórico que sustenta o edifício da metapsicologia encontra, nesse sentido, seu fundamento em Descartes.

## 4 DESCONSTRUÇÃO FENOMENOLÓGICA DA METAPSIKOLOGIA FREUDIANA

### 4.1 FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA E CIÊNCIA DA PSIQUE

Chegamos em um ponto crucial e de suma importância para este trabalho. Se por um lado apontamos os conceitos fundamentais da construção teórica de Freud e, por outro lado, indicamos o que caracteriza o ente humano na fenomenologia heideggeriana, cabe agora indicar o que caracteriza propriamente tanto a fenomenologia hermenêutica e como a ciência da psique. Visto que a meta principal deste trabalho são os fundamentos ontológicos da metapsicologia freudiana é preciso caracterizar a fenomenologia heideggeriana e a ciência da psique, ou melhor a psicologia.

Se, por um lado, todos os estudiosos da fenomenologia encontram em Husserl a definição usual, “fenomenologia designa uma ciência, uma conexão de disciplinas científicas; mas, ao mesmo tempo, e acima de tudo, fenomenologia designa um método e uma atitude intelectual” (HUSSERL, 2014, p. 46). Aqui a fenomenologia torna-se um método, um jeito, ou melhor, uma maneira de lidar com os fenômenos. Em *Ser e Tempo* lemos a caracterização crucial da fenomenologia: “A expressão fenomenologia diz, antes de tudo, um conceito de método. Não caracteriza a quiddidade real dos objetos de investigação filosófica, mas seu modo, como eles são o que são” (HEIDEGGER, 2005, p. 57). Para Husserl a fenomenologia trata-se de captar a essência, o *eidós* das coisas. Para Heidegger isso também é assim. Por exemplo a fenomenologia das coisas, dos utensílios, trata de captar fenomenologicamente a essência desses entes, o que são e como são. A única exceção é o ser-aí, o ente que existe. Só ele não tem essência, natureza. Para esse ente a fenomenologia é a captação de seu como.

Ou seja, fenomenologia é um retorno ao que é necessário para o filosofar enquanto tal, o próprio fenômeno. “Literalmente fenomenologia significa a ciência dos fenômenos” (ZAHAVI, 2019, p. 13). Isso quer dizer que o papel de um fenomenólogo é seguir os caminhos indicados pelos fenômenos, ou seja, como eles se fenomenalizam. Fenomenologia é um método que busca seguir os modos de ser daquilo que “se revela, o que se mostra em si mesmo” (HEIDEGGER, 2005, p. 58),

em suma, os fenômenos. Para a fenomenologia heideggeriana ser é igual a fenômeno fenomenológico.

Na tradição fenomenológica encontramos autores como Husserl, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre e o próprio Heidegger, este apresentando uma versão própria, a “fenomenologia hermenêutica”. Antes de caracterizarmos propriamente a fenomenologia hermenêutica cabe apontar a diferença crucial entre a fenomenologia de Heidegger e a de seu mestre, Husserl. Por um lado temos a fenomenologia hermenêutica e, por outro lado, a fenomenologia transcendental. Diferenciarei o caminho desses dois pensadores com o intuito de apontar que direção Heidegger segue com sua filosofia.

A fenomenologia transcendental é “uma doutrina universal das essências em que se integra a essência das essências do conhecimento” (HUSSERL, 2014, p. 22). A pretensão de Husserl em sua filosofia é uma fundamentação da qual brota toda ciência. Isso fica claro, quando no texto *Meditações cartesianas* ele afirma: “Nosso objetivo geral é o de conferir às ciências um fundamento absoluto” (HUSSERL, 2001, p. 26). O método fenomenológico aqui aponta para o fato de que é preciso re-fundar as ciências; dando a elas um fundamento, digamos, com mais solidez. A fenomenologia seria, para Husserl, o caminho para uma nova e última tentativa de fundamentação das ciências, ou, melhor dizendo, do conhecimento em geral.

A fenomenologia proposta por Husserl está interessada em “determinar o que torna uma ciência uma ciência, isto é, as leis a priori que tornam possível a unidade sistemática de verdades ideais expressas em proposições” (BARRETA, 2007, p. 33). Ou seja, fenomenologia, para Husserl, seria o método fundamental do qual seria possível surgir uma base para as ciências em geral. Segundo o próprio Barreta (2007, p. 31), para Husserl as ciências se apoiam em conceitos formais ainda não clarificados. Surge o papel da fenomenologia, o de clarificar, tornar claras as bases sob as quais as ciências estariam ancoradas. Tal base é a consciência.

“Para Husserl fenomenologia era o estudo daquilo que aparece para nós, para nossa consciência” (INWOOD, 2002, p. 67). A fenomenologia, ao buscar uma base comum que permite todo e qualquer conhecimento, deságua na consciência. Pois “todo objeto intencional é algo para o qual minha consciência está direcionada” (INWOOD, 2002, p. 68). O necessário em todo conhecimento, o fundamental em toda relação entre sujeito e objeto, é a consciência.



Com essa máxima podemos perceber que “a fenomenologia husserliana é o estudo das estruturas intencionais da consciência, isto é, dos vários modos dos quais a consciência está dirigida para objeto” (GORNER, 2017, p. 39). A fenomenologia husserliana seria, portanto, a descrição fenomenológica da consciência como fundamento para todo e qualquer conhecimento em geral. Ou seja,

A fenomenologia é, pois, ciência dos fenômenos puros naquela dupla acepção supracitada: ciência do conhecimento dos objetos, isto é, de todas as modalidades de imanência, ingredientes de atos da consciência em que as objetualidades autopresentam-se de maneira plena. E ciência dessas objetualidades que exibem a si mesmas nesses atos intencionais, isto é, dos objetos enquanto transcendências imanentes (ROCHA, 2018, p. 114).

Significa que em Husserl a fenomenologia busca indicar a base necessária para toda e qualquer teoria. Quer dizer, a consciência. “Husserl entenderá fenômeno na sua pureza absoluta, como aparecimento em si mesmo, como a própria coisa, simplesmente enquanto revelada a consciência” (MARQUES, 1997, p. 42).

A fenomenologia é “uma descrição da estrutura específica do fenômeno e como estrutura da consciência enquanto consciência” (ZILES, 2007, p. 218). Ou seja, a fenomenologia tenta buscar na consciência uma base segura para os fenômenos. Já em Heidegger ela vai mais além. Gerner (2017, p. 30) nos diz que a fenomenologia hermenêutica não visa simplesmente a consciência, mas busca o sentido do ser em geral. Ou seja, algo que se encontra ainda mais embaixo do que a consciência.

Para Heidegger o trabalho fenomenológico de Husserl ainda se encontra preso à filosofia moderna.

Transcendental é a subjetividade do sujeito que conhece, age e vigora. Ambos os títulos, “subjetividade” e “transcendental”, indicam que a fenomenologia caminhava consciente e decididamente na esteira da tradição da filosofia moderna (HEIDEGGER, 1983, p. 298).

É preciso, portanto, e vemos isso em Heidegger, que a fenomenologia, agora em sua versão hermenêutica, busca não mais um fundamento do conhecimento. Agora ela questionar o sentido do ser. Não esse ou aquele ser específico; mas, o sentido do ser em geral. “Deve-se colocar a questão do sentido do ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 31). Tal necessidade apresenta-se em *Ser e Tempo* já nos primeiros parágrafos.

Portanto, a fenomenologia heideggeriana é hermenêutica em três sentidos. Por um lado, é “hermenêutica no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar” (HEIDEGGER, 2005, p. 68). Enquanto Husserl buscava uma base sólida para as ciências, em Heidegger a fenomenologia torna-se um caminho, ou seja, uma possibilidade de interpretar o sentido do ser em geral. “A compreensão da fenomenologia depende unicamente de se apreendê-la como possibilidade” (HEIDEGGER, 2005, p. 70).

Assim como “a hermenêutica do ser-aí torna-se também hermenêutica no sentido de elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica” (HEIDEGGER, 2005, p. 68). Ou seja, a fenomenologia heideggeriana busca indicar na compreensão de ser as condições de possibilidade de todas as ontologias. É por meio da fenomenologia hermenêutica que podemos investigar o que significa ser em cada ontologia. Quanto a isso podemos observar:

A intenção central da hermenêutica fenomenológica de *Ser e Tempo*: destruir a acumulação de encobrimentos da essência originária, temporal e finita do ser, acumulação que preserva a herança platônica das essências e se desconhece a si mesma (LOPARIC, 1996 p. 138).

Ou seja, a intenção da fenomenologia hermenêutica heideggeriana é uma busca incessante pelo sentido do ser em geral. Assim também passa por investigar o sentido do ser dentro dessa ou daquela compreensão.

Em terceiro lugar, e não menos importante, a fenomenologia heideggeriana é hermenêutica no “sentido primário do ponto de vista filosófico – a saber, o sentido de uma analítica da existencialidade da existência” (HEIDEGGER, 2005, p. 69). Isso quer dizer que a fenomenologia hermenêutica busca esclarecer as estruturas ontológicas que possibilitam as compreensões acerca dos entes. Loparic (1995, p. 185) nos diz que Heidegger não busca por meio da fenomenologia hermenêutica uma aplicação compreensiva dos textos. Nem muito menos visa compreender os autores melhor ou mais a fundo. Mas busca, por meio da fenomenologia hermenêutica, “fazer ver o que os autores deixaram de pensar” (LOPARIC, 1995, p. 186). Ou seja, a compreensão de ser que está em jogo nessa ou naquela teoria.

“A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica do ser-aí, a qual, enquanto analítica da existência, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele brota e para onde retorna”

(HEIDEGGER, 2005, p. 69). Portanto, cabe à fenomenologia hermenêutica o papel de revelar em que surge a filosofia. A saber, no ser-aí “Heidegger usa *Hermeneutik* para significar ‘interpretação’, interpretação da ‘facticidade’, isto é, de nosso próprio ser-aí” (INWOOD, 2002, p. 79). A fenomenologia hermenêutica visa, portanto, despertar o ente humano em sua existencialidade.

