

Heidegger e a psicanálise

Uma entrevista com William J. Richardson*

Title: *Heidegger and Psychoanalysis. An Interview with William J. Richardson*

M. Fleig: Sabemos que o Sr. realizou seus estudos na Universidade de Lovaina, na Bélgica, e gostaríamos de saber como se deu seu encontro com Heidegger (1889-1976) e como o Sr. conseguiu que Heidegger lhe respondesse de modo tão generoso na famosa carta de abril de 1962.

W. Richardson: Minha relação com Heidegger aconteceu quase por acaso, pois quando eu começava meus estudos de doutorado na Universidade de Lovaina, em 1956, consegui me inscrever para assistir ao curso de inverno de Heidegger, “Sobre o princípio da razão”, em Freiburg. Lá, morei junto com um colega italiano muito alegre e loquaz que tinha sido convidado por Heidegger para assistir a seu seminário privado sobre a Lógica de Hegel. Este

* Entrevista realizada por Mario Fleig, em 18.05.2003 na UNISINOS. William J. Richardson, professor do Boston College (EUA), filósofo e psicanalista com formação no William Alanson White Institute, New York City, membro da American Academy of Psychoanalysis e da International Federation for Psychoanalytic Education, professor convidado do Pós-Graduação em Filosofia da UNISINOS em maio de 2003, autor de *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 4. ed., Prefácio de M. Heidegger, The Hague: Martinus Nijhoff, 2003.

colega, que estava bem mais adiantado do que eu, insistia muito na diferença entre o primeiro Heidegger de “Ser e tempo” (1927) e o segundo Heidegger, colocando-me assim a par da situação dos estudos sobre seu pensamento. Aproveitei a ocasião deste semestre na Alemanha para encontrar um tema aceitável para minha tese. Refleti muito, e, no final do semestre, achei que eu era um iniciante e decidi que não tinha ainda nenhum motivo para conversar seriamente com Heidegger sobre filosofia. Contudo, pensei que eu poderia pedir sua opinião sobre um tema de tese viável. Eu tinha várias idéias, como a relação entre Husserl e Heidegger no tocante à noção de fenomenologia, mas ele me disse que isto era algo muito extenso. Também pensei no tema da diferença ontológica e lhe perguntei se tinha escrito algo sobre isso após “A essência do fundamento” (1929). Ele sorriu. E eu perguntei: “Ao longo dos anos?” E ele disse: “Sim”. Então eu propus o tema, que tinha surgido ao longo das conversas diárias, sobre a possibilidade do desenvolvimento da noção de pensar (*Das Denken*) a partir de sua idéia da fenomenologia. E Heidegger me disse: “Sim, sim, isso dará certo.” Este foi meu primeiro contato com ele, que foi muito atencioso e gentil, e até mesmo paternal, encorajando-me a dar continuidade ao que eu tinha proposto. Voltei a Lovaina para terminar meus compromissos acadêmicos e retornei a Freiburg para me dedicar ao tema de minha tese. Trabalhei então com um grupo de colegas na leitura de “Ser e tempo” e, após três anos e meio de pesquisa, elaborei um esboço de tese suficientemente claro. Foi através do Prof. Max Müller, amigo de Heidegger, que, aliás, foi quem salvou sua biblioteca de ser destruída após a guerra, que eu pude ser recebido por ele. Müller conhecia bem meu trabalho e escreveu a Heidegger uma carta de introdução ao que eu tinha feito, um resumo de 25 páginas. E então Heidegger marcou um encontro para fevereiro de 1959. Ele me recebeu de um modo muito gentil. Vi que meu texto estava todo sublinhado com faixas vermelhas, parecendo a bandeira americana, e de fato ele o tinha lido com muita atenção. E então ele me disse que tinha apenas duas correções a serem feitas. Uma era a respeito de uma expressão e a outra relativa à questão do sujeito. Eu tinha falado da subjetividade após Descartes em Leibniz. Ele me disse: “Não, não! A

