

## EMBATES CONCEITUAIS ENTRE PSICANÁLISE E FILOSOFIA

Camila Salles Gonçalves

A história das relações entre psicanálise e filosofia inicia-se, nos textos de Freud, com perfis muito semelhantes aos que, nestes, constituem referências a obras literárias e a personagens da literatura. Ao longo da obra freudiana, há múltiplas citações de filósofos e escritores, com a função de apoiar a cunhagem de novos conceitos. Personagens nietzscheanas, de Shakespeare, e de outros dramaturgos, povoam a metapsicologia freudiana. Certas menções a passagens de livros de filósofos, como Platão e Schopenhauer, revelam-se também essenciais na tessitura dos textos. Lembremos que, no escrito considerado divulgador da grande “virada” ou *tournant* na teoria psicanalítica, *Além do princípio do prazer* (1920), Freud recorre ao *Banquete* de Platão e a Schopenhauer, para nos falar de *Eros* e de *Thanatos*.

A arte e a filosofia são postas à serviço da ciência à qual se está dando forma. Neste patamar, Lacan não fica atrás. Nada espantoso, pois são dois pensadores, criando as respectivas escritas psicanalíticas, como também fizeram outros.

Na atualidade, entretanto, a absorção da filosofia pela psicanálise parece apresentar características específicas. Sem dúvida, a obra de Lacan foi decisiva nessa transformação e resultou num caminho de duas mãos: por um lado, a filosofia foi integrada em suas concepções e, por outro, algumas destas tornaram-se presentes em pontos de vista filosóficos a respeito da história da filosofia e em críticas de filosofias. É esta peculiaridade que abordo, dentro do vasto campo que se abre com o tema proposto.

A concepção de sujeito teorizada por Lacan, adotada por filósofos, para muitos, marca a ruptura da concepção cartesiana. O sujeito barrado, que carrega um estranho a quem não tem acesso, contrasta com aquele concebido por Descartes, capaz de ter consciência de si, descobrir as causas do erro e criar o princípio para evitá-las. Contudo, a história da ruptura do sujeito definido por suas relações com a apreensão racional de si, de outrem e do mundo, parece ter se iniciado bem antes.

Uma exposição feita por Gérard Lebrun, por ocasião de homenagem póstuma a Foucault (1) reúne uma avaliação das filosofias da representação e a análise foucaultiana de saberes, para culminar na crítica que visa à filosofia de Descartes e algumas contemporâneas: “Enquanto a psicopatologia, a medicina, a economia política pelo menos foram capazes de nos deixar entrever essa alteridade não dominável, os filósofos se preocuparam mais com nos orientar na finitude, e com nos persuadir de que, nela, ainda permanecíamos *bei hause* (em casa)” (2).

A respeito do temário da finitude, podemos relembrar passagens conhecidas das *Meditações* (1641) de Descartes. Ao procurar um modo de não ser enganado por seus próprios sentidos e por suas representações, deparando-se com a dúvida, o filósofo adota, como artifício metodológico, primeiro, a ficção de um gênio maligno, que procura enganá-lo e, depois, a hipótese de um Deus enganador. Universaliza a dúvida. Na progressão de suas *Meditações*, desenvolve recursos para lidar com as falhas dos sentidos e da percepção. É o que será sempre preciso, já que ele não dispõe nem de percepção nem de existência infinitas, atributos do Deus veraz (3).

Se aquilo que representamos em nossa mente pode ser falso, o que nos faz errar não é um gênio maligno nem um Deus enganador. Ou seja, não provém do exterior. A partir da constatação de que *se duvido, penso, existo, eu sou*, o filósofo chega ao famoso *Cogito ergo sum*: “penso, logo existo”. Há, neste raciocínio, uma ligação necessária, portanto verdadeira e inabalável. A filosofia disporia então de um modelo de pensamento claro e distinto (4), que asseguraria a possibilidade do conhecimento e da ciência, ao mesmo tempo em que indicaria os limites do entendimento (finitude).