“A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo; tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo, de que o ser-aí é atingido” (HEIDEGGER, 2013, p. 21). Por essa razão podemos dizer que a fenomenologia hermenêutica busca tornar o ser-aí atento para si mesmo em sua própria existência. Diante disso podemos dizer que “fenomenologia hermenêutica não quer ser mais uma ‘mera’ teoria sobre a vida; ela quer menos” (SENA, 2012, p. 41). A fenomenologia hermenêutica, como já apontamos, não trata de buscar um fundamento para as ciências nem muito menos uma teoria ao lado de outras. Mas “um conhecer existencial, isto é, um ser. A hermenêutica fala desde o ser interpretado e para o ser interpretado” (HEIDEGGER, 2013, p. 24). A fenomenologia hermenêutica busca sempre as bases ontológicas originárias que permitem a compreensão do ser do ente em questão dessa ou daquela maneira.

Portanto, a fenomenologia heideggeriana tem por meta tornar-atento o ser-aí em cada compreensão de ser. Ela “está antes de toda psicologia, antropologia e, sobretudo, biologia” (HEIDEGGER, 2005, p. 81). Não se trata de uma teoria, mas, sobretudo, sempre de um passo atrás. Portanto, na tentativa de uma destruição da metapsicologia freudiana é preciso apontar aqui o papel da fenomenologia hermenêutica, a saber, uma retomada pela busca do sentido do ser do “eu psíquico” que está em jogo para o próprio Freud.

Heidegger nos alerta para o fato de que “para a ciência o âmbito objetivo já é preestabelecido. A pesquisa avança na mesma direção em que as respectivas disciplinas já foram discutidas pré-cientificamente” (HEIDEGGER, 2017, p. 44). Ou seja, toda ciência já carrega consigo determinações ontológicas acerca do ente em questão. No caso da psicologia o ente humano é compreendido em sua psique. A ciência da psique, ou melhor, a psicologia, possui suas determinações e pressuposições acerca do objeto em que debruça suas pesquisas. Essas determinações e pressuposições são conceitos fundamentais e se caracterizam por “determinações em que o setor de objetos que serve de base a todos os objetos

temáticos de uma ciência é compreendido previamente de modo a guiar todas as pesquisas positivas” (HEIDEGGER, 2005, p. 36). Ou seja, o pesquisador da psique humana carrega consigo em seu trabalho determinações acerca do que é o psíquico.

E aqui podemos observar o papel crucial na relação entre a fenomenologia hermenêutica e as ciências em geral. “Heidegger irá pensar a ciência não a partir da distinção clássica entre real e ideal, mas a partir da existência humana (ser-aí)” (BARRETA, 2007, p. 36). Isso quer dizer que o que Heidegger busca é o que fundamenta a ciência, a compreensão ontológica já preestabelecida, que serve de base para o pesquisador. Nesse caso específico o pesquisador das ciências psicológicas.

A ontologia fundamental não é meramente o geral em relação às ontologias regionais, uma esfera mais elevada pairando por cima delas (ou um porão que se encontra abaixo) contra a qual as ontologias regionais podem proteger-se. A ontologia fundamental é aquele pensar que se movimenta no fundo de todas as ontologias (HEIDEGGER, 2017, p. 193).

Portanto, em busca da desconstrução da metapsicologia freudiana pensar a ciência da psique por meio da fenomenologia heideggeriana significa buscar os fundamentos ontológicos que sustentam a compreensão do ente humano como psíquico. “O que é psíquico? Pergunta-se pelos processos; pelas mudanças no psíquico, mas não pelo que o psíquico é” (HEIDEGGER, 2017, p. 47). A fenomenologia hermenêutica dá um passo atrás buscando aquilo que permite que as ciências se sustentem. Melhor dizendo, a fenomenologia heideggeriana move-se no intuito de descortinar o modo de compreensão do ente, nesse caso específico, na compreensão do homem como psíquico.

Resumindo: a fenomenologia hermenêutica não visa ser mais uma teoria ao lado de outras como são, por exemplo, a biologia (vida), a psicologia (psique). Mas “a analítica do ser-aí é, enquanto existencial formalmente falando, uma espécie de ontologia. Como é aquela ontologia que prepara a questão fundamental do ser como ser, é uma ontologia fundamental” (HEIDEGGER, 2017, p. 137). Ela é ontologia, ou melhor, a ontologia fundamental da qual todas as compreensões de ser podem surgir. As ciências dependem da filosofia. Não qualquer filosofia, mas é preciso atentar para o fato de que “toda ciência é fundamentada em uma ontologia” (HEIDEGGER, 2017, p. 137). Toda ciência carrega consigo uma compreensão de ser. A psicologia, como

uma ciência, também carrega consigo uma compreensão de ser que sustenta toda teoria científica da psique. “A psicologia tomou da ciência natural inclusive seu método” (HEIDEGGER, 2013, p. 77). Surge a pergunta: que método é esse? É preciso caracterizar esse método.

“O método da nova ciência, quer dizer, da ciência moderna consiste em assegurar a previsibilidade da natureza. O método da ciência não é outra coisa que o garantir da calculabilidade da natureza” (HEIDEGGER, 2017, p. 122). Ou seja, as ciências naturais se determinam por pensar as regiões do ente como algo mensurável. Não se pode, por meio das teorias psicológicas, por exemplo, da psicanálise, indicar o que significa psíquico. Mas tão somente determinar a natureza do ente humano como psíquico e assim, tendo isso sob domínio, propor esse ou aquele modo de lidar com o ente já determinado como psíquico.

Ou seja, o objeto homem é mensurado em sua psique. “Mensurabilidade pertence à coisa como objeto. O medir só é possível quando a coisa é pensada como objeto, representada em sua objetividade” (HEIDEGGER, 2017, p. 116). A ciência da psique, a psicologia, representa o homem e o mensura em sua psique sem buscar responder à questão central. Afinal, o que significa ser psíquico?

O filósofo nos diz que “psique e psicologia = tentativas de objetificação do homem” (HEIDEGGER, 2017, p. 214). Essa objetificação se dá no âmbito das ciências naturais. “A justificativa da psicologia consiste no fato de que ela reconheceu algo não material e sua limitação é que ela queria determinar isso pelo método da pesquisa material das ciências naturais” (HEIDEGGER, 2017, p. 214). Esse modelo de pensar o ente humano como um objeto determinado enquanto psíquico também se encontra dentro do trabalho freudiano. Isso é o que trataremos no próximo subcapítulo.

A fenomenologia heideggeriana só pode iluminar os caminhos da psicologia em dois sentidos. Em primeiro lugar, como já falamos, em busca de uma ontologia fundamental, indicar como a psicologia compreende o ente humano. Ou seja, como um ente que em sua natureza é determinado como psíquico. Em segundo lugar, e não menos importante, indicar caminhos para pensar uma psicologia não mais com bases subjetivistas, encaminhadas pela metafísica moderna da subjetividade. Para isso Heidegger nos diz:

Todas as representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas até hoje na psicologia e na psicopatologia, devem desaparecer na visão

daseinanalítica em favor de uma compreensão completamente diferente (HEIDEGGER, 2017, p. 34).

Isso quer dizer que a fenomenologia heideggeriana só pode proporcionar a ciência da psique uma compreensão do ente humano por caminhos totalmente diferentes, quer dizer, por meios existenciais e não mais subjetivos.

#### 4.2 A CRÍTICA HEIDEGGERIANA À METAPSIKOLOGIA (*SEMINÁRIOS DE ZOLLIKON*)

Antes de começar propriamente o tema deste subcapítulo gostaria de pontuar alguns aspectos importantes. Em primeiro lugar o texto que usaremos para caracterizar a crítica heideggeriana à metapsicologia é intitulado *Seminários de Zollikon*. Sua importância é crucial para este trabalho pelo simples motivo de que Heidegger não dialoga com Freud em nenhuma obra – a única exceção do que foi publicado até o momento é precisamente esse texto. Ele é composto por cartas e encontros entre Heidegger e cientistas dos fenômenos psíquicos; entre eles, psiquiatras e psicólogos. Merdard Boss foi o responsável por organizar todos esses riquíssimos diálogos. Inclusive, “quem moveu Heidegger a debruçar-se, pela primeira vez na vida, no final dos anos 1950, sobre os textos freudianos foi Merdard Boss” (LOPARIC, 1998, p. 26). Podemos dizer com isso que Boss não só organizou, mas instigou Heidegger a participar desses diálogos, que ocorreram entre os anos de 1959 e 1969.

É preciso pontuar também que buscar os fundamentos ontológico-existenciais da metapsicologia freudiana só é possível por meio das leituras atentas desse texto. Nele Heidegger não só sustenta sua intenção de “fomentar a possibilidade de pensar o homem desde uma perspectiva não mecanicista, não devedora das ciências naturais” (RIBEIRO, 2008, p. 45), bem como, no caminho para concluir seu propósito, ele se depara em várias partes com o que fundamenta a construção teórica freudiana<sup>10</sup>.

Inclusive, de acordo com Boss (1974, p. 560 *apud* LOPARIC, 1998, p. 26), “Heidegger não queria de modo algum acreditar que um homem de perspicácia tão

---

<sup>10</sup> De acordo com Boss (1977, p. 34 *apud* LOPARIC, 1998, p. 25), “Heidegger leu Freud. Não por curiosidade intelectual própria, pois tinha uma aversão abismal a toda psicologia científica moderna”.

grande como Freud pudesse elucubrar construções meramente fictícias e tão artificiais, tão alheias ao ser humano, e até mesmo absurdas”. Isso demonstra o quão crítico Heidegger era ao trabalho freudiano. Apontaremos algumas características centrais do que constitui a posição de Heidegger em relação à metapsicologia. Buscamos, com isso, indicar os fundamentos ontológico-existenciais da metapsicologia freudiana. Ou seja, interpretar, via analítica existencial, o modo como Freud teoriza sobre o ente humano. Quer dizer, desde a analítica existencial heideggeriana, analisar a ontologia fundante da metapsicologia freudiana.

Podemos observar, com isso, duas críticas sustentadas por Heidegger, que visam à ontologia fundante do arcabouço teórico metapsicológico. Em primeiro lugar vemos a “inclusão heideggeriana da psicanálise no rol das ciências naturais” (RIBEIRO, 2008, p. 95). Isso quer dizer que por um lado, como apontamos, a psicanálise é uma ciência da psique que visa, por meio das ciências naturais, teorizar sobre o ente humano. Em segundo lugar que a metapsicologia é devedora da metafísica moderna da subjetividade. Vamos seguir passo a passo os caminhos indicados por essas críticas. O primeiro passo, portanto, é explicar o que propriamente caracteriza uma ciência da natureza nos *Seminários de Zollikon*.