subjetividade vale para Descartes, mas em Leibniz se trata da subjetividade.” É uma nuance que tem seu valor, mas não era nenhuma crítica profunda ao meu texto, que, aliás, ele aceitou. Após isso, ele me contou algumas histórias a respeito de Husserl. Eu tinha preparado em torno de 15 perguntas, e ele teve a gentileza de respondê-las, sempre sendo gentil e atencioso. A certa altura, olhando através da grande janela com vista para o começo da Floresta Negra e para seus livros, ele me disse: “Eu pude fazer isso, mas já estou velho – ele tinha já 70 anos –, mas penso – e então olhava para a paisagem – que agora sou capaz de dizer o que eu quero dizer. Até agora eu fazia isso através dos outros, mas agora penso que eu mesmo posso me expressar.” Eu tive a impressão de um místico natural, pois não havia nada de religioso nesta visão. Parecia que ele via alguma coisa através daquela paisagem, um além. E sua mulher nos serviu um café. E então ele se desculpou por ter que terminar, dizendo que estava um pouco gripado. A conversa tinha se estendido por quatro horas. Voltei para minha casa, estava esgotado. No dia seguinte, ao ir para a Universidade de bicicleta, encontrei Müller, que me perguntou como tinha sido a entrevista com Heidegger. Eu lhe disse que fora cansativo, mas achava que tinha me saído bem e que tinha sido uma grande experiência para mim. Ele então me disse que, depois da entrevista, Heidegger lhe telefonou, perguntando: “Mas quem é este aluno, pois os daqui sabem como eu penso, mas este realmente me compreendeu muito bem, como isso é possível? E, além disso, ele é americano! Como isso é possível?” E isso me encorajou muito, pois era uma expressão espontânea do que ele pensava sobre o que eu tinha apresentado. Müller, que orientava meu trabalho, também ficou contente. Depois eu lhe escrevi uma carta perguntando se ele poderia escrever um prefácio para meu livro, caso estivesse de acordo com minha interpretação de seu pensamento. Para minha surpresa, ele me respondeu que em princípio estava de acordo em escrever algumas palavras para o prefácio e que responderia uma ou duas perguntas. Eu lhe agradei, dizendo que iria refletir sobre as questões que poderia lhe colocar. Após dois anos, antes da publicação de meu livro, lhe enviei duas questões que podem ser resumidas no seguinte: “Como realmente se deve compreender sua

primeira experiência da questão do ser em Brentano?” e “Admitindo-se que no seu pensamento aconteceu uma viravolta, como esta pode ter acontecido, ou, em outros termos, como é preciso pensar um tal acontecimento nele mesmo?” Ele também queria saber o nível da recepção e da discussão de seu pensamento nos EUA, e eu fiz o melhor que pude para lhe dar uma apresentação honesta. Ele então me enviou a resposta às minhas questões, como prefácio para meu livro, e isso foi a primeira vez a respeito de um livro sobre seu pensamento, confirmando o que já se dizia dele, ou seja, que seu pensamento estava referido essencialmente a Aristóteles e também confirmando o que dizia a respeito da *Kehre*, da viravolta no seu pensamento.

M. Fleig: Como o Sr. vê a questão do envolvimento da Heidegger com o nazismo, no período em que assumiu o cargo de Reitor da Universidade de Freiburg, em 1933, assim como sua recusa a reconhecer publicamente seu erro em sua adesão ao nazismo?

W. Richardson: O livro que se tornou famoso, da V. Farias, não apresentou praticamente nada de novo em relação ao que nós já conhecíamos na década de 50. E por isso não se compreende por que este livro foi rejeitado pelo editor alemão e igualmente por que fez tanto furor quando foi publicado na França. Nós já tínhamos discutido muito, examinando a fundo “Ser e tempo”, com meus amigos alemães que tinham participado da juventude hitleirista, recebendo formação nazista, mas que não chegaram a combater por serem muito jovens. Então, fomos juntos “Ser e tempo”, de modo cuidadoso e não encontramos nada que pudesse exigir a catástrofe nazista. Lembro-me que se dizia que Heidegger tinha retirado de Husserl a permissão para utilizar a biblioteca da Universidade, mas não foi encontrada nenhuma prova que confirmasse esse boato. Contudo, Heidegger viveu num ambiente nitidamente anti-semita, em Messkirch, sua cidade natal, onde houve um grande pregador no século XVII – Abraão de Santa Clara – que deixou sua marca. Contudo, eu nunca vi em seu pensamento algo que pudesse exigir uma capitulação ao nazismo. Por outro lado, há um livro que sairá no próximo semestre, pela Universida-