Lebrun assinala a insuficiência desse princípio de prevenção do erro ou do engano, que se teria evidenciado a partir de “novos saberes” e de uma outra “ideia de finitude”, assinalados por Foucault, que parece ter se apropriado da expressão “figura da finitude”, empregada por Hegel, para designar o saber limitado e as causas atribuídas aos limites.

A ideia anterior de finitude teria desaparecido no século XVIII, principalmente em consequência da ação da psicologia e da psiquiatria. Não seria mais questão, para estes saberes, de circunscrever a loucura e não se trataria mais de pesquisar os erros dos

sentidos. O comentador ressalta que a psicologia teria permanecido na encruzilhada entre “enfrentar a escura verdade do homem” e tentar algo como *filosofar a marteladas*, isto é, numa atitude *à la* Nietzsche, de liquidar com a tradição de critérios de busca e obtenção da verdade, ou ainda, propor um conhecimento pretensamente verdadeiro a respeito do homem, o que a teria levado a uma polêmica interminável com as *analíticas da finitude* (5). Mais audaciosa, a medicina teria posto em cheque, sobretudo, a ideia de doença como desvio. A ação, a fala e o pensamento humanos aparentemente aberrantes teriam tido o sentido de escaparem à razão. Tudo se teria passado então como se a loucura ou a *desrazão* existisse apenas em certos indivíduos. Os novos saberes teriam mostrado a inconsistência desse suposto conhecimento.

Destaco mais estas considerações feitas por Lebrun, entremeadas por citações de *As palavras e as coisas*: “Em muitas regiões os novos saberes transferem, sigilosamente, a verdade do ser humano para uma alteridade indissolúvel – que, no limite, dissolve o homem. Eles abrem ‘uma enorme sombra’ que as analíticas da finitude tentam dissipar – porém, em vão. Esta sombra que vem de baixo é como um mar que se tentasse beber” (6).

**A ARTE E A  
FILOSOFIA SÃO  
POSTAS À  
SERVIÇO DA  
CIÊNCIA À QUAL  
SE ESTÁ DANDO  
FORMA**

Foucault mostrou o modo pelo qual o saber sobre a loucura e o sujeito teria avançado sobre questões antes ausentes do pensamento filosófico. Não seria mais possível identificar *conhecer e ver*. Não só a epistemologia, mas também a ontologia teria tido que se deparar com a “sombra do homem como uma opacidade originária, que nenhum exercício da consciência de si poderá dissipar” (7). A partir do surgimento de objetos desligados da representação, a vida, para a biologia, o trabalho, para a economia política, a linguagem, para a filosofia, o *conhece-te a ti mesmo* não poderia ir muito longe. Nem, tampouco, os conceitos-chave das antigas analíticas da finitude, a saber, *consciência, indivíduo, sujeito*.

Finalmente, “submetido ‘à vida, à vontade, à palavra’, o ser humano transformado em *homem* agora somente poderá praticar o ‘conhece-te a ti mesmo’ mediante recurso a saberes que não mais dependem de sua clara consciência, e que ameaçam o seu estatuto de sujeito” (8).

As análises de Foucault indicam a impossibilidade de o sujeito ter pleno conhecimento de si. Mas, embora possam dar a impressão de serem convergentes com a psicanálise, afastam-se desta. Ao traçar o surgimento da clínica, Foucault não se detinha ainda na psicanálise. Mais tarde, fez uma leitura reducionista, sobretudo por desconhecer a *sexualidade* a que a psicanálise se refere, que implica em uma abordagem para além das fronteiras do biológico. Em *História da sexualidade*, admitiu, pelo menos, que Freud possibilitou o advento da noção do sujeito como *barrado*, portador de um discurso que ele não poderia dominar.

**HEGEL, KOJÈVE E LACAN** Lacan pôs para funcionar, à sua maneira, a dialética do senhor e do escravo, descrita na *Fenomenologia do espírito* (1807). Como vou me referir mais de uma vez à dialética do senhor e do escravo, adoto a sigla utilizada por Vladimir Safatle (9), as maiúsculas DSE, para designá-la. Indico agora seu contexto.

