

(01/09/2016) – Aula 1

Uma querela em torno da intencionalidade da consciência (Husserl e Freud)

A fecundidade em “deformar” o pensamento

No dia 1º de dezembro de 1954, meio a uma resposta a Jean Hyppolite, Jacques Lacan diz: “para dizer tudo, sendo puramente fenomenológico, isso não nos faz avançar muito” (SII, p. 52). Inspiro-me nessa declaração: parto da hipótese de que a teoria psicanalítica de Lacan possibilita repensar a fenomenologia de um modo geral, principalmente se considerarmos que Lacan foi o psicanalista que mais dialogou com a filosofia e começou um retorno a Freud, como ele denomina seus ensinamentos, meio a uma atmosfera fenomenológica na França. Sem sombra de dúvida, a fenomenologia não lhe era estranha e não passou alheia à sua experiência intelectual.

Na verdade, este curso insere-se em um diálogo que envolve um problema maior entre a filosofia e a psicanálise, em um espaço que Bento Prado Junior denominou *filosofia da psicanálise*, conforme mostra a seguinte passagem memorável do filósofo:

filosofia da psicanálise, já que se trata de uma reflexão que faz do discurso e da teoria freudianos o seu objeto; mas, também, filosofia da psicanálise, já que se trata da filosofia que a psicanálise parece impor aos filósofos, exigindo mudanças cruciais no aparato conceitual que faz a tradição da própria filosofia (PRADO Jr. in PRADO Jr.; MONZANI, GABBI Jr. (org.), 1991, p. 8).

Recordemos também como Richard Simanke (aluno do Bento Prado), em sua apresentação do livro *Filosofia da psicanálise* (2010), expõe três caminhos de “idas e voltas” entre psicanálise e filosofia:

- 1) a psicanálise enquanto *objeto de interrogação filosófica*. Ou seja, um filosofar sobre a psicanálise – um movimento que vai da filosofia à psicanálise;
- 2) uma convergência entre a psicanálise e a filosofia: algo como *filosofar com a psicanálise*. Neste caminho “há um *movimento de mão dupla*, em que a filosofia encontra na psicanálise novos *insights* e redirecionamentos para questões que lhe são próprias, enquanto a psicanálise encontra na filosofia as ferramentas teóricas que lhe permitem maior rigor na elaboração e na reformulação de seus conceitos” (SIMANKE in SIMANKE et ali, 2010, p. 29);
- 3) a psicanálise enquanto campo indutor de problemas para a filosofia: um filosofar a partir da psicanálise (*cf.* SIMANKE in SIMANKE et ali, 2010, pp. 28-30).

Esta pesquisa tende a privilegiar o terceiro ponto descrito por Simanke sem, é claro, ignorar as outras duas possibilidades.

Todos esses três modos de pensar foram longamente explorados pela tradição filosófica do século XX e encontraram um campo frutífero de problemas. É certo, porém, que, dentre outros autores, Michel Tort pensa que a relação da filosofia com a psicanálise sempre foi conturbada, a começar pela leitura que o existencialismo e a fenomenologia realizaram de Freud. A seu ver, tais leituras teriam sido uma introdução, mas também uma ideologização do pensamento de Freud devido uma total ignorância do real pensamento do psicanalista (*cf.* TORT, 1968, p. 107).

A distorção mais óbvia que a fenomenologia faz da psicanálise é tomá-la sob duas perspectivas irreconciliáveis. Merleau-Ponty, certamente inspirado por Georges Politzer, talvez tenha sido o primeiro a fazer uma divisão no interior da psicanálise. Basicamente, segundo Merleau-Ponty, por um lado, Freud teria nos apresentado uma busca dos sentidos (tal como os sonhos, os lapsos), o que leva o filósofo a afirmar que tudo, no comportamento humano, tem um sentido; por outro, Freud faria uma pesquisa energética (tal como a pulsão, o princípio de prazer, etc.) – uma parte da psicanálise que foi colocada de lado, por acreditar se tratar apenas de uma descrição redutora do comportamento humano a uma esfera biológica (e herdeira dos prejuízos clássicos).

Seguindo essa distorção, seria procedente esta observação de Luiz Roberto Monzani pela qual o problema é

(...) a tentativa obstinada de se ler um discurso através de redes significativas e de critérios que são estranhos a esse próprio discurso. Quer a leitura seja ‘materialista’, ‘fenomenológica’, ‘existencial’ etc., o que se fez sempre foi aplicar ou tentar aplicar os esquemas de um sistema filosófico alheio ao discurso em questão. E a consequência foi sempre a mesma: a deformação regular desse discurso (MONZANI in PRADO Jr.; MONZANI, GABBI Jr. (org.), p. 126).

Embora concorde com Monzani, meu objetivo quer ver a *fecundidade* dessas deformações. Ademais, penso que é somente no *entrecruzamento* entre saberes que podemos criar algo completamente novo – não para ser fiel a um dos saberes, *mas para forçar o pensamento*. É neste sentido que a incorporação da psicanálise no programa filosófico de Merleau-Ponty é compreendida como o forçando a pensar de outro modo e a se deparar com objetos que, aparentemente, lhe eram exteriores. Nesse sentido, afirma Vladimir Safatle:

a constatação de uma operação de forçagem e de descentramento discursivo que constitui a essência de projetos filosóficos maiores da contemporaneidade (...) é capaz de nos indicar que talvez existam objetos que só podem ser apreendidos na interseção entre práticas e elaborações

conceituais absolutamente autônomas e com causalidades próprias (SAFATLE in SAFATLE; MANZI (org.), 2008, pp. 9-10).

Assim, apesar da fenomenologia distorcer a psicanálise, a própria fenomenologia se repensa ao inserir problemas clínicos em sua discussão. *Penso que o contrário também é verdadeiro*: ao incorporar a fenomenologia na psicanálise, não só a psicanálise pode se repensar, mas também abre uma nova leitura da própria fenomenologia que pode levar a repensá-la. É seguindo essa orientação que retomo a experiência intelectual de Lacan. Que tipo de deformação da fenomenologia ele nos faz ver? Aliás, o que Lacan compreende por fenomenologia?

Lacan utiliza o conceito fenomenologia em vários momentos de seus escritos e em seus seminários. Às vezes, referindo-se a certo modo de elaborar a experiência, tal como ocorre na clínica (a fenomenologia enquanto uma descrição de um fenômeno psíquico qualquer); em outros momentos, a fenomenologia é vinculada ao corpo teórico da própria elaboração de suas teses. Nesse corpo teórico, Lacan critica a fenomenologia *por se reduzir a uma filosofia da consciência*, excluindo as questões centrais que Freud teria nos mostrado e que não poderia ser explicada pela intencionalidade da consciência.

Meu interesse não é debater se a concepção de Lacan é justa, ou não, com a fenomenologia de um modo geral. Não pretendo definir o que seria uma suposta “verdadeira fenomenologia” e compará-la com o que Lacan propõe. O que quero é mostrar como sua crítica à fenomenologia pode nos levar a repensá-la, mesmo que não haja um consenso do que ela realmente seja.

Uma introdução à querela em torno da intencionalidade da consciência

Para pensar em que Lacan poderia nos ajudar a repensar a fenomenologia seria interessante partir de uma querela que podemos encontrar desde Freud e Husserl, uma vez que a crítica de Lacan à fenomenologia se direciona, basicamente, ao cerne da fenomenologia: à noção de *intencionalidade*. Isto porque o próprio Husserl argumenta que “o problema que abarca a fenomenologia inteira tem como título: intencionalidade. Ele exprime justamente a propriedade fundamental da consciência, e todos os problemas fenomenológicos, inclusive os hieléticos, estão a ele subordinados” (HUSSERL, 2006, p. 323).

Por outro lado, seguindo na esteira de Freud, Lacan se surpreende pela filosofia ter simplesmente excluído o inconsciente enquanto tema de sua reflexão: “como é surpreendente que, desde que o mundo é mundo, alguém que se intitula filósofo, não sonhou jamais em produzir, ao menos no período clássico – agora, estamos um pouco

animados, mas há ainda um caminho a se fazer – essa dimensão essencial da qual eu vos digo sob o nome de *Outra coisa*” (SV, pp. 176-177).

Para entender isso, lembro que, segundo a tradição fenomenológica husserliana, o tema da intencionalidade diz que *toda consciência é consciência de alguma coisa* ou *todo objeto é objeto para uma consciência* (cf. HUSSERL, 2006, § 84). Isso implica que os atos da consciência, ao intencionarem algo, são diversos e se dão numa relação diferente de um tipo de ato a outro, de acordo com a natureza da intenção. Assim, é o caráter da intenção que está em jogo, seja ele da percepção, da representação por imagens, da representação por signos, etc.

Um caráter em especial me interessa aqui. Na *V Investigação Lógica* (1901), Husserl diz de *uma intenção de desejo* no vivido intencional. Mas, como se trata de uma intenção, interessa a descrição da apreensão da consciência e não, como afirma Husserl, qualquer tipo de processo oculto na consciência, ou qualquer hipótese nas profundezas do inconsciente da alma ou na esfera dos fatos psíquicos.

Há uma particularidade nessa intencionalidade de desejo: tal como toda consciência é consciência de algo, o desejo é desejo de alguma coisa, mesmo que essa coisa seja *indeterminada*. Portanto, apesar de no desejo parecer não haver nenhuma relação consciente com a coisa desejada, como se estivéssemos seguindo uma tendência obscura ou uma pulsão, Husserl afirma que tal tendência ainda está na esfera dos vividos intencionais (dentro da intencionalidade da consciência):

ou *então* dizemos: trata-se certamente de vivências intencionais, mas das quais são caracterizadas como intenções indeterminadamente dirigidas, em que a ‘indeterminação’ da direção objetiva não tem o significado de uma privação, mas deverá ser antes designada como um caráter descritivo e mesmo, decerto, como um caráter de representação. As coisas também se mostram assim com a representação que efetuamos quando nos representamos que ‘qualquer coisa’ está se mexendo, que ‘alguém’ faz barulho, que ‘alguém’ toca a campainha etc.; precisamente a representação efetuada antes de toda e qualquer enunciação e expressão verbal; a indeterminação pertence, aqui, à essência da intenção, cuja determinação é justamente representar uma ‘coisa qualquer’ indeterminada (HUSSERL, 2012b, pp. 339-340).

Assim, o problema da intencionalidade abarca também a esfera do desejo, mesmo que se trate de uma intenção que vise um objeto indeterminado.

No texto *Atitude científico-natural e atitude científico-espiritual. Naturalismo, dualismo e psicologia psicofísica*, que se veja, Husserl afirma: “as pessoas são motivadas somente por aquilo que lhes é consciente, e em virtude da maneira como é para elas consciente devido ao sentido, como para elas é válido ou não é válido etc.”

(HUSSERL, 2012a, pp. 234-235). Isto é, toda motivação do sujeito é consciente – está na esfera da intencionalidade.

O tema da intencionalidade não era estranho à Freud. Por exemplo, na sua terceira conferência introdutória sobre a psicanálise de 1916 (*Os atos falhos (continuação)*) ele começa assim:

senhoras e senhores: na última vez nos ocorreu abordar o ato falho não em relação ao ato intencionado, por ele perturbado, mas em si; tivemos a impressão de que, em certos casos, os atos falhos parecem revelar sentido próprio e ponderamos que, se pudéssemos comprovar mais amplamente que eles são de fato dotados de sentido, esse sentido logo se tornaria mais interessante para nós do que o exame das circunstâncias em que o ato falho acontece. Ponhamo-nos novamente de acordo acerca do que entenderemos por ‘sentido’ de um processo psíquico. Esse ‘sentido’ nada mais é que a intenção a que esse processo serve e a posição dele em uma cadeia psíquica. Para boa parte de nossas investigações, podemos substituir ‘sentido’ por ‘intenção’, ‘tendência’ (FREUD, 2014a, p. 52).

Sentido para Freud estaria próximo de uma intenção ou tendência/propósito. Não há dúvidas que Freud estava a par da intencionalidade da consciência, tal como Brentano propunha. Entretanto, Freud não afirma que se trata de uma intenção consciente – *eis aqui uma das primeiras deformações da psicanálise interpretando o que viria a ser o tema central da fenomenologia*. Mesmo que Freud diga intenção, é preciso afirmar que há modos de intenção sem com isto afirmar que estes modos sejam, necessariamente, conscientes.

Sem dúvida alguma, Freud está, nessa conferência introdutória, apresentando um conflito que é também topológico: *entre a consciência e o inconsciente* – é como se Freud afirmasse que o sujeito poderia ter uma intenção consciente e uma intenção inconsciente ao mesmo tempo, sendo que a primeira intenção poderia ser coagida “(...) para que, mediante a perturbação da outra, possa manifestar-se. Ela mesma precisa ter sofrido perturbação antes que possa se transformar em intenção perturbadora” (FREUD, 2014a, p. 88). Entretanto, poderemos questionar: é possível ter intenção de algo sem saber desta intenção?

Freud age como se não pudéssemos levar a cabo a ideia de intencionalidade. Ele observa que há momentos em que o sujeito intenciona dizer algo e acaba dizendo outra coisa – como é o caso dos *atos falhos* e, por isso, desvia o problema da intencionalidade da consciência para *outra cena* (o inconsciente).

Nos *atos falhos*, o sujeito, pretendendo dizer uma coisa, diz outra: ele desloca o sentido – expressão de seus desejos inconscientes. É como se Freud afirmasse, contra Husserl, que *nem toda intencionalidade atinge seu alvo*: há falas que falham na sua intenção, sendo que o sujeito diz algo que preferiria esconder. Em outras palavras: trata-

se de insistir que nem todo conteúdo intencional estaria disponível à consciência – como se houvesse um “querer dizer” que não se sabe ou que só se expressa em formas de sintoma, angústia, atos falhos, sonhos... Por isso insistir no fato de os atos falhos testemunharem a existência do recalque e da substituição mesmo na “saúde perfeita”.

Na verdade, como veremos, Lacan radicaliza essa posição de Freud, uma vez que na própria realidade do discurso o sujeito tem um sentimento de estranheza que discorda profundamente do querer-dizer intencional que nos apresenta Husserl. Toda fala parece carregar essa estranheza aos olhos de Lacan:

encontramos uma superposição de acordo e de coerências entre o discurso, o significante e o significado, que faz as intenções, as lamentações, a obscuridade, a confusão na qual nós vivemos, e graças a qual nós temos sempre, quando expomos algo, esse sentimento de discordância de não ser jamais completamente isso que queríamos dizer. É essa a realidade do discurso (SIII, pp. 175-176).

E o que é a realidade do discurso senão aquilo que sustenta o sujeito enquanto sujeito falante?

É seguindo esta *outra cena*, que em 1963, Lacan afirma que o problema da intencionalidade da consciência e a redução fenomenológica não dão conta de explicar o que ele denomina *objeto do desejo* (o *objeto a*) – algo que nenhuma teoria do conhecimento consegue abarcar segundo o psicanalista. Ele propõe, assim, uma nova topologia estrutural para se pensar a função do objeto. Afinal, poderíamos nos perguntar: *como pensar o desejo sem pensar a intencionalidade?* É no interior desse debate que um campo fértil de pesquisa pode ser encontrado e talvez modifique o debate da própria fenomenologia com o problema da intencionalidade – tema central desde Brentano/Husserl.

Tendo essa questão como horizonte, pode-se acompanhar como Lacan critica a fenomenologia ao compreendê-la enquanto uma *filosofia da consciência* – uma crítica que se encontra claramente nas referências a Sartre e, em larga medida, também a Merleau-Ponty, pois Lacan diz, por exemplo, que “para Merleau-Ponty tudo está lá na consciência. Uma consciência contemplativa constitui o mundo por uma série de sínteses, de trocas, que a situa a cada momento numa totalidade renovada, mais envolvente, mas que sempre toma sua origem no sujeito” (SII, p. 100). Seria correto, assim, como acredita Michel Tort, que “nada serviu recomeçar indefinidamente em aproximar o conceito de inconsciente freudiano pelos rastros da consciência: era preciso saltar, mudar de objeto” (TORT, 1968, p. 107).

Porém, não podemos deixar de notar, tal como o faz Luiz Roberto Monzani, que

quem estudou sinceramente a obra de Freud sabe perfeitamente que o conceito, ou melhor, a concepção de sujeito sofreu, nas suas mãos, uma transformação de monta. Mas o que significou isto? Destronamento do cogito e de seus privilégios? Em certa medida, sim. Ponto final e definitivo nas ‘filosofias da consciência’? Problemático, já que o próprio Freud afirmava que a consciência é o nosso único farol nas trevas da psicologia profunda (MONZANI in PRADO Jr.; MONZANI, GABBI Jr. (org.), 1991, p. 136).

Neste sentido, cabe-nos investigar em que medida a crítica lacaniana às filosofias ditas da consciência é pertinente à fenomenologia – seria essa uma crítica infiel ao próprio Freud? Não teria sido a fenomenologia mais fiel à Freud ao buscar incorporar o inconsciente na própria intencionalidade, tal como busca realizar Merleau-Ponty, por exemplo?

Para acompanhar em que medida Lacan nos ajudaria a repensar a fenomenologia será preciso antes fazer um pequeno esboço do que compreendo por fenomenologia enquanto filosofia da consciência, uma vez que é este o ponto de discordância de Lacan com a fenomenologia. De um modo geral, poderíamos afirmar que este é o ponto de discordância dos estruturalistas em relação à fenomenologia.

Esse será o tema das nossas próximas duas aulas. Hoje gostaria de concluir insistindo no que a psicanálise poderia nos ajudar a repensar a fenomenologia e mostrar como há um “mundo” que separa Husserl de Freud. Arrisco-me a dizer que esse “mundo” que os diferenciam vem de uma concepção do que se “permitem” pensar. Husserl parte de uma concepção do pensar do que consideramos “normal”. Freud, por outro lado, parece partir do que tradicionalmente é excluído do pensamento: o que desvia à regra...

O sujeito *normal* husserliano

O normal parece ser a regra para pensarmos algo. A fenomenologia husserliana é um exemplo clássico. Não parece haver sentido em dar privilégio a uma conduta patológica. Ela não nos diria nada do que seria considerado normal. *Husserl jamais parte de uma patologia*. Ou seja, Husserl parte do princípio de uma humanidade normal e adulta para descrever o que é uma tradição e como um sujeito qualquer (óbvio: normal e adulto) pode retomar aquilo que outros fizeram e, assim, assumir a tradição (e poder criar algo a partir daí).

No terceiro capítulo da primeira parte das *Ideias diretrizes para uma fenomenologia pura e uma filosofia transcendental – livro segundo (Pesquisas fenomenológicas para a constituição)*. Nesse capítulo, Husserl busca descrever os fatores subjetivamente condicionados da constituição da coisa e a constituição da coisa

material objetiva. Para isso, ele destaca muitas vezes como essa constituição se dá num adulto normal em condições normais e descreve qualquer tipo de anomalia, qualquer distúrbio do corpo próprio, enquanto uma possibilidade, mas não enquanto ponto de referência para a constituição de uma coisa (cf. HUSSERL, 2004, pp. 91-133).

Husserl busca então um modelo ideal sob o título de normalidade que vive num estado ideal-normal – algo que aparece desde seus primeiros cursos. Por exemplo, em os *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1910-1911), Husserl admite que haja a possibilidade da doença, mas ela deve ser pensada enquanto *possibilidade/exceção* (ou um funcionamento diferente do corpo, etc.) e não como modelo para a reflexão (cf. HUSSERL, 1991, pp. 97-99). Podemos ler assim a constituição do Eu na fenomenologia enquanto a constituição de um Eu-modelar-normal e ponto de referência para conceber outrem.

Indo ainda mais longe, como encontramos em seus *Artigos para a revista Kaizo* dedicados à ética (1923-1924), o que Husserl pretende é uma renovação do homem: criar um homem “novo”, verdadeiramente racional, que segue uma ética racional, que tenha completo domínio racional sobre sua vontade e que, por isso, seja capaz de ser responsável por todos os seus atos. Não há espaço aqui para qualquer possibilidade que não seja *modelar*: um “homem autêntico e verdadeiro” ou o “homem da razão”, *chegando à fronteira ideal relativa à concepção de perfeição* (cf. HUSSERL, 2014a, p. 39).

Mas como provar a sanidade do eu? Quem me diz que sou um sujeito normal? Eu mesmo? O que me garante contra *o erro, a ilusão e a loucura*?

No caso da possibilidade de ilusão, Husserl admite que ela pode ocorrer a partir da experiência perceptiva. No momento em que percebemos não podemos saber ou corrigir uma ilusão senão no desdobramento da experiência. É o que afirma em *Lógica formal e lógica transcendental* (1929): “mesmo uma evidência que se dá de forma apodítica, pode se desvelar como ilusão, o que pressupõe, contudo, uma evidência do mesmo gênero, na qual ela se ‘esclarece’” (HUSSERL, 1996b, § 8).

Já no caso de possibilidade do erro, Husserl exige uma espécie de “vigilância” entre os pesquisadores para que a linguagem seja adequada e evidente (cf. HUSSERL, 2006, p. 202). Husserl prevê, para desenvolver isto, uma forma de método de clarificação do pensamento que seria vital para o desenvolvimento da fenomenologia. Esse método consistiria em tomar as expressões obscuras e torna-las claras: do confuso ao explícito. A evidência e a clareza seriam os valores essenciais da ciência.

Entretanto, seria este modelo suficiente para garantir a verdade e excluir realmente a loucura?

Realocando o “lugar” do fundamento

Como provar a sanidade do eu?

Se nos lembrarmos de Descartes, a questão da sanidade do eu, tal como aparece nas *Meditações Metafísicas* (1641), recai sobre a prova da existência de Deus. Descartes começa a duvidar primeiro da tradição: algo que foi incorporado ao longo da vida (o que foi aprendido na escola, pela família, dos exemplos dos livros, da religião, etc.). Portanto, algo que nos é exterior. Depois começa a duvidar de algo interior: dos sentidos em geral; da possibilidade de ser louco; de se estar sonhando ou não; e, na dúvida hiperbólica, da possibilidade da existência de um Gênio Maligno. Entretanto, a primeira certeza faz com que essas dúvidas caiam por terra: mesmo que eu tenha aprendido algo duvidoso da tradição, mesmo que eu me engane pelos meus sentidos, que eu possa ou não ser louco, que esteja ou não sonhando, que exista ou não um Gênio Maligno, nada me leva a duvidar que eu exista.

Desta primeira certeza (eu penso, logo existo), há ainda o problema da passagem da certeza subjetiva à certeza objetiva. Como saberei que aquilo que eu tenha certeza é válido objetivamente para outros sujeitos?

A “saída” de Descartes é a prova da existência de Deus. Ou seja, um fundamento exterior ao próprio eu. Sem esse fundamento, todas as certezas que o eu alcança estariam condenadas a serem exclusivamente suas. Isso é dito com todas palavras no *Discurso do método* (cf. DESCARTES, 1999, p. 67).

Husserl se autointitula um neo-cartesiano *radical*. Mas a prova da sanidade do eu se passa de outro modo. Não se pode mais ter o “privilégio” de raízes escolásticas para fundamentar a certeza objetiva a partir da prova da existência de Deus. Contudo, Husserl parece ter outro “privilégio”: *de não colocar em dúvida a sanidade do eu...* Eis um exemplo de como Husserl exclui a loucura da sua reflexão:

eu gozo toda liberdade de um pensamento normal, de um pensamento empírico e lógico que, em geral, me dá satisfação, assim como um agir racional de diferentes tipos etc. Eu posso também me conceber como louco; mas desde que eu pense, não sou efetivamente louco, assim que o prova este pensamento que funda ‘racionalmente’ o louco como possibilidade (HUSSLERL, 1998, p. 51).

Assim, a possibilidade da loucura não parece ser uma questão para Husserl. “Basta” que eu pense para que essa possibilidade seja apagada. Mas um louco não pensa? Como diz René Major comentando Descartes: “se eu deduzir que existo pelo

fato de pensar – por mais incerto que seja o sujeito que assim se enuncia –, nada me assegura de que não sou louco. Não só porque na loucura existe pensamento mas também porque o pensamento não é pensável sem a possibilidade de seu enlouquecimento” (MAJOR, 1994, p. 37).

Aqui está um ponto central. *Husserl não admitiria esse tipo de argumentação* de Major. Leiamos:

tenho em conta igualmente a possibilidade que eu me torne louco e que, nessa loucura, nenhum mundo, nem outrem, sejam para mim. Tenho em conta também a possibilidade real disso na minha constituição factual, sob o nome de uma possível doença afetando fisicamente minha corporeidade vivente ao mesmo tempo em que uma doença física tocando correlativamente minha constituição psicofísica, indo, talvez, até àquela loucura completa que não me deixa mais num mundo concordante. Mas é justamente como eu normal que concebo essa possibilidade graças a qual eu posso dizer: eu poderia de repente ter sido anormal (HUSSERL, 1998, p. 52).

A loucura seria, nessas linhas, um completo desligamento do eu com o outro e com o mundo. Os loucos husserlianos são mais loucos do que aqueles que poderiam estar num convívio social. “Seus loucos” não tem qualquer relação com o mundo... são aqueles que nem conseguem cogitar a possibilidade de serem loucos e muito menos de anunciarem o cogito. Eles podem até ter “seu” mundo, mas um “mundo” não partilhável (ao menos por um sujeito normal) – um “mundo próprio”.

Tendo isso em vista, estaria a loucura excluída do horizonte do eu husserliano? Não há possibilidade de essa loucura ser partilhável por outro louco? Não seria possível fazer uma fantasia a dois, por exemplo?

O mundo partilhável, a comunidade normal, se constitui por sujeitos com “poderes” de constituição do mundo objetivo, uma vez que os “eus” se constituem de uma forma que beira os poderes do Deus cartesiano... Afinal, cada eu transcendental tem um poder “quase-ilimitado”. A única coisa que parece impedir que o eu seja totalmente ilimitado parece ser a possibilidade de não entrar em acordo com outrem. Mas, “normalmente” eu entro em relação com outros eus e conseguimos nos entender. É esse o argumento fundamental de Husserl: se tomarmos como verdade que todos os outros “eus” são meus semelhantes (são análogos a mim), pressupõe-se que um louco não conseguiria entrar em acordo com outras pessoas – *a não ser* que todas elas sejam loucas!

Temos, portanto, duas possibilidades: *ou vivemos numa comunidade de loucos* – em que todos viveriam numa mesma espécie de delírio; *ou vivemos numa comunidade de pessoas normais em que excluimos o “diferente”* – em que poderíamos reconhecer

um louco facilmente: basta que alguém não partilhe o que se toma como corrente para podermos apontar o que seria uma loucura.

Seguindo esse raciocínio, Husserl chega à conclusão de que aquilo que se vivencia de modo harmônico, eu e os outros “eus”, é considerado normal. Mas é claro, Husserl prevê que pode haver anormalidades. Nesses casos, facilmente podemos identificar que se trata de uma anomalia na harmonia da comunidade, pois a sua concepção toma como *ponto de referência* que “a anormalidade deve constituir-se ela própria enquanto tal, e só o poderá fazer com base numa normalidade que em si a preceda” (HUSSERL, 2013b, p. 163). Quer dizer, tudo aquilo que é uma modificação essencial da normalidade é, necessariamente, anormal. Mas o que significaria entrar em concordância?

Entrar em concordância não significa estar em posse da verdade. Significa que há um acordo entre semelhantes e que os sujeitos podem corrigir uns aos outros para se aproximar o máximo possível da evidência de qualquer ideia. Uma espécie de correção mútua entre pesquisadores. Portanto, o fundamento da certeza objetiva não é mais Deus, como queria Descartes, mas uma vigilância mútua entre os pesquisadores: teríamos que clarificar o máximo possível as certezas objetivas para que elas sejam transmissíveis. Para isso, contamos com uma comunidade científica que retifica e busca clarificar cada vez mais qualquer certeza.

Seguindo esse raciocínio de Husserl, a Razão poderia ser definida enquanto um acordo possível entre sujeitos que tenham levado a cabo a redução fenomenológica. Poderíamos até mesmo definir essa comunidade:

uma *comunidade normal* é uma comunidade de homens nas quais cada um faz a experiência de cada outro enquanto co-sujeito do mesmo mundo de experiência, no sentido em que esse outro possua, nas experiências próprias, um acesso direto ou indireto a todas as realidades desse mundo. Cada homem dessa comunidade faz a experiência do outro e dele-mesmo como normal (HUSSERL, 1998, p. 167).

Isso pressupõe, necessariamente, que há uma comunidade normal e algo que é excluída dela: nem todos podem ser considerados *normais*. Há as crianças, por exemplo, que devem ser ensinadas; há os imbecis – que são mais idiotas que as crianças, diz Husserl; os que nascem com “defeitos” fisiológicos, como a cegueira, etc. Tirando esses “primitivos” da lista, temos uma comunidade normal adulta que é estabelecida num acordo mútuo em que se define o que é a normalidade.

Embaralhando os limites entre o normal e o patológico – um primeiro contato com Freud

Iremos seguir um caminho diferente do husserliano. Seguiremos um caminho que nos faz repensar a fenomenologia. É a psicanálise que vai nos guiar aqui. Por exemplo, em sua tese de 1932, Lacan afirma desenvolver uma *fenomenologia* da personalidade que, em poucas palavras, seria “o estudo *genérico* das funções *intencionais* no qual se integram as relações humanas de ordem social” (PP, p. 315). A partir dessas palavras, não podemos ligar seu trabalho imediatamente à tradição fenomenológica husserliana. Parece-nos que o termo *fenomenologia* foi usado nesse contexto com outro objetivo: na tentativa de compreender um fenômeno (a personalidade).

Lembremos que o título da tese de Lacan (*Da psicose paranoica nas suas relações com a personalidade*) se volta a uma patologia específica: *a psicose paranoica*. Ele pretende *compreendê-la* em relação à personalidade para “fornecer a chave de certos problemas nosográficos e patogênicos da paranoia e particularmente de suas relações com a personalidade” (PP, p. 151).

Para realizar essa compreensão, Lacan busca descrever aquelas funções intencionais relacionadas com a *ordem social*. Afinal, o que acontece com um sujeito paranoico? Uma anomalia constitucional? Uma deformação reacionária? Uma doença autônoma? Aliás, porque existem patologias que não são explicadas por questões de déficit de capacidade do organismo? O que está em jogo aqui?

Lacan busca responder esse tipo de perguntas de um modo peculiar: a partir de uma “distorção” da personalidade “normal”. *Descrever uma distorção – o que há de interessante nisto?*

Na verdade, poderíamos fazer uma questão inversa: *por que isto não seria interessante?* Aliás, “onde está o modelo do ser adulto?” (SVII, p. 34). O que é exatamente esse modelo? E se ele existir, seria interessante pensarmos a partir dele? O que aconteceria se partíssemos de uma patologia (ou da criança, ou do louco, etc.) e não do que se considera a normalidade?

Lacan vê no trabalho de Freud uma produtividade em se pensar a partir do patológico. Tratar-se-ia de um compromisso:

o aparelho psíquico que se ocupa Freud não é o aparelho psíquico tal como o concebe um professor atrás de uma mesa e diante de um quadro negro, que lhes dá modestamente um modelo, que tudo apreende, com o ar de que funciona – isso funciona bem ou não funciona bem, pouco importa, o importante é ter dito algo que parece sumariamente assemelhar-se ao que se

denomina realidade. Para Freud, trata-se do aparelho psíquico de seus doentes, não de um indivíduo ideal, e é isso que o introduz nessa fecundidade verdadeiramente fulgurante que vemos (...) (SIII, p. 172).

Antes de nos voltarmos diretamente à tese de Lacan, seria preciso compreendermos melhor esse compromisso em descrever o aparelho psíquico não a partir de um ideal, e sim do patológico. É-nos preciso voltarmos a Freud para podermos acompanhar Lacan.

Ainda pouco difundida em sua época, Freud insistia que a psicanálise desvendava as deficiências de função da mais frequente ocorrência entre pessoas sadias fazendo analogia à formação dos sintomas histéricos, por exemplo. Aliás, se há algo *em comum operação* tanto nos casos de histerias, isoladas do meio social devido “as mais violentas produções de insanidade”, quanto no funcionamento sadio de qualquer sujeito, é, para Freud, a própria “fundamentação” da psicanálise, ou seja, os *sonhos*. Nas palavras do psicanalista: “não devem esquecer que as nossas produções oníricas noturnas exibem, por um lado, enorme semelhança exterior e parentesco interior com as criações da doença psíquica e, por outro, são também compatíveis com a plena saúde da vida da vigília” (FREUD, 2013, p. 254).

Freud estaria agindo como se aquilo que a Razão ocidental insistiu em excluir do seu seio, seja a loucura, o devaneio, o sonho, o ilógico, surgisse *de modo disfarçado, condensado, substituído, mas de modo flagrante*, até mesmo nos menos insuspeitos atos falhos...

A objeção óbvia não poderia ser diferente: *por que um sintoma manifestadamente patológico iria dizer algo sobre a normalidade?* Certamente este era um dos pontos que diferenciava Freud de seus contemporâneos, admitindo que a patologia só se diferenciaria da normalidade “em grau e não por natureza” (MEZAN, 2003, pp. 61-62), já que, “tão logo a ideia, no fundo repugnante, fortalece-se além de determinada medida, o conflito se torna atual, e é justamente a ativação que traz consigo a repressão” (FREUD, 2010b, p. 91).

O modo mais astuto que, a meu ver, Freud evidencia isto é via os atos falhos que demonstram de modo claro como pequenas perturbações na vida cotidiana, como os lapsos de memória, da linguagem, da escrita, operam pelas mesmas vias que um sintoma histérico. Tratam-se de três mecanismos básicos, mas próprios ao inconsciente de se expressar contornando a “barreira” da censura: a *condensação*, o *deslocamento* e a *representação indireta*. As várias formas de atos falhos descritas na *Psicopatologia da Vida Cotidiana e A frase de Espírito* (1901) demonstram a “(...) tese fundamental de

Freud, segundo a qual a eficácia do inconsciente e a ação da repressão podem ser assinaladas em pessoas normais, desde que aquilo que tendemos a considerar como mero acaso seja submetido a uma análise minuciosa” (MEZAN, 2006, p. 124).

Neste texto fundamental, Freud descreve, segundo suas próprias auto-observações (o que mostra de modo claro como o próprio Freud identifica suas experiências na identificação entre o normal e o patológico) juntadas a outros exemplos que ele encontra nas bibliografias as mais diversas, como o inconsciente se expressa de forma *deformada*. No ato falho, por exemplo, não há como não reconhecermos a presença de *outra cena* em que o sujeito não tem consciência. Daí esse tipo de afirmação: “tanto em pessoas sadias como em doentes verificam-se com frequência atos psíquicos que pressupõe, para sua explicação, outros atos, de que a consciência não dá testemunho” (FREUD, 2010b, 101). Ora, é essa “lógica” não figurada pela consciência que seria comum tanto no sujeito normal quanto no patológico – os sintomas nada mais seriam do que deformações, em graus mais manifestos, de processos psíquicos *comuns* também nos indivíduos (ditos) “normais”.

Não por menos os sonhos seriam a pedra de toque da psicanálise: eles são a realização “deformada” de *desejos inconscientes*. É nesse sentido que “a interpretação dos sonhos é, na realidade, a via régia para o conhecimento do inconsciente, o mais seguro alicerce da psicanálise e o campo em que qualquer estudioso pode adquirir sua convicção e buscar seu treinamento” (FREUD, 2013, p. 254).

Lembremos que a distinção entre normalidade e patologia também se embaralha se pensarmos na “escolha sexual” de qualquer sujeito. Essa passagem polêmica de Freud nos confirma: “esses perversos [os homossexuais, por exemplo] procedem com seu objeto sexual mais ou menos da mesma forma que os normais com a deles” (FREUD, 2014a, p. 404). Indaguemos mais uma vez: por que um sintoma manifestadamente patológico iria dizer algo sobre a normalidade? O que uma perversão iria dizer da normalidade?

Sabemos que Freud reconhece dois modos de “desvio” da sexualidade “convencional”: do objeto (buscar uma pessoa do mesmo sexo) e da finalidade (algo que não tem por fim a reprodução). Em ambos os casos o problema é o mesmo: há um *desvio*, mas “(...) também nós temos de admitir que tais ações desempenham na vida delas [dos perversos homossexuais] o mesmo papel que a satisfação sexual normal tem na nossa [supostos sujeitos normais]” (FREUD, 2014a, p. 406). Ora, se se trata apenas de um desvio, tanto as tendências homossexuais e heterossexuais não coexistiriam

necessariamente e estruturalmente no inconsciente? Não seria reconhecendo na perversão certa *satisfação* sexual que Freud poderia igualar os papéis sexuais de ambos?

No fundo, Freud age como se só pudéssemos compreender a normalidade a partir de *desvios*, a partir do que se chama patologia: “se não entendermos essas configurações patológicas da sexualidade nem podemos conciliá-las com a vida sexual normal, é porque tampouco entendemos a sexualidade normal” (FREUD, 2014a, p. 407). Por quê?

Freud parece não hesitar em afirmar que a possibilidade de um “desvio” se dá devido a *uma condição de possibilidade presente no sujeito*. Na verdade, ele age *como se* estivesse realizando uma radical desconstrução/destruição de uma naturalização (daquilo que não é questionado, e por isso tomado como verdadeiro) do que é a normalidade: é realmente verdadeira a premissa de que a heterossexualidade é a norma?

Freud tende a mostrar que não podemos encontrar uma norma inerente à própria sexualidade que pudesse nos permitir de uma vez por todas determinar o que seria normal e o que não seria. Ele nos “força”, assim, a *repensar* a existência humana à luz das diferentes patologias, uma vez que estas só surgem quando a libido vê negada sua satisfação pelos “meios normais” (naturalizados pela cultura).

A perversão, por exemplo, nos mostra que ela nada mais seria do que uma *fixação* em pulsões sádicas e anais numa fase do desenvolvimento sexual comum a todos os sujeitos (ao menos numa certa fase da maturação sexual). Se for verdade que tanto a sexualidade pervertida quanto a normal surgiram da sexualidade infantil, como afirma Freud em vários momentos de sua experiência clínica e intelectual, aquele “naturalismo” perde, ao menos em sua imediaticidade, sua verdade... *Talvez essa imediaticidade, essa naturalidade do pensar* (seguindo aqui a mesma inspiração husserliana!, mas que podemos usar contra ele), *interiorizado por nós em nossa cultura, tenha um fundamento estranho à nossa própria história...*

É nesse sentido que o verdadeiro “escândalo” que nos traz Freud não seria tanto na ênfase sobre a sexualidade (mesmo infantil), mas num entrecruzamento entre o normal e o patológico... Normalidade, de acordo com isso, não pode mais ser determinada pela exclusão da patologia. É constitutivo ao sujeito normal certos desvios.

Veremos que Lacan leva isso tão à sério que, já em 1946, em *Formulações sobre a causalidade psíquica*, ele literalmente insere a loucura na liberdade humana:

pois o risco da loucura se mede pela inclinação mesma das identificações em que o homem se engaja ao mesmo tempo sua verdade e seu ser. Longe, portanto, da folia ser o fato contingente de fragilidade de seu organismo, ela é

a virtualidade permanente de uma falha aberta na sua essência. Longe de ela ser para a liberdade ‘um insulto’, ela é sua mais fiel companheira, ela segue seu movimento como uma sombra. E o ser do homem, não somente não pode ser compreendido sem a loucura, mas ele não seria o ser do homem se ele não portasse nele a loucura como o limite de sua liberdade (E, p. 176).

Tradicionalmente, parte-se de um suposto sujeito normal, enquanto uma referência ou um padrão. Qualquer “desvio” é considerado patológico – normalmente um *déficit*. *O que Lacan faz é seguir um outro modelo de pensamento*. Ele segue aqui claramente Freud: *é preciso estudar as patologias para compreendermos o que seria a normalidade*. Dito de outro modo: a descrição de uma patologia é, na verdade, um momento privilegiado para descrever o que está presente em todos os homens.

Assim, o que Lacan nos traz não é necessariamente algo “novo”. Entretanto, talvez essa lição freudiana poderia nos ajudar a repensar a fenomenologia. De fato, foi isso que ocorreu se lembrarmos que, em 1945, Merleau-Ponty, em sua tese de doutorado (*A fenomenologia da percepção*), “abusou” de exemplos patológicos para descrever o que é uma fenomenologia da percepção – não precisamos ir longe: basta tirarmos o caso Schneider da sua tese e não compreenderíamos o que o filósofo buscava descrever, principalmente, em relação ao corpo próprio.

É nesse caminho que iremos adentrar na tese de Lacan de 1932 – partindo de uma patologia para se pensar a “personalidade” de um modo geral (normal ou patológica). Mas antes, como disse, precisamos ter em mente o que é a fenomenologia enquanto uma filosofia da consciência.

Bibliografia

DESCARTES, René. Discurso do Método. In:_____. *Descartes (Os pensadores)*.

Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)*. Trad. Sergio

Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2014a.

_____. *Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____. *Observações sobre um caso de neurose obsessiva, Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HUSSERL, Edmund. *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932) – Sur l’intersubjectivité*. Trad. Natalie Depraz; Pol Vandavelde. Paris: Jérôme Million, 1998.

- _____. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: gen ; Forense Universitária, 2012a.
- _____. *Europa: crise e renovação – Artigos para a revista Kaizo; A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Trad. Pedro Alves; Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.
- _____. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures (livre second) – Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Trad. Éliane Escoubas. Paris: PUF, 2004.
- _____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica – Introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.
- _____. *Investigações Lógicas: segundo volume, parte I*. Trad. Pedro Alves, Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012b.
- _____. *Logique formelle et logique transcendantale – Essai d’une critique de la raison logique*. Trad. Suzanne Bachelard. Paris: PUF, 1996b.
- _____. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013b.
- LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.
- _____. *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité – suivi de Premiers écrits sur la paranoïa*. Paris: Seuil, 1975.
- _____. *Le Séminaire I – Les Écrits Techniques de Freud (1953-1954)*. Paris: Seuil, 1975.
- _____. *Le Séminaire II – Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*. Paris: Seuil, 1978.
- _____. *Le Séminaire III – Les Psychoses (1955-1956)*. Paris: Seuil, 1981.
- _____. *Le Séminaire IV – La Relation d’Objet (1956-1957)*. Paris: Seuil, 1994.
- _____. *Le Séminaire V – Les formations de l’inconscient (1957-1958)*. Paris: Seuil, 1998.
- _____. *Le Séminaire VI – Le désir et son interprétation (1958-1959)*. Paris: Seuil, 2013.
- _____. *Le Séminaire VII – L’Éthique de la Psychanalyse (1959-1960)*. Paris: Seuil, 1986.

- MAJOR, René. Crises de razão, crises de loucura ou “a loucura” de Foucault. In: ROUDINESCO, E.; CANGUILHEM, G.; MAJOR, R.; DERRIDA, J. *Leituras da História da Loucura*. Trad. Maria I. D. Estrada. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1967.
- MEZAN, Renato. *Freud – a conquista do proibido*. Cotia: Ateliê Editorial, 2003.
- _____. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- PRADO Jr., Bento; MONZANI, Luiz Roberto; GABBI Jr., Osmyr Faria (org.). *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- SAFATLE, Vladimir; MANZI, Ronaldo (Org.). *A filosofia após Freud*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- SIMANKE; MENÉNDEZ; CAPRESO; BARBELLI; BOCCHI (org.). *Filosofia da psicanálise – autores, diálogos, problemas*. São Paulo: EdUFSCar, 2010.
- TORT, Michel. Freud et la philosophie. In: *L’arc – Freud*. Paris, 1968.