

PSICANÁLISE E METAFÍSICA: O ESQUECIMENTO DA RAZÃO

Carlos Roberto Drawin
FAFICH-UFMG

Surgida das condições específicas da Viena *fin-de-siècle*, a Psicanálise tornou-se uma das forças dominantes do nosso tempo. Com seu extraordinário êxito, a Psicanálise é considerada por muitas pessoas uma espécie de nova cosmovisão pós-filosófica. Esse artigo procura mostrar que nem o texto freudiano nem o desenvolvimento do pensamento contemporâneo autorizam tal interpretação.

Psyco-analysis arose under specific conditions current in Viena of the *fin-de-siècle*, and became one of the prevailing cultural trends of our time. On account of its extraordinary success Psycho-analysis is regarded by many people as a kind of a new post-philosophical *Weltanschauung*. This article tries to show that neither the Freudian text nor the development of contemporaneous thinking authorizes such an interpretation.

No limiar dos anos trinta, quando o espectro do Nazismo já se anunciava no rosto agônico da República de Weimar, o filósofo e psiquiatra Karl Jaspers publicou um diagnóstico da "situação espiritual" do seu tempo¹. Nele, Jaspers retomava, na perspectiva filosófica que lhe era específica e sob o signo da tragédia que se aproximava, o tema crítico-romântico da perda de consciência imediata da unidade da existência e do pensamento. O homem, lançado no turbilhão da vida moderna, tornara-se incapaz de pensar o seu tempo e, arrastado no fluxo de uma historicidade que o submergia, perdia a visão pacificadora da totalidade. À medida que a to-

1. K. Jaspers, *A situação espiritual do nosso tempo*, Lisboa, Moraes Ed., 1968.

talidade sociocultural não é mais apreendida em sua inteligibilidade própria, o sombrio pressentimento do niilismo parece concretizar-se na violência dos indivíduos. Com o avanço da modernização social, o indivíduo é obrigado a submeter-se aos imperativos lógicos do sistema econômico e tecnoburocrático e, simultaneamente, libertar-se das amarras da tradição. Ora, a ruptura dos vínculos do indivíduo com a continuidade histórica leva a um sentimento difuso de desenraizamento, impotência, vacuidade e a um vago terror diante do mundo anônimo das relações humanas. Sem o lastro de uma tradição moral-religiosa viva, o indivíduo atomizado deverá recompor imaginariamente o seu mundo relacional: o temor da natureza, que antes oprimia o homem pré-moderno, foi substituído pelo temor do meio ambiente social².

É no contexto desse processo de dissolução da tradição que se pode compreender o triunfo da Psicanálise, enquanto fenômeno cultural, como índice da crise da identidade moderna, de uma identidade que se configura como uma estranha simbiose entre a auto-afirmação da independência individual e a crescente constrição da organização racional. O indivíduo cioso da sua autonomia e dos direitos da sua consciência emancipada é também aquele que "opta" pelo conformismo e dedica-se intensamente a conquistar aquilo que Nietzsche denominou "miserio conforto" (*Behagen*) e que é, na verdade, apenas o outro lado daquilo que Freud chamou de "mal-estar" (*Unbehagen*) da Civilização³.

Não houve força alguma capaz de deter o desenvolvimento desagregador da *Civilização burguesa*: em vez de evoluir para uma cultura ética na qual os indivíduos e grupos pudessem se reconhecer em seus valores comuns, a sociedade civil transformou-se cada vez mais no reino da particularidade dos interesses e da universalidade do mercado. Nele o romantismo privado conjuga-se com o utilitarismo público, os indivíduos são livres em seu anonimato e as massas são solitárias em sua homogeneidade⁴. Algo semelhante ocorre no campo do conhecimento, as ciências não se articulam num saber sistemático, mas se dispersam no movimento centrífugo da especialização. Dispersão de conteúdos que se dá simultaneamente ao esforço disciplinador do imperialismo metodológico: livres da necessidade de uma fundamentação filosófica, os saberes devem submeter-se à vigilância metodológica e conformar-se a um mesmo esquema formal⁵.

Todo esse complexo processo de modernização ocidental encontrou em Viena uma expressão singular. Viena, capital do

2. E. Gellner, *O movimento psicanalítico*, Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1988, pp. 36-39.

3. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Prefácio, p. 3, apud C. Taylor, *Hegel and modern society*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1985, p. 137.

4. C. Taylor, *op. cit.*, pp. 135-139.

5. G. Gusdorf, *Introduction aux Sciences Humaines*, Paris, Ed. Ophrys, 1974, pp. 7-30; 471-511.

império austro-húngaro, carregava a nostalgia da grandeza e a certeza da decadência e, nessa atmosfera escatológica, converteu-se numa espécie de *laboratório* de uma Modernidade desencantada. O microcosmo vienense tornou-se um lugar privilegiado para a eclosão de uma pluralidade de experiências intelectuais e estéticas que antecipavam as possibilidades e impasses do mundo moderno. Também na esfera política o passado e o futuro pareciam confluir: o liberalismo austríaco teve uma ascensão tardia e uma hegemonia breve (1860-1900), desenvolvendo-se sob as pressões contraditórias da velha aristocracia imperial e da massa inculta, nacionalista e anti-semita. Os austroliberais encarnavam a crença na ciência e na técnica, no progresso, nas reformas públicas e no regime constitucional e o seu fracasso, no confronto com o irracionalismo e o reacionarismo popular, deu origem a uma nova consciência cultural, mais próxima da sensibilidade estética e da interiorização psíquica. O enfraquecimento do liberalismo clássico desencadeou um deslocamento na herança iluminista e propiciou a passagem do *Homem Racional*, rigorosamente autocentrado, para o *Homem Psicológico*, fascinado pelo enigma de sua subjetividade⁶.

É difícil estabelecer os limites da interação entre a cultura vienense e a criação da Psicanálise. Pode-se oscilar de uma posição francamente historicizante (McGrath) a uma posição olímpica (Peter Gay), mas creio que não se possa descartar inteiramente a presença de uma temática convergente entre o clima cultural dominante e o universo intelectual particular em que Freud se formou. Ele estava profundamente influenciado pelo positivismo da medicina austríaca de procedência alemã. Discípulo do fisiologista Ernst Brücke, estudou na tradição reducionista da Escola de Helmholtz/Du Bois Reymond, mas também não se podem negar suas "afinidades eletivas com um autor que expressava tão tipicamente as preocupações da intelectualidade vienense como Arthur Schnitzler e que evidenciavam uma exacerbada sensibilidade moral e psicológica"⁷.