As duas figuras que representam a consciência de si no momento de seu desenvolvimento, tornaram-se personagens que ilustram a dinâmica do inconsciente, incorporadas ao temário da submissão ao grande outro, do desejo de reconhecimento, do ser-para-a morte.

A *Fenomenologia do espírito* “apresenta-se verdadeiramente como uma história da alma” (10). A complexa escrita hegeliana põe-nos diante da história da consciência, do movimento que a constitui, segundo uma visão então inovadora da história. Por meio da descrição dialética, o leitor participa da aventura da consciência, situado, por assim dizer, *dentro* da consciência em movimento. É também posto diante da narrativa de um vir ser e a se conhecer que, em seu próprio traçado, encontra oposições, efetua negações, chega à superação de cada oposição, prossegue.

A experiência que faz a consciência não é apenas a experiência teórica, o saber do objeto, mas toda a experiência. Trata-se aqui de considerar a vida da consciência à medida que ela conhece o mun-

do, como objeto de ciência, e se conhece a si mesma como vida, ou quando ela se propõe um objetivo. Todas as formas de experiências, éticas, jurídicas, religiosas, encontrarão seu lugar porque se trata de considerar a experiência da consciência em geral (11).

A exposição da *fenomenologia* inicia-se na etapa da certeza sensível. Imersa na certeza sensível, procedendo, em seguida, à sua negação, depois à sua superação (*aufhebung*), a consciência vive e percorre transições, vem a ser sob novas figuras.

A DSE, “transição *essencial*” (12), é constituída por dois momentos da consciência de si que: “são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para o qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um outro”.

“O senhor é a consciência de si *sendo* para si, não mais apenas o conceito da mesma, mas a consciência para si *sendo*, a qual através de uma outra consciência de si (o escravo) é mediada consigo, isto é, através de uma (consciência) a cuja essência pertence ser sintetizada com o ser dependente ou a coisidade (*dingheit*)” (13).

A expressão “para si” refere-se ao ser determinado, na medida em que se opõe a outro. O movimento dialético compreende uma operação, um fazer de uma consciência sobre a outra, uma tendendo à morte da outra. A luta das consciências de si opostas é como uma luta de vida e de morte.

A consciência de si “não é uma entidade”, nem duas. Também não é um sujeito do conhecimento, separado do objeto, que procura apreendê-lo. Mas as descrições dramáticas de Hegel têm acendido a imaginação de leitores e de ouvintes, como aqueles presentes às palestras de Kojève sobre a *fenomenologia*. Em torno deste, em seu seminário, em Paris,

na École Pratique, de 1933 a 1939, reuniram-se “algumas futuras notabilidades, maiores e menores, da inteligência francesa do pós-guerra” (14), dentre elas Merleau-Ponty, Jacques Lacan, Georges Bataille, Jean Hyppolite, Klossowski. Não posso me estender nesta história, mas recomendo um artigo de Paulo Arantes, que baseia muitos de seus comentários no livro de Vincent Descombes (15).

As apresentações de Kojève influenciaram a *intelligentzia* francesa e tiveram repercussão nas obras de quase todos os ouvintes. Na de Sartre (que não foi, mas tomou conhecimento) e na de Lacan, o *senhor* e o *escravo* encontraram suas respectivas versões. Nas falas de Kojève (16), há exemplos da DSE que foram pura invenção, mas desencadearam interpretações que repercutiram em concepções centrais da teoria psicanalítica lacaniana, como apontam os filósofos Vladimir Safatle e Paulo Arantes.

Para o primeiro, nas interpretações kojèveanas, tudo se passaria como se a consciência fosse retirada de sua “quietude passiva” em que estaria “inteiramente absorvida pela contemplação do objeto”, por um impulso chamado *ação* por Kojève, “esse impulso cuja matriz é uma distância interior definida pela negação” (17).

**AS ANÁLISES  
DE FOUCAULT  
INDICAM A  
IMPOSSIBILIDADE  
DE O SUJEITO  
TER PLENO  
CONHECIMENTO  
DE SI**

A *ação* de que fala Kojève proviria de sua transformação da dialética de Hegel em uma dialética do trabalho, que teria ignorado a visão hegeliana da filosofia da natureza. Por emocionante que seja e ainda que tenha uma cativante aparência mais próxima do marxismo e do existencialismo, a versão não se sustenta.