“Na ciência contemporânea o querer dispor da natureza, o tornar útil, o poder calcular antecipadamente, o predeterminar como processo da natureza deve se desenrolar para que eu possa agir com segurança perante ele” (HEIDEGGER, 2017, p. 46). O que caracteriza as ciências naturais é seu papel de objetificação, mensurabilidade dos entes. Em outras palavras, as ciências naturais buscam a razão pela qual os entes são como são. “Razão é aquilo que não se pode mais levar para trás” [arqué], é o primeiro pelo qual algo é, torna-se ou é conhecido” (HEIDEGGER, 2017, p. 49). As ciências naturais buscam a natureza dos entes.

O que está em jogo nas ciências naturais são as causas que permitem o ente ser como são. “Causalidade é uma ideia, uma determinação ontológica que faz parte da determinação da estrutura do ser da natureza” (HEIDEGGER, 2017, p. 49). No caso da psicanálise o que Freud buscou foi mensurar as causas, a natureza do ente humano. “Podemos colocar a psicanálise entre as ciências naturais e afirmar que ela concebe os processos psíquicos com os quais se ocupa de maneira causal-naturalista” (BARRETA, 2007, p. 81). O fundamento ontológico-existencial que sustenta o trabalho freudiano caracteriza-se por ver o ente humano como um ente natural.

“A teoria freudiana trabalha com uma concepção de ciência que tem como modelo as ciências naturais” (BARRETA, 2007, p. 12). Freud recorreu às ciências naturais para teorizar acerca do homem. Isto é, para Heidegger a psicanálise se caracterizaria como uma ciência natural. O ente humano, pelo olhar teórico de Freud, seria visto como qualquer cientista da física olharia para seu objeto de pesquisa. A ciência natural seria “uma ciência que representa, objetifica, mensura e calcula os entes estabelecendo leis causais” (RIBEIRO, 2008, p. 95). Portanto, ao olharmos para Freud e seus textos que contêm o arcabouço teórico que sustenta a metapsicologia estamos lidando, em termos fenomenológicos heideggerianos, com textos que buscam determinar a natureza do ente humano.

As ciências naturais amarram por assim dizer a natureza ao simples fato de poder ser calculada. “Pois ele [o cientista naturalista] só pode medir e com isso sempre já pressupõe de antemão a mensurabilidade” (HEIDEGGER, 2017, p. 200). O cientista natural, condiciona o objeto às simples condições de calculabilidade. “O desdobramento dessa perspectiva é o encarceramento da natureza na condição de um objeto representado por um sujeito soberano, que dele se apropria a partir da sóbria frieza que calcula” (RIBEIRO, 2008, p. 95). O calcular não é uma mera imposição de equações matemáticas. Mas “calcular significa contar com alguma coisa, ou seja, levá-la em consideração e observá-la, ter expectativa, esperar dela alguma coisa” (HEIDEGGER, 2008, p. 50). Cabe, por meio disso, no caso da psicanálise, que o fenômeno humano responda como objeto. Este, calculado e determinado em sua psique.

Por essas características, “Heidegger designa a psicanálise como fiel representante das ciências naturais” (RIBEIRO, 2008, p. 95). Bem como apontamos no primeiro capítulo desta dissertação: pulsão, inconsciente e desejo são os modos como Freud mensura, objetifica, calcula e determina o ente humano. Com isso queremos dizer que, a partir da fenomenologia heideggeriana, os textos que compõem a metapsicologia são escritos de um cientista natural.

Literalmente Heidegger nos diz que, por meio da calculabilidade, o cientista natural está em busca de sustentar a realidade. Freud não é diferente disso.

Em relação a que, segundo Freud, os fenômenos devem retroceder perante as suposições? Em relação a que se toma como real e como ente: só é real e verdadeiro aquilo que pode ser subordinado a



ininterruptas conexões causais de forças psicológicas, na opinião de Freud (HEIDEGGER, 2017, p. 37).

Por meio da calculabilidade o que está em jogo para Freud é mensurar o ente humano em sua realidade psíquica. Ou melhor, por meio da objetificação Freud, como mais um exemplo da ciência natural, busca determinar o ente humano em sua psique de maneira causal. Certamente não causalidade material, porém, causalidade psíquica. “A tese crítica de Heidegger a Freud é de uma objetificação do psiquismo” (BARRETA, 2007, p. 54). E, por meio dessa objetificação, Freud tenta determinar o ente humano em sua natureza psíquica. Os *Seminários de Zollikon* nos fornecem a seguinte constatação sobre a metapsicologia freudiana:

A marcante associação da psicanálise freudiana com a física clássica e, conseqüentemente, com a ciência natural, e a denúncia da incapacidade de pensar genuinamente o existir humano, visto que sua linguagem objetificante, devedora da metafísica moderna não abrange o ente humano de maneira devida, uma vez que o homem não é reduzível a uma mera subjetividade (RIBEIRO, 2008, p. 96).

Com isso podemos observar que não só a ciência natural se encontra como fundamento da metapsicologia freudiana, mas também, e não menos importante, a metafísica moderna. “Além de recorrer à mitologia e à metafísica, Freud também buscou, bem entendido, modelos científicos” (LOPARIC, 1998, p. 34). Portanto, podemos afirmar que a crítica do Heidegger está pautada em, por um lado, Freud recorrer às ciências modernas para teorizar sobre a psique humana. Enquanto, por outro lado, como pano de fundo ontológico, podemos encontrar a metafísica. Isso por suas pressuposições sobre o ser que fundam as ciências, inclusive a ciência metapsicológica. Nesse sentido podemos afirmar que a metapsicologia freudiana representa para Heidegger mais um exemplo do esquecimento do ser cumprindo bem seu papel de manter o ser-aí em seu esquecimento.

Freud cumpre o papel de toda ciência moderna, sustentada pela metafísica moderna da subjetividade. “A ciência moderna é fundamentada também no fato de que o homem coloca a si mesmo como o sujeito determinante para o qual todo ente pesquisável torna-se objeto” (HEIDEGGER, 2017, p. 113). O ente, nesse caso o ente humano, ou melhor, a psique humana, é objetificada. “O procedimento da ciência natural se move decisivamente nesse território do mensurável e calculável” (RIBEIRO, 2008, p. 100). A metapsicologia freudiana é, pois, um arcabouço teórico em que a

psique humana é mensurada. Tal mensuração apontamos no primeiro capítulo deste trabalho. São as pedras angulares do edifício freudiano: o inconsciente, a pulsão e o desejo. É impossível mensurar a psique humana, por meio da metapsicologia freudiana, sem já ter de antemão, sob domínio, esses conceitos. Melhor dizendo, Freud teoriza o ente humano por meio dessas propriedades.

As propriedades que caracterizam o ente humano, em sua natureza, visam buscar o fundamento absoluto sem o qual o ente não pode ser determinado. “A ciência moderna é baseada nessa mudança da experiência da presença do ente para a objetividade” (HEIDEGGER, 2017, p. 117). No caso da teoria freudiana, o homem é objetificado. Pois é por meio dessa objetificação que a psique pode ser pensada como uma máquina. “A mente (*Seele*), ensina Freud, serve de instrumento ou aparelho para executar suas atuações ou performances” (LOPARIC, 1997, p. 98). Com tudo isso quero dizer que o homem, visto por meio da metapsicologia freudiana, é uma coisa que, como tal, determina-se por propriedades e pode ser explicada em sua estrutura por meio da noção de causalidade. Freud, sem dúvida, deve aos grandes pensadores metafísicos. Neste trabalho tratamos de apontar em que medida ele é devedor de Descartes e sua construção ontológica sobre o sujeito.

Aqui se mostra a importância da discussão acerca da metafísica moderna da subjetividade<sup>11</sup>. Em que “Descartes, Newton e Galileu são pensadores emblemáticos da germinação desse pensamento moderno” (RIBEIRO, 2008, p. 101). De tal forma que essa germinação encontrou na teoria freudiana terra fértil e ali deu frutos.

Portanto, o que podemos constatar com tudo o que foi dito até aqui é que: “Existem elementos metafísicos na metapsicologia freudiana [...]. Toda teoria freudiana das neuroses e da técnica terapêutica é devedora do paradigma que domina a metafísica moderna, o cartesianismo” (LOPARIC, 1998, p. 33). Queremos com isso indicar que a construção filosófica acerca da subjetividade de Descartes é o fundamento ontológico da ciência moderna, bem como, da psicanálise. As ciências objetam, por meio da representação, todos os entes. “Essa forma de experiência do ente só existe a partir de Descartes, isto é, desde que o homem alçou à condição de sujeito” (HEIDEGGER, 2017, p. 117). Resumindo, a metapsicologia freudiana acaba

---

<sup>11</sup> Tratamos desse tema em dois blocos, nos subcapítulos 2.4 e 3.4. Neles discutimos como Descartes pode ser indicado como fundamento ontológico para a metapsicologia freudiana, bem como as críticas do Heidegger à metafísica moderna da subjetividade. Em geral podemos pontuar que essa crítica está direcionada à filosofia cartesiana.

por deixar o homem preso no esquecimento do ser, na busca incessante pela determinação do ente em sua natureza, como todas as ciências que têm seus fundamentos ocultos na metafísica o fazem. Dessa forma Freud constrói sua teoria, que dá conta do arcabouço teórico da metapsicologia. Coube-nos aqui indicar alguns conceitos centrais desse esquecimento do ser. Nomeadamente inconsciente, pulsão e desejo. Vimos aqui que as teorias freudianas são pautadas como toda lógica metafísica, alçada sobre a filosofia cartesiana. Freud foi mais um metafísico e, como devedor da filosofia cartesiana, pautava suas teorias na lógica do sujeito-objeto. Segundo Ribeiro (2008, p. 179) a metafísica, à qual Freud está intimamente ligado, restringe o homem à condição de sujeito-representante, cuja maestria restringe o mundo a meras objetividades.

Após delimitarmos como Heidegger enxergou a metapsicologia freudiana nossa meta agora é, por meio da fenomenologia heideggeriana, apontar as características dos fenômenos de consciência e inconsciente.

#### 4.3 CONSCIÊNCIA E INCONSCIENTE COMO APARÊNCIAS

Aqui encontramos a importância crucial de apontar os modos de ser dos fenômenos<sup>12</sup>. Por meio disso podemos avançar um pouco mais e mostrar em que medida o inconsciente e a consciência são aparências do ser-aí. Não só isso. Precisamente esses conceitos estão intimamente ligados aos escritos teóricos freudianos. “Tudo que se sabe sobre o inconsciente, sabe-se na e pela consciência” (LOPARIC, 1991, p. 47). Portanto, é por meio da consciência que nossa relação com o inconsciente se torna possível.

