

A Morte e a Origem. Em torno de Freud e de Heidegger

Irene Borges-Duarte (coord.).

Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008, 322 pág.

DOMINIQUE MORTIAUX

Será realmente possível um diálogo entre os pensamentos de Freud e de Heidegger? O primeiro funda a sua psicologia na biologia e concebe o ser humano como movido por pulsões, ou seja, representantes mentais de impulsos de origem somática. Se Heidegger nega toda originalidade ao somático e pensa o homem a partir da sua relação ao ser, cujo esquecimento permite precisamente a operatividade das ciências óticas, onde se poderia ainda encontrar um terreno comum a partir do qual desenvolver um tal diálogo? Se, além disso, o tema escolhido neste objectivo fosse “a morte e a origem”, não seriam múltiplos os riscos de malentendidos? Apontaria neste sentido o facto de L. Binswan-

ger, repensando os fundamentos da psicanálise a partir da fenomenologia de cunho husserliano e heideggeriano, se ter afastado cada vez mais das teorias de Freud. Seria, então, vão o esforço que deu lugar ao colóquio na Universidade de Évora em Novembro de 2006, cujas actas, coordenadas por Irene Borges-Duarte, foram publicadas no verão do ano passado com o título *A Morte e a Origem. Em torno de Freud e de Heidegger* (2008. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa). A boa notícia é que a leitura deste volume nos mostra que o confronto entre os dois pensadores é não só possível como importante e plenamente actual.

O colóquio juntou oradores, vindos tanto da psicanálise e da medicina como da filosofia, cujos interesses abriram o debate a autores como Lacan e Winnicott, mas também Lévinas, Ricoeur, Blumenberg, Wittgenstein, Merleau-Ponty ou Kant. É à presença deste último no pensamento heideggeriano que Franco Volpi tinha dedicado a sua

intervenção ‘Comienzo a amar realmente a Kant’. Heidegger descubre Königsberg.” (Borges-Duarte, 2008, pp. 179-188). Seguiremos alguns dos intervenientes através das deambulações que compõem o livro, a partir de cinco temas (a correspondência entre a morte e a origem, a polissemia da origem, o caminho pela linguagem, pensar como relação e os mortais), abertos por citações do autor de *Ser e Tempo*. Nascido de uma iniciativa do grupo de investigação e tradução “Heidegger em português” – dirigido por Irene Borges-Duarte –, que dedicava nessa altura os seus trabalhos ao pensamento heideggeriano dos anos 30, o colóquio, que não contou com nenhuma comunicação sobre a *Daseinsanalyse*, foi também a ocasião de comemorar o 30º aniversário do falecimento do mestre de Friburgo, e do 150º do nascimento do autor da *Interpretação dos Sonhos*. Não se escapa à morte nem à origem...

Coube a Marco Casanova estabelecer a relação entre Heidegger e Freud a partir da teoria das pulsões deste último, tomando como ponto de partida a este efeito a pulsão de morte (Da pulsão da morte à finitude dos mortais. In *Borges-Duarte, Irene*, 2008). O vivente, conhecendo o estado inanimado antes de aparecer como vivente, aspira a retornar – tal é a meta da vida – ao inorgânico. Visto

que para qualquer organismo este regresso acontece por razões internas, esta pulsão está descrita como pulsão de auto-conservação. Impelido por ela, o psiquismo fará tudo para impedir que a morte aconteça por outra via que endógena. “Morte” aqui não significa, portanto, o fim da vida, mas antes uma certa economia da própria vida. Ora, esta pulsão exprime-se, em primeiro lugar, não na pulsão de destruição mas na absorção do ser humano no mundo ambiente das suas ocupações quotidianas. É esta absorção que Heidegger descreve em *Ser e Tempo* como modo de ser quotidiano e inautêntico do homem (designado como ser-aí), ponto a partir do qual a comparação com o pensamento freudiano é, portanto, possível.

