

## Aula 6 (13/10/16)

### Em direção ao inconsciente – um fenômeno clínico (a resistência) (parte II)

Ronaldo Manzi

#### A ilusão de autonomia da consciência

Em *A coisa freudiana ou o Sentido do retorno a Freud na psicanálise* (1955), Lacan diz ironicamente: “o eu [moi] é uma função, o eu [moi] é uma síntese, uma síntese de funções, uma função de síntese. Ele é autônomo! Isso é muito bom. É o último fetiche introduzido pelo espírito do santo da prática que se autoriza na superioridade da superioridade” (E, p. 421). Esse tipo de passagem parece ter um endereço: se direciona à *filosofia da consciência* em geral (o que, para ele, se traduz assim: fenomenologia).

Desde seu texto sobre o estádio do espelho, Lacan se pronuncia contra Sartre dizendo ser uma ilusão haver uma autonomia da consciência. Por quê?

Em *O ser e o nada*, Sartre defende que o inconsciente é uma *hipótese inútil*, pois Freud estaria realizando uma divisão: como se, por um lado, houvesse um eu consciente e, por outro, um inconsciente impessoal. Uma divisão, a seu ver, inútil: aquilo que não era sabido mostra-se como saber (aquilo que me era temporariamente inconsciente é integrado à consciência). O que acontece aqui para Sartre é *uma negação que desconhece a si mesma – um ato de má-fé*.

Para Sartre, é esse “absurdo” que a psicanálise propõe: concebe certo saber do recalcado sem, ao mesmo tempo, saber de si. “Em uma palavra, como a censura discerniria as impulsões recalcentes sem ter a consciência de discerni-las?” (SARTRE, 2006, p. 87). Ao menos, é a esse saber que Freud parece apontar:

(...) a resistência que temos de superar na análise é exercida pelo Eu, que se atém a seus contrainvestimentos. É difícil, para o Eu, voltar sua atenção para percepções e ideias que até então ele teve por preceito evitar, ou reconhecer como seus impulsos que representa, o completo oposto daqueles que lhe são familiarmente próprios. Nossa luta contra a resistência na análise fundamenta-se nessa concepção que dela fazemos (FREUD, 2014b, p. 106).

Se “(...) a censura” diz Sartre, “por aplicar sua atividade com discernimento, deve conhecer o que ela recalca” (SARTRE, 2006, p. 87)<sup>1</sup>, então ela envolve também a

---

<sup>1</sup> Tomemos outro exemplo de Freud descrevendo a presença do traço mnêmico da experiência infantil no adulto: “pode-se dizer que o indivíduo sempre o conheceu [o traço mnêmico], tal como se conhece a respeito do reprimido. Aqui formamos ideias, que podem ser confirmadas sem dificuldades através da análise, de como algo pode ser esquecido e depois reaparecer, após algum tempo. O que é esquecido não se extingue, mas é apenas ‘reprimido’; seus traços mnêmicos estão presentes em todo seu frescor, mas

consciência de si da censura – pois todo saber é consciência de si. Ora, a consciência é transparente a ela mesma: não há como haver discernimento do reprimido e ignorância desse saber ao mesmo tempo – isto seria uma contradição lógica.

Heidegger havia pensado algo próximo de Sartre em 1929 em uma preleção denominada *Os conceitos fundamentais da Metafísica – Mundo; Finitude; Solidão*. Provavelmente Sartre não teve acesso a essa preleção que só foi publicada em 1983.

Nesse curso, Heidegger busca mostrar que o filosofar só é possível pelo despertar de uma tonalidade afetiva específica: o tédio. O problema é: como é possível despertá-lo?

Uma das suas primeiras observações se volta contra a psicanálise:

não é para se encontrar nada através da observação – e isso por mais que esta observação seja muito incisiva e busque ainda como auxílio a psicanálise. Por isto, não falamos absolutamente da ‘constatação’ de uma tonalidade afetiva fundamental, mas sim de seu *despertar*<sup>2</sup>. Despertar é um fazer-com-que-acorde, um *deixar* o que dorme *vir a despertar* (HEIDEGGER, 2003b, pp. 72-73)<sup>3</sup>.

Ora, se se desperta uma tonalidade afetiva, é porque ela já estava presente. O problema que surge é: como algo pode ao mesmo tempo estar aí e não-estar aí?

“Imediatamente” pensamos no inconsciente: uma presença que está ausente para a consciência. Mas em seguida, afirma Heidegger: tornar consciente aquela tonalidade afetiva é sua ruína. Não se trata de tornar presente à consciência o que não está presente a ela – um suposto inconsciente: “despertar uma tonalidade afetiva não pode significar simplesmente torná-la consciente, à medida que ela estava anteriormente inconsciente. Despertar uma tonalidade afetiva diz muito mais deixá-la *vir-a-estar desperta*, e, enquanto tal, justamente deixá-la *ser*” (HEIDEGGER, 2003b, p. 74)<sup>4</sup>.

---

isolados por ‘anticatexias’. Eles não podem entrar em comunicação com outros processos intelectuais; são inconscientes – inacessíveis à consciência” (FREUD, 1996d, p. 109).

<sup>2</sup> “O despertar é uma questão de cada homem singular, não de sua mera boa vontade ou mesmo de sua astúcia, mas de seu destino” (HEIDEGGER, 2003b, p. 402).

<sup>3</sup> “Não podemos fixar aquele tédio profundo no ser-aí do homem atual, só podemos perguntar se o homem atual não mantém subjugado aquele tédio profundo justamente em e através de todas as suas humanidades atuais; e isto significa se ele não oculta de si seu ser-aí enquanto tal – apesar de toda psicologia e psicanálise; sim, exatamente *através* da psicologia, que se arroga hoje até mesmo o dierito de ser uma psicologia do profundo. Só podemos compreender aquele tédio profundo em um tal questionamento, somente aí podemos criar espaço para ele. Perguntar por *esta tonalidade afetiva fundamental* significa, porém, não justificar e impulsionar as humanidades atuais do homem mais para além, mas liberar a humanidade no homem, *deixar o ser-aí tornar-se essencial nele*. Esta libertação do ser-aí no homem não significa colocá-lo em um âmbito de arbitrariedade, mas lançar no homem a carga do ser-aí enquanto o seu fardo mais próprio. Somente quem pode se dar verdadeiramente um fardo é livre” (HEIDEGGER, 2003b, p. 196).

<sup>4</sup> Esse despertar, por sua vez, exige uma mudança da nossa concepção de homem: “não obstante, permanece presente o fato de que, se despertarmos uma tonalidade afetiva, o seu próprio despertar indica que ela já estava aí, e, porém, não estava. Negativamente, vimos que a diferença entre estar-aí e não-estar-aí não equivale à diferença entre possuir a consciência e a inconsciência. Retiramos daí ainda algo mais:

Mas o que interessa nessa reflexão de Heidegger aqui é a questão do não-saber e o saber de algo. Analisando o tédio, Heidegger afirma que todos nós dizemos não-saber e não-conhecer o que ele é; ao mesmo tempo, todos sabemos o que ele é. Na verdade, o que realizamos é uma tentativa de afastá-lo: queremos afastar o que sabemos como se não o conhecesse; buscamos evadir o tédio. Ou seja, agimos conscientemente nessa evasão do tédio. Nesse momento Heidegger diz que esse afugentar é uma *má consciência* (cf. HEIDEGGER, 2003b, p. 94). E, complementa: “nós ‘sabemos’ – com um estranho saber – que ele pode retornar a qualquer momento. Portanto, ele já está aí. Nós o afugentamos. Nós o adormecemos. Não queremos saber dele” (HEIDEGGER, 2003b, p. 95).

Essa pequena passagem de Heidegger é muito próxima do que Sartre veio a defender em *O ser e o nada* criticando a censura em Freud: é certo que a consciência pode agir sem que o sujeito reconheça imediatamente esse ato. Ou seja, mesmo afirmando uma unidade da consciência, um saber de si, esse saber pode se manifestar na forma de não-saber. A conclusão de Sartre é radicalmente contra a psicanálise freudiana: não é preciso aqui supor uma divisão da consciência, mas a consciência negando a si mesma, logrando a si – um ato que se organiza a partir de seu próprio ocultamento. Mesmo que a consciência aja assim, ela continua sendo translúcida, mas age num modo de não sê-la – uma transparência na forma de negação<sup>5</sup>. Isso pressupõe que o Ego, objeto da consciência, pode lográ-la: “tudo se passa como se a consciência constituísse o Ego como uma falsa representação de si mesma, como se ela se deixasse hipnotizar por este Ego que ela mesmo constituiu, como se ela o transformasse em sua salvaguarda e sua lei” (SARTRE, 2003, p. 82).