As relações são mais íntimas do que isso. Pois, se por um lado só é possível saber do inconsciente e de seus conteúdos por meio da consciência, por outro lado “o próprio conteúdo consciente do discurso está sempre relacionado ao inconsciente, seja por aproximações, seja por afastamentos ou evitações” (GOMES, 2003, p. 118). Ou seja, há em Freud um pertencimento mútuo entre ambos. Mas, mesmo assim, há suas diferenças. Podemos observar nos escritos de Freud a seguinte afirmação:

As mesmas impressões, experiências, impulsos e desejos aos quais um homem se entrega, ou pelo menos o que ele elabora

---

<sup>12</sup> Realizamos este trabalho no subcapítulo 3.1, intitulado “Sobre o conceito de fenômeno: mostrar-se, aparência e manifestação”.

conscientemente, são rejeitados com a maior indignação por outro, ou mesmo abafados antes que entrem na consciência (FREUD, 1996, p. 58).

Existe um lugar, ou, em termos freudianos, uma instância anterior, algo prévio à consciência. É precisamente nesse lugar que surgem os trabalhos teóricos freudianos. Segundo Loparic (2001, p. 94), é precisamente por observar as lacunas da consciência que surge o inconsciente freudiano. A teoria do inconsciente é, nesse sentido, uma busca freudiana para determinar o fundamento da psique humana.

O psiquismo, visto sob a ótica metapsicológica freudiana, é “um conjunto de fenômenos ou processos mentais, conscientes ou inconscientes, de um indivíduo ou de um grupo, sediados ou produzidos por uma psique (*Seele*)” (LOPARIC, 2001, p. 97). Em sua constituição psíquica, consciência e inconsciente andam juntos na medida em que são responsáveis, cada um a seu modo, pela maneira de relação do homem com sua psique. Eles constituem a divisão do psiquismo. “A divisão do psiquismo em o que é consciente e o que é inconsciente é a premissa fundamental da psicanálise, e somente ela torna possível a esta compreender os processos patológicos da vida mental” (FREUD, 1977, p.9). Os dois, cada um a seu modo, constituem, portanto, a psique humana.

No texto intitulado *O ego e o id (1923-1977)* Freud nos aponta algumas características centrais do que seja a consciência. Ele nos diz:

Estar consciente é, em primeiro lugar, um termo puramente descritivo, que repousa na percepção do caráter mais imediato e certo. [...] Um estado de consciência é, caracteristicamente, muito transitório; uma ideia que é consciente agora não é mais um momento depois, embora assim possa se tornar novamente em certas condições que são facilmente ocasionadas (FREUD, 1977, p. 10).

A consciência é, portanto, a instância psíquica que se relaciona pela percepção com o mundo, com as ideias. “A consciência é a superfície do aparelho mental, ou seja, determinamo-la como função de um sistema que, espacialmente, é o primeiro a ser atingido pelo mundo externo” (FREUD, 1977, p. 12). Por um lado temos a consciência que se relaciona primariamente com o mundo externo; por outro o inconsciente, que se fundamenta pela teoria da repressão. Ele nos diz:

Obtemos assim nosso conceito de 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 mais trabalho, capaz de tornar-se consciente (FREUD, 1977, p. 10).

Eis aqui a divisão crucial da psique humana. Por um lado a relação do homem com o mundo, via percepção (consciência), e, por meio do reprimido, algo que não se mostra por si mesmo (inconsciente).

Sobre a distinção entre consciente e inconsciente lemos “a fatal diferença entre consciente e inconsciente” (HEIDEGGER, 2017, p. 251). Essa distinção, vista sob a ótica da fenomenologia heideggeriana, é um passo crucial no trabalho freudiano. Antes seguiremos o caminho de caracterizar a relação entre fenômeno e aparência.

Heidegger faz uma descrição minuciosa e de extrema importância ao diferenciar os modos em que os fenômenos se fenomenalizam. Lá encontramos a seguinte afirmação acerca da aparência:

Há a possibilidade de o ente se mostrar como aquilo que em si mesmo ele não é. Neste modo de mostrar-se, o ente “se faz ver assim como”. Chamamos de aparecer, parecer e aparência esse modo de mostrar-se. [...] Fenômeno, possui também o significado do que se faz ver assim como da aparência (HEIDEGGER, 2005, p. 58).

Portanto, o que caracteriza, em termos fenomenológico-existenciais, a aparência é que por meio dela o fenômeno *se mostra* como ele não é. Em sentido heideggeriano podemos notar que as estruturas subjetivas que sustentam o arcabouço metapsicológico freudiano tendem a interpretar o ser-aí como ele não é, ou seja, aparência. Isso ocorre, pois para Freud o fenômeno ser-aí é “uma máquina movida a forças que obedecem ao princípio de causalidade” (LOPARIC, 2001, p. 101). No momento oportuno seguiremos com a devida explicação sobre o papel da causalidade na obra freudiana, o que para Heidegger é errôneo.

Antes de prosseguirmos é preciso uma ressalva. Quando apontamos a consciência e o inconsciente como meras aparências não pretendemos impor um juízo de valor sobre eles. Quero dizer, não se trata de deslegitimar ou desvalorizar o

trabalho freudiano, mas buscamos apenas indicar o que fundamenta ontologicamente esse conceito fundamental e apenas isso.

Consciência e inconsciente apontam para uma modificação privativa do fenômeno ser-aí. Em outras palavras, é só porque o ser-aí acontece enquanto fenômeno que Freud, ao vê-lo, pode teorizar sobre ele e o fez buscando determinar a essência da psique humana. Freud chamou de inconsciente a essência fundamental da psique humana e, ao fazer isso, viu a verdade do ser-aí como aparência. Pois, se o ente humano é aquém da consciência, ele não precisa ser necessariamente inconsciente. Queremos dizer com isso que o inconsciente é algo no ser-aí que o mostra algo deturpado, como aquilo que ele não é.

É importante apontar o que significa dizer que Freud viu a verdade do ser-aí como aparência; já que estamos pontuando aqui que em termos metapsicológicos consciência e inconsciente são aparências do fenômeno ser-aí. “Repetimos: a verdade de toda ciência natural está no efeito” (HEIDEGGER, 2017, p. 52). Isso significa, em primeiro lugar, que a verdade freudiana sobre a fundamentação da psique humana se constitui pelo efeito que causa. “Freud atribuía grande importância, na clínica, à tomada de consciência, pelo paciente, daquilo que era inconsciente. Tornar o inconsciente consciente era o alvo da psicanálise” (GOMES, 2003, p. 118). Literalmente Freud notou que o inconsciente era de suma importância e que, de alguma maneira, era papel do analista fazer aceder aquilo que é inconsciente.

Por meio do efeito daquilo que Freud via em toda sua prática o inconsciente tomou status de verdade. “O inconsciente freudiano é, em primeiro lugar, indissolúvelmente uma noção tópica e dinâmica que brotou da experiência do tratamento” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1970, p. 307). Isso é comum em toda ciência natural: a equiparação entre ser e verdade doada pelo efeito teórico.

Por meio dos respectivos tipos de verdade entrelaçados com o ser são traçados os caminhos, a possibilidade e o meio de apropriação do ente ou de sua retração, da posse ou de sua perda. Com isso não está dito de maneira nenhuma que esse acesso é um acesso característico do questionamento e da observação teórica, no sentido das ciências. A única coisa que está dita é: se o conhecimento científico deve ser alcançado, então ele precisa satisfazer aquela conexão essencial entre ser e verdade de acordo com seu intuito e suas possibilidades. Por isso a regra mencionada é necessária para as ciências. A necessidade de proceder metodicamente, isto é, de investigar um ente segundo seu gênero, não subsiste porque a ciência exige uma tal regra, mas é requerida pela ciência sobre a base da comum-

pertencência essencial entre o ser e a verdade (HEIDEGGER, 2015, p. 120).

A metapsicologia freudiana tem no centro de seu arcabouço teórico o inconsciente como a verdade que sustenta toda a psique humana. Em outras palavras, para Freud, dizer que o ser humano é verdadeiro significa dizer que ele é sujeito do inconsciente. Ou seja, a verdade da ciência sustentada por Freud é fundamentada pelo inconsciente. Tanto que “Freud subordina forças aos fenômenos percebidos e assim faz sua psicodinâmica” (HEIDEGGER, 2017, p. 189). Todo fenômeno referente ao ser-aí, ou melhor, à psique humana, Freud visa teorizar olhando para o inconsciente.

O que está em jogo na metapsicologia freudiana de ponta a ponta é a objetivação da psique humana por meio da equiparação entre ser e verdade. “Muitos fazem uma leitura realista da teoria freudiana do aparelho psíquico e lhe atribuem a pretensão de uma verdade objetiva. Não há dúvida de que Freud estava comprometido com a busca de uma verdade desse tipo” (LOPARIC, 1997, p. 102). Ser verdadeiro aqui é o mesmo que dizer que toda psique humana tem seu fundamento no inconsciente.

A objetivação encontrada em todo arcabouço metapsicológico freudiano é compreendida por Heidegger como um problema na vida cotidiana com a psique humana. “O questionamento mais elementar que Heidegger dirige a essa opção científica do fundador da psicanálise é acerca da possibilidade de se alcançar modos genuínos do existir humano, inacessíveis pela via do discurso que objetifica” (RIBEIRO, 2008, p. 147). Portanto, por meio disso, a consciência e, principalmente, o inconsciente freudiano são aparências no sentido de que por meio deles Freud buscou não uma libertação do ente humano das cadeias deterministas da causalidade; na realidade ele conserva a metafísica moderna, que pairava no ar e se mantinha de pé, ao interpretar o ente humano sempre como sujeito.

A objetivação feita por Freud, melhor dizendo, o sujeito psicanalítico encontra suas raízes psíquicas no inconsciente. “A essência do estado de repressão não consiste em eliminar, anular a ideia que representa o instinto, mas de impedir que ela se torne consciente. Dizemos que ela se acha em estado inconsciente” (FREUD, 2010, p. 75). Ou seja, a consciência indicada como mera percepção do mundo, das

ideias e das coisas, encontra-se pairando sobre uma outra instância psíquica mais profunda e que sustenta as raízes, ou melhor, a natureza psíquica.