Na sua quotidianidade, o ser-aí humano está familiarizado no seu mundo ambiente, que compreende a partir de interpretações previamente dadas, estabelecidas e sedimentadas através da compreensão do ser-explicitado público, ou seja, impessoal. De início e na maioria das vezes, o ser-aí não é ele próprio, é os outros no modo impessoal: perdeu-se ou nunca se encontrou. Na fuga ante ele próprio, identifica-se com o seu mundo, concebendo-se no modo dos entes por si subsistentes, tal como os encontra nos seus afazeres quotidianos. Esta identificação é a condição de possibilidade

da sua interpretação de si como “eu”, na qual fecha o seu ser-no-mundo. A modificação deste modo de ser é, no entanto, possível a partir da abertura à própria morte como antecipação desta, abertura sempre angustiante, na qual o ser-aí se singulariza ou seja assume na resolução a sua ek-sistência como poder-ser próprio, desligado da tirania tranquilizante do “Se” impessoal. Descobre então o “não estar em casa” como o seu modo originário de ser. É esta abertura, nunca definitiva, ao Si-mesmo que pode ser metaforicamente designado como “saída da caverna” ou “do útero materno”. Enquanto tenta existir da forma mais desprovida possível de mundo – aproximando-se ao máximo de um estado inorgânico –, ao abrigo da familiaridade própria à quotidianidade, ao abrir o seu ser-no-mundo, o indivíduo estaria então movido pelo que Freud chama “pulsão sexual”, ou seja a pulsão que “sempre aspira a e impõe uma vez mais a renovação da vida”. Se esta comparação pode ser estabelecida entre os dois pensamentos, a noção de pulsão aparece, no entanto, inapta para pensar a “renovação da vida”, tal como a entende Heidegger, na sua superação da determinação subjectivista do pensamento.

A abertura do ser-no-mundo do homem enquanto ser-aí – a partir da assunção da sua finitude –, é pois pen-

sada pelo “segundo Heidegger” como abertura do ser em si: o ser-aí é o aí do ser (interpretado, então, como *Ereignis*: acontecimento apropriado). Nesta abertura, abre-se o mundo como desvelamento originário do ente através do qual o ser “se essencializa”. “Essencializar-se” é um neologismo que traduz o verbo alemão *wesen*, tal como o pensa Heidegger; terceira raiz do verbo *sein*, que significa “habitar”, “morar”, “permanecer”, o seu valor de aspecto é o da duração, da estadia, da habitação (*wesen* é estritamente aparentado a *währen*: durar). Enquanto o ser “se essencializa”, o ente “é”. O substantivo *Wesen*, a “essência” deve ser compreendido a partir do verbo *wesen*, e não na sua acepção tradicional própria à metafísica como género intemporal; expressa, portanto, a dimensão da habitação e da estadia e o movimento de desdobramento que se dispensa a partir do ser pensado como *Ereignis*. Neste constituir-se mundo do mundo, o campo de manifestação do ente na sua totalidade está renovado, o que acontece de maneira privilegiada na obra de arte (na língua como Poema) (Moura, V. Inversões, ou a obra de arte como origem. In *Borges-Duarte, Irene*. 2008). Se o ser como *Ereignis* é enquanto tal o Livre, através desta última pode desvelar-se o ente na plenitude da sua presença e no seu esplendor até então encoberto. Velada

e retraída no seu mistério permanece todavia a origem, no seu descerrar do ente. A morte aparece, portanto, não como o fim do possível, mas como o que une numa aliança o ser humano à origem, recolhendo esta e abrigando-a “no dizer que recolhe o mundo como poema” (Heidegger, M. *Der Tod ist das Gebrung des Seyns im Gedicht der Welt*. In P. Jaeger (Ed.), *Die Gefahrt*. GA 79. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994, p. 56). O simbólico não pode ser, portanto, concebido aqui, como o faz Blumenberg comentado no volume por Olivier Feron 2008 (Borges-Duarte, 2008, pp. 153-154), como compensação da sempre traumática saída da caverna, mas antes como acesso na liberdade à plenitude do real. Heidegger dirá neste sentido que “a renúncia não tira. A renúncia dá o vigor inesgotável do Simples” próprio ao originário (*Der Verzicht nimmt nicht. Der Verzicht gibt. Er gibt die unerschöpfliche Kraft des Einfachen*. In H. Heidegger (Ed.), *Der Feldweg*. GA13. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983). (O acesso, em termos heideggerianos, à “Terra natal” está, portanto, condicionado pelo encontro com o *Unheimlich*, pensado aqui como não familiar). Desta origem, Freud não fala, fechando-se finalmente numa concepção do ser humano (baseada na teoria do complexo de Édipo) demasiado rígida, que lhe será criticada