de de Cornell, sobre as raízes de Heidegger e que apresenta evidências convincentes sobre uma tradição à qual ele pertencia, que remonta a Abraão de Santa Clara. Supõe-se uma ligação estreita entre as formas da natureza e a continuidade viva de uma tradição historial determinada, incluindo os costumes, o trabalho e o jogo. Tradição celebrada também pelo poeta Hölderlin, na qual há um certo narcisismo coletivo. Isso é algo que não aparece em “Ser e tempo”, mas sim em cartas e textos posteriores, especialmente sobre a poesia e a linguagem. Pode-se, então, dizer que há uma certa radicalidade de sua experiência cultural que não desencorajou seu engajamento no nacional-socialismo.

M. Fleig: Então não se pode simplesmente dizer que o engajamento político de Heidegger foi fruto de sua ingenuidade e inexperiência no campo da política?

W. Richardson: Eu mesmo pensei assim durante muito tempo, mas este livro nos mostra que não se trata de ingenuidade. Heidegger foi um conservador, mas não se pode dizer que ele tenha sido um nacional-socialista tão radical quanto os do III Reich, ainda que tenha tomado posição favorável ao mesmo. Mas isso não é suficiente para justificar esta tendência radical. Em segundo lugar, penso que ele foi ingênuo no sentido de que acreditou que poderia influenciar na formação dos homens de ciências, podendo, assim, humanizar a ciência e a técnica. Por outro lado, ele nunca foi corajoso. Por exemplo, não foi capaz de se manifestar a favor de seu amigo Max Müller, afirmando que ele não era politicamente confiável, precisamente por ser católico. Heidegger era fisicamente corajoso, podendo, por exemplo, esquiar de modo agressivo e audaz, mas humanamente não era nada corajoso. Era hesitante e reservado quando se defrontava com situações difíceis. O grande problema é que ele não disse nada, depois do seu engajamento político, para se desculpar do que tinha feito.

53

M. Fleig: E por que ele nunca se desculpou do que tinha feito?

W. Richardson: Pode-se supor que ele pensasse que não iria jamais satisfazer as pessoas com qualquer coisa que dissesse, sobretudo os judeus. Uma outra explicação é que sua mulher – Elfride Heidegger – era a nazista convicta da família. Quando Paul Celam visitou Heidegger e lhe falou durante o jantar, este estava decidido a dizer algo sobre seu engajamento político. Contudo, no dia seguinte, após a noite com sua mulher, ele voltou atrás.

M. Fleig: Então também o fato de nunca ter se desligado do Partido Nacional-Socialista se inscreve nesta mesma posição?

W. Richardson: Ter feito isso seria um gesto bastante combativo, mas isso não pertencia ao modo de proceder de Heidegger. Após ter renunciado ao reitorado, ele continuou a lecionar, esquivando-se de fazer um ato dramático e público. De fato, essa foi sua falta, pois se pretendesse renunciar, deveria fazê-lo publicamente, como disse Jaspers. Mas este não era seu estilo e nem tinha a coragem para isso. E certamente sua mulher sempre se opôs a isso.

Eu ouvi uma história que me contou um amigo. Ele foi convidado para o casamento de um neto de Heidegger e então teve oportunidade de falar com seu filho, que lhe contou que após a guerra, numa reunião da família, a Frau Heidegger disse a todos: “A partir de agora, o que aconteceu nos últimos 13 anos não existe mais nesta casa, não se falará jamais disso.” Ela era uma mulher difícil. Na primeira semana que eu cheguei a Freiburg, a filha de uma senhora onde me hospedei me disse que a mulher de Heidegger era nazista desde cedo, e então dá para imaginar o quanto isso pode tê-lo influenciado. Assim, ele poderia estar convencido de que nada do que dissesse poderia ser suficiente para responder às acusações. Eu não penso assim, pois ele bem poderia dizer, ao menos pela imprensa, que lamentava o que tinha acontecido.