Freud entende que a existência do ser humano tem um lado físico e um lado psíquico, que os dois fazem parte da mesma realidade da natureza e que todos os constituintes dessa realidade são conectados pelas relações temporais e causais contínuas. As lacunas constatadas não desmentem o pressuposto de que a vida humana é regida pelo tempo linear e pelo determinismo causal, pelo contrário, elas são indícios de que os elos da boa ordem natural, temporal e causal foram suprimidos da consciência por fatores dinâmicos (LOPARIC, 1999, p. 339).

Isso quer dizer que para Freud o humano tem uma natureza psíquica. Mas que essa natureza não é da ordem consciente e sim inconsciente. Queremos dizer com isso que na teoria freudiana há sempre algo que escapa à consciência e isso constitui a natureza psíquica.

O próprio consciente ganha sempre, em alguma medida, traços inconscientes. “O inconsciente, mesmo depois de concebido, não deixará de ser ressentido, de ter influências próprias sobre a vida humana e, em particular, sobre o consciente e a própria razão” (LOPARIC, 1991 p. 48). Sintetizando, na metapsicologia freudiana o inconsciente é a verdade da psique humana. Todo ente humano é determinado pelo inconsciente. Ou seja, o inconsciente é a instância necessária, a natureza, a essência da psique humana.

É nesse exato sentido que podemos vislumbrar tanto a consciência como o inconsciente como aparências. Isto é, como esse modo do ente se mostra como ele não é. Pois, por meio da fenomenologia heideggeriana, podemos constatar que “o ser humano não possui nenhuma natureza definida sendo constituído por sua relação com o ser e seu próprio ser” (INWOOD, 2002, p. 2). Em meio a todos os entes, o humano é aquele sem natureza alguma. “Por isso o termo ser-aí, reservado para designá-lo, não exprime sua quididade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 78). Ao ser-aí não cabe em termos ontológicos nenhuma determinação essencial.

Com isso quero dizer que por meio da consciência, entendida como mera percepção, e do inconsciente, como natureza da psique humana, Freud visou àquilo que no fundo a metafísica moderna da subjetividade cartesiana já buscava: “o fundamento inabalável da verdade enquanto certeza, o real” (RIBEIRO, 2008, p. 76).



Por meio de sustentar a subjetividade humana, o inconsciente torna-se a aparência, a modificação privativa do fenômeno ser-aí. Portanto, por meio da fenomenologia, apontar a consciência e o inconsciente como aparências. A própria constituição do sujeito freudiano é uma aparência do ser-aí, pois,

Freud coisifica a subjetividade humana, o que significa que ele aceita, por um lado, o pressuposto da psicologia herdada de seu tempo, herdado da teoria metafísica da subjetividade, de que o ser humano realiza atos de representação afetivamente carregados e, por outro, a suposição, herdada da teoria metafísica da natureza, de que o homem é uma entidade situada no espaço e no tempo objetivos, externos, em suma, uma máquina movida a forças que obedecem ao princípio da causalidade (LOPARIC, 2001, p. 101).

O inconsciente é esse pressuposto teórico metapsicológico que visa mostrar a natureza psíquica do ser-aí. Ou seja, uma mera aparência, já que o ente humano não possui natureza de nenhuma espécie. “Qual o status ontológico, modo de ser, como diria Heidegger, dos estados inconscientes recalçados? O mesmo que o dos conscientes” (LOPARIC, 1999, p. 340). Com tudo que podemos indicar até aqui podemos dizer que ambos têm o status de aparência.

Mas não cabe simplesmente indicar, ou repetir, o status metafísico da obra freudiana. Ou melhor, reafirmar a metafísica cartesiana como pano de fundo da metapsicologia freudiana. É preciso mostrar como Freud foi “tomado pelas aparências”, isto é, como Freud carrega consigo em sua obra a consciência e o inconsciente. Esse par conceitual são instâncias psíquicas que visam, no fundo, teorizar a psique humana por meio da causalidade. Sobre a consciência e o inconsciente teorizado por Freud observamos a seguinte constatação, em *Seminários de Zollikon (2017)*:

Ele também postula para os fenômenos humanos conscientes a ausência de lacuna na explicabilidade, isto é, a continuidade das conexões causais. Por não haver isso na “consciência” ele precisa inventar o “inconsciente”, no qual tem de haver a ausência de lacuna de conexões causais (HEIDEGGER, 2017, p. 207).

Portanto, Freud, tomado pela ciência natural, adota a causalidade como esquema fundamental. Tendo em vista isso, o inconsciente surge para dar conta das lacunas da consciência, visando responder às questões sobre os entes como toda ciência natural, por meio das conexões causais. No caso da psicanálise, acerca do

ente humano. “A causalidade moderna pressupõe um processo natural” (HEIDEGGER, 2017, p. 45). Discursar sobre o ente humano por meio da causalidade é completamente errôneo para Heidegger. Isso não apenas na psicanálise freudiana, como em qualquer ciência humana. Portanto, Freud se deixa levar pelas aparências na medida em que, ao construir sua teoria, põe como fundamental a causalidade.

Freud, ao realizar uma observação psicodinâmica dos fenômenos clínicos, toma como “real e como ente”, mais precisamente, como “real e verdadeiro” aquilo que pode ser subordinado a ininterruptas conexões causais de forças psicológicas (RIBEIRO, 2008, p. 96).

O que para Freud é crucial com o inconsciente não é o ser-aí humano, mas uma resposta, ou melhor, um outro “lugar” em que a causalidade possa se sustentar. “O postulado é a explicabilidade da vida psíquica em que compreender e explicar são identificados. Este postulado não é tirado do fenômeno psíquico, mas ele é o postulado da ciência natural moderna” (HEIDEGGER, 2017, p. 207). Com isso queremos dizer que consciência e inconsciente, dentro da teoria freudiana, são, cada um a seu modo, conceitos intimamente ligados que visam assegurar a causalidade.

Mas o que afinal é a causalidade? Segundo Heidegger (2017, p. 45) a causalidade, em especial a moderna, caracteriza-se por “um efeito determinado por uma causa”. Ou seja, todo efeito procede de algo que ocorre em algum lugar. Esse acontecimento desencadeia efeitos. Ou seja, os efeitos desencadeados carregam consigo as seguintes perguntas: por que algo aconteceu? Ou, como nos aponta Inwood (2002, p. 107) qual a razão, ou a causa de tal acontecimento? Tais perguntas visam, no fundo, buscar um fundamento, uma essência, uma natureza para os acontecimentos. Freud, como um metafísico do tipo cartesiano, visa responder a essas questões, como as ciências naturais visavam por meio da causalidade.

Em um de seus escritos mais famosos, intitulado *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo – finitude – solidão* (2015), por meio de uma discussão fenomenológica acerca da tonalidade afetiva do tédio, Heidegger nos dá apontamentos importantes acerca de como é problemático compreender o ser-aí por meio da causalidade. A questão central no parágrafo 21 desse texto não é simplesmente o tédio, mas “a determinação essencial do que entedia”. (HEIDEGGER, 2015, p. 109). É precisamente dessa forma que podemos encontrar o fundamento do

tédio. Bem como encontrar, por meio da analítica existencial do ser-aí, a questionabilidade da causalidade, ou seja, do par conceitual causa-efeito.

Encontramos na lida cotidiana coisas que nos entediam. Como, por exemplo, “um livro, um espetáculo, um ato festivo, mas também um homem, um grupo social, assim como os arredores de um lugar ou uma região” (HEIDEGGER, 2015, p. 109). Deparamo-nos incessantemente com a possibilidade de aqui ou acolá, nesse ou naquele momento; estamos imersos no tédio. De tal forma que aparentemente somos levamos à interpretação de que o ente em questão é o que causa o tédio. Isto é, “ele é o que nos entedia e que então causa tédio” (HEIDEGGER, 2015, p. 110). Somos corriqueiramente tomados pela interpretação da causalidade. Uma coisa causa em mim algo como o tédio.

Vale salientar que essa interpretação não vale só para o tédio, mas para todas as tonalidades afetivas como, por exemplo, amor, paixão, felicidade. Elas “constituem o que me permite apreender, em uníssono, a realidade mundana e, em cada caso, minha forma de a encontrar, acolhendo-a ou recusando-a, apercebendo-me de como me encontro nela” (BORGES, 2012, p. 47). Mas o grande equívoco é que as tonalidades afetivas constituem, isto é, são existenciais básicos do ser-aí. Não pertencem a um objeto que me causa determinado efeito. Um exemplo disso é que a pessoa amada não me causa amor. Em suma, o ser-aí não se pode explicar por meio da causalidade.

Nós não conseguiremos de modo algum seguir em frente sobre esse caminho; e isso, mesmo que venhamos a nos abstrair totalmente do fato de essa relação causa-efeito por si só, tal como expressamos em relação a dois corpos que se tocam e se impulsionam, já ser completamente problemático (HEIDEGGER, 2015, p. 111).

Seguir esse caminho para Heidegger é um erro. Não só de Freud, mas de toda ciência humana que visa pensar o ser-aí por meio da causalidade. As coisas, as pessoas, os objetos não nos causam nenhum efeito. Nós “sentimos algo junto às coisas” (HEIDEGGER, 2015, p. 113). Esse sentir não pertence a uma relação causa-efeito. Mas pertence ao ser-aí que, sendo, é suas tonalidades afetivas. Diante disso podemos tirar algumas conclusões importantes.

As coisas e as pessoas não causam em nós nenhum efeito. Mas elas são de tal modo que “nos traz[em] até o interior de uma tonalidade afetiva”. (HEIDEGGER, 2015, p. 116). Com isso podemos notar que a relação causa-efeito perde todo seu

sentido. Pois não há nexos causais nas coisas que interpelam ao ser-aí. É só sendo tonalidade de humor que o ser-aí pode, ao se deparar com essa ou aquela coisa, encontrar-se em uma tonalidade de humor.

Ou seja, estamos sempre afinados em uma tonalidade de humor não causada em nós. “Falamos a partir de uma tonalidade afetiva que de fato não foi absolutamente evocada. Não em relação a um efeito possível e passível de ser causada em nós” (HEIDEGGER, 2015, p. 116). Eis aqui o lugar em que o ser-aí se encontra com as coisas em sua vida cotidiana. Sempre a partir de uma tonalidade afetiva. Portanto, é por meio do existencial básico do ser-aí, a tonalidade de humor, que Heidegger sustenta sua posição diante do problema da causalidade. O que está em jogo sempre para o ente humano é encontrar-se junto às coisas por meio de uma tonalidade afetiva.