(nomeadamente por G. Deleuze no seu *Anti-Édipo*, mas também por exemplo por Merleau-Ponty, como o refere Irene Pinto Pardelha (A passividade da origem. Merleau-Ponty leitor de Freud. In *Borges-Duarte, Irene*. 2008, pp. 134-152).

A razão de ser da psicanálise não deixa todavia de residir na possibilidade, para quem a solicita, de reencontrar, caso acontecimentos dolorosos o tenham tornado demasiado difícil, o caminho de saída da caverna. Para escapar aos circuitos repetitivos e fechados de uma existência dominada pela pulsão de morte, o paciente estará em condição de poder reinterpretar a sua história e, assim, de se reencontrar, de maneira diferente. Este trabalho, que necessariamente fere o orgulho, permite desatar os nós na compreensão e desfazer ilusões de verdade, tarefa que Wittgenstein, por sua vez, atribuía à terapia linguística, tal como o mostra Ana Falcato (Linguagem como terapia “arrancar” a origem ao silêncio. Wittgenstein, Freud, Heidegger. In *Borges-Duarte*, 2008, pp. 177-188). Embora este aspecto tenha sido desenvolvido com mais amplitude pelos sucessores de Freud, a psicanálise, e a freudiana para começar, mostra como nos criamos, desde o nascimento, através de relações, e como estas, portanto, influenciam o curso das nossas vidas. Fundamenta,

neste sentido, a possibilidade da cura numa relação, a estabelecida entre o paciente e o psicanalista. Surge, então, imediatamente uma pergunta: será que não encontramos aqui a impossibilidade de aprofundar o confronto com o pensamento de Heidegger, se é verdade que este está caracterizado por uma fundamental carência de consideração da questão ética?

A abertura à minha liberdade está, pois, condicionada, segundo o autor dos *Caminhos de Floresta*, pela antecipação resoluta da própria morte. Lévinas, presente através da comunicação de João J. Vila (A estrutura meta-ontológica do A-Deus: o dom da morte segundo Emmanuel Lévinas. In *Borges-Duarte*, 2008, pp. 279-306), criticará violentamente esta posição, como se sabe, ao mostrar a irreversível prioridade da morte do outro sobre a minha: a impossibilidade da indiferença perante esta revela-se contestação do não-sentido da morte e emergência do sentido na exigência absoluta de amor e justiça. Ricoeur, atacando também a posição heideggeriana, sublinhará na mesma linha de pensamento que o encontro decisivo com a morte acontece apenas na morte do ser amado. Outra das críticas à tanatologia heideggeriana referida no volume é a de Jaspers, que aponta também o seu carácter não-comunicativo. Serão no entanto

legítimas estas críticas, ou revelam antes malentendidos? Precioso, para tratar desta questão, é em particular o texto de André de Macedo Duarte (2008, pp. 211-226). O ponto fulcral a partir do qual podem brotar este tipo de críticas situa-se nas páginas dedicadas à modificação que faz passar o ser-aí do modo de ser quotidiano inautêntico ao modo de ser autêntico. O malentendido consiste em considerar esta modificação como um isolamento do ser-aí que o extrairia do seu mundo ambiente familiar e o cortaria da sua relação com os outros, para o abrir ao seu ser-para-a-morte, ou seja ao seu poder-ser próprio. A abertura ao Si-mesmo não é todavia uma pura relação a si, que faria abstracção do mundo, mas sim uma outra maneira de ser-no-mundo, no qual o Si como “Se” impessoal se transforma em Si-mesmo. Nesta modificação, portanto, visto que o ser-com pertence à estrutura de ser do ser-aí, transforma-se não só a relação do ser-aí com os outros, como também a que o liga ao ente intramundano na sua ocupação.