É necessário não esquecer o modo pelo qual o sistema hegeliano abrange o mundo material: a filosofia da natureza não está separada do movimento que vai da superação da certeza sensível à consciência de si, ao entendimento, à razão, ao espírito. Em um estudo publicado em 2008, Kenneth R. Westphal (18) mostra que desconsiderar a filosofia da natureza deixa os dois membros centrais do sistema de Hegel, lógica e filosofia do espírito, "precariamente equilibrados" porque falta-lhes o terceiro membro que suporta o sistema.

Para Safatle, a naturalização da dialética em Hegel preenche o papel, no interior do sistema, de espaço para o advento de um saber que não seja fundado na expulsão pura e simples da experiência sensível. A "*transformação da dialética hegeliana em uma dialética do trabalho era* (porém), no caso de Kojève, solidária do abandono da filosofia da natureza para que uma *ontologia dualista* fundada na distinção ontológica entre homem (negatividade dialética) e natureza (matéria pura pré-reflexiva) pudesse aparecer" (19). O *preço* do abandono da natureza "é a *negação não dialética completa da irreduzibilidade do sensível ao conceito*" (19).

Encontramos também efeitos nas concepções de *dialética*, *negatividade* e da *nadificação*, presentes no contexto dos seminários de Lacan: "Assim, por exemplo, quando Lacan coloca uma diferença entre a negatividade própria ao sujeito do inconsciente em relação à coisa e uma 'nadificação que se assimilaria à negatividade hegeliana' (20), isto é, resultado de um dentre muitos erros de perspectiva entre Hegel e Kojève" (19).

Admitamos que Lacan tenha adotado *um Hegel errado, mas vivo*, como afirmou Paulo Arantes (21). Além disso, as apropriações da DSE podem não constituir o aspecto da sua obra que teve maior ressonância no pensamento filosófico.

Em 2003, foi publicado um livro, a meu ver, fundamental, no que diz respeito às relações entre psicanálise e filosofia, intitulado *Um limite tenso – Lacan entre a filosofia e a psicanálise* (22), organizado por Vladimir Safatle. Na introdução, ele nos diz que, para alguns, o fato de Lacan ter se referido a vários dos grandes filósofos, para tratar da especificidade da metapsicologia consistiria no uso de "um recurso meramente didático". Em relação a esse modo de afastar questões, argumenta que nenhum recurso desse tipo é *inocente*. Estaríamos, antes, presenciando uma estratégia relacionada com a decisão de estabelecer, de modo inaugural, "uma tensão entre discursos diferentes" (23) e o grande ensinamento de Lacan: "Sua escrita nos mostra como não é possível falar do sujeito, de seus desejos, suas ilusões e seus atos sem se colocar no cruzamento entre uma clínica que sempre se reinventa e uma tradição filosófica que nunca foi surda a desafios" (24).

É preciso reconhecer que o fazer psicanalítico é passível de apreensão conceitual. Em dos artigos da coletânea, denominado "Psica-

nálise e filosofia após Lacan", Monique David-Ménard, depois de ressaltar que a psicanálise não é uma filosofia, afirma que ela, não obstante, afeta a filosofia: "No entanto, a apreensão conceitual das modalidades de sua intervenção traz consequências para as pretensões ontológicas da filosofia, assim como para nossa compreensão da universalidade do pensamento conceitual, das lógicas e retóricas da negação ou da problemática do contingente e do necessário" (25).

Este tipo de problemática pontua a importância de a filosofia rever sua compreensão do universal nos conceitos, a função lógica e retórica da negação e os campos do contingente e necessário.