A partir de uma tonalidade afetiva, mas não a partir de um efeito causado; a partir de uma tonalidade afetiva possível, a partir de uma tonalidade afetiva que possivelmente nos acomete. A partir de uma tonalidade afetiva achamos algo assim ou assado e o designamos de uma maneira correlata. Isso não significa: transportar um efeito e seu caráter até a causa produtora desse efeito (HEIDEGGER, 2015, p. 118).

As tonalidades afetivas, passam ao largo da interpretação do ente humano por meio da causalidade, tal como exercida por Freud. Portanto, podemos observar que consciência e inconsciente são aparências do fenômeno ser-aí, ou seja, são formas do ser-aí se mostrar como ele não é, na medida em que Freud alicerça esse par conceitual sobre o esquema da causalidade para pensar a psique humana. Na metapsicologia o ser-aí se mostra como ele não é. Com isso queremos dizer que o ser-aí não é determinado por causalidade.

#### 4.4 METAPSICOLOGIA SEM SUJEITO

Diante do que fora exposto até aqui surge uma pergunta: em que medida é viável uma metapsicologia sem sujeito? Essa questão se tornou crucial, pois, além de nortear nosso trabalho, ela aponta para a possibilidade de um projeto de fundação existencial pós-metafísica da psicanálise. Em primeiro lugar poderíamos responder a essa questão da seguinte maneira: é um erro pensar uma metapsicologia sem sujeito, pois “a metapsicologia é uma espécie de metamorfose da metafísica” (SOUZA, 2021,

p. 20). Freud, como podemos apontar aqui, é mais um herdeiro da metafísica cartesiana. A metapsicologia faz parte das intenções de Freud de tornar sua teoria sobre o ente humano uma ciência. A construção freudiana foi paulatinamente caminhando em uma direção que buscava ancorar sua teoria sobre a psique humana, por um lado, nas ciências naturais, e, por outro lado, na subjetividade. “Para Freud não poderia existir psiquismo sem a presença da subjetividade” (BIRMAN, 2017, p. 33).

A intenção é prover uma psicologia que seja ciência natural, isto é, representar os processos psíquicos como estudos quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis, tornando assim esses processos claros e livres de contradição (FREUD, 1977, p. 223).

Portanto, é nesse íterim que podemos indicar a impossibilidade de uma metapsicologia sem sujeito. Ela surgiu como o modo que Freud encontrou para “anunciar as hipóteses teóricas sobre as quais poderia se fundamentar a psicanálise” (BIRMAN, 2017, p. 29). Inconsciente, pulsão e desejo são fatalmente indispensáveis nesse caminho. Em vista disso, e de tudo que apresentamos até aqui, podemos dizer que a metapsicologia freudiana é entulhada da metafísica. Mas nada impede que, por meio dos existenciais, tal como elaborados por Heidegger, seja possível uma psicanálise sem sujeito.

Com os *Seminários de Zollikon* podemos perceber que o intuito de Heidegger era “reivindicar uma ciência dos fenômenos psíquicos que conceba legitimamente para o não representável, para o impensável. Que entenda esse caráter prévio do existir anterior aos atos psíquicos” (RIBEIRO, 2008, p. 196). Heidegger nos alerta para o fato de que é possível seguir um caminho em direção a uma psicanálise que visa no fundo o ser-aí, ou melhor, o próprio fenômeno psíquico e não a subjetividade. Na metapsicologia freudiana podemos observar que “o postulado não é tirado do próprio fenômeno psíquico, mas ele é o postulado da ciência natural moderna” (HEIDEGGER, 2017, p. 207). Diante disso é inviável seguir os caminhos da metapsicologia freudiana. A busca heideggeriana, nesse sentido, é um aceno para uma psicanálise totalmente distante da metafísica.

Diante da incompatibilidade evidenciada entre a psicanálise freudiana e um pensamento ontológico radicalmente diferente da metafísica, diante da impossibilidade de se pensar genuinamente o homem como

*Dasein* a partir de uma semântica devedora das ciências naturais, restou a Heidegger o clamor por uma ciência factual do homem, liberta dos grilhões da metafísica da subjetividade (RIBEIRO, 2008, p. 197).

A fenomenologia heideggeriana nos alerta para o fato de que a ciência natural não é suficiente para a apreensão do ente humano. Essa insuficiência também recai sobre os discursos freudianos. Segundo Santos (2006, p. 25), Heidegger nos obriga a pensar o ente humano por meio de uma nova interpretação, sob uma nova perspectiva, distante da psicanálise, ou melhor, da psicanálise freudiana. Por meio da ontologia fundamental podemos perceber que Freud e seus escritos andam de mãos dadas com a metafísica. Não há dúvida de que Freud encontrou na física um exemplo de ciência natural a se seguir. “Ambas as disciplinas (psicologia e psicanálise) tentam se comportar como se fossem uma ciência adotando como modelo a física” (BRUNASSI; SANTOS, 2019, p. 27). Desse modo, o homem tornou-se uma coisa, ou melhor, uma máquina, e sua psique um mero instrumento. “O homem como uma máquina passível de ser explicada em termos de leis da causalidade” (RIBEIRO, 2008, p. 200). Esse modelo é o tom do arcabouço teórico da metapsicologia freudiana.

Em resumo: a construção do sujeito freudiano é herdada da metafísica cartesiana tendo como ciência natural exemplar a física. Diante de tudo isso só podemos concluir que a metapsicologia freudiana está a serviço da metafísica. “A metapsicologia é a metafísica da psicanálise e todas as teorias filosóficas que refutam a metafísica são também, necessariamente, contra a metapsicologia” (LOPARIC, 1995, p. 45). Portanto, se a fenomenologia heideggeriana é um método capaz de desmontar a metafísica, e a metapsicologia é por definição metafísica, podemos concluir que, por meio da filosofia heideggeriana, a construção teórica freudiana se vê abalada.

Com isso chegamos à seguinte conclusão: os caminhos de uma psicanálise sem sujeito deve deixar de lado a metafísica freudiana. “A linguagem da metapsicologia tem que ser abandonada em bloco e seu papel no paradigma da psicanálise deve ser desempenhado pela linguagem da analítica existencial” (LOPARIC, 2001, p. 132). É por meio da ontologia fundamental que os existenciais podem indicar novos caminhos para uma psicanálise sem sujeito. Com isso queremos dizer que uma psicanálise pós-metafísica requer novas bases ontológicas não mais enraizadas na metafísica.

Sem dúvida, a fenomenologia, tal como exercida em *Ser e Tempo* e tratados posteriores, indica-nos possibilidades, dentro da própria psicanálise, para pensar a psique humana. “A reformulação heideggeriana da linguagem da psicanálise permite novos desenvolvimentos dessa disciplina” (LOPARIC, 2001, p. 135). Em vista disso surge uma psicanálise em que é possível encontrar passos para fora da metafísica. É em Winnicott que nos vemos diante de uma possibilidade para a fundação pós-metafísica da psicanálise. Sobre a relação entre Winnicott e Heidegger podemos observar que:

O sentido dado ao existir humano por ambos os pensadores foge dos parâmetros do homem pensado cartesianamente, calculador e dominador da natureza, ou seja, o sentido do ser do homem não é mais o mesmo que aquele sustentado pela tradição metafísica (SANTOS, 2006, p. 26).

Por esses motivos podemos afirmar que a psicanálise winnicottiana está situada em uma psicanálise pós-metapsicológica e que é possível, por meio de Winnicott, encontrar uma psicanálise que caminha distante da metafísica. Portanto, “a crítica heideggeriana da metapsicologia de Freud se coaduna com a posição contrária à metapsicologia, assumida por Winnicott dentro da psicanálise” (LOPARIC, 2001, p. 136). A citação aqui indica que temos uma vertente em que a crítica fenomenológica pode ser ouvida. Precisamente em que uma psicanálise sem sujeito é possível. Uma psicanálise longe das amarras da metafísica.

Entendendo que a constituição de sujeito, em termos modernos, tal como foi apresentado por Freud em sua metapsicologia, requer uma dívida à metafísica cartesiana e ao modelo da ciência natural, em Winnicott o clamor heideggeriano para uma ciência que possa escapar a esses moldes pode ser encontrado. “A psicanálise de Winnicott pode se configurar como essa ciência que, para Heidegger, deve fornecer um tipo de acesso e de observação que ele [o homem] exige a partir de sua singularidade” (RIBEIRO, 2008, p. 202). Não só isso: a teoria winnicottiana não está focada em ser uma psicanálise entregue às ciências naturais. A preocupação de Winnicott, ao que parece, estava mais próxima das questões já apontadas por Heidegger.

A tarefa principal de um bebê winnicottiano é, no fundo, a mesma que a do ser-aí humano entendido à maneira de Heidegger. Desde a primeira mamada até a última tragada o ser humano tem o mesmo

problema central identificado por Winnicott e Heidegger como o problema do sentido do ser (LOPARIC, 1995, p. 41).

Portanto, podemos presumir, a partir do que foi citado, que Winnicott se encontra distante de Freud. “Ao contrário de Freud, Winnicott não procura basear suas explicações sobre a natureza humana no princípio da causalidade nem enquadrá-las no âmbito do determinismo da ciência natural” (SANTOS, 2006, p. 228). Nesse âmbito podemos perceber que Winnicott não repousa sua teoria sobre o sujeito, ou melhor, sobre o bebê em bases metafísicas. Ele nos diz: “É mais verdadeiro falar a respeito do ser do que usar as palavras eu sou, que pertence ao estágio seguinte” (WINNICOTT, 1999, p. 9). Ser é a construção principal, o foco da psicanálise winnicottiana.

Diante disso podemos dizer que a psicanálise winnicottiana é situada como uma psicanálise pós-metafísica. E que são as “duas bases de fundamentação ontológica da psicanálise winnicottiana: o sentido de ser e o de temporalidade em sua teoria do amadurecimento pessoal” (SANTOS, 2006, p. 228). Ambas não carregam consigo o entulho metafísico tal como Freud carregou. Ao contrário disso, Winnicott é marcado pela recusa à metafísica. Segundo Loparic (1995, p. 44), Winnicott rejeita as teses metafísicas que fundamentam a psicanálise. Podemos indicar com clareza que em Winnicott há um sujeito sustentado não mais por uma psicanálise metafísica nos moldes da metapsicologia freudiana.