Talvez se possa atribuir o extraordinário êxito cultural da Psicanálise, sem que isso ponha necessariamente em questão o seu alcance universal e sua pretensão de cientificidade, a essa tensão que habita o coração da obra freudiana: a consciência dilacerada de uma Modernidade estancada em suas potencialidades e confrontada com o destino trágico de suas realizações. Pode-se, então, dizer da Psicanálise algo semelhante ao que o jovem Marx afirmou da Religião: é a expressão e o protesto de um mundo secularizado, bálsamo e refúgio de um indivíduo desgarrado e exilado numa sociedade funcional e indiferente aos seus dramas pessoais. Nascida na Viena habsbúrgica e vanguardista,

6. C.E. Schorske, *Viena Fin-de-siècle*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988, pp. 13-42.

7. P. Gay, *Freud. Uma vida para o nosso tempo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989, pp. 45-50. Ver a entrevista com C.E. Schorske na *Folha de São Paulo* de 5-3-1989.

numa cidade contraditória e abismada em suas perplexidades, a Psicanálise foi marcada por uma ambigüidade básica que conservou em seu posterior desenvolvimento. Ambigüidade que foi se sedimentando numa espécie de "solução de compromisso" entre a expressão e o protesto de uma Modernidade em crise.

I

Há, sem dúvida, na obra de Freud um projeto antropológico de corte iluminista, nele se encontra a mesma confiança do naturalismo ilustrado na ciência, considerada como instrumento de dissipação das ilusões e força de liberação. A investigação da relação indivíduo-sociedade e das características originárias da natureza humana tem uma função essencial no processo histórico de emancipação. No entanto, no limiar do século XX e nas condições específicas da *Mitteleuropa*, não se podia mais escamotear o desconforto existencial e a tentação regressiva que emergiam da dinâmica modernizadora da sociedade pós-revolucionária. Ao revelar o substrato irracional do Eu, o caráter contraditório do psiquismo, a cisão fundante que marca a subjetividade, Freud aproximou-se de Rousseau no reconhecimento da provisoriedade e precariedade do esclarecimento racional. Este mostra-se impotente para obter a autoconsciência e a autonomia como aquisição definitivas.

O naturalismo rousseauiano rompe com um dogma fundamental da Ilustração: a convergência Natureza e Razão. Daí o caráter orgânico de sua concepção de uma sociedade quase-natural, que se distancia do modelo liberal fundado numa compreensão empírico-analítica da Natureza. A conseqüência política dessa Teoria Social torna-se manifesta no conceito de *volonté générale*, que traz a idéia de um processo fusional entre o indivíduo e a comunidade. A conseqüência epistemológica é a rejeição clara da racionalidade ilustrada em nome da irreduzibilidade da Moral do Entendimento. Rousseau antecipa, nos planos político e filosófico, intuições que teriam um fecundo desdobramento nas categorias kantiana de Razão Prática e marxiana de Alienação.

O naturalismo freudiano manterá um outro tipo de relação com a Ilustração, uma relação caracterizada por um marcado afastamento de suas esperanças utópicas. O pensamento de Rousseau, mesmo no seu motivo anti-ilustrado, estava animado por um otimismo crítico que sustentava o seu programa de reforma do indivíduo (*Émile*) e da sociedade (*Le contrat social*). Ao contrário,

Freud deverá abandonar toda promessa de felicidade individual e coletiva e manter a tensão interna de um indivíduo irremediavelmente dividido em sua estrutura pulsional e a tensão externa entre indivíduo e sociedade. Ele suspeitava de toda integração fusional com o grupo como um prenúncio de totalitarismo, um totalitarismo confortador porque capaz de mitigar nossa carência afetiva e liberar nossa "autocomplacência narcísica"⁸.

Freud se vincula a uma outra Ilustração, menos autoconfiante e mais cética em relação aos projetos de emancipação e, no entanto, fiel à crença básica de que a ilusão está na raiz de todo despotismo, de todo fanatismo. A ciência é reafirmada como instrumento adequado na luta contra o obscurantismo e na promoção da lucidez, ainda que seja ao preço de um desconsolo profundo. Ao perfilar-se aos heróis míticos da cultura Ilustrada/positivista, ao situar-se como legítimo sucessor de Copérnico e Darwin na demolição do "ingênuo amor-próprio" da Humanidade, ele deslocou o sentido triunfalista desta narração de autojustificação da Ciência Moderna⁹. Assim, os golpes cosmológico e biológico assestados por Copérnico e Darwin no "narcisismo universal da Humanidade" têm uma ressonância épica, assinalam, para a mentalidade cientificamente cultivada do século XIX, marcos fundamentais da marcha vitoriosa da "ousadia de saber" contra a superstição e na auto-afirmação liberadora do Homem. O "lugar de honra" do Homem no mundo cósmico e biológico entranhava um conteúdo necessariamente teológico: somente enquanto criado por Deus, filho diletíssimo do Criador, pode o Homem representar-se no centro do universo, que é a expressão do seu privilégio ético-ontológico. Essa concepção da centralidade natural do Homem é correlativa do argumento físico-teológico: todo universo é referido em sua ordem e hierarquia ao Homem, à medida que este o transfigura teologicamente e ascende a Deus através das criaturas. A Ciência Moderna destrona o Homem simplesmente porque num Cosmos radicalmente ateológico não há centro algum que não seja posto pela atividade operacional e epistêmica do próprio Homem. Se o Mundo descentrado não é um lugar do Homem enquanto ser ético-religioso, é um lugar para o Homem teórico-poiético que o equaciona e o molda segundo os cânones de sua subjetividade. Portanto, desfeita a ilusão religioso-metafísica, o Homem estava apto a conquistar a sua autêntica centralidade, isto é, tornava-se capaz de passar do antropomorfismo ontoteológico para o antropocentrismo crítico e iniciar a arrancada da colonização do Mundo, da submissão da Natureza aos seus desígnios, na direção daquilo que Weber denominou "ascese intramundana" (*innerweltliche Askese*)¹⁰.