Nas fórmulas de Lacan, à primeira vista, os enunciados seriam válidos para todos aqueles aos quais se aplicaria uma lei. Monique David-Ménard discute a *lógica da sexualização* de Lacan, enquanto projeto independente "em relação às ambiguidades internas ao conceito lógico e filosófico de universal" (26). Para a autora, *universal*, em Kant, designa a quantidade de sujeitos aos quais a lei moral concerne e, no caso de Lacan, daqueles concernidos pela lei da castração. Então, o conceito de universal, em seu uso por Lacan, subentendido na lei da castração, designa "a *incondicionalidade* da obrigação que designa tal lei e a *série indefinida* de desejos 'patológicos' submetidos à lei".

Na sequência, temos a *problematização* relacionada com o fato de o projeto lacaniano produzir uma lógica da sexualização, que embora não se submeta a uma concepção essencialista, traz ambiguidades relacionadas com o conceito de universal. Para a autora, estas o fazem culminar neste desfecho: "ele acaba por situar o feminino na exterioridade de toda elaboração simbólica do desejo" (26).

Temos um exemplo de como questões filosóficas podem se cruzar com uma teoria psicanalítica, em seus desenvolvimentos essenciais. Ménard volta a questões que teriam ficado em aberto nos textos de Freud, reflete sobre sua própria clínica e sobre conceitos de que o analista precisa e formula esta pergunta: "Em suma, como ele (o analista) pode criar um espaço de pensamento no qual sua clínica seja capaz de articular-se com noções teóricas que ele fez as suas?" (26).

Aqui e agora, podemos apenas constatar que, a partir de suas descobertas conceituais, a psicanálise ensinou e ensina a procura de espaços de pensamento em que ela e a filosofia se cruzam. Seja num limite tenso, seja por meio de erros de interpretação produtivos, seja requerendo a investigação que se situa entre discursos diversos, as indagações não nos permitem ignorar a constituição inevitável daqueles espaços, ainda que às vezes *minados* pelo excesso de estímulos decorrentes de nossa necessidade e prazer de pensar.

*Camila Salles Gonçalves é psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, psicóloga pela PUCSP, professora de filosofia, doutora pela FFLCH da USP, autora de História e desilusão na psicanálise de J.-P. Sartre (1996).*

#### NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Lebrun, G. "Transgredir a finitude", in: Janine Ribeiro, R. (org.), *Recordar Foucault*, São Paulo, Brasiliense, p. 10.
2. Lebrun, G. "Transgredir a finitude", op. cit. p. 10.

3. Tanto no *Discurso do método* quanto nas *Meditações*, Descartes chega, por meio da razão, que ele opõe à imaginação, à prova da existência de um Deus perfeito, portanto, não enganador, que garante as ideias claras e distintas. Descartes, R., *Obra escolhida*, São Paulo, 1962, Difusão Europeia do Livro.
4. “Denomino claro o que é presente e manifesto a um espírito atento e distinto o que é de tal modo preciso e diferente de todos os outros que compreende em si apenas o que parece manifestamente a quem o considere como se deve”, Descartes, R. *Obra escolhida*, op. cit. p. 53.
5. Lebrun, G. “Transgredir a finitude”, op. cit. p. 19.
6. Lebrun, G. “Transgredir a finitude”, op. cit. p. 20.
7. Lebrun, G. “Transgredir a finitude”, op. cit. p. 11.
8. Lebrun, G. “Transgredir a finitude”, op. cit. p. 10.
9. Safatle, V. *A paixão do negativo-Lacan e a dialética*, São Paulo, Unesp, 2006, p. 43.
10. Hyppolite, J. *Génèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier Montaigne, 1967, p. 15.
11. Hyppolite, J. *Génèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit. p. 15.
12. Hegel, G.W.F. *La phénoménologie de l'esprit Tome I*. Trad. Jean Hyppolite. Paris, s/d, Aubier Montaigne, note 18, p. 161. Em (nota do tradutor).
13. Hegel, *Phänomenologie des geistes*, Köln, Anaconda, 2010, p. 148.
14. Arantes, P. “Hegel no espelho do Dr. Lacan”. In: *Revista ide*, São Paulo: SBPSP, dezembro/1991 - no. 21, pp. 72-79.
15. Descombes, V. *Le même et l'autre-quant-vingt ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979, p. 21. Apud: Arantes, P. *Revista ide*, op. cit. p. 73.
16. Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel - Leçons réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard, 1971,
17. Safatle, V. *A paixão do negativo-Lacan e a dialética*, São Paulo, Unesp, 2006, p. 43.
18. Westphal, K. R. “Philosophizing about nature: Hegel's Philosophical Project”, in: Beiser Frederick C. (editor), *The Cambridge Companion to Hegel and nineteenth-century philosophy*, New York, 2008, Cambridge University Press.
19. Safatle, V. *A paixão do negativo*, op. cit. pp. 44-45.
20. Lacan, S.IX, sessão de 28/03/1962.
21. Arantes, P. “Hegel no espelho do Dr. Lacan”. In: *Revista ide*, São Paulo: SBPSP, dezembro/1991 - no. 21, pp. 72-79.
22. Safatle V.(org.). *Um limite tenso-Lacan entre a filosofia e a psicanálise*, São Paulo, Unesp, 2003.
23. Safatle, V. *Um limite tenso*, op. cit. p. 8.
24. Safatle, V. *Lacan e a filosofia*, op. cit. p. 8.
25. David-Ménard, M. “Psicanálise e filosofia após Lacan”. In: Safatle, V. (org.), *Um limite tenso*, op. cit. pp. 147-148.
26. David-Ménard, M. “Psicanálise e filosofia após Lacan”, op. cit. p. 151.