Em resumo: podemos notar que Winnicott leva a cabo a possibilidade de uma psicanálise sem sujeito; ao menos nos moldes de uma metafísica. Ao que parece, “a ontologia presente na teoria winnicottiana aproxima-se de um modo de pensar da natureza humana que é muito afim às concepções pós-metafísicas de Heidegger” (SANTOS, 2006, p. 231) mesmo encontrando em Winnicott a possibilidade de uma psicanálise sem sujeito. Ainda podemos encontrar outro modo de responder à pergunta: é possível uma metapsicologia sem sujeito? A resposta para tal pergunta é: sim e não. Resposta confusa, mas tentaremos explicar.

Não, porque, como já dissemos, metapsicologia é metafísica e, nesse sentido, a ideia heideggeriana não é caminhar na direção de refundar a metapsicologia baseada em uma outra metafísica. Ao mesmo tempo que responderemos sim, pois, ao que tudo indica, os diálogos que Heidegger teve durante anos com psiquiatras e psicólogos visavam no fundo uma outra base ontológica para pensar a psique



humana. A metapsicologia freudiana estava ali como um exemplo das ciências psicológicas que estavam à mercê da metafísica. Portanto, por meio de uma desconstrução da metapsicologia freudiana, o intuito do Heidegger parecia estar claro: indicar a possibilidade de uma ciência da psique fundada nos modos de ser-no-mundo. Para isso, já no início dos *Seminários de Zolikkon*, deparamo-nos com a seguinte afirmação:

Todas as representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas até hoje na psicologia e na psicopatologia, devem desaparecer na visão daseinanalítica em favor de uma compreensão totalmente diferente (HEIDEGGER, 2017, p. 34).

A metapsicologia freudiana surge nesse ínterim como um exemplo fundamental do esquecimento do ser, devedora da metafísica moderna e visando a física como ciência exemplar. Heidegger, nesse contexto, parece estar preocupado com uma ciência da psique fundamentada em retirar do âmbito de pesquisa a ideia de um homem, um sujeito como um. “Toda ciência é fundamentada em uma ontologia implícita a seu objeto” (HEIDEGGER, 2017, p. 137). A proposta do filósofo é que diante de toda a metafísica é possível pôr a psicologia em novas bases ontológicas. Ou, como apontamos aqui, baseadas no ser-no-mundo.

Se por um lado temos a psicanálise winnicottiana, que tomamos aqui como necessária para a possibilidade pós-metafísica da psicanálise, por outro lado temos a *Daseinsanalyse*, que “não significa outra coisa do que o executar da apresentação das características do ser-aí tornado tema da analítica do ser-aí, as quais chamam-se existenciais” (HEIDEGGER, 2017, p. 140). Em ambos os casos a superação metafísica, ou melhor, o homem é pensado em outra base ontológica.

Vale destacar que nas discussões acerca de uma psicanálise pós-metafísica um fenômeno psíquico surge como projeto necessário para tal feita. O desejo, que, sob a ótica fenomenológica, é, segundo Heidegger (2017, p. 179) um modo de ser-no-mundo. Ou seja, esse fenômeno contém também um aspecto necessário e importante para o embate entre Heidegger e a metapsicologia freudiana. Percorrer essa direção significa retirar o desejo do entulho metafísico e pôr a luz da analítica existencial. Apresentamos aqui apenas um esboço de outro fenômeno psíquico tomado por Freud por meio da metafísica. Mas as análises que fizemos até aqui nos parecem suficientes para responder às questões que buscamos neste trabalho.

Percorrido todo o percurso até aqui podemos notar que é por meio das críticas de Heidegger à metapsicologia freudiana que podemos encontrar um meio de caminhar com a ciência da psique por meio de novas bases ontológicas. Indicar os fundamentos ontológico-existenciais da metapsicologia freudiana é um passo importante para a possibilidade de uma psicanálise pautada em novas bases ontológicas. Dessa maneira esperamos haver conseguido trazer luz a essas discussões apontando aqui a analítica existencial como fundamental para pensar o ente humano em todas as ciências, inclusive nas ciências da psique.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho dissertativo procuramos mostrar as fundamentações ontológico-existenciais da metapsicologia freudiana. Isto é, pôr a teoria freudiana sob a luz da analítica existencial do ser-aí, buscando indicar uma possibilidade de uma metapsicologia pós-metafísica fundada nos modos de ser-no-mundo.

No desenvolver desta investigação podemos observar que a posição tomada por Freud para pensar a psique humana está fundada na metafísica cartesiana. Com isso queremos dizer que a metapsicologia freudiana é composta de ponta a ponta pela metafísica moderna da subjetividade. Sendo assim podemos afirmar que Freud, em sua construção teórica, é devedor, ou melhor, é dependente da metafísica cartesiana. Concluimos, portanto, que a metapsicologia freudiana nada mais é que uma nova roupagem da metafísica cartesiana.

É exatamente nesse meio que Heidegger se torna importante para este trabalho. Pois, por meio da fenomenologia hermenêutica, podemos encontrar um aceno importante para pensar a psique humana livre das amarras da metafísica. Nesse sentido, nossos passos aqui foram de indicar o que é fundamental na fenomenologia heideggeriana para pensar o ente humano. Com isso não só podemos perceber que a fenomenologia hermenêutica é um caminho possível, distante da metafísica, para pensar o ser-aí. Por meio disso também indicamos em que medida a metafísica moderna da subjetividade, tal como proposta por Descartes, é mais um caminho, como toda metafísica de esquecimento do ser.

Diante de tudo isso nosso último capítulo procurou não só pôr sob a luz da analítica existencial as bases ontológicas da metapsicologia freudiana. Também indicamos a possibilidade de uma psicanálise sem sujeito, toda ela distante dos entulhos metafísicos sob os quais está fundado o arcabouço teórico primário da psicanálise. Ou seja, distante da metapsicologia freudiana. Encontramos em Winnicott um caminho a seguir, pois ele não está assentado sobre a metafísica, apresentando-se como um psicanalista pós-metapsicológico. Ao que tudo indica, Winnicott encontra-se em bases ontológicas heideggerianas. Diante de tudo isso podemos tirar algumas conclusões: em primeiro lugar, Freud é um metafísico do tipo cartesiano; em segundo lugar, Heidegger é fundamental para retirar o ser-aí das amarras metafísicas, inclusive dentro das ciências da psique; e em terceiro lugar é possível uma psicanálise pós-

metafísica. É possível uma retirada do sujeito metafísico e suas limitações metafísicas. Com isso queremos dizer que é possível uma psicanálise sem sujeito.

Todas as considerações tecidas até aqui têm a pretensão de indicar caminhos para compreender melhor o tema discutido. Para que possibilite os inúmeros trabalhos a serem realizados pelos estudiosos da fenomenologia, que, como podemos acompanhar, é um caminho viável na abertura de novos horizontes para a filosofia; especialmente aqui, neste trabalho, para novas bases ontológicas da ciência da psique.

## REFERÊNCIAS

ABREU, A.C. A crítica de Heidegger ao esquema sujeito-objeto. **Ekstasis**: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia. Rio de Janeiro, v. 6, n° 2, 2017.

ANDRADE, E. O pressuposto emergencista da psicanálise freudiana: notas sobre a irreduzibilidade da pulsão. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 20, n° 1, p. 149-168, jan/jul, 2018.

ABDALA, Amir. **A morte em Heidegger**. 1ª edição. Jundiaí: Paco, 2017.

ARAÚJO, T.P. **O desejo na psicanálise: do objeto do desejo ao objeto causa de desejo**. 2018. Dissertação (mestrado em psicologia) – Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, 2018.

BARRETA, J.P.F. **Existência e aparelho psíquico: a crítica ontológica da psicanálise freudiana com base na analítica da existência de Martin Heidegger**. 2007. Tese (doutorado em psicologia) – Universidade Católica de São Paulo, 2007.

BESERRA, A.P. O discurso do desejo na psicanálise freudiana. 2012. Trabalho de conclusão de curso. 2012. Universidade Católica de Brasília, 2012.

BIRMAN, Joel. **As pulsões e seus destinos: do corporal ao psíquico**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

BIRMAN, Joel. **Freud & a filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BORGES-DUARTE, Irene. A afetividade no caminho fenomenológico heideggeriano. **Phainomenon**, n° 24, p. 43-62, 2012.

BRUNASSI, T.R; SANTOS, E.S. As bases epistemológicas de Freud. **Leitura Flutuante**. São Paulo, vol. 11, n° 1. p. 26-40, 2019.

CASANOVA, M.A. Linguagem cotidiana e competência existencial. **Natureza Humana**. São Paulo, vol. 8, n° 1. p. 35-85, 2006.

CASANOVA, M.A. **Nada a caminho: impessoalidade, nihilismo e técnica na obra de Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CASANOVA, M.A. **Para uma fenomenologia do acontecimento existencial. In: Fenomenologia hoje VI: intencionalidade e cuidado**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

DESCARTES, René. **Meditações**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultura, 1996. (Coleção Os Pensadores).

DUBOIS, Christian. **Heidegger: introdução a uma leitura**. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

FILHO, K.P; MARTINS, S. A subjetividade como objeto da(s) psicologia(s). **Psicologia & Sociedade**. Vol. 19, nº 3, Recife, 2007.

FREUD, S. (1915<sup>a</sup>). **As pulsões e seus destinos**. In Sigmund Freud. *Edição das obras completas de Freud*. Tradução de P. Souza. Vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. (1915 b). **O inconsciente**. In Sigmund Freud. *Edição das obras completas de Freud*. Tradução de P. Souza. Vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. (1915 c). **O recalque**. In Sigmund Freud. *Edição das obras completas de Freud*. Tradução de P. Souza. Vol 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. **A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos**. **ESB Vol. XIV**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. **O ego e o id e outros trabalhos**. **ESB Vol. XIX**. Rio de Janeiro: imago, 1977.

FREUD, S. **Além do princípio do prazer, psicologia de grupos e outros trabalhos**, **ESB Vol. XVIII**. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

FREUD, S. Interpretação dos sonhos (1900). In: **A interpretação dos sonhos (II) e sobre os sonhos**. **ESB Vol. V**. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

FREUD, S. Interpretação dos sonhos (1900). In: **A interpretação dos sonhos (I)**. **Vol. IV**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. Sobre o narcisismo: uma introdução. (1914) In: Freud, S. **A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos**. **ESB Vol. XIV**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. O ego e o id. (1923) In: FREUD, S. **O ego e o id e outros trabalhos**. **ESB Vol. XIX**. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

FREUD, S. O projeto para uma psicologia científica (1950-1895). **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos**. **ESB Vol. I**. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

FRICHE, M.L. Objeto de desejo, objeto de desejos: o design na subjetividade. **Transverso** nº 3. Minas Gerais, 2021, p. 80-88.