8. M. Ansart-Dourlen, *Freud et les Lumières*, Paris, Payot, 1985, pp. 7-22. Ver: S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. XIII, Frankfurt a.M., S. Fischer Verlag, 1986, pp. 144-149. Passo a citar como GM, seguindo-se volume e página e entre parênteses a passagem correspondente da Edição Standard Brasileira, abreviada ES, seguindo-se volume e página.

9. S. Freud, GW, XI, 294s. (ES, XVI, 336). Ver: GM, XII, 6-9 (ES, XVII, 174-179).

10. H.C. de L. Vaz, "Linguagem do mundo e linguagem do Espírito", *Escritos de Filosofia I. Problemas de Fronteira*, São Paulo, Ed. Loyola, 1986, pp. 223-240, espec. pp. 234ss.

Freud se distanciava desse otimismo antropocêntrico que cingiu de heroísmo a luta da Ciência Moderna contra o suposto obscurantismo teológico que relegava o Homem a uma infundável menoridade. Ele sabia que a analogia entre a Psicanálise e as revoluções da Astronomia copernicana e da História Natural darwiniana era, em parte, aparente. O golpe por ela desferido tinha um outro alcance: o próprio sujeito, em sua unidade e homogeneidade, havia sido posto em questão. Ao introduzir o descentramento no espaço da subjetividade, a esperança de uma reconciliação do Homem com a Natureza e consigo mesmo havia sido descartada¹¹. Essa conclusão não o impediu jamais, entretanto, de reiterar, como autêntico *Aufklärer*, sua profissão de fé na Ciência, pois esta tem a imprescindível função de assegurar culturalmente a ultrapassagem evolutiva da concepção animista. Uma ultrapassagem sem euforia, porque o que a ciência proporciona à humanidade é um doloroso, porém necessário e inevitável, aprendizado da realidade, que submete a onipotência do desejo a uma dura disciplina: se não se pode voar, deve-se claudicar¹².

Se há um resíduo de ilusão na Ciência, este pode sempre ser corrigido pela própria dinâmica de sua metodologia, que a protege da contaminação do delírio e da tentação animista. A força da racionalidade científica reside na aceitação de sua impotência e no reconhecimento da insuperável alteridade da realidade, à qual o Homem, abdicando do poder mágico de seu pensamento, deve se conformar. *Logos* e *Ananke* são deuses irmãos: a dignidade humana encontra na resignação científica sua mais legítima expressão¹³.

Freud pode ser, então, considerado o oposto de Hegel: não há qualquer comensurabilidade entre, de um lado, a Arte e a Religião e, de outro, a Ciência. A Religião, como fase superior do animismo, a Arte, como sua revivescência, estão presas à ambição desmesurada e arbitrária do desejo, enquanto a Ciência vincula-se em sua estrutura lógica às exigências da realidade e às fronteiras sempre cambiantes de uma inteligibilidade provisória. A Filosofia, como nos mostra P.-L. Assoun, na busca de uma "solução de compromisso" entre a Ciência e a Arte, não seria capaz de ocupar o lugar de uma verdadeira mediação conceptual. Ao contrário, o significado do seu esforço de mediação deverá ser interpretado como sintoma e será compreendido pela Psicanálise como uma variante do narcisismo secundário. Portanto, para Freud, a *verdade* da Filosofia em sua pretensão de *Ciência absoluta*, a *Wissenschaft* hegeliana, será decifrada genealogicamente pela Psicanálise, que se insere como uma Ciência particular (*Spezialwissenschaft*) no sistema do saber

11. P.-L. Assoun, *Introdução à Epistemologia freudiana*, Rio de Janeiro, Imago Ed., 1983, pp. 216-243, espec. 240. Ver a carta de Freud a Abraham de 25-3-1917 in *Correspondence 1907-1926*, Paris, Gallimard, 1969, p. 254. Ver também: R. Mezan, *Freud: a teoria dos conceitos*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1989, pp. 339-343.

12. S. Freud, GW, XIII, 69 (ES, XVIII, 85). Refiro-me aos versos que encerram a obra.

13. S. Freud, GW, XIV, 376-380 (ES, XXI, 65-71). A frase final do texto é significativa: "Nein, unsere Wissenschaft ist keine Illusion. Eine Illusion aber wäre es zu glauben, dass wir anderswoher bekommen könnten, was sie uns nicht geben kann".

científico. A pretensão do *Saber Absoluto* seria, para a Psicanálise, uma forma de psicopatologia¹⁴.

Para Hegel, essa auto-reflexividade do Espírito não se demonstra dedutivamente num conjunto dogmático de proposições, não seria uma decisão obstinada, definida arbitrariamente pelo filósofo vitimizado pelo seu orgulho intelectual. A auto-reflexividade exprime uma possibilidade que não decorre de uma disposição idiossincrática do filósofo, mas de uma exigência lógico-ontológica que se tornou acessível a toda humanidade como experiência histórica. Seu discurso carece de originalidade, porque é apenas a expressão dessa experiência histórica em suas estruturas inteligíveis e se o seu tempo é propício à Filosofia é porque esta consiste em pensar o tempo, um tempo que se permite ser pensado. Em vez de ser uma expressão de descontrole e delírio, a exigência do *Absoluto* é uma imposição da realidade histórica ao indivíduo abstrato¹⁵.

A crise da modernidade simultaneamente possibilita e impõe a tarefa de pensar a Cultura em sua totalidade complexa e em sua unidade diferenciada. Trata-se de uma *tarefa do pensamento*, porque a unidade e a totalidade não se dão mais na espontaneidade da vida imediata e cabe à Filosofia, em seu poder de unificação (*Macht der Vereinigung*), subsumir a Arte e a Religião em suas especificidades próprias e em seu sentido comum. Por isso, os registros da intuição, da representação e do conceito articulam-se dialeticamente como momentos constitutivos do Espírito Absoluto, num movimento que eleva o real, na infinita riqueza de suas determinações, à plena explicitação de sua logicidade¹⁶.

Ora, a Psicanálise opera uma desconstrução da Filosofia, desmascarando a circularidade do Sistema, que é o que define a cientificidade do discurso filosófico, como um produto do imaginário. Ao desqualificar a Filosofia, do ponto de vista da particularidade de uma ciência estrita (*Spezialwissenschaft*), em seu pressuposto autofundante, a Psicanálise subverte um discurso que só pode ser pronunciado *sub specie totalitatis* e o remete a uma determinação que lhe é extrínseca¹⁷.