54

M. Fleig: Mas que mulher!

W. Richardson: Quando fui à sua casa, para a entrevista, eu não sabia como ela me receberia, pois eu sabia que ela era anticlerical. Coloquei meu colarinho romano, e temia que ela pudesse não me

receber, apesar de ter uma entrevista marcada com Heidegger. Eu tentei evitar qualquer confronto. Estávamos no inverno, e por cima de meu sobretudo ainda coloquei um cachecol, de modo que pude entrar na casa sem problema. Há uma história com Romano Guardini, contada por M. Müller, que ilustra bem isso. Ele e Heidegger eram grandes amigos e chegaram a ter o projeto de escrever um livro em conjunto. Numa ocasião em que Guardini foi a Freiburg, para uma conferência, Heidegger o convidou para um café às 4 horas em sua casa, e quando este chegou, ele lhe disse: “Eu sinto muito, não posso te receber dentro de minha casa, minha mulher não o permite.”

M. Fleig: E a respeito da relação entre Lacan e Heidegger? O que poderia nos dizer? Até que ponto isso interessa à psicanálise?

W. Richardson: Heidegger nunca teve qualquer interesse pela psicanálise, apesar de ter uma proximidade maior com o trabalho de L. Binswanger e de M. Boss. Ele considerou Freud sempre e apenas como um positivista e neokantiano, para quem tudo não passava de um sistema de causa e efeito, e via a noção de inconsciente como algo vazio, que não lhe servia para nada.

A primeira vez que me encontrei com Lacan, quando ele foi aos EUA em 1966, eu me apresentei como um estudioso de Heidegger e ele me disse: “Heidegger, isso não me interessa!” Lacan aprendeu muito de Heidegger através de Beaufret, que era seu analisante e tentou aproximar os dois, organizando um encontro. Eles se encontraram, mas de fato nada aconteceu. Heidegger não era nada falador e também já tinha se referido, nas cartas a M. Boss, aos *Escritos* de Lacan como sendo um texto barroco, dizendo que “o psiquiatra precisa de um psiquiatra”. Heidegger fala de Lacan no mesmo tom com que se refere a Sartre, como alguém que provocou um interesse alucinante, como algo à moda francesa.

Por outro lado, penso que o interesse de Lacan por Heidegger foi bem mais sério, pois ele mesmo chegou a fazer uma excelente tradução do texto “Logos”. Creio que ele esperava que Heidegger pudesse dizer alguma coisa de interessante sobre a noção de linguagem, e penso que isso é verdadeiro. Lacan tem

uma noção de linguagem puramente ôntica, sem ter uma base ontológica, e penso que é isso que Heidegger lhe fornece, a dimensão ontológica da linguagem.

M. Fleig: A respeito disso, como o Sr. vê o progressivo afastamento feito por Lacan em relação a Heidegger, assim como sua crítica, até mesmo agressiva e irônica, à “cosmetologia” heideggeriana, ou seja, que jamais consegue sair do “mundo” e do campo do sentido? Ou seja, Heidegger parece não ajudar em nada Lacan a respeito do “real”.

W. Richardson: Creio que Lacan não soube tirar todas as consequências da noção heideggeriana de “lethé”, de “aletheia”, e penso que é nesta que se encontra a noção de “real”. Já discuti isso com colegas lacanianos e penso que falta a Lacan uma noção de verdade e a noção de agente ético, que não é um sujeito substantivo. Lacan fala muito da verdade, mas sem jamais explicar o que quer com isso. Diz “eu, a verdade, falo”, assim como fala da verdade que se exprime pela não-verdade, pela distorção. A distorção é necessária para Lacan, mas o que isso pode querer dizer? Creio que a negatividade, que supõe a “lethe”, se exprime pelo inexprimível. É nisso que eu procuraria a noção de Real e mesmo a noção do mal. No Seminário sobre Parmênides,¹ há textos que indicam que para Heidegger a fonte do mal, da malignidade, se encontra na “lethe”. Penso que esta noção de negatividade da “aletheia” ajuda a explicar a própria queda de Heidegger, que também foi vítima desta negatividade da verdade, assim como desenvolver algo que pode nos ajudar na discussão da questão da responsabilidade. São pontos bem precisos no último Heidegger que poderiam fornecer uma base para formulações interessantes e produtivas, e não se trata apenas de repetir o que já foi dito. Trata-se de um modo de falar de uma concepção da verdade, que não a toma como algo absoluto, mas que permite uma espécie de revelação, que poderia acenar para uma verdade absoluta. Contudo, a verdade que experienciamos é sempre uma verdade limitada, que aponta para a fi-