## FREUD VERSUS O CONTRATUALISMO

Rafael Rocha Daud

**A**s teorias do contrato social, ou contratualismo, constituem, conjuntamente, um procedimento teórico surgido no século XVII, desenvolvido principalmente por Thomas Hobbes, John Locke e, finalmente, Rousseau (1). Parece que as razões do sucesso e prevalência desse procedimento na explicação da formação e manutenção dos Estados reside em certos aspectos interessantes, cuja análise, ainda que breve, deverá nos ajudar a compreender a apropriação que Freud, e com ele a psicanálise, faz dessas ideias.

Em primeiro lugar, cabe observar que o contratualismo cria um mito de origem para os Estados modernos. Com ele, pretende-se, a um tempo, justificar sua legitimidade e definir limites para o poder soberano. Em sua teorização típica (relevadas as diferenças entre os teóricos citados), o Estado funda-se a partir de um contrato, realizado entre indivíduos livres, os quais viviam, anteriormente, em um “estado de natureza”, submetidos unicamente aos limites que se podiam impor uns aos outros, em especial por meio do uso da força física. Já com vistas a uma colaboração maior entre si e a uma limitação recíproca de suas forças, de tal forma a estarem cada qual protegidos contra a tirania de seus pares, independentemente de sua força individual, abrem mão, livres como eram, de uma parte dos direitos de que gozavam no estado de natureza, transferindo-os a um soberano, que passa a deter, entre outras, a exclusividade no uso da violência. Dá-se o nome de pacto ou contrato social à lei que institui esse poder soberano, representado pelo Estado.

Conforme as distintas versões do contratualismo, os direitos existentes no estado de natureza – para cuja proteção o pacto social é instituído – podem ter sido atribuídos ao homem por Deus, provenientes de sua própria constituição ou ser dedutíveis racionalmente a partir da essência do caráter humano; seja como for, a hipótese base, de que se trata de direitos inalienáveis, ao menos na parcela que restou intocada e preservada pelo pacto social, tem como consequência a necessidade de enumerar tais direitos, ditos então naturais, para que tenham efeitos positivos, o que se lê, por exemplo, nas diversas Declarações dos Direitos do Homem redigidas em função das revoluções liberais.

É forçoso notar, entretanto, que a despeito de sua influência e atualidade, o contratualismo e a hipótese dos direitos naturais, que lhe serve de corolário, continuam sendo nada além disso, ou seja, uma hipótese ou *démarche* teórica, devendo submeter-se às críticas que eventualmente consideremos pertinentes. Das muitas críticas dirigidas a essa teoria feitas pelos pensadores do direito e do Estado, parece-nos de superior relevância aquelas que põem em xeque precisamente o caráter *natural* que se atribui ao estado pré-contratual.