Essa operação de *inversão redutora*, que apresenta certas similaridades estruturais com o programa engelsiano de um Materialismo Dialético, tem profundas implicações histórico-filosóficas. Paradoxalmente, a experiência histórica, fundamento e ponto de partida do pensar hegeliano, parece dar razão a Freud: a atomização social e a fragmentação dos saberes inviabilizariam aparentemente a assunção reflexiva da Cultura. Assim, a

14. P.-L. Assoun, *Freud, a Filosofia e os Filósofos*, Rio de Janeiro, Francisco Alves Ed., 1978, pp. 95-107, espec. 96-98. Ver S. Freud, *GW*, VIII, 415s. (ES, XIII, 221s.). Ver também G. Vachon, "Un conseil de Freud aux philosophes", *Philosophiques* (Québec), XVI/1 (1989):3-42.

15. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, Prefácio, Col. Os Pensadores, p. 5-39.

16. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques en abrégé*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 572-574.

17. B. Bourgeois, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques, Introduction*, Paris, Vrin, 1979.

Psicanálise compartilharia com muitas outras correntes do pensamento pós-hegeliano uma recusa taxativa e uma radical desmistificação da Metafísica, integrando-se à *vertente modernizadora* da Ilustração. Hegel encarnaria *par excellence* os traços que, para Freud, opunham a Filosofia, entendida como *visão do mundo* (*Weltanschauung*) e a Ciência, concebida sempre como Ciência da Natureza (*Naturwissenschaft*). Esta caracteriza-se por sua especialização, experimentalismo, reformabilidade e abertura e aquela por sua ambição totalizante, apriorismo, dogmatismo e fechamento¹⁸. O sistema hegeliano, em seu esforço ingente de se apropriar numa “*rememoração interiorizante*” (*Erinerung*) do conjunto do patrimônio ocidental, representaria o momento paroxístico da morbidez metafísica. A Psicanálise se constituiria, então, como um saber antitético em relação à especulação metafísica: tanto em sua identidade epistemológica, como em seu fundamento antropológico. No primeiro caso, por sua permeabilidade teórica aos ensinamentos da clínica e sua recusa do dedutivismo puro, no segundo, por sua pressuposição anticonsocialista¹⁹. Esse ânimo anticonsocialista alimenta a oposição da Psicanálise não apenas a Hegel, mas a todo espectro do Idealismo moderno que, do *Cogito* cartesiano ao Eu penso (*Ich denke*) kantiano, procurou transpor as teses clássicas da metafísica — a identidade Ser/Pensar e o vínculo originário Uno/Múltiplo — ao plano da subjetividade transcendental. A teoria freudiana do sujeito alienado parece colidir frontalmente com a idéia de uma presença imediata da consciência a si mesma, que acompanha o representacionismo como o seu inevitável corolário. O problema, no entanto, é que Freud não se deu conta de que também a herança empirista, de Hume a Mach, e sabemos o quanto ele é devedor do empiriocriticismo, se inscreve na grande tradição consocialista da Modernidade, contra a qual ele polemizou encarniçadamente em toda a extensão de sua obra²⁰.

Não é de surpreender, portanto, que Jean Hyppolite tenha descoberto na obra freudiana uma inequívoca contradição entre a “*chocante linguagem positivista*” e a “*significação filosófica da descoberta do inconsciente*”, descoberta que rompe a camisa-de-força dos positivismos e implode os estreitos limites do empirismo naturalista. Para ele, não há como conciliar na Psicanálise o modelo energético da causalidade física da “*Meta-psicologia*” com a tarefa compreensiva de decifração do sentido da “*Interpretação dos sonhos*”. A Psicanálise pode ser compreendida como uma exegese do Espírito, o que permitiu a Hyppolite realizar uma aproximação e uma leitura reciprocamente elucidativa entre a obra freudiana e a *Fenomenologia*

18. P.-L. Assoun, *op. cit.*, pp. 45-59.

19. S. Freud, GW, XIV, 99-110, espec. 102-105 (ES, XIX, 268-270).

20. P.-L. Assoun, *op. cit.*, 23-41.

hegeliana, que poderia ser lida como “a verdadeira tragédia de Édipo do Espírito humano”. Prisioneiro de preconceitos de seu tempo, o gênio de Freud não pôde traduzir numa linguagem epistemológica adequada a extraordinária originalidade de sua descoberta²¹. Mas ao promover esse desconcertante reencontro da Psicanálise com a Filosofia, Hyppolite não estaria submetendo o texto freudiano, em sua intenção explícita, a uma intolerável violência? Não estaria aqui em jogo a estratégia de esvaziamento e cooptação do potencial desmistificador e subversivo da Psicanálise? As sucessivas “leituras filosóficas” de Freud, sob pretexto de libertá-lo da ganga de seu reducionismo grosseiro, não acabaram por reintroduzir os velhos e persistentes dogmas metafísicos do idealismo ocidental?

Tais interrogações são pertinentes e se justificam no esforço de resgatar, contra o ecletismo fácil e o desejo filosófico de normatização, a especificidade do empreendimento psicanalítico, submetendo sua tessitura conceitual a uma análise interna²². Mas, ao advogar o internalismo epistemológico, o ater-se estrito às articulações imanentes do texto e a renúncia a todo esquema hermenêutico prévio, não nos colocamos sob a égide de uma *outra metafísica*? Para além de uma possível fecundidade metodológica na compreensão do discurso freudiano, não se projetaria nessa *leitura* a sombra de uma metafísica da não-identidade, da diferença, da dispersividade, da fragmentação? A busca desse *Ur-Freud*, desse Freud originário, que se põe fora de nossa tradição racional e que, inapreensível, deixa atrás de si um rastro infinito de interpretações não trairia também uma outra violência contra a Psicanálise herdeira da Ilustração? Nesse retorno sacralizante à palavra freudiana mal se oculta um pressuposto filosófico que foi lapidarmente formulado por Derrida: “Não há nada fora do texto, nada antes do texto, nenhum pretexto que já não seja texto”²³. O que, então, se propõe é um “retorno ao texto” capaz de propiciar o reencontro de um Freud intemporal, não-contaminado pelas distorções de sua própria autocompreensão filosófica. Para tanto, é necessário submetê-lo a uma leitura adequada, uma exegese sutil que, atravessando a superfície racional do discurso, apreenda a descoberta do inconsciente em sua pureza e em sua força subversiva. Freud, *malgré lui*, é entronizado paladino na luta contra a tirania do logocentrismo ocidental. Esse mesmo gesto que retira Freud da história que o precedeu e que circunscreve a sua obra, promove a negação da história da Psicanálise, como se todo o seu desenvolvimento posterior devesse ser estigmatizado como um esquecimento das origens, uma espécie de *Unbewusstseinsvergessenheit*, desvio daquele instante mítico em que