¹M. HEIDEGGER, *Parmenides*, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1982.

nitidade humana. Considero esta concepção de verdade proposta por Heidegger extremamente rica, mesmo para um absolutista, e que permite pensar de modo interessante nossos problemas.

Para Lacan, tudo o que diz sobre a linguagem e o inconsciente situa-se no âmbito de questões ônticas, ou seja, no campo da ciência, ao passo que Heidegger se interessa pelas questões ontológicas, que estão pressupostas na dimensão ôntica. Lacan, pelo contrário, permanece sempre nos limites da dimensão ôntica da linguagem, recusando aceitar seus pressupostos ontológicos. E o que Heidegger pode trazer para Lacan é uma dimensão ontológica da linguagem.

M. Fleig: Mas Lacan insistentemente recusa a dimensão ontológica da linguagem?

W. Richardson: Sim, mas eu creio que ele está errado nisso. Em 1978, Lacan me disse: “Eu empreguei Heidegger de uma maneira propedêutica, e isso aconteceu na década de 50, mas depois encontrei um modo de formular isso, topologicamente, e agora não é Heidegger que me interessa.”

Lacan afirma que não há Outro do Outro, e penso que isso quer dizer que não há linguagem da linguagem, e nisso estou de acordo. Contudo, o ser heideggeriano não significa uma outra linguagem, mas sim uma dimensão que revela a linguagem, uma dimensão que permite à própria linguagem ser, que permite ao significante ser significante, ou seja, a força da ordem simbólica. Deste modo, o ser da linguagem não é uma outra linguagem, mas a dimensão que permite à linguagem ser. Assim, o ser heideggeriano não pode ser pensado como um Outro do Outro, ou seja, a dimensão ontológica me parece ser indispensável para pensar a dimensão ôntica da linguagem. Trata-se da noção heideggeriana da diferença ontológica entre ser e entes, mas pela qual Lacan nunca se interessou. Também penso que Lacan nunca refletiu sobre essa noção, assim como sobre a “aletheia” como aquilo que se revela e se vela. Para mim, a “lethe”, como fonte do que se esconde, do erro, da falha, nos dá a experiência da verdade como finita e permite explicar o erro e a falha moral. A partir de Hei-

degger, podemos situar o imaginário e o simbólico como revelação e o real como “lethe”, e o nó borromeano pode funcionar sem ser um sujeito substancial, pois há a unidade do tempo que garante a unidade do sujeito, o *Dasein* como temporalidade extática. Estes são modos de considerar o inconsciente que ainda não foram totalmente desenvolvidos.

M. Fleig: Mas isso é uma maneira interessante de formular o problema do inconsciente. Lacan sempre deu muita ênfase à dimensão espacial, especialmente através da topologia, e considera o tempo na perspectiva lógica, como o tempo lógico. Contudo, a maneira heideggeriana de considerar o tempo não é utilizada por Lacan.

W. Richardson: De fato, não é o caminho que Lacan segue. Ele se volta para a topologia. O que me causa problema é que a partir disso me parece que não há como se construir uma ética. E me parece que deve haver uma maneira de formular o que poderia ser o limite do desejo. Penso que a ética supõe uma norma a respeito do humano, seja com Aristóteles, com Kant ou qualquer outra formulação. Isso que significa ser humano, que haja um limite. Mas em Lacan, vejo que o exemplo do que é verdadeiramente humano se encontra em *Antígona*, a dimensão do desejo puro. Ora, é praticamente o mesmo que a heroína sadiana.