Sartre propõe, por sua vez, uma psicanálise existencial enquanto um método fenomenológico especial (cf. SARTRE, 2006, p. 524) ou uma fenomenologia ontológica (cf. SARTRE, 2006, p. 613). De qualquer modo, trata-se de um método que parte do

---

se a tonalidade afetiva é alguma coisa que pertence ao homem, que é ‘nele’, como dizemos, ou se o homem a possui; e se isto não pode ser explicitado com o auxílio de noções como a clareza da consciência e como a inconsciência, então não nos aproximaremos absolutamente da tonalidade afetiva enquanto tomarmos o homem por algo que se diferencia da coisa material porque possui consciência, porque é um animal dotado de razão, um animal racional ou um eu com vivências puras que está ligado a uma corporeidade. Esta concepção do homem enquanto ser vivo que possui, além do mais, razão conduziu a um total desconhecimento da essência das tonalidades afetivas. O despertar e a tentativa de conquistar através de um empenho fundamental este algo estranho coincidem, por fim, com a exigência de uma completa reestruturação de nossa concepção do homem” (HEIDEGGER, 2003b, p. 74).

<sup>5</sup> “Qual é o objetivo da má-fé? Fazer que eu seja o que eu sou sob o modo do ‘não ser o que se é’ ou que eu não seja o que sou sob o modo de ‘ser o que não se é’” (SARTRE, 2006, p. 101). Aliás, “a condição de possibilidade da má-fé é que a realidade humana, em seu ser o mais imediato, na intra-estrutura do *cogito* pré-reflexivo, seja o que ela não é e não seja o que ela é” (SARTRE, 2006, p. 102).

princípio de que o homem é uma totalidade (qualquer ato humano é expressão de um todo)<sup>6</sup> e tem o objetivo de *decifrar* os comportamentos empíricos do homem (uma espécie de hermenêutica, em seus termos, que busca decifrar, fixar e conceitualizar esses comportamentos). O filósofo afirma ainda que essa psicanálise tem como ponto de partida a experiência e como ponto de apoio a compreensão pré-ontológica e fundamental de que o homem tem da personalidade humana (cf. SARTRE, 2006, p. 614).

Certamente Sartre parte da obra freudiana. Chega, aliás, a considerar que a psicanálise existencial tem alguns pontos em comum com a psicanálise freudiana. Por exemplo, ambas concebem o homem em sua situação, buscando uma atitude fundamental da situação do homem que não se define pela lógica tradicional (daí porque Lacan pode afirmar que Sartre toma de “empréstimo” a teoria freudiana). Entretanto, diferentemente da psicanálise tal como Freud a concebe, a psicanálise existencial busca determinar o que Sartre denomina a *escolha original* (uma escolha face ao mundo numa dada situação).

Essa escolha é o que, segundo Sartre, define o ser de cada realidade humana. Com isso, *não haveria diferença entre existir e escolher*: uma escolha sempre visa o seu próprio ser. A realidade humana seria, nesses termos, a liberdade de escolha que cria suas próprias possibilidades. *Uma escolha que não é inconsciente* – algo impossível para Sartre, mesmo que se trate de uma escolha que não se conhece. Daí Sartre afirmar que:

a psicanálise empírica [freudiana] parte, com efeito, do postulado da existência de um psiquismo inconsciente que se furta por princípio da intuição do sujeito. A psicanálise existencial rejeita o postulado do inconsciente: o fato psíquico é, para ela, coextensivo à consciência. Mas se o projeto fundamental é plenamente *vivido* pelo sujeito e, como tal, totalmente consciente, isso não significa de nenhuma forma que ele deva ser, pela mesma razão, *conhecido* por ele (...) (SARTRE, 2006, p. 616).

Ou seja, a discordância central de Sartre é com o inconsciente freudiano:

precisamente porque o objetivo da investigação deve ser de descobrir uma *escolha*, não um *estado*, essa investigação deverá se lembrar a todo o momento que seu objeto não é um dado enfiado nas trevas do inconsciente, mas uma determinação livre e consciente – que não é mesmo um habitante da consciência, mas que não faz senão uma com essa consciência mesma (SARTRE, 2006, p. 619).

---

<sup>6</sup> “(...) se admitimos que a pessoa é uma totalidade, não podemos esperar recompô-la por uma adição ou uma organização de diversas tendências que empiricamente descobrimos nelas. Mas, ao contrário, em cada inclinação, em cada tendência, ela se exprime inteiramente (...)” (SARTRE, 2006, pp. 608-609).

Noutras palavras, que haja desconhecimento de algo, isso não significa que não se tenha consciência disso (senão jamais poderíamos conhecer o que já temos consciência mesmo que pré-reflexiva)<sup>7</sup>.

Correlativamente à discordância da existência da instância inconsciente, Sartre destaca como o ser humano é o que ele faz (numa dada situação): ele escolhe conscientemente seu projeto e busca realizar o seu ser (sua essência)<sup>8</sup>. Daí a famosa frase de Sartre: *a existência precede a essência*.

Podemos assim compreender porque Lacan irá discordar dessa psicanálise existencial de Sartre. O filósofo parte da concepção de que aquilo que se denomina inconsciente pode vir à luz na consciência no desenrolar da psicanálise existencial. Isso porque essa psicanálise se volta a um projeto determinado por uma escolha original do para-si. Desejar algo é sempre desejar algo que eu escolho livremente (devido a uma negatividade do desejo, como veremos). Assim, a consciência tem uma liberdade absoluta de escolha – é isso que Lacan critica como sendo uma ilusão de autonomia.

Destaquemos que a leitura de Sartre é guiada pela interpretação de Jaspers:

estamos de acordo com os psicanalistas que toda reação humana é, *a priori*, compreensível. Mas nós os censuramos de ter justamente desconhecido essa ‘compreensibilidade’ inicial tentando explicar a reação considerada por uma reação anterior, o que reintroduz o mecanismo causal: a compreensão deve se definir de outro modo. É compreensível toda ação como projeto de si mesmo em direção a um possível. Ela é compreensível primeiramente enquanto que ela oferece um conteúdo racional imediatamente apreensível (...), quer dizer, enquanto que nós apreendemos imediatamente o possível que ela projeta e o fim ao qual ela visa. Ela é compreensível, em seguida, naquilo que o possível considerado reenvia a outras possibilidades, aqueles outros e assim sucessivamente até a última possibilidade que eu sou (SARTRE, 2006, p. 504).

Noutras palavras: se se tem uma motivação, se tem, necessariamente, um destino, uma projeção e uma finalidade.

Entretanto, por mais que haja essa relação de “compreensibilidade”, a psicanálise freudiana apagaria a liberdade do sujeito ao prendê-lo ao seu passado<sup>9</sup>. E,

---

<sup>7</sup> “Portanto a iluminação do sujeito é um fato. Há aí uma intuição que se acompanha de evidência. O sujeito, guiado pelo psicanalista, faz mais e melhor do que dar seu assentimento a uma hipótese: ele toca, ele vê o que ele é. Isso só é compreensível se o sujeito não cesse jamais de ser consciente de suas tendências profundas, melhor, se essas tendências não se distingam de sua consciência mesma. Nesse caso, (...) a interpretação psicanalítica não lhe faz *tomar consciência* do que ele é: ela lhe faz *tomar conhecimento*. É a psicanálise existencial que vem reivindicar como decisória a intuição final do sujeito” (SARTRE, 2006, p. 620).

<sup>8</sup> “[A psicanálise existencial] é um método destinado a colocar luz, de uma forma rigorosamente objetiva, a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa, quer dizer, se faz anunciar a ela mesma o que ela é” (SARTRE, 2006, p. 620).

<sup>9</sup> Pouquíssimas vezes Lacan fala sobre a liberdade. Uma dessas poucas vezes, e de modo indireto, comentando seu encontro com James Joyce, diz: “são os acasos que nos colocaram à direita e à esquerda e, então, fizemos nosso destino, pois somos nós que o traçamos como tal. Fazemos nossos destinos,

principalmente, por fazer com que o sujeito se guie por algo que ele aparentemente não teria consciência. Sartre é enfático em ir contra a psicanálise nesse sentido para poder afirmar que o sujeito é livre e autônomo (uma vez que a liberdade seria uma escolha autônoma):

assim o ato fundamental da liberdade é encontrado; e é ele que dá sentido à ação particular que eu posso ser levado a considerar: esse ato constantemente renovado não se distingue de meu ser; ele é escolha de mim mesmo no mundo e pela mesma razão descoberta do mundo. Isso nos permite evitar o escolho do inconsciente que a psicanálise reencontrou no início. Se nada está na consciência que seja consciência de ser, poderíamos objetar, com efeito, seria preciso que essa escolha fundamental seja escolha *consciente*. (...) É preciso ser consciente para escolher e é preciso escolher para ser consciente. Escolher e consciência são uma só e mesma coisa (SARTRE, 2006, p. 506).