1. J. Hyppolite, *Ensaio de 'psicanálise e filosofia*, Rio de Janeiro, Taurus Ed., 1989, pp. 33-45 e 59-76.

2. L.R. Monzani, “Discurso filosófico e discurso psicanalítico”, *Novos Estudos CEBRAP*, 20 (1988):119-136.

3. C.R. Drawin, “Psicologia: dialética da fragmentação” in *Quem é o psicólogo brasileiro?*, São Paulo, Educ, 1988, pp. 236-251.

o inconsciente foi vislumbrado e que se sedimentou na palavra de uma *Revelação*.

A Psicanálise poderia ser considerada, assim, como a última e definitiva herdeira desse movimento de “desespiritualização do Homem” (*Entthronung des Geistes*) que, de Feuerbach a Nietzsche, rompeu a circularidade reflexiva da Antropologia especulativa e a pôs sob o domínio de um outro princípio constitutivo, o “princípio da corporalização” (*Prinzip der Verleiblichung*). Na verdade, esse deslocamento da compreensão do Homem enquanto “sujeito transcendental” para sua explicação enquanto “objeto de um sujeito epistêmico” reflete os novos desafios postos pelas Ciências Humanas emergentes em face do projeto de uma Antropologia Fundamental. Entretanto, esse estancamento da reflexão acabaria por levar aos inegáveis impasses que culminariam com a proclamação retórica da “morte do Homem”²⁴.

A Psicanálise, supostamente liberada do desejo filosófico de anexação sistemática e do risco de uma restauração hermenêutica do sentido, estaria apenas se colocando sob a tutela de uma outra leitura filosófica: o que se dá é a passagem do Hegel fenomenológico, difundido pelo célebre seminário de Kojève, ao Heidegger da *Kehre*, da *Carta sobre o Humanismo*, que tanto sucesso faria na França dos anos sessenta²⁵.

24. W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Weinsberg, Verlag G. Neske, 1980, pp. 369s. e 457-467. Ver M. Foucault, *As palavras e as coisas*, São Paulo, Martins Fontes, s/d., pp. 501s.

25. V. Descombes, *Le même et l'autre*, Paris, Éd. Minuit, 1981.

II

Disseminando-se por todos os quadrantes do pensamento contemporâneo, a recusa da metafísica parece sinalizar a profunda crise de identidade que atinge o Ocidente em seu devir espiritual, ou seja, que o atinge no plano do fundamento mesmo de sua experiência como cultura. Longe de ser uma atitude leviana, tal recusa converteu-se num paradoxo dramático: nossa experiência histórica interdita a possibilidade de sua própria fundamentação. A Filosofia tematiza essa consciência difusa da inanidade do projeto metafísico e exprime o dilaceramento de uma experiência que não se deixa penetrar pela racionalidade e se afunda no desespero ou se perde na derrisão. Nosso tempo tornou-se incapaz de pensar-se a si mesmo, ou melhor, afasta como supérflua a tarefa de um pensar-se a si mesmo, mas não pode escapar de confrontar-se com o seu destino. Esse desafio que é *posto* para o Homem, porque não lhe cabe negar a sua pertinência ao Ser, habita o centro do pensamento heideggeriano. Por isso, o fim da Metafísica não se confunde, de modo algum, com o seu mero ultrapassamento. Sua desconstrução,

enquanto história do *esquecimento do Ser* e encobrimento da *diferença ontológica*, não converge com o programa positivista de sua substituição na linha de uma superação cognitiva. A Metafísica não pode ser eliminada como *discurso obsoleto* e substituída por uma forma mais efetiva de conhecimento, o seu lugar não pode ser preenchido pela Ciência, o seu vazio é também uma permanência. Por isso não é surpreendente que Hegel, expressão culminante da Metafísica ocidental, tenha sido tomado por Heidegger como interlocutor privilegiado e tenha exercido um permanente influxo no desdobramento de sua obra. Nela a "superação da Metafísica" (*Überwindung der Metaphysik*) só pode significar um "sobrepor-se à Metafísica" (*Verwindung der Metaphysik*), isto é, a presença de uma ausência.

A tese heideggeriana é surpreendente, porque para ele a realização da Filosofia/Metafísica não é uma exigência da práxis ou da teoria, mas uma consumação da técnica. Tese que ilumina um inesperado ângulo na aproximação entre Marxismo e Positivismo: uma suposta superação cognitiva ou realização histórica da Metafísica não se projetaria como progresso do conhecimento ou emancipação social, mas representaria a forma mais cabal de alienação. Isso porque o elemento metafísico (*das Metaphysische*) é uma demanda ética ineliminável que se ancora na temporalidade da existência. Heidegger, obviamente, não advoga a restauração da Metafísica, mas a apropriação do *resíduo metafísico* por um pensar *pós-metafísico*. Um pensar que transcenda a pura presencialidade do Ente e socave a vontade de domínio que estrutura o mundo inteiramente tecnicizado. Essa *recordação pós-metafísica* da Metafísica abriria, no mundo da organização e da manipulação tecnoburocrática, um espaço de desinteresse e contemplatividade e deixaria emergir o efêmero, o diferente, o pontual, o fragmentário, o momentâneo²⁶.

Ora, o mundo como objeto da manipulação técnica seria um correlato da metafísica do sujeito unitário e transparente a si mesmo. Nada mais conveniente, portanto, do que promover a convergência de Freud e Heidegger, tornando-os solidários na subversão da Razão Totalizante, da Lógica da Identidade, da Subjetividade Autônoma, da Vontade de Verdade, da Consciência Moral autodeterminante. Essa aliança consagrada pelo pós-estruturalismo francês responderia ao desencanto e à perplexidade que se seguiram à rebelião de Maio de 68. No calor dos acontecimentos de 68, a Psicanálise foi convocada a legitimar o retorno mítico a uma sociedade sem regras e presidida por uma *ordem imaginária*. Convocação eclética que, no esforço de estimular a plena liberação da palavra e do corpo, permitiu a convivência superficial de Reich e Lacan, Sartre e Marcuse.