M. Fleig: Mas então o Sr. aproxima *Antígona* de Sófocles da *Justine de Sade*, por exemplo?

W. Richardson: Creio que é o que Lacan faz, pois ele prefere a concepção de lei moral de Sade à de Kant. Ele fala de *Antígona* como desejo ou dor, sendo essencial que a beleza não é mais do que a cobertura da putrefação humana, até o ponto dela representar o sujeito moral, o “parlêtre”.² Ora, a concepção do ser humano

²Neologismo criado por Lacan, condensa *parler + être + lettre*, traduzido de modo insuficiente em português por *falasser*, pois não inclui *lettre*, letra e carta. Lacan utiliza esta noção para nomear o Inconsciente freudiano.

do “parlêtre” de Lacan vem de Sade e de Bataille. Tudo o que ele diz a respeito do gozo vem de Sade através de Bataille, e então Antígona, em sua beleza, é a máscara da putrefação.

M. Fleig: Mas essa aproximação entre Antígona e Sade é nova. O Sr. poderia precisar mais?

W. Richardson: Eu procuro situar de um modo preciso esta explosão de desejo que nos cega para a putrefação. Lacan fala desta jovem amável e surpreendente e é precisamente este termo, a surpresa, que ele emprega para se referir a Justine. Uma posição ética depende da noção de humanidade que se tem, e a ética é o modo como se deve fazer para ser humano. Ora, a noção de humanidade de Lacan é de um ser que fala, o “parlêtre”, e sua posição ética é articulada dentro do modelo de Sade e de Bataille. E, além disso, ele atribui a Antígona uma posição que vem de Édipo, o *me finai*, isto é, “antes não tivesse nascido”. Trata-se de um desejo puro, um desejo pela morte. Lacan tentou durante um ano inteiro formular uma ética da psicanálise, e então pôde dizer que “a única razão de alguém ser culpado é de ter cedido a seu desejo”. Essa formulação me incomoda, pois não consigo ver como poderia ser suficiente para um analista situar seu trabalho, pois neste Seminário de Lacan sobre a “Ética da psicanálise” não há nada que interdite uma posição de gozo, sobretudo no que seja o bem do outro.

M. Fleig: Se eu o interpreto bem, isso significa que sua hipótese é que a ética da psicanálise proposta por Lacan é, no fundo, uma ética sadiana, na qual não caberia a noção de piedade ou de justiça?

W. Richardson: Sim, é isso que eu penso.

M. Fleig: Seria então uma ética que interpreta o desejo no registro do gozo? Como o Sr. vê a formulação de Lacan a respeito do desejo?

W. Richardson: O que me parece é que não há uma diferenciação clara entre desejo e gozo, assim como não há uma noção do

humano que permita introduzir a noção de respeito pelo outro, e a partir disso oferecer uma noção de justiça. Não me causam problema os exageros a que Lacan tenha chegado, mas sim que tenha anunciado a “ética da psicanálise” e acabe não nos dando uma noção da mesma. Mais tarde ele vai dizer que seu seminário sobre a ética da psicanálise deveria ser reescrito e no Seminário 11, “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, vai afirmar que “o desejo da psicanálise”, e não do psicanalista ou do psicanalisante, “não é um desejo puro”. Sobre isso estou de acordo, mas isso ainda não nos dá uma ética. Então, a questão que se coloca é: qual é a ética da psicanálise? Existe uma ética da psicanálise? É esta questão que tenho colocado para os lacanianos, e isso não significa dizer que então seriam imorais ou amorais. O que se passa é que eles praticam uma ética que não se baseia na noção de humanidade do “parlêtre” como Lacan o explica, e, segundo me parece, não há como derivar disso uma noção de vida humana que engaje a dimensão do respeito pelo outro. Ou seja, a noção de humanidade subjacente ao que Lacan propõe não explica como é possível a dimensão da responsabilidade. Penso que a noção de responsabilidade é fundamental na ética, e eu mesmo tenho me interrogado sobre isso: como alguém poderia ser responsável por algo que não sabe, por exemplo, um ato praticado inconscientemente? Ainda não tenho uma resposta para essa questão, mas tenho procurado discutir isso com meus colegas.