Vale citarmos essa outra passagem de Sartre:

somos nós mesmos perpetuamente engajados em nossa escolha e perpetuamente conscientes daquilo que nós mesmos podemos bruscamente inverter essa escolha e reinverter a todo vapor, pois nós projetamos o futuro por nosso ser mesmo e roemos perpetuamente pela nossa liberdade existencial, anunciamos a nós mesmos o que somos pelo futuro (...) (SARTRE, 2006, p. 509).

A intenção seria, portanto, *a estrutura fundamental da realidade humana*. Intencionar algo seria escolher um fim que revelaria o mundo segundo esse fim escolhido não precisando haver, assim, algo como uma instância inconsciente.

Encontramos essa mesma ideia em Husserl. Quando o fenomenólogo escreve sobre *O ego enquanto sujeito de faculdades* (§ 59) em suas *Ideias II...*, por exemplo, ele enfatiza que o ego é uma unidade que tem como fundamento suas possibilidades (“eu posso” isso ou aquilo)<sup>10</sup>. Entretanto, na sua perspectiva, esse “eu posso” deve ser analisado a partir de um sujeito normal, ou seja, de quem dispõe de todas as faculdades do corpo e da alma *normalmente*. Curiosamente, Husserl diz nesse momento sobre as pulsões: “ceder a uma pulsão se torna o fundamento da pulsão de ceder: por hábito” (HUSSERL, 2004, p. 347). Mas com essa ideia de hábito<sup>11</sup>, Husserl não exclui o

---

porque falamos. Cremos que dizemos o que nós queremos, mas é o que queriam os outros, mais especificamente, nossa família que nos fala. Entendam aí o *nós* como um complemento direto. Somos falados e, por isso, fazemos, dos acasos que nos colocam, algo tramado” (SXXIII, p. 162).

<sup>10</sup> Diz noutro lugar: “mas eu não sou somente um eu atual, eu sou também um eu habitual, e a habitualidade designa certa possibilidade egóica, um ‘eu posso’, um ‘eu poderia’, um ‘eu teria podido’, e o poder se realizando de novo reenvia às atualidades egóicas, aos vividos egóicos atuais, precisamente enquanto realizações do poder. Em uma palavra, eu sou (e sem isto, eu não seria um eu, eu não posso me imaginar de outro modo) um eu de poderes” (HUSSERL, 2001a, p. 98).

<sup>11</sup> “Eu não sou somente o sujeito, o *ego* que pode considerar uma coisa com uma certa liberdade, que pode, desde que ele vê, mexe os olhos, etc. Eu sou também o sujeito que tem o hábito de experimentar prazeres em tais e tais coisas, que tem inveja habitualmente disso ou daquilo, que, quando é o momento, vai comer, etc: o sujeito de certos afetos e de certos hábitos de afetos, hábitos de desejo, hábitos de querer, tanto passivo, disse, quanto ativo. É claro que *alguns níveis se constituem aí na subjetividade*, na medida em que alguns grupos de afecções do *ego* ou de atos passivos do *ego* se organizam, de forma relativa, para eles mesmos e se associam de maneira a constituir uma unidade empírica” (HUSSERL, 2004, p. 349).

problema da liberdade: mesmo que eu não escape dos meus hábitos, sou livre para agir livremente: “(...) sou livre na medida em que é ao motivo que obedeço, com a razão no seio de uma decisão livre” (HUSSERL, 2004, p. 348). O que é fundamental aqui é que o sujeito é motivado por algo e é livre na sua decisão, pois se tratando de uma pulsão ou não (Husserl afirma que o hábito é uma espécie de *fazer pulsional* (cf. HUSSERL, 2004, pp. 350-351)), o sujeito tem plena consciência do que lhe impulsiona a agir.

Na verdade, com essa posição, segundo Lacan, a fenomenologia encontra o ápice da autonomia da consciência: afinal, *nada escapa a ela*. Ainda no texto sobre o estádio do espelho, mesmo não tendo utilizado o conceito de inconsciente, Lacan já discorda de Sartre por esse não conceber a *gênese paranoica do eu*: somos guiados por uma imago em que não temos plena consciência; somos guiados pelo imaginário, por um processo de identificações que nos foge da consciência<sup>12</sup> – algo que já aponta para o inconsciente. Em seu *Discurso de Roma* (1953), por exemplo, Lacan nos lembra:

a noção de *eu [moi]* que Freud demonstrou especialmente na teoria do narcisismo<sup>13</sup> na medida em que sai de todo enamoramento (*Verliebtheit*) e na técnica da resistência enquanto suportada pelas formas latente e patente da denegação (*Verneinung*), acusa do modo o mais preciso suas funções irrealizantes: miragem e desconhecimento<sup>14</sup>. Ele a completou com uma gênese que claramente segue o *eu [moi]* na ordem de relações imaginárias e mostra na sua alienação radical a matriz que especifica como essencialmente intrasubjetiva a agressividade humana (AE, p. 143).

Ao realizar uma projeção, o eu vive num desconhecimento de si – numa alienação fundamental<sup>15</sup>.

Ora, é igualmente certo que Sartre admite que haja uma *alienação* na relação com outrem. Ao me tomar enquanto um objeto, outrem reduz minhas possibilidades,

---

<sup>12</sup> “A projeção não tem sempre o mesmo sentido, mas quanto a nós, nos limitamos a esse transitivismo imaginário que faz com que, no momento em que a criança bateu em seu semelhante, ela diz sem mentir – *Ele me bateu*, porque, para ela, é exatamente a mesma coisa. Isso define uma ordem de relação que é a relação imaginária e que nós reencontramos sem cessar em toda sorte de mecanismos. Há, nesse sentido, um ciúme por projeção, que projeta sobre o outro as tendências à infidelidade do sujeito, ou as acusações de infidelidade que ela carrega com ela mesma” (SIII, p. 166).

<sup>13</sup> “É na medida em que a criança aparece no mundo em estado prematuro, estruturalmente, de cima a baixo e de um lado a outro, que ela tem uma relação libidinal primitiva à sua imagem. A libido que está aqui em causa é aquela da qual vocês conhecem as ressonâncias e que é da ordem da *Liebe*, do amor. É o grande X de toda teoria analítica” (SI, p. 203); “o própria da imagem é o investimento pela libido. Denominamos investimento libidinal isso na qual um objeto se torna desejável, quer dizer, isso no que ele se confunde com essa imagem que portamos em nós, diversamente e mais ou menos estruturada” (SI, p. 162).

<sup>14</sup> “(...) nós apreendemos aquilo pela qual o movimento mesmo da experiência analítica isola a função fundamental do ego, o desconhecimento” (SI, p. 64).

<sup>15</sup> “(...) é na ordem do imaginário que se situa a relação de identificação a partir da qual o objeto se realiza como objeto de concorrência. O domínio do conhecimento é fundamentalmente inserido na primitiva dialética paranoica da identificação ao semelhante. É daí que parte a primeira abertura de identificação ao outro, a saber, um objeto. Um objeto isolado se neutraliza, e como tal se erotiza particularmente. É isso que faz entrar no campo do desejo humano infinitamente maior de objetos materiais que aquele entre a experiência animal” (SIII, p. 200).

minha liberdade, quer dizer, ele aliena minha liberdade em prol da sua. A presença de outrem, seu olhar, aliena minhas possibilidades (o olhar de outrem não possibilita que eu seja mestre da situação). Outrem traz uma outra temporalidade, ele nos aprecia (nos valora) de um modo que desconhecemos... Por isso Sartre afirma que

assim, ser visto me constitui como um ser sem defesa para uma liberdade que não é a minha liberdade. É nesse sentido que podemos nos considerar como ‘escravos’, na medida em que aparecemos a outrem. Mas, essa escravidão, não é o resultado – histórico e suscetível de ser superado – de uma *vida* na forma abstrata da consciência. Eu sou escravo na medida em que eu sou dependente no meu ser de uma liberdade que não é a minha e que é a condição mesma do meu ser (SARTRE, 2006, pp. 306-307).