26. G. Vattimo, *Muerte y transfiguración de la metafísica*, Madri, Revista de Occidente, pp. 59-74.

Entretanto, nos anos posteriores, na esteira das esperanças frustradas e com a derrocada do Marxismo existencial, iria consolidando-se uma surpreendente articulação de radicalidade crítica e antiutopismo, de motivos antiilustrados e desejo de cientificidade. É nesse contexto que a Psicanálise exercerá todo o seu fascínio em seu duplo papel de *Ciência do Inconsciente e Crítica radical da cultura*²⁷.

Entretanto, se a leitura hegelianizante de Freud suscitou, não sem razão, inúmeras objeções, não há por que encarar de modo diferente sua assimilação a Heidegger. Antes de mais nada, porque é preciso exercer certa violência exegética para extrair do texto freudiano, que o identifica literalmente como um *Aufklärer* cético, a imagem de um pensador anti ou pós-moderno e inimigo da grande tradição racionalista do Ocidente. Como observa Wellmer: “[Freud]... solapou a crença na racionalidade do sujeito e na força da razão. Não obstante, o fez com a intenção de reforçar o poder da razão e a força do sujeito. Uma humanidade realista e desiludida, uma humanidade adentrada na razão, uma humanidade capaz, dentro de certos limites, de controlar-se a si mesma; este era o horizonte normativo da crítica de Freud, e nisso continuava sendo um seguidor da Ilustração”²⁸.

Mas, além disso, deve-se reconhecer que o uso crítico e anti-metafísico que se fez de Heidegger é, no mínimo, problemático. Após a *Introdução à Metafísica* (1935), a sua obra tornou-se fragmentária e obscura na incansável perquirição de uma ontologia capaz de escapar das aporias reveladas pela analítica do *Dasein*. A hermenêutica heideggeriana, recente e complexa, encontrará enorme dificuldade em determinar a significação de um pensar que se quer consistentemente pós-metafísico. Qual seria o estatuto de um pensar que, abdicando da pretensão de revelar a inteligibilidade do conjunto da História (*Geschichte*), propõe-se assumir o destino (*Geschick*) que cabe ao Homem? Na verdade, esse destino não pode, após a longa história da Metafísica ocidental, exprimir-se miticamente. No mundo da técnica, do fim da Metafísica, o Ser é um evento (*Ereignis*), mas é também um evento apropriado por um pensamento que percorre todo movimento de esquecimento e expectativa do Ser, isto é, que percorre e resguarda, na forma de uma certa inteligibilidade, toda a história do Ocidente. Por isso, ainda que não se possa interpretar Heidegger na figura simples de uma imagem invertida de Hegel — em que o progressivo esquecimento do Ser substituiria o avanço da consciência para o Saber Absoluto — deve-se admitir com Gadamer que “...semelhante autoconsciência histórica [de Heidegger] não é menos omni-abarcante que a filosofia do Absoluto de Hegel”²⁹.

27. S. Turkle, *Jacques Lacan. La irrupción del psicoanálisis en Francia*, Buenos Aires, Paidós, 1983, pp. 83-111.

28. A. Wellmer, “La dialéctica de modernidad y posmodernidad”, in J. Piçó, *Modernidad y Posmodernidad*, Madri, Alianza Ed., 1988, p. 118. Ver também L. Ferry; A. Renaut, *Pensamento 68. Ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*, São Paulo, Ensaio, 1988, pp. 218-222.

29. G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1986, pp. 131-146. Ver o interessante ensaio de Gadamer, “Hegel y Heidegger”, in Id., *La dialéctica de Hegel*, Madri, Cátedra, 1988, pp. 125-146.

Ora, se a supressão cognitiva da Metafísica, conforme o programa positivista, não é aceitável, e o retorno ao Mito parece inviável, como se pode pressentir no próprio tateio do pensamento heideggeriano, então não seria cabível falar numa *outra Metafísica*? Pois se a história da Metafísica é a história de um esquecimento, por outro lado, a miséria do nosso tempo consistiria justamente no *esquecimento desse esquecimento*, repousaria na carência da inquietação que a Metafísica ainda preservava³⁰.

Portanto, a tentativa de introjetar uma crítica radicalizada do Logocentrismo ocidental na Psicanálise parece-nos duplamente improcedente. Primeiro, porque não pode ser respaldada nem pelo texto, nem pela estrutura conceptual da teoria freudiana. Segundo, porque o próprio projeto de uma crítica totalizante da Razão é não apenas insustentável, por causa do círculo vicioso que decorre de sua auto-referencialidade, como também é ilusório, por sua oculta vinculação à tradição filosófica que visa destruir.

III

Como, então, situar a originalidade da descoberta freudiana do Inconsciente?

Da mesma forma que as opiniões de Freud acerca da natureza do conhecimento científico estão aquém do alcance epistemológico de sua obra, também o anticonsciencialismo que ele agressivamente brandiu contra o *establishment* acadêmico não dá conta do significado teórico-filosófico do Inconsciente. Essa não é uma questão supérflua, que possa e deva ser relegada à ociosidade da especulação filosófica. Pode-se contorná-la, evitando os intrincados meandros da discussão filosófica, tomando simplesmente o Inconsciente como o único princípio explicativo possível do material clínico-analítico. Porém, Michel Henry aponta com pertinência que, se é o material analítico que legitima o Inconsciente enquanto princípio explicativo da Psicanálise, esse material analítico só se põe como um dado da consciência e, portanto, a problemática psicanalítica refere-se necessariamente à interrogação prévia acerca da essência da consciência. Para Michel Henry, a Psicanálise não é uma revolução na racionalidade ocidental, nem é um começo e sim uma finalização. Ela seria a última encarnação da Metafísica da representação, da qual Freud seria um herdeiro tardio³¹.