Heidegger descreve a relação ao outro como “preocupação” (*Fürsorgen*). Na sua forma positiva, ela reveste dois modos extremos: o primeiro consiste em substituir-se ao outro para assumir no seu lugar o objecto da sua ocupação; pode-se converter em dominação do outro, ao torná-lo dependente e

súbdito; determina na maioria das vezes o ser-um-com-o-outro quotidiano. Visto que o ser-aí encontra outrem a partir dos seus afazeres no mundo ambiente, são no entanto os modos da deficiência e da indiferença que caracterizam em primeiro lugar o ser-com com os outros no impessoal. No seu outro modo extremo positivo, a preocupação não respeita a algo do qual o outro se ocupa, mas à sua existência, restituindo-lhe a sua liberdade; descrita como “libertadora numa antecipação”, deixa ser o outro no seu poder-ser próprio. Só um ser-aí existindo no modo de ser autêntico, ou seja aberto ao seu Si-mesmo, é capaz de uma tal preocupação que necessariamente, embora a palavra não apareça em *Ser e Tempo*, implica o amor. (É sobre este modelo que Heidegger pensará, depois da obra de 1927, não só a relação autêntica com o outro humano, como também a que se tem com qualquer essência que venha a ser, a partir da guarda da verdade do ser). Ao ler as comunicações dos psicanalistas presentes no colóquio de Évora, em particular a de António Coimbra de Matos (Freud, sexualidade e morte. In *Borges-Duarte*, 2008, pp. 21-28), veja-se também C. Machado (A experiência analítica enquanto relação criadora. In *Borges-Duarte*, 2008, pp. 247-252) e J. C. Coelho Rosa (O pensamento filosófico de

Freud e as contribuições psicanalíticas de Heidegger. Um percurso pessoal. In *Borges-Duarte*, 2008, pp. 253-258), aparece que é também a partir dela que o trabalho terapêutico encontra a sua possibilidade de êxito. Não é, portanto, a partir da sua pretendida falência no tratamento da questão da intersubjectividade que será possível entender o compromisso heideggeriano com o nacional-socialismo. É mais provável que seja necessário abandonar a ideia de um fascismo inerente ao seu pensamento para abordar esta questão. Veja-se a este propósito o texto de Helga Hook Quadrado (Heidegger, a lógica, a linguagem e o *Zeitgeist*. In *Borges-Duarte*, 2008, pp. 189-194). Revela-se também aqui incontornável o tema do silêncio, que o “primeiro Heidegger” concebe como modo de falar, a partir do qual é possível realmente ouvir e, portanto, responder. Para a questão da relação entre linguagem e silêncio no “primeiro” e no “segundo” Heidegger, veja-se, em particular, respectivamente, M. A. Pacheco (Linguagem e finitude. O ser-para-a-morte em Heidegger. In *Borges-Duarte*, 2008, pp. 195-205) e B. Sylla (A origem e a fala da língua em Heidegger. In *Borges-Duarte*, 2008, pp. 169-178). Mas a relação com o outro torna-se particularmente essencial, através do tema da origem, relativamente à questão

do nascimento, colocada nomeadamente por Eliane Escoubas (L'origine et l'Ultime Reiner Schümann, héritier de Heidegger. In *Borges-Duarte*, 2008, pp. 63-74), Jérôme Porée ("Exister vivante". Le sens de la naissance et de la mort chez Heidegger, Jaspers, Ricoeur. In *Borges-Duarte*, 2008, pp. 75-94) e Zeljko Loparic (Origem em Heidegger e Winnicott. In *Borges-Duarte*, 2008, pp. 99-122). As críticas a Heidegger são também aqui fecundas para nos forçar a pensar.