FULGECIO, Leopoldo. As especulações metapsicológicas de Freud. **Natureza Humana**. Vol. 5, nº 1. São Paulo, 2003, p. 129-173.

FULGENCIO, Leopoldo. Fundamentos kantianos da psicanálise freudiana e o lugar da metapsicologia no desenvolvimento da psicanálise. **Psicologia USP**. Vol. 18, nº 1. São Paulo, 2007, p. 37-56.

GARCIA-ROZA, L.A. **Introdução à metapsicologia freudiana volume 3: artigos de metapsicologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

GARCIA-ROZA, L.A. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, 24ª edição.

GOMES, Gilberto. Os dois conceitos freudianos de Trieb. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**. Vol. 17, nº 3. Brasília, set/dez 2001, p. 249-245.

GOMES, Gilberto. A teoria freudiana da consciência. **Psicologia Teoria e Pesquisa**. Vol. 19, nº 2. Brasília, 2004, p. 117-125.

GORNER, Paul. **Ser e tempo: uma chave de leitura**. Petrópolis: Vozes, 2017.

GUIMARÃES, C.R. Os limites da ontologia cartesiana: uma reflexão acerca da metafísica de Descartes a partir da filosofia de Heidegger. **Especiaria: Caderno de Ciências Humanas**. Vol. 13, nº 24, p. 51-61, 2013.

HANNS, L.A. **A teoria pulsional na clínica de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Parte I. Tradução: Márcia Sá Cavalcanti Schuback. 15ª edição. Petrópolis: Vozes, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. 4ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia: Hermenêutica da facticidade**. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Que é metafísica?** Tradução de Ernildo Stein. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. **Meu caminho para a fenomenologia**. Tradução de Ernildo Stein. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Tradução de Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. Tradução de Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. 3ª edição. São Paulo: Escuta Eireli-ME, 2017.

HEIDEGGER, Martin. **A superação da metafísica**. In: Ensaios e conferências. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Que é uma coisa?** Tradução de Carlos Morujão. Lisboa, Edições 70, 1992.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão**. Tradução de Marcos Antônio Casanova. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

HUSSERL, Edmund. **A ideia de fenomenologia**. Tradução de Artur Morão. Edições 70, 2014.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia**. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

INWOOD, Michel. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

JORGE, M.A.C. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan**. Vol. 1. As bases conceituais. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

JORGE, M.A.C. **Introdução à metapsicologia freudiana**. Rio de Janeiro: Zahar. Vol. 2, 2008.

KAHLMAYER-MERTENS, R.S. **10 lições sobre Heidegger**. 1ª edição. Petrópolis: Vozes, 2015.

KAHLMAYER-MERTENS, R.S. **A tese de Heidegger para a origem de metafísica**. 2011. Tese de doutorado em filosofia – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2011.

KAHLMAYER-MERTENS, R.S. **Heidegger & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

KUSS, A.S.S. **Amor e desejo: um estudo psicanalítico**. 2014. Dissertação de mestrado – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, 2014.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.B. **Vocabulário da psicanálise**. 2ª edição. São Paulo: Martins fontes, 1970.

LACAN, Jaques. **O Seminário: Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

LACAN, Jaques. **O seminário: livro 5: as formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.



LACAN, Jaques. **O seminário: livro 6: o desejo e sua interpretação.** Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

LACAN, Jaques. **O seminário: livro 10: a angústia.** Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, Jaques. **O seminário: livro 7: a ética da psicanálise.** Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

LOPARIC, Z. Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise. **Natureza Humana**, São Paulo, jan-jun 2001, p. 91-140.

LOPARIC, Z. Um olhar epistemológico sobre o inconsciente freudiano. In: *O inconsciente: várias interpretações*. São Paulo: Escuta, 1991.

LOPARIC, Z. A máquina no homem. Porto Alegre: Editora PUCRS, 1997.

LOPARIC, Z. A fenomenologia do agir em *Sein und Zeit*. Campinas: Editora Unicamp, 1982.

LOPARIC, Z. Descartes desconstruído. **Cad. Hist. Fil. Ci.** Campinas, vol. 5, nº 1, p. 183-203, 1995.

LOPARIC, Z. O conceito de Trieb na psicanálise e na filosofia alemã. In J.A.T Machado (org.). *Filosofia e Psicanálise: um diálogo*. Porto Alegre: Edipuc. 1999, p. 97-157.

LOPARIC, Z. O ponto cego do olhar fenomenológico. Rio de Janeiro. **O que Nos Faz Pensar**. V. 8, nº 10, 1996.

LOPARIC, Z. Psicanálise: uma leitura heideggeriana. **Veritas**. Porto alegre, p. 25-41, 1998.

LOPARIC, Z. É dizível o inconsciente? **Natureza Humana**. São Paulo, v. 1, nº 2, p. 323-385, 1999.

LOPARIC, Z. Winnicott e o pensamento pós-metafísico. **Psicologia USP**. São Paulo, vol. 6, nº 2, p. 39-61, 1995.

LÉVINAS, Emanuel. **Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger**. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.

LOPES, J.L. A psiquiatria na época de Freud: evolução do conceito de psicose em psiquiatria. **Revista Brasileira de Psiquiatria**. Rio de Janeiro, 2001, p. 28-33.

MARQUES, Jordino. **Descartes e sua concepção de homem**: com uma tradução do tratado do homem. Belo horizonte: Loyola, 1993.

MARQUES, Jordino. O método fenomenológico em Husserl e Heidegger. **Philosophos**. Goiás, v. 2, p. 41-53, 1997.

MONZANI, L.R. **Freud: o movimento de um pensamento**. 2ª ed. Campinas: Editora Unicamp, 1989.

PENNA, A.G. **Os filósofos e a psicologia**. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

POMPÉIA, J.S; SAPIENZA, S.T. **Na presença do sentido: uma aproximação fenomenológica a questões existenciais básicas**. São Paulo: Editora PUC-SP, 2013.

REIS, R.R. Aspectos do pensamento indicativo-formal: negação e justificação. **Natureza Humana**. São Paulo, v. 13, nº 1. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302011000100007&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302011000100007&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 7 de setembro de 2021.

REIS, R.R. Heidegger e o enigma da comédia. **Philosophos: Revista de Filosofia**. Goiânia, v. 14, nº 2, p. 115-161, 2010. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/12120>. Acesso em 10 de maio de 2022.

RIBEIRO, C.V. **A crítica de Heidegger à herança metafísica da psicanálise freudiana e a possibilidade de uma psicanálise não metafísica**. 2008. Tese (doutorado em filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2008.

ROCHA, J.M.S. **A transcendência e o projeto de uma fenomenologia transcendental: investigações acerca dos sentidos de transcendência e imanência e suas implicações a partir do diálogo husserliano com Kant e Descartes**. 2018. Dissertação (mestrado em filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco, 2018.

RODRIGUES. S.S. **Demanda e desejo em psicanálise**. Trabalho de conclusão de curso – Centro Universitário Jorge Amado, Bahia, 2008.

ROSENFELD. D.L. **Descartes e as peripécias da razão**. São Paulo: Iluminuras, 1996.

SANTOS, Eder Soares. **D.W. Winnicott e Heidegger: a teoria do amadurecimento pessoal e a acontecência humana**. 2006. Tese (doutorado em filosofia) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2006.

SANTOS, Eder Soares. Winnicott e Heidegger: indicações para um estudo sobre a teoria do amadurecimento pessoal e a acontecência humana. **Natureza Humana**. São Paulo, v. 9, nº 1, p. 29-49, jun. 2007. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302007000100002&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302007000100002&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 5 de agosto de 2021.

SANTOS, Eder Soares. Em busca de uma ética do cuidado à luz de Heidegger, Nishitani e Winnicott. **Winnicott e-prints**, São Paulo, v. 6, nº 1, p. 37-49, 2011.

SENA, S.M.M. Jogue a escada fora: fenomenologia como terapêutica. **Natureza Humana**. São Paulo, v. 14, nº 2, p. 37-73, 2012. Disponível em

<[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302012000200003&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302012000200003&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 12 de setembro de 2021.

SENA, S.M.M. Nostalgia como Grundbefindlichkeit: para um estudo heideggeriano sobre a existencialidade da velhice. **Studia Heideggeriana**, v. 8, p. 25-49, 2019.

SILVA, T.D. **Das margens ao fundamento: Befindlichkeit e Grundbefindlichkeit em Heidegger frente às tradicionais teorias das paixões**. Dissertação (mestrado em filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco, 2020.

SOUZA, K.C.V. Das Ding e o infantil em Freud. **Asephalus de Orientação Lacaniana**. Rio de Janeiro, nov-abr 2017, p. 99-109.

SOUZA, F.P. Sobre a posição da metafísica na metapsicologia freudiana. **Eleuthería – Revista do Curso de Filosofia da UFMS**. V. 6, nº especial, p. 14-34, 2021.

VORSATZ, Ingrid. O conceito, o desejo e a ética: o desejo como móbil do conceito fundamental. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**. Vol. XXI, nº 2 mai-ago. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018, p. 215-223.

VORSATZ, Ingrid. O sujeito da psicanálise e o sujeito da ciência: Descartes, Freud e Lacan. **Psicologia Clínica**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio. 2015.

WEYH, K.M. **Do cuidado como essência da existência do ser-aí em Heidegger**. Porto Alegre: Fi, 2019.

WINNICOTT, D.W. **Os bebês e suas mães**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WINOGRAD, Monah. **Genealogia do sujeito freudiano**. Porto Alegre: Artmed, 1998.

ZARAVI, Dan. **Fenomenologia para iniciantes**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

ZILES, Urbano. Fenomenologia e teoria do conhecimento em Husserl. **Abordagem Gestalt**. Goiânia, v. 13, nº 2, 2007.

ZIMMERMAN, D.E. **Fundamentos psicanalíticos: teoria, técnica e clínica: uma abordagem didática**. Porto Alegre: Artmed, 1999.

ZIMMERMAN, M. **Confronto de Heidegger com a modernidade: tecnologia, política, arte**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.