Ainda que não se venha a concordar com as inesperadas conclusões de Michel Henry, não há dúvida de que é mais fácil

30. A. Boutot, *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, Paris, PUF, 1987, pp. 314-318.

31. M. Henry, *Généalogie de la Psychanalyse*, Paris, PUF, 1985, pp. 343-386. Ver a crítica, injusta na minha opinião, do livro de M. Henry em P. Soulez, "Généalogie ou archéologie de la Psychanalyse?", *Revue Internationale de Philosophie*, 42 (1989):571-577.

descartar verbalmente a filosofia da consciência do que aprofundar o significado do conceito de Inconsciente e, também, que a autocompreensão filosófica que Freud possuía de sua obra era manifestamente insuficiente. O que importa assinalar aqui é que a Psicanálise, em vez de apanágio de uma pretensa pós-modernidade — que, ao menos de um ponto de vista histórico-filosófico, não é mais do que a refração cultural de um processo *a outrance* de modernização da sociedade — se enraíza profundamente na tradição moderna³². A modernidade da Psicanálise mostra-se exatamente à medida que ela se afirma como um saber rigoroso, um saber que se autodefine como analítico, isto é, que reconhece o seu objeto como uma construção intelectual e não como um dado da natureza. Ao utilizar o termo *análise*, estabelecendo uma analogia entre a sua Psicologia e a Química, Freud ligava-se ao procedimento construtivo característico da Ciência Moderna. Ao intervir analiticamente no fluxo do psiquismo e submeter os elementos assim isolados a um tratamento conceptual, ele adotava um típico expediente metodológico, através do qual o objeto de uma ciência é formalmente recortado de um contexto de complexidade³³. Assim, a teoria psicanalítica, como toda teoria científica, possui um caráter necessariamente abstrato, o que implica, uma vez que ela se insere no espectro das Ciências Humanas, graves consequências teóricas e práticas. Duas delas devem ser logo ressaltadas: no âmbito da prática instaura-se o que poderia ser denominado o *paradoxo da clínica* e que se refere ao insanável mal-estar provocado pela forte descontinuidade entre a teorização e a experiência clínica, e, no nível da teoria percebe-se que o próprio dinamismo teórico desencadeia um impulso especulativo que leva à transgressão dos limites de uma ciência positiva. Ou seja, a abstração da explicação psicanalítica exige, num certo sentido, a complementação de uma atividade reflexiva. Por isso, o Inconsciente, objeto da Psicanálise, da mesma forma que os objetos de outras disciplinas científicas, remete a uma elucidação filosófica: a obscuridade do objeto deriva da abstração do método.

Essa demanda especulativa não implica a existência de uma única filosofia *in nuce* na Psicanálise, correspondendo ao verdadeiro projeto de Freud, como se em seu texto se escondesse uma qualidade inefável que devesse ser descoberta através de leituras sempre mais engenhosas e sutis. O saber psicanalítico não pode se revestir do esoterismo de uma revelação isolada da história intelectual, a ser ritualisticamente lembrada em face de cada ameaça de *heresia*. Ao contrário, a originalidade da descoberta freudiana só se torna efetiva quando é capaz de susci-

32. J. Habermas, "La modernité: un projet inachevé", *Critique*, 413 (1981):950-969. Ver também, Id., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madri, Taurus Ed., 1989, pp. 11-35.

33. S. Freud, GW, XII, 184-186 (ES, XVII, 159-161). Ver S. Freud, GW, XIII, 211 (ES, XVIII, 235).

tar novas interpretações, sobredeterminadas por diferentes constelações socioculturais e diferentes exigências clínicas. A originalidade de Freud encontra-se também em M. Klein, em Bion, em Lacan. É legítimo que a Psicanálise se aproprie da Lingüística, da Lógica ou do pensamento de Hegel e essas apropriações só podem ser avaliadas em função de seu valor heurístico no desenvolvimento da teoria psicanalítica³⁴.

Por outro lado, os resultados da Psicanálise, como os da Física, da Biologia, ou da Antropologia, podem ser apropriados pelos filósofos ou por estudiosos de outras áreas e é somente a partir desses campos teóricos específicos e de seus critérios internos que a adequação ou relevância dessa apropriação pode ser discutida. Assim, a Psicanálise pode contribuir para a reflexão ética, estética ou epistemológica, mas não pode transformar-se numa Ética, numa Estética ou numa Epistemologia a não ser que se converta numa nova *Weltanschauung* e desempenhe o papel de uma espécie de *filosofia selvagem*. É perfeitamente legítimo que os filósofos leiam hegelianamente a Psicanálise ou que os psicanalistas utilizem intuições heideggerianas em sua compreensão teórica e clínica, sem que os primeiros reivindiquem a posse da verdadeira Psicanálise ou os segundos pretendam erigir uma nova filosofia. Portanto, a Psicanálise em si mesma, quando não apropriada filosoficamente, não pode ser antimetafísica, mas se insere na história da racionalidade ocidental assim como a Física em si mesma não é antimetafísica, a não ser quando subsumida pelo neopositivismo num determinado conceito de cientificidade.

IV

A discussão acerca da natureza conceptual do Inconsciente deve prosseguir — a partir e além de Freud — incorporando novos recursos científicos e filosóficos, sem que se necessite do *placet* de uma exegese sacralizante. Não é se revestindo do estatuto ambíguo de uma *ciência filosofante* que a Psicanálise contribuirá para a transformação e reelaboração da concepção moderna de subjetividade, mesmo porque esta não se traduz num conceito único e homogêneo. Como observa Alain Renaut, do *Cogito* cartesiano ao Sujeito Absoluto hegeliano não há uma continuidade metafísica monolítica, mas uma história diferenciada da subjetividade, cujos deslocamentos nos permitiriam compreender que do abandono da idéia de um sujeito inteiramente transparente a si mesmo não se deve concluir pelo puro e simples descarte de toda referência à subjetividade³⁵.

Assim, quando Lacan formulou sua célebre proposição sobre o Inconsciente “estruturado como linguagem”, abriu-se para a Psicanálise um veio teórico singularmente rico e promissor: aquele que possibilitaria reconstruir a Teoria do Sujeito à luz do novo paradigma filosófico da linguagem³⁶. É conveniente enfatizar, no entanto, que ao assumir a “virada lingüística” (*Linguistic turn*), a Psicanálise não se põe por seus próprios meios — como certamente o faria o famoso Barão de Münchhausen — fora da filosofia, como o itinerário do próprio Lacan parece indicar ao se voltar para um formalismo lógico-matemático pretensamente não-ontológico e ao identificar a filosofia como uma variação do “discurso do mestre”³⁷.

Num ensaio brilhante e sugestivo, Freire Costa aponta os impasses a que leva o logicismo lacaniano em sua afirmação da plena autonomia do significante³⁸. E é no segundo Wittgenstein — em sua demonstração da dependência das linguagens formais em relação às linguagens ordinárias — que Freire Costa vai buscar o antídoto que poderia neutralizar os efeitos perversos da noção lacaniana altamente abstrata e apriorística do Simbólico, enquanto fundante da experiência humana. Tal concepção, suspeita ao autor — concordando com Richard Rorty —, filiar-se-ia à velha tradição metafísica da identidade do sujeito cognoscente e coisa conhecida, em suma, ao postulado clássico da identidade de Ser e Pensar, que seria supostamente anterior à revolução copernicana da Modernidade. O reconhecimento do fundo vital, hermenêutico e contextual da Linguagem corrigiria — sem prejuízo da idéia programática de Lacan — essa patologia do Simbólico decorrente da primazia dada à *lógica do significante*. Feita a correção, e preservada a interpretação lingüística do Inconsciente, livramo-nos das descrições realistas, dos pressupostos mentalistas e, sobretudo, das hipóteses metafísicas que ainda assombram a Psicanálise³⁹.

Livramo-nos? Seria justificável ou, sequer, sustentável esse *horror metaphysicus*? A ascensão teórica da Pragmática na compreensão da Linguagem — que se seguiria aos trabalhos do segundo Wittgenstein e de Austin — deve desaguar, sem mais, num pragmatismo contextualista? Não parece ser essa a tendência da Filosofia Analítica recente, que quer retomar as questões essenciais da Filosofia Primeira sem recair no consciencialismo moderno ou no antigo realismo metafísico. Esse é, por exemplo, o projeto de uma Onto-semântica que pretenda escapar tanto a um representacionismo que estabeleça uma referência pré-lingüística aos objetos, quanto ao realismo que objetive o Ser numa dimensão extralingüística⁴⁰.

36. J. Lacan, “Função e campo da fala e da linguagem em Psicanálise” in *Escritos*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1978, pp. 101-187.

37. W. Richardson, “J. Lacan and non-philosophy”, in H. Silverman (Ed.), *Philosophy and non-philosophy since Merleau-Ponty*, Nova Iorque, Routledge, 1988, pp. 120-135. Ver o *dossier* dos seminários de Lacan em M. Marini, *Jacques Lacan*, Paris, Belfond, 1986, sobretudo os seminários XVII de 1969/70 e XX de 1972/73.

38. J. Freire Costa, “As sombras e o sopor. A Psicanálise da era da linguagem”, *Novos Estudos CEBRAP*, 24 (1989):87.

39. Id. *ibid.*, pp. 88-91. O recurso ao segundo Wittgenstein feito pelo autor não implica uma avaliação das opiniões do próprio Wittgenstein sobre a Psicanálise. Ver P.-L. Assoun, *Freud e Wittgenstein*, Rio de Janeiro, Campus, 1990, espec. 193ss.

40. J. Conill, *El crepúsculo de la Metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 45-67; E. Tugendhat, *Traditional and Analytical Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1982, espec. p. 35. Ver também G. A. de Almeida, *Linguagem e ação comunicativa. Introdução à análise pragmática do discurso*, 1981 (mimeo.).

De qualquer forma, pensadores antípodas do nosso tempo, Wittgenstein e Heidegger parecem convergir na recusa radical da Metafísica enquanto ciência teórica, isto é, um saber que se põe numa posição de competição com outras ciências. A crítica wittgensteiniana do sentido — que quer impugnar a pretensão de dizer aquilo que só se pode *mostrar* como pressuposto de todo dizer — encontraria um paralelo na radicalização heideggeriana da Hermenêutica. É essa distorção ôntica da Ontologia, o equívoco histórico de pensar o Ser como Ente, que Heidegger visa subverter, descobrindo na Linguagem uma compreensão prévia a toda e qualquer proposição de nível ôntico, uma compreensão que é condição de possibilidade dos objetos da experiência. Em ambos os casos se conclui pela impossibilidade da Metafísica enquanto Ciência. Apel, que argumenta nessa direção, resume essa inesperada convergência afirmando que “se concebemos os *jogos lingüísticos* de Wittgenstein como contextos bem definidos do possível sentido ou sem-sentido (*Unsinn*), o modelo pluralista de Wittgenstein se converte numa metafísica monadológica que não pode justificar-se a si mesma como dotada de sentido. Se, pelo contrário, elimina-se todo limite aos horizontes dos jogos lingüísticos visando favorecer a autotranscendência reflexiva destes jogos lingüísticos no contexto aberto ao futuro do diálogo histórico da humanidade, a aplicação da crítica do sentido coincidirá finalmente com a compreensão crítica *ad hoc* própria da hermenêutica radicalizada”⁴¹.

1. K. J.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. I, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, pp. 237s. Para a citação, p. 334, de acordo com a tradução espanhola da Aurora.

Numa argumentação análoga a essa radicalização crítica pode-se concluir pela absoluta impropriedade de se querer extrair de um ciência específica como a Psicanálise — isto é, de um discurso dotado de sentido (Wittgenstein) ou um discurso de nível ôntico (Heidegger) — algum tipo de justificação ou interdição da Metafísica. A Psicanálise deve conformar-se com a sua vocação científica em vez de travestir-se da pseudo-radicalidade de um pensamento *pós-moderno*, apêndice descartável do cinismo sofisticado.

Numa passagem significativa, ao contrapor-se a Hegel, Heidegger definiria da seguinte forma sua tarefa paradoxal: “Para Hegel, a norma para o diálogo com a história da filosofia proclama: introduzir-se na força e no horizonte do pensado pelos pensadores anteriores... Hegel encontra a força dos pensadores no que pensou cada um, à medida que cada um possa ser assumido como um grau correspondente do pensar absoluto... Para nós, a norma do diálogo com a tradição histórica é a mesma, à medida que se trata de pensar a força do pensar anterior. Só que nós não buscamos a força no já pensado, mas

sim em um impensado (*Ungedacht*) do qual o pensado recebe o seu espaço essencial. Porém o já pensado só é a preparação do ainda impensado, que em sua superabundância, retorna sempre de novo⁴².

Pensar o impensado, o destino do Ocidente, parece desdobrar-se no infinito dessa circularidade e cabe à Psicanálise nele encontrar o seu lugar como ciência ou perder-se na arrogância de um silêncio banal.

Endereço do autor:

R. Congonhas, 161

30350 — Belo Horizonte — MG

42. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Ed. bilingüe, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 109-111.

SÍNTESE NOVA FASE
50 (1990): 13-30