O autor de *A questão da técnica*, ao dar uma importância primordial à morte, prolongaria apenas uma tradição filosófica, iniciada com Sócrates, que nunca considerou decisivo o problema do nascimento dos seres humanos. Abordado em *Ser e Tempo*, efectivamente, desde a outra extremidade da existência, Heidegger não dedica nenhuma reflexão neste livro às questões da transmissão da vida, da paternidade e da maternidade. Trata apenas num curso de 1928/29 (*Introdução à Filosofia*), de um modo todavia pouco desenvolvido, do modo de ser dos recém-nascidos. É com a *Kebre* que o tema da origem se torna central, sem que isso implique o estudo, no seu sentido concreto, do nascimento humano. Enquanto Freud concebe este como a emergência num aumento de tensão, a partir da matéria inorgânica, de matéria orgânica, Heidegger pensa o

nascer, como já referimos, a partir da origem velada do ser como *Ereignis*. Com o "desmoronar-se" da ἀληθεια, acontecido com o platonismo, é esta origem que fica esquecida; na época do cumprimento da história da metafísica, ou seja, da técnica, está atingido o ponto extremo deste esquecimento, quando o ser já não se desvela no ente enquanto objectividade, mas enquanto disponibilidade do fundo. Nenhuma experiência humana, pois, atinge mais o nascer inicial do ente, sendo o próprio da essência da técnica impedir a abertura do mundo. É precisamente neste sentido que Heidegger escreve que a essência da morte está, na época que é nossa, dissimulada e que o ser humano não é ainda "o mortal". Fernando Gil, citado no volume por João Lobo Antunes (Antunes, J. L. (A morte como opção. Variações sobre o ensaio de Fernando Gil "Mors certa, hora incerta". In *Borges-Duarte*, 2008, pp. 307-317), que lhe presta homenagem, dizia, por sua vez, que a racionalidade moderna aspira, pelo recalçamento da própria morte, a anular a incerteza da morte, e a transformar esta em objecto de decisão; o que implica, ao mesmo tempo, a vontade de anular a incerteza de cada momento da vida. Nota assim o autor do *Tratado da evidência*: "A sociedade moderna quer *gerir* o que outrora cabia ao *destino*" (Antunes,

2008). Heidegger vai ainda mais longe quando sublinha o desejo da humanidade moderna de se modificar e de se fabricar a si mesma. Se morrer, neste caso, toma o sentido de “deletar-se”, o que ainda significa existir? E, portanto, que significa nascer?

Partindo destas considerações, Zeljko Loparic considera insuficiente a interpretação heideggeriana do nascer como desvelamento originário, para poder pensar de um modo não técnico-científico a chegada concreta de seres humanos ao mundo. Isso, porque um bebé não sai da clareira do ser, mas da barriga da mãe, e que para poder se tornar um ser-á adulto, capaz de morar nesta mesma clareira, precisa antes de um ambiente acolhedor que, segundo as descrições de D. Winnicott, é a mãe, e com a qual o recém-nascido se identifica. Daí o autor concluir que se o lactante enquanto ser humano está preocupado pelo sentido do ser, o sentido relevante deste último não é o da “manifestidade” mas sim o da confiabilidade. Zeljko Loparic parece esquecer que o desabrochar inicial do ente na plenitude da sua presença – portanto, não enquanto objecto, nem fundo disponível – é possível justamente a partir do cuidado humano, o qual consiste em velar pela verdade do ser. É notável, a este propósito, relevar que quando Heidegger descreve este

velar como “guarda preveniente” (*die Wahr*), nota que *die Wahr* significa *die Hut*, “a guarda”, e que designa no dialecto suábico “as crianças confiadas à boa guarda de uma mãe” (“In unserer schwäbischen Mundart meint das Wort ‘die Wahr’: die der mütterlichen Hut anvertrauten Kinder”, in Heidegger, M., *Die Gefahr*, op.cit., p. 46.) Velar sobre a verdade do ser acontece aliás *im Geringen*: “na flexibilidade do que é pequeno” (ID., *Vorträge und Aufsätze*, GA7 (ed. F-W.von Herrmann), Klostermann, Frankfurt a.M., 2000, p. 34.). A maternidade aparece, portanto, como um modo – eminente e que cabe como próprio ao sexo feminino – de velar pelo emergir inicial dos seres humanos.

É necessário portanto retomar o questionamento de um modo mais agudo, colocando a questão: o que é que é ser mãe – à qual acrescentamos: e pai? Mais precisamente: o que é que é ser mãe e pai na época da técnica? Na época em que, como o mostra Alexandre Franco de Sá, o manifestar-se do ente como vida é pura exposição ao bio-poder (Franco de Sá, A. Da morte à origem: Heidegger e os vindouros. In *Borges-Duarte*, 2008, pp. 49-62); em que a linguagem está cada vez mais reduzida a um meio de comunicação-informação? Óbvias consequências sobre o nascer e o criar de uma criança terá o facto de a mãe

e o pai se terem ou não encontrado cada um como Si-mesmo, a partir da abertura à própria morte, tão difícil hoje em dia. Claro que os bebés (até hoje) saem da barriga da mãe e não da clareira do ser, mas mudará muito se a mãe (e o pai) têm ou não uma experiência desta. A questão do nascimento implica a da procriação, e portanto também das relações sexuais entre homens e mulheres. Coloca-se, pois, aqui, no tempo dos bancos de esperma e das inseminações artificiais, a questão do erotismo, cara a Freud. O que será este numa época em que os seres-no-mundo dos indivíduos estão impelidos a se fechar e em que se exacerbam as lutas pelo poder? Em que, portanto, estes mesmos indivíduos se afastam cada vez mais da sua nudez originária? Veja-se a este propósito “Amor y Muerte. Variaciones sobre lo Unheimlich freudiano”, escrito por Gabriel Albiac, que retoma a questão lacaniana da “relação sexual” (2008. Amor y muerte. Variaciones sobre lo Unheimlich freudiano. In *Borges-Duarte*, pp. 29-48). Acabaremos este percurso neste apaixonante volume perguntando-nos, seguindo o autor de *Desde la Incertidumbre*, se para o ser-aí tal como o pensa Heidegger, o significante “mulher” terá ainda como função de suprir, de um modo sempre falhado, a ausência motor do desejo fálico que o nomeia. Para ele, não será

o encontro erótico (o gozo) com uma mulher um modo essencial de acesso à plenitude, nunca objectivável, do real?

Apercebemo-nos, ao termo desta recensão, da clara possibilidade de convergência entre o questionamento próprio ao pensamento heideggeriano, de um lado, e ao pensamento freudiano e psicanalítico em geral, de outro. Efectivamente, o autor de *Ser e Tempo* não desenvolveu análises específicas para todas as possibilidades ônticas da existência humana reflectidas pela psicanálise. Repensou todavia de um modo radical esta mesma existência à luz da questão do ser e do seu esquecimento. Toda a questão é de saber se a psicanálise, na perspectiva de um aprofundamento do diálogo com Heidegger, pode ignorar a analítica existencial no contexto da história do ser, e em que medida a sua consideração a levaria a repensar os seus próprios fundamentos. Como o refere Marco Casanova, nos seminários de Zollikon (nos quais pensou, em presença de médicos e de psiquiatras, a questão da prática médica e terapêutica), Heidegger, afirmando que a ontologia fundamental é o pensamento que se movimenta no fundamento de toda ontologia, considera que a psiquiatria, enquanto pesquisa que opera no âmbito da essência do homem, é a ontologia regional que menos pode abandonar o fundamento.

É precisamente nesta orientação que L. Binswanger desenvolveu a *Daseinanalyse*. A riqueza das contribuições reunidas no volume coordenado por Irene Borges-Duarte incita a retomar e desenvolver o questionamento por ele iniciado, e renova assim fecundas perspectivas de trabalho.