Afinal, somos um objeto para outrem<sup>16</sup>, o que significa que me alieno ao seu olhar. Mas seu olhar nos dá uma certeza: de nossa existência. É isso que Sartre denomina olhar: essa certeza indubitável do *cogito* (de que existo), independente de ter alienado minha liberdade a outrem. Essa longa passagem é esclarecedora:

nós podemos apreender no presente a natureza do olhar: há, em todo olhar, a aparição de um outrem-objeto como presença concreta e provável no meu campo perceptivo e, à ocasião de certas atitudes desse outrem, eu me determino, a mim mesmo, à apreender pela vergonha, pela angústia, etc., meu ‘ser-olhado’. Esse ‘ser-olhado’ se apresenta como a pura probabilidade que eu seja presentemente esse *isto* presente concreto – probabilidade que não pode tirar seu sentido e sua natureza mesma de probabilidade a não ser de uma certeza fundamental que outrem me é sempre presente enquanto eu sou sempre *para outrem*. A prova de minha condição de homem, objeto para *todos* os outros homens vivos, jogado na arena sob milhões de olhares e me escapando a mim mesmo milhões de vezes, eu verifico concretamente na ocasião do surgimento de um objeto no *meu* universo, se esse objeto me indica que eu sou provavelmente objeto presentemente a título de *isto diferenciado* para uma consciência. É o conjunto do fenômeno que nós denominamos *olhar*. Cada olhar nos faz experimentar concretamente – e na certeza indubitável do *cogito* – que nós existimos para todos os homens vivos, quer dizer, que há consciências (múltiplas) para que eu exista (SARTRE, 2006, p. 320)<sup>17</sup>.

O que está aqui em questão senão um jogo de reconhecimento entre consciências que, apesar de se posicionarem de formas distintas, jamais deixaram de ser transparentes a si mesmas? O que ocorre de fato é que duas consciências, duas liberdades, se confrontam pelo olhar – algo que é condição de possibilidade para que um sujeito exista na filosofia sartreana.

---

<sup>16</sup> “Outrem, ao contrário, se apresenta, num certo sentido, como a negação radical de minha experiência, pois ele é aquele pela qual eu sou não sujeito, mas objeto” (SARTRE, 2006, p. 267).

<sup>17</sup> “O que o *cogito* nos revela aqui é simplesmente uma necessidade de fato: ele se encontra – e isso é indubitável – que nosso ser, em ligação com seu ser-parar-si, é também para outrem; o ser que se revela à consciência reflexiva é para-si-para-outrem; o *cogito* cartesiano não faz senão afirmar a verdade absoluta de um *fato*: aquela de minha existência; do mesmo modo, o *cogito* um pouco alargado do qual usamos aqui nos revela como um fato a existência de outrem e minha existência para outrem” (SARTRE, 2006, p. 322). Mas isso não leva Sartre a aceitar em nenhum momento a redução fenomenológica de Husserl ao pensar outrem – somente a afirmação da existência de si na presença de outrem.

Mas nessa condição, a liberdade estrangeira (aquela que não é a minha) é um limite para minha liberdade. Entretanto, por mais que haja uma alienação, Sartre jamais concebe que a consciência não seja transparente a si mesma – trata-se de um jogo, em que a consciência vai culminar numa liberdade absoluta. Ao contrário, na psicanálise lacaniana, há algo que foge dessa consciência. Daí Lacan afirmar que “Freud nos mostra que há no sujeito humano algo que fala, que fala no sentido plena da palavra, quer dizer, algo que mente, em conhecimento de causa e fora do comércio da consciência” (SI, p. 218)<sup>18</sup>.

Nossa questão então pode ser colocada dessa forma: por que e como Lacan recupera a noção de inconsciente? A pergunta se deve à possibilidade do inconsciente estar *para além do ego, para além da consciência*. Ou seja, quando se reconhece que algo fala no sujeito, para além do sujeito, sem que ele o saiba. É um voltar-se para o sujeito do inconsciente em que o ego se dissipa:

o conhecimento humano e, no mesmo golpe, a esfera das relações da consciência é feito de uma certa relação a essa estrutura que nós denominamos o *ego*, em torno do qual se centra a relação imaginária. Isso nos ensinou que o *ego* não é jamais somente o sujeito, que ele é essencialmente relação ao outro [imaginário], que ele toma seu ponto de partida e seu ponto de apoio no outro. É desse *ego* que todos os objetos são olhados. Mas é do sujeito, de um sujeito primitivamente em desacordo, fundamentalmente dilacerado por esse *ego*, que todos os objetos são desejados. O sujeito não pode desejar sem ele mesmo se dissolver e sem ver, por esse mesmo fato, o objeto lhe escapar, numa série de deslocamentos infinitos (...) (SII, pp. 209-210).

### **Um fenômeno clínico: a resistência**

É certo que Lacan evita utilizar o conceito de inconsciente em suas primeiras reflexões. Mas na década de 50, parecia a Lacan impossível explicar o que é a resistência sem recorrer a essa noção basilar da psicanálise. A crítica de Sartre era severa... Seria realmente necessário pensar a existência do inconsciente?

De fato, Lacan jamais concordou que o inconsciente fosse uma espécie de “caixa de Pandora” – uma instância que contivesse em si conteúdos recalçados. Nisso, Lacan concorda com Sartre. Mas isso ainda não explicava porque o sujeito resiste na análise. O que está em jogo aqui?

Podemos tomar a reflexão de Husserl sobre as *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo* (1905-1909) como exemplo. Nessas lições,

---

<sup>18</sup> “Assim, embora Lacan e Sartre talvez concordassem nas linhas gerais de sua concepção do eu – como ‘objeto de desconhecimento e não de compreensão’, como ‘falsa representação de si’, etc. –, o peso maior que Lacan coloca na ideia do eu como alienação fundamental, solidária a sua orientação determinista, conduz a uma concepção também diversa com respeito ao tema da *intersubjetividade*” (SIMANKE, 2002, p. 307).

encontramos várias passagens que poderiam ser partilhadas pela psicanálise lacaniana. Um ponto de partida: é só a partir do presente<sup>19</sup> que podemos resignificar nosso passado; há modos distintos de retomar o passado enquanto uma lembrança e/ou como uma imaginação; etc. Entretanto, nessa reflexão de Husserl, em nenhum momento ele coloca em consideração, *enquanto possibilidade*, que haja uma resistência em lembrar-se disso ou daquilo. Por isso Husserl afirma nessas lições que

é um verdadeiro absurdo falar de um conteúdo ‘inconsciente’, que não se tornaria consciente mais tarde<sup>20</sup>. A consciência é necessariamente ser-consciente em cada uma das fases. Assim como a fase retensional tem consciência da precedente, sem fazer um objeto, o dado originário é também já consciência – e de uma forma muito específica do ‘agora’ – sem ser objetivo. (...) se ela [a modificação retensional] não está lá, nenhuma relação seria possível; a retenção de um conteúdo inconsciente é impossível (HUSSERL, 2013a, p. 160).

Sua reflexão parte do princípio de que a consciência pode ter acesso a seu passado, mesmo que modificado (imaginado, por exemplo), mas jamais se vê na situação em que algo pode ser barrado ao presente – que o sujeito possa resistir a retomar, resignificar, modificar ou mesmo de ter qualquer acesso consciente a um passado.

Entretanto, aqui já não vale mais dizermos que a fenomenologia parte da descrição de um homem adulto normal, etc. porque esse mesmo homem está sujeito às resistências como podemos ver claramente na clínica. Por isso, contrariamente a Husserl e a Sartre, Lacan insiste:

as resistências têm sempre sua sede, a análise nos ensina, no eu [*moi*]. O que corresponde ao eu [*moi*], é o que denomino às vezes a soma de prejuízos que comporta todo saber, e que arrasta cada um de nós, individualmente. Trata-se de algo que inclui o que nós sabemos ou cremos saber – pois o saber é sempre de algum modo crer saber (SII, p. 56).

Como se vê, Lacan parte de suas experiências de análise. Por isso teremos que nos perguntar: afinal, do que se trata uma análise?

Segundo Lacan (na década de 1950), trata-se de uma descoberta estruturante de toda revelação da *verdade* no diálogo que é a verdade do sujeito (uma forma de

---

<sup>19</sup> *Sempre* a partir do presente: “de *certa* maneira, toda *recordação* clara tem legitimidade original, imediata: considerada em si e por si, ela ‘pesa’, não importa se mais ou menos, ela tem seu ‘peso’. Ela tem, contudo, somente uma legitimidade relativa e imperfeita. Considerando aquilo que ela presentifica, digamos, um algo passado, nela está contida uma referência ao presente atual. Ela põe o passado e, concomitantemente com ele, põe necessariamente um horizonte, mesmo que de maneira vaga, obscura, indeterminada; trazido à clareza e à distinção tética, esse horizonte teria de poder ser explicitado num encadeamento de recordações efetuadas teticamente, que terminaria *em percepções atuais*, no hic et nunc *atual*. O mesmo vale para quaisquer recordações no nosso sentido *mais amplo*, que se refere a todos os modos do tempo” (HUSSERL, 2006, pp. 313-314).