Também temos o problema da noção de “bom” e de “bem”, e Lacan fala disso, seguindo a noção de “bem” freudiana que se encontra no princípio do prazer. Mas isso não seria coerente com a posição de Antígona, pois todos sabemos que não é o prazer que ela procura. A tradição fala do bem honesto, o bem útil e o bem do prazer e do agradável. Lacan fala do bem agradável e do bem útil (que denomina de serviço dos bens), mas o bem honroso e honesto é completamente rejeitado. Ora, é isso que aparece de saída na posição tomada por Antígona, pois ela afirma a honra e o bem honesto ao dizer para Ismênia: “Faço isso porque é *kalos*”, isto é, belo, honroso, honesto. É a pergunta que formula Sócrates: para que se vive? É preciso viver bem. O que significa “viver bem”?

Esta é a pergunta ética que nos deixou Sócrates, assim como Platão e Aristóteles.

M. Fleig: Uma pergunta sobre seu percurso: como é que o Sr., vindo da filosofia de Heidegger, entrou no campo da psicanálise?

W. Richardson: Quando voltei para os EUA, me pediam para falar de Heidegger, e eu apresentei seu pensamento para muitas pessoas. Mas chegou um momento em que vi que tinha que fazer uma escolha diferente da hermenêutica, a partir do que me pediam. Então vi que deveria fazer uma formação séria em psicanálise ou então renunciar a tudo o que estava fazendo. Então passei um ano numa clínica psicanalítica privada, o que me levou a procurar uma formação psicanalítica, tendo sido aceito no William Alanson White Institute, de Nova Iorque. Também tentei formular fundamentos para a psicanálise e encontrei-os nesta espécie de antropologia heideggeriana. Foi assim que eu comecei. Quando terminei minha formação, consegui um lugar na clínica onde tinha passado um ano e encontrei um colega, que era um grande clínico, que me propôs um trabalho em comum. Pensei que poderíamos começar com o livro de Paul Ricoeur sobre Freud, mas meu colega me disse que não queria ler Freud. Pensei em Heidegger, mas não tinha ainda uma formulação suficiente da clínica a partir deste. Então, a única coisa que eu poderia sugerir que pudesse interessar a este colega era Lacan. Foi assim que nós começamos, tornando-se ele mais entusiasmado por Lacan do que eu mesmo. Assim fomos formando jovens clínicos dentro da perspectiva de Lacan. E o aprofundamento do estudo resultou no livro *Abrir os Escritos de J. Lacan*,³ escrito junto com J. Müller. Também comecei uma análise com um analista que fora muito próximo de Lacan, em Paris, e continuei por 10 anos. E sempre me interessei muito pelos fundamentos filosóficos da psicanálise, sobretudo a de Lacan. E por isso sempre faço perguntas, sobretudo a respeito

³W. J. RICHARDSON, J. P. MULLER, *Lacan and Language: A Reader's Guide to the Écrits*, New York: International Universities Press, 1982, traduzido e adaptado para o francês: P. Julien, *Ouvrir les Écrits de Lacan*, Toulouse: Erès, 1987.

da questão do sujeito e da ética da psicanálise, mesmo que não tenha respostas para muitas destas questões. Como é que um sujeito pode ser capaz de um ato ético? Com isso, começamos a discutir a noção de responsabilidade em um sujeito, pois sem a possibilidade de um agente verdadeiramente ético não se poderia falar de uma ética. Constatamos que muitas pessoas tentam resolver esse problema, seja de uma maneira hegeliana ou kantiana, e admiro estes esforços, que são realmente muito elegantes. Mas não vejo como eles podem conservar as intuições de Lacan e, ao mesmo tempo, transformá-las numa formulação kantiana ou hegeliana. Em contrapartida, Heidegger está muito afastado da maneira kantiana de considerar a ética.

M. Fleig: Mudando um pouco de assunto, como é que o Sr. vê a questão da clínica psicanalítica atualmente nos EUA?

W. Richardson: Em geral, a clínica psiquiátrica, baseada nos psicofármacos, é dominante. A clínica psicológica tende a se reduzir à questão do conhecimento e do comportamento. Há um interesse enorme e cada vez mais crescente em relação à clínica psicanalítica, sobretudo a lacaniana. Também é grande o número de livros que saem sobre psicanálise. A psicanálise lacaniana entrou nos EUA mais pelos estudos de literatura francesa e inglesa do que pelos psiquiatras e psicólogos.