<sup>20</sup> Nas *Ideias II...*, por exemplo, Husserl afirma que há uma espécie de graus de consciência: ela é clara e evidente enquanto acordada e obscura quando dormindo. Mas nada impede que o sujeito possa retomar o que ele denomina “vividos intencionais não cumpridos” e apreendê-los quando desperto (*cf.* HUSSERL, 2004, pp. 160-161).

reconhecimento do desejo)<sup>21</sup>. Isto é, a revelação do que Lacan denomina sujeito verdadeiro: *o sujeito do inconsciente*. O problema é como pensarmos esse inconsciente. Mas de qualquer modo, aqui fica claro como Lacan discorda profundamente de qualquer *filosofia da consciência*: ela se daria fora do plano da verdade do sujeito, isso porque “consciência e memória se excluem como tais. É um ponto sobre o qual Freud jamais variou” (SIII, p. 204)<sup>22</sup>. Daí essa nota clássica de Lacan que encontramos em *Introdução ao comentário de Jean Hyppolite* (1953): “o sujeito, dizemos, começa a análise falando dele sem lhe dizer a você, ou falando a você sem falar de si. Quando ele puder lhe falar dele, a análise estará terminada” (E, p. 373).

Esse momento só seria possível depois de um longo processo de análise que tem, em seu caminho, várias resistências (todas as ações e falas do analisando que se opõe, na análise, ao acesso ao inconsciente). Pensando em torno disso, Lacan chega nessa conclusão em 1953:

essa perspectiva nos leva exatamente a isso – a resistência da qual se trata, projeta seus resultados sobre o sistema do eu [*moi*], na medida em que o sistema do eu [*moi*] não é nem mesmo concebível sem o sistema, se assim podemos dizer, do outro. O eu [*moi*] é referencial ao outro. O eu [*moi*] se constitui em relação ao outro. Ele o é correlativo. O nível do qual o outro é vivido situa exatamente no nível do qual, literalmente, o eu [*moi*] existe para o sujeito (SII, p. 61).

A resistência seria, portanto, um processo de defesa em que o sujeito não seria capaz de transmitir ao outro algo que seria da ordem de seu desejo<sup>23</sup>. Ou seja, uma ação ou uma fala que se opõe a dar acesso a algo inconsciente. Ao fazer esse tipo de ação, o sujeito faria uma espécie de *desvio*. Daí porque esse processo foi pensado por Richard Boothby, por exemplo, seguindo os passos gestaltistas, afinal, na análise, no momento em que o paciente está por falar, está por deixar emergir um pensamento primordial, ele acaba por *desviá-lo*. Assim como em todo campo perceptivo, em que sempre percebemos uma figura sob um fundo, a ação da resistência faria algo semelhante.

---

<sup>21</sup> Esse era nos primeiros anos de experiência psicanalítica de Lacan o objetivo da análise: a cura, diz Lacan em *O simbólico, o imaginário e o real* em 1953, “é, não, como se crê, se adaptar a um real mais ou menos bem organizado, mas fazer reconhecer sua própria realidade, dito de outro modo, seu próprio desejo. Como eu sublinhei muitas vezes, é o fazer reconhecer por seus semelhantes, quer dizer, de simbolizá-lo” (NP, p. 48).

<sup>22</sup> “Eis de onde é preciso explicar a existência do recalco. A noção de inscrição num significante que domina o registro é essencial à teoria da memória enquanto que ela é a base da primeira investigação por Freud do fenômeno do inconsciente” (SIII, p. 205).

<sup>23</sup> Como dirá em 1959: “as intervenções do analista visam reestabelecer a coerência da cadeia significante no nível do inconsciente. Para que elas apresentem todas as dificuldades, recebem da parte do sujeito toda essa oposição, toda essas recusas, tudo o que denominamos *resistência* e que é o pivô de toda a história da análise, não podemos senão supor que o véu deve ter alguma função essencial para a segurança, diria, do sujeito enquanto ele fala” (SVI, p. 351).

Boothby apoia-se na ideia de defesa primária de Freud, nesta função do aparelho psíquico de desviar o destino de passagem de energia, substituindo uma imagem por outra, a um objeto menos hostil ao paciente, em que o fundamental permanece sob um fundo e a substituição aparece como figura. Na verdade, o que é substituído só emergiria sob a condição de um fundo, em que as imagens seriam associadas segundo esta função de defesa: “a figura do Campo fenomenal foi perdida em razão de ser deslocada por detalhes do meio ao redor” (BOOTHBY, 2001, p. 76).

Esse tipo de reflexão nos leva a crer que há processos psíquicos que não são transparentes à consciência: processos que só podem ser apreendidos se levarmos em conta o que seria inconsciente à consciência. Foi isso que destacou Jean Hyppolite num seminário de Lacan: “eis o resumo: não encontramos na análise nenhum ‘não’ a partir do inconsciente, mas o reconhecimento do inconsciente ao lado do eu [*moi*] mostra que o eu é sempre desconhecimento; mesmo no conhecimento, encontramos sempre ao lado do eu, numa fórmula negativa, a marca da possibilidade de reter o inconsciente recusando-o” (HYPPOLITE in E, p. 887).

Isso levou um fenomenólogo como Merleau-Ponty a pensar o inconsciente a partir da *Gestaltheorie*. Isso aparece em vários momentos da sua experiência intelectual. Por exemplo, na introdução de sua tese ele escreve:

então se descobre o verdadeiro problema da memória na percepção, ligada ao problema geral da consciência perceptiva. Trata-se de compreender como, pela sua própria vida, e sem portar num inconsciente místico matérias de complemento, a consciência pode, com o tempo, alterar a estrutura dessas paisagens – como, a cada instante, sua experiência antiga lhe é presente sob a forma de um horizonte que ela pode reabrir, se ela a toma por tema de conhecimento, num ato de rememoração, mas que ela pode assim deixar ‘em margem’ e que então fornece imediatamente ao percebido uma atmosfera e uma significação presentes. Um campo sempre à disposição da consciência e que, por essa razão mesmo, cerca e envolve todas suas percepções, uma atmosfera, um horizonte ou, se se quisermos, ‘montagens’ dadas, que lhe assinala uma situação temporal, tal é a presença do passado que torna possível os atos distintos de percepção e de rememoração (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 30).

Eis uma outra passagem clara do filósofo sobre esse ponto, que encontramos numa lição (*Os sentidos e o inconsciente*) ministrada dois anos após a *Fenomenologia da percepção*:

todo conhecimento, diz a psicologia da forma, é a percepção de uma figura sobre um fundo. Ele deve se cercar de um halo de não conhecido ou do menos conhecido de uma margem de intenção, que não é um suplemento, mas um elemento essencial. Do fato de o objeto ser uma figura, perdeu-se na análise do conhecimento, de considerar como se ele fosse desprovido de um fundo. É preciso cercar o conhecimento de um arco de consciência que não coloca o objeto enquanto objeto. Está aí o vivido não denominado, o que

Freud denominou incorretamente de inconsciente (MERLEAU-PONTY, 2002c, p. 127)<sup>24</sup>.

Entendemos, assim, afirmações, à primeira vista, incompreensíveis, como esta: “a psicanálise, ela mesma salva de seus primeiros dogmas, é o prolongamento normal de uma psicologia da forma consequente” (MERLEAU-PONTY, 1996b, p. 105). Na verdade, esse modo de pensar o inconsciente será marcante nas obras de Merleau-Ponty da década de 1950, principalmente associando-o à noção de *impercepção*: algo não-percebido (*im-*) que conto em toda percepção. Assim, a seu ver, não era necessário pensar um conceito como o inconsciente:

a consciência não é nem posição de si, nem ignorância de si, ela é não-dissimulada a ela mesma, quer dizer, que ela não é nada nela que não se anuncia de algum modo a ela, apesar de ela não precisar conhecer expressamente (...); o vivido é vivido por mim, eu não ignoro os sentimentos que recalco e, neste sentido, não existe inconsciente (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 342-343).

Notemos que isso significa afirmar que tanto o esquecimento, a escolha, a resistência são atos em relação à consciência – não é preciso dizer *inconsciente*. Essas lembranças, essas formas de condutas privilegiadas são o *fundo* da consciência – contamos com elas, mas a mantemos à distância: “(...) nós as ‘temos’, mas justamente para mantê-las longe de nós” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 189).

Há um *não saber expresso*, que faz parte da condição humana diante de um campo mental imediatamente disponível. Isso demonstra, por outro lado, um *saber à distância* que pode vir a ser expresso sob “(...) a condição de adesão geral à zona de nosso corpo e de nossa vida em que elas [as mensagens sensoriais e as lembranças] revelam” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 189).

Percebamos, aliás, que essa concepção de Merleau-Ponty é profundamente marcada pela fenomenologia de Husserl. Basta lembrarmos de uma passagem em que Husserl está descrevendo como o método fenomenológico se move inteiramente em atos de reflexão. Nas *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, por exemplo, ele diz algo que poderia ser lido de forma *gestaltista*:

---

<sup>24</sup> É o próprio Husserl que parece permitir este tipo de interpretação. Por exemplo, quando Husserl está descrevendo como uma cadeia perceptiva está presente à consciência tal como uma cadeia de lembrança, Husserl inclui nesta reflexão a presença também de uma cadeia vivida inconscientemente e diz: “e faço então em geral a hipótese de que as sensações ‘inconscientes’, os vividos de pano-de-fundo, estavam igualmente presentes no caso de fragmentos de consciência em relação às quais eu não posso acompanhar as reflexões desta sorte” (HUSSERL, 2001b, p. 21). Na verdade, neste mesmo parágrafo, Husserl compara a percepção, que sempre pressupõe um pano-de-fundo, com os vividos de pano-de-fundo, sempre presente em qualquer ato da consciência, que estão “(...) sob a base de lembranças vagas que eu possuo de percepções passadas”, diz Husserl, e concluiu: “eu não posso acompanhar uma verdadeira análise da consciência de pano-de-fundo senão de forma incompleta e mesmo, na maior parte do tempo, inexistente” (HUSSERL, 2001b, p. 22). Que se perceba que, neste caminho, o vivido inconsciente está presente na consciência e não é da mesma ordem que Freud descreve o inconsciente.

todo eu vive seus vividos, e nestes está realmente e intencionalmente incluída uma variedade de coisas. Ele os vive, o que não quer dizer que os tenha ‘sob o olhar’, a eles e àquilo que está incluso neles, nem que os apreenda no modo da experiência imanente ou de uma intuição e representação imanente qualquer. Todo vivido que não se tem ‘sob o olhar’ pode, por possibilidade ideal, passar a ser ‘notado’, uma reflexão se dirige a ele, ele se torna então objeto *para* o eu. Igualmente assim se passa com os possíveis olhares do eu para os componentes do vivido e para suas intencionalidades (para aquilo *de que* elas eventualmente são consciência). As reflexões são, mais uma vez vividos e podem, como tais, tornar-se substrato de novas reflexões e assim *in infinitum*, em generalidade de princípio (HUSSERL, 2006, p. 168)<sup>25</sup>.

O problema é que esse tipo de reflexão não explica porque alguns supostos “vividos” são barrados à consciência. Ele insiste, por exemplo, em explicar como há a convicção na persistência de uma lembrança, mas não porque resistimos em não lembrar de algo (*cf.* HUSSERL, 2004, pp. 164-175)<sup>26</sup>. Isso fica claro em passagens como essa abaixo, em que Husserl não se pergunta como seria possível ter acesso a “modos de consciência irrefletido”, nem se há alguns vividos em que não poderíamos ter “acesso” tal como outros vividos:

todo o fluxo de vividos, com seus vividos no modo da consciência irrefletida, pode ser assim submetido a um estudo de essência científico, que busca completude científica, e isso com respeito também a todas as possibilidades de momentos ‘*intencionais*’ de vivido neles contidos e, portanto, também especialmente com respeito aos vividos neles trazidos à consciência em eventual modificação e *seus intentionalia* (HUSSERL, 2006, p. 170)<sup>27</sup>.

Seria um despropósito afirmar que Husserl não leva em conta o passado. Milhares de passagens nos mostram o contrário<sup>28</sup>. A questão não é essa. O que Husserl

---

<sup>25</sup> Consciência “(...) é consciência de uma ponta a outra, fonte de toda razão e desrazão, de toda legitimidade e ilegitimidade, de toda realidade e ficção, de todo valor e não-valor, de toda ação e inação” (HUSSERL, 2006, p. 197).

<sup>26</sup> Em um momento de *Ideias II...* Husserl pensa a resistência, mas não nos termos que estamos aqui apresentando na psicanálise. Ele destaca que há momentos em que algo impede que eu possa realizar minha vontade. Sendo assim, teríamos graus de resistências (da realidade psíquica, fictícia, física ou emocional) e uma capacidade “limitada” de poder realizar o que queremos. Assim, em alguns momentos “eu posso” e em outros é necessário mostrar que “eu não posso” agir de tal forma (*cf.* HUSSERL, 2004, pp. 350-359).

<sup>27</sup> Husserl, além disso, afirma que toda reflexão é uma mudança de consciência. Mas em nenhum momento explica porque poderia haver essa modificação: “antes de tudo é preciso que *toda e qualquer ‘reflexão’* possui o caráter de uma *modificação de consciência*, mais exatamente, de uma tal que pode ser experimentada em princípio por *toda consciência*. Deve-se falar aqui de modificação, uma vez que toda reflexão provém por essência de mudança de orientação, mediante a qual um vivido previamente dado, por exemplo, um *datum* de vivido (irrefletido) sofre certa transformação, passando justamente para o modo da consciência refletida (ou do consciente)” (HUSSERL, 2006, p. 171). É certo que Husserl dedicou vários textos entre 1893 e 1912 sobre a percepção e a atenção (*Fenomenologia da atenção*). Ou seja, num dado momento, na percepção, o sujeito tem atenção a isso ou aquilo. Mas em nenhum momento está em jogo qualquer forma de *resistência* em tomar essa atenção nisto ou naquilo, pois “todas as ‘efetuações de ato’, as ‘tomadas atuais de posição’, por exemplo, ‘efetuar’ uma decisão numa questão duvidosa, ‘efetuar’ uma recusa, a posição de algo como sujeito e a atribuição de um predicado, uma valoração ou uma valoração ‘por causa de um outro’, uma escolha, etc. – tudo isso pressupõe atenção positiva àquilo em relação ao qual o eu se posiciona” (HUSSERL, 2006, p. 213).

<sup>28</sup> Apenas um exemplo: “temos, portanto, na mais perfeita clareza e na consciência de sua validade incondicional, a evidência seguinte: seria contrassenso achar que os vividos só estejam assegurados em termos cognitivos caso sejam dados na consciência reflexiva de percepção imanente, ou mesmo que só

não leva em conta, e a fenomenologia de um modo geral, é *um fenômeno clínico*: por que há a resistência?

Surpreendentemente, em *Ideias II...*, na tentativa de explicar, não porque resistimos em lembrar algo, mas porque somos motivados a lembrar algo a partir de associações, Husserl parece dar algum mérito à psicanálise:

os ‘motivos’ são frequentemente profundamente escondidos, mas podem ser colocados em jogo pela ‘psicanálise’. Um pensamento me ‘lembra’ outros pensamentos, reconduz à minha lembrança meu vivido passado, etc. Há casos em que isso pode ser percebido. Mas na maior parte dos casos, a motivação subsiste, é certo, efetivamente, na consciência, mas ela não consegue se destacar, ela não é apercebida ou perceptível (ela é ‘inconsciente’) (HUSSERL, 2004, p. 308).

Infelizmente Husserl se limita a escrever essa passagem sobre a psicanálise em relação a esse tema e nem mesmo chega a criticá-la nesse momento<sup>29</sup>. Entretanto, mais a frente, Husserl vai afirmar que existem “regras cegas”: “(...) toda a vida do espírito é atravessada pela eficácia ‘cega’ de associações, de pulsões de afetos enquanto que excitações e bases de determinação de pulsões, de tendências emergindo da obscuridade, etc., que determinam o curso ulterior da consciência segundo regras ‘cegas’” (HUSSERL, 2004, p. 373). *Esse tipo de passagem me reafirma que a psicanálise pode nos fazer repensar a fenomenologia.*

Uma outra sugestão para se pensar a resistência na fenomenologia é dada ainda por Boothby ao refletir sobre o que seria o *recalque*: “o recalque na psicanálise se torna comparável ao processo da Gestalt pela qual uma figura perceptiva é esboçada por meio

---

estejam assegurados no agora atual de cada momento; seria um despropósito pôr em dúvida o ‘ser passado’ daquilo que ‘ainda’ se mostra para consciência (na retenção imediata) quando o olhar se volta para trás, ou então objetar que, ao fim e ao cabo, os vividos que entram no foco de visão se transformam, por isso mesmo, em algo *toto coelo* distinto etc. Aqui é preciso não se deixar confundir por argumentos que, a despeito de toda a precisão formal, não escondem o seu total desajuste com as fontes originais de validade, a intuição pura; é preciso manter-se fiel ao ‘princípio de todos os princípios’, segundo o qual clareza perfeita é a medida da verdade, e segundo o qual enunciados que dão expressão fiel a seus dados não têm nada a temer da parte dos argumentos por mais belos que estes sejam” (HUSSERL, 2006, p. 174).

<sup>29</sup> Em 1935-1936, Husserl retoma a psicanálise mas, digo novamente, infelizmente, ele não desenvolve sua reflexão sobre ela: “façamos abstração do fato de que, já no conceito de consciência de ‘horizonte’, na intencionalidade do horizonte, estão contidos modos muito diversos de uma intencionalidade que, no sentido habitualmente mais restrito da palavra, é ‘inconsciente’, mas que se pode, no entanto, mostrar ser convivenciada e, mesmo, de diversas maneiras cofuncional, modos que têm as suas próprias modalidades de validade e as suas próprias maneiras de transformá-las. Acrescem, além disso, ainda, conforme se mostrará numa análise mais exata, intencionalidades ‘inconscientes’. Destas fariam parte os afetos recalcados do amor, da humilhação, dos ‘ressentimentos’ e as condutas por eles inconscientemente motivadas etc., que são inferidas pela recente ‘psicologia das profundezas’ [psicanálise] (e não nos identificamos, por isso, com as suas teorias). Também estes têm os seus modos de validade (certezas de ser, certezas de valor, certezas voluntárias e as suas modificações modais), e para todos eles cabe, então, considerar previamente aquilo que, a título de exemplo, tornamos claro para a percepção” (HUSSERL, 2012a, p. 192).

de uma niilidade redutiva do fundo ao redor” (BOOTHBY, 2001, p. 67). Mas o próprio Boothby reconhece a dificuldade dessa aproximação:

a abordagem fenomenológica, portanto, parece capaz de dar conta somente do que Freud denominou processo ‘pré-consciente’. O modelo da distinção figura-fundo é ainda incapaz de fornecer uma explicação para o caráter altamente estruturado dos mecanismos inconscientes tais como os encontramos nas elaborações do trabalho do sonho ou na formação de sintomas. Com sua dupla estrutura de um foco mais ou menos unificado voltado contra um fundo relativamente indistinto, ‘recalcado’, o conceito de figura-fundo parece oferecer uma analogia tentadora da oposição entre consciência e inconsciência, mas nele mesmo o conceito de Gestalt nos conta pouco sobre a estrutura do fundo da qual a figura é distinguida (BOOTHBY, 2001, p. 67).

De fato, podemos pensar o inconsciente como um processo figura/fundo. Entretanto, temos aqui o mesmo problema que Merleau-Ponty enfrenta: se há esse processo, como então explicar o *conflito*? Por que um sujeito reluta em manifestar/admitir esse suposto “fundo”?

### **Uma recusa – a saída fenomenológica**

Merleau-Ponty, nesse ponto, nos diz de uma *recusa*: o sujeito recusa retomar uma vivência passada. Podemos ver isso em sua leitura de um caso de Ludwig Binswanger.

Nesse caso, Merleau-Ponty tenta mostrar como o sintoma ganha um estatuto fundamental, porque ele pode revelar as dimensões fundamentais da existência. Quer dizer, “através da significação sexual de sintomas, descobre-se, esboçado em filigrana, o que eles significam mais geralmente em relação ao passado e ao futuro, a mim e a outrem, quer dizer, em relação às dimensões fundamentais da existência” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 188). O sintoma não pode assim ser visto como algo que representa algo, ou que manifesta um estado interior. Ele *é* o que significa: a própria expressão da elaboração de uma forma de vida.

O caso de Binswanger é de uma jovem que foi proibida, pela mãe, de rever um rapaz que ela amava. Por esta interdição, a jovem perde o sono, o apetite e, por fim, o uso da fala. Binswanger destaca como a jovem já tinha tido sintomas semelhantes na infância. O que é interessante para Merleau-Ponty é o fato de podermos interpretar esse caso não de um modo “estritamente freudiano”, como ele frisa, mas *existencial*: em vez de destacarmos uma fixação numa fase do desenvolvimento infantil (a oral), poderíamos pensar numa forma de *recusa de coexistência*: recusa de falar, de comer, de se veicular com o mundo e com outrem pela boca. Assim, o filósofo coloca em primeiro plano a

linguagem (material concreto da *narrativa* que nos aponta Politzer) e não uma fase do desenvolvimento.

Há de se destacar como Merleau-Ponty diz de uma *escolha* (*decisão*) e não de uma *recusa deliberada* (cf. MERLEAU-PONTY, 1967, p. 188). Isto é, não se trata de deliberar uma alternativa diante de variáveis possíveis. Ao contrário, o sujeito, diante de uma situação de interdição, *só* consegue resolver esse impasse existencial por uma forma de recusa muito específica: a jovem escolhe não se relacionar com ninguém ao se deparar com algo que barra sua libido. Uma recusa de coexistência: um meio de “fugir da situação”, já que enfrentá-la seria, para ela, mais angustiante que esse isolamento. Por isso se trata de uma escolha: ela não teria como deliberar outra forma de solução porque não faz parte de sua estória libidinal<sup>30</sup>.

Merleau-Ponty segue aqui claramente uma inspiração politzerina<sup>31</sup>: só podemos compreender a escolha de um sujeito diante de sua estória pessoal, ou seja, diante de sua narrativa. Basta lembrarmos que esta *recusa existencial* da jovem em coexistir com outrem parece se repetir: quando ela era criança, ela se decidiu por um sintoma próximo a esse em face da morte de alguém próximo. Ao se deparar com outra situação que reabre as implicações daquela perda, “(...) podemos sempre encontrar em nosso passado o anúncio daquilo que nos tornamos” (MERLEAU-PONTY, 1996b, p. 28). Isso nos mostra como *só podemos compreender o sentido desse ato seguindo a narrativa do próprio sujeito*, como elogiava Politzer ao analisar a psicanálise: “o que a psicanálise busca por toda parte é a compreensão de fatos psicológicos em função do sujeito” (POLITZER, 1968, p. 41).

A psicanálise teria, assim, o mérito de *retomar a narrativa pessoal* como método de análise e de acesso à subjetividade – ela jamais abandona o indivíduo concreto<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Há uma diferença também entre motivo e decisão: no primeiro caso, trata-se de uma situação como fato; no segundo, a situação assumida: “assim, um luto motiva minha viagem *porque* é uma situação em que minha presença é requerida, seja para reconfortar uma família afligida, seja para dar ao morto meus ‘últimos deveres’, e, decidindo fazer essa viagem, eu valido esse motivo que se propôs e assume essa situação” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 299).

<sup>31</sup> Merleau-Ponty vê em Politzer dois pontos fundamentais: 1) uma convergência, ao criticar os fundamentos da psicologia a partir da *Gestalttheorie*, do behaviorismo e da psicanálise como possíveis tendências *em direção ao concreto*; isso aparece em Merleau-Ponty, resumidamente, com os temas da estrutura, do comportamento e do sentido (*todo comportamento é estruturado e tem um sentido*); 2) a radicalidade crítica desta convergência: a *Gestalttheorie*, o behaviorismo e a psicanálise trazem novos modos de pensar, mas não conseguem reformular realmente os fundamentos da antiga psicologia, senão parcialmente (cf. POLITZER, 1947, p. 32). Merleau-Ponty destaca isso ao frisar o isomorfismo na *Gestalttheorie*, o mecanicismo no behaviorismo e a abstração dos conceitos na psicanálise.

<sup>32</sup> É lapidar essa passagem de Merleau-Ponty pronunciada no curso sobre *As relações com outrem segundo a criança* (1951): “se interessar à psicologia psicanalítica e praticar a análise de um indivíduo sofrendo alguma perturbação são coisas muito diferentes. *No caso da psicologia*, trata-se de descobrir a

Nesse caso, a *estória particular* de cada um é fundamental, e é neste sentido que Merleau-Ponty segue Politzer para justificar sua definição de libido: “ela [a libido] é o que faz o homem ter uma estória” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 185). Ou seja, *não temos como dissociar a estória sexual de um homem da estória de sua vida, e não temos como explicar uma pela outra*, porque uma está tão arraigada à outra que somente poderíamos afirmar que um sujeito teve esta estória de vida, porque ele teve esta estória sexual – *este é o drama de sua vida*.

Isso nos mostra claramente a estratégia do filósofo em pensar a patologia. Como nos diz Marilena Chaui, na *Fenomenologia da percepção*,

uma atenção especial era dada à patologia corporal. A doença não só permitia vislumbrar com maior nitidez a saúde como possibilidade de criar ou inventar novas normas vitais, o corpo ampliando sua capacidade significativa e expressiva, mas ainda permitia descobrir o sentido da vida intersubjetiva, ainda que sob a forma da recusa (CHAUÍ, 2002, pp. 69-70).

Mas ainda fica a nossa pergunta: por que há aquela *recusa*?

Outro exemplo para podermos pensar isso seria o caso do membro fantasma que encontramos também na *Fenomenologia da percepção*. A questão passa ser essa: por que no caso do membro fantasma o sujeito não se libera do seu passado? Por que ele insiste em permanecer num mundo habitual que já não lhe pertence?

Merleau-Ponty responde dessa forma: se o amputado *recusa* um mundo atual, trata-se então de uma *fixação* (algo que Merleau-Ponty acredita partilhar com a psicanálise de sua época). Ele explica essa recusa nesses termos:

pois o recalque que fala a psicanálise consiste nisto que o sujeito se engaja numa certa via, – empreendimento amoroso, de carreira, de obra – que ele reencontra sobre essa via uma barreira e que não tendo nem a força de transpor o obstáculo nem aquela de renunciar ao empreendimento, permanece bloqueado nessa tentativa e emprega indefinidamente suas forças para a renovar em espírito (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 98).

Não basta aqui simplesmente lembrarmos a distinção tipicamente canguilhemiana entre normal e patológico, onde, neste, o sujeito, diante de um obstáculo, não consegue mais impor uma norma, limitando assim seu poder de ação no

---

significação de alguns tipos de conduta: trabalho propriamente intelectual que pode se fazer com a ajuda de livros. *No caso da psicanálise*, trata-se de restituir a estória do indivíduo, de reencontrar os eventos essenciais de uma vida, os traumatismos e os mecanismos de defesa pelos quais o indivíduo se opõe a suas perturbações. Esse é o objetivo de uma verdadeira arte: o psicanalista é um praticante. Essa arte não é codificada, ela não se transmite senão pela experiência da *psicanálise didática*. Os estudantes improvisam, às vezes, enquanto psicanalistas e querem praticar autoanálise. Ora, a psicanálise tem sempre presente a análise como uma operação na qual o analista é distinto da análise” (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 328).

meio (cf. CANGUILHEM, 2007) – *é preciso ainda destacar como o sujeito amputado se fixa numa temporalidade que persiste em se repetir*<sup>33</sup>.

No caso do membro fantasma e em palavras merleau-pontyanas:

o braço fantasma é como uma experiência recalçada, uma presença antiga que decidi não se torna passada. As lembranças que se evocam diante de um amputado induzem o membro fantasma não como uma imagem que no associacionismo convoca outra imagem, mas toda lembrança *busca o tempo perdido* e nos convida a retomar a situação evocada (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 101, grifo meu).

Longe de ser apenas uma alusão entre essa análise e o título da principal obra de Marcel Proust, trata-se de uma aproximação constitutiva do próprio arcabouço conceitual merleau-pontyano. Essa lembrança que *busca* ou *reabre um tempo perdido*, que, para Merleau-Ponty, se identifica com a noção de tempo em Proust (cf. MERLEAU-PONTY, 1967, p. 101), não se traduz numa rememoração. Trata-se daquilo que o filósofo denomina *quase-presença*. Como se este *quase* fosse um fio intencional no horizonte do passado vivido.

Nesse sentido, Proust apontaria para uma relação do sujeito com seu passado como se fosse uma busca de um tempo perdido, quer dizer, algo que o sujeito vivenciou e que continua quase-presente. Não se trata de dizer que o fato de se buscar um tempo perdido seja patológico, mas sim o fato de se fixar nesse tempo, assim como o sujeito amputado age como se um mundo habitual ainda valesse no seu mundo atual: o sujeito se fixa num tempo perdido. É a relação do sujeito com seu passado que está em jogo, Eis o que nos interessa aqui:

o amputado sente sua perna como eu posso sentir vivamente a existência de um amigo que não está, todavia, sob meus olhos; ele não a perdeu porque continua a contar com ela, como Proust pode bem constatar a morte de sua avó sem a perder ainda enquanto a conserva no horizonte de sua vida. O braço fantasma não é a representação de braço, mas a presença ambivalente de um braço. A recusa da mutilação no caso do membro fantasma ou a recusa da deficiência na anosognose não são decisões deliberadas, não se passam no nível da consciência tética que toma posição explícita depois de ter considerado diferentes possíveis. A vontade de ter um corpo são ou a recusa do corpo doente não são formulados por eles mesmos, a experiência do braço amputado como presença ou do braço doente como ausente não são da ordem do ‘eu penso que...’ (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 96).

Mas por que o sujeito continua a contar com esse membro de modo privilegiado, como se o passado *deformasse* ou estivesse presente e não como algo que simplesmente se “conserva no horizonte da vida do sujeito”, como é o caso da morte da avó de Proust?

---

<sup>33</sup> É com esses olhos, por exemplo, que Michel Foucault, ao comentar a obra de Freud, parece enxergar: “por mais assombrada que ela seja pelo passado, a conduta não deixa de ter um sentido. (...) O presente está sempre em dialética com seu próprio passado; ele o recalca no inconsciente, ele separa suas significações ambíguas; ele projeta sobre a atualidade do mundo real os fantasmas da vida anterior; ele transpõe seus temas para níveis de expressão reconhecidos válidos” (FOUCAULT, 2005a, pp. 142-143).

Para respondermos isso, lembremos que o próprio termo *quase-presença* é próximo do conceito de retenção em Husserl:

esse horizonte, enquanto que segue o processo de rememoração, é, sem cessar, aberto novamente e se torna mais vivo, mais rico. Assim fazendo, esse horizonte se completa sem cessar de eventos rememorados novos. Esses eventos que eram antes somente prefigurados são agora quase presentes, quase no modo do presente que realiza (HUSSERL, 2013a, p. 72).

Husserl nos abriria então a um “presente ampliado”, que envolve uma *quase presença do passado imediato e do futuro próximo*<sup>34</sup>. Para Merleau-Ponty, isso significa que o amputado faria desse passado algo que incessantemente se atualiza, um passado que sempre retoma como sendo seu presente atual – um passado quase-presente. Diríamos: o membro não está ali, mas o sujeito age *como se* ele estivesse (estando, assim, quase-presente).

“Quase” porque há algo nele que não o deixa ser presente completamente – o passado não é totalmente transcendido, ele permanece, de algum modo. Ou seja, quase, porque *algo* escapa e impede uma identidade substancial do passado vivido com a presença. Mas, no caso do amputado, diferentemente de um sujeito normal, o passado vale para ele *fixamente* como quase-presente. No sujeito normal, ele conta com essa quase-presença do passado, mas ele pode dar um novo sentido a ele – é possível a todo o momento se “livrar” dele ao resignificá-lo.

Percebamos que este *contar com* está na raiz daquela busca do tempo perdido. Como diz Jeanne Marie Gagnebin:

o golpe de gênio de Proust está em não ter escrito ‘memórias’, mas, justamente, uma ‘busca’, uma busca das analogias e das semelhanças entre o passado e o presente. Proust não reencontra o passado em si – que talvez fosse bastante inosso –, mas a presença do passado no presente e o presente que está lá, prefigurado no passado (...) (GAGNEBIN in BENJAMIN, 1994, p. 15).

Para compreendermos isso melhor, bastaria lembrarmos-nos do caso do hábito: é através de algo fundado que algo fundante pode aparecer – é a partir de uma esfera sedimentada do corpo que podemos agir de modo provável. Essa análise do hábito está claramente relacionada ao exemplo do membro fantasma. É essa probabilidade que o sujeito perde: ele se fixa num passado perdido e age como se ele ainda valesse.

O mesmo vale para pensarmos o membro fantasma: *há uma fixação num certo passado que insiste em permanecer*: “ter um braço fantasma é permanecer aberto a

---

<sup>34</sup> “Podemos definir um eu ‘desperto’ como aquele que, no interior de seu fluxo de vivido, efetua continuamente consciência na forma específica do *cogito*; o que não quer dizer que traga ou possa trazer constantemente ou em geral esses vividos a expressão predicativa. (...) é da essência do fluxo de vivido de um eu desperto que a cadeia continuamente em curso das *cogitationes* seja constantemente circundada por um meio de inatualidade, que sempre está prestes a passar ao modo da atualidade, assim como, inversamente, a atualidade está sempre prestes a passar à inatualidade” (HUSSERL, 2006, p. 89).

todas as ações cujo braço somente é capaz, é guardar o campo prático que se tinha antes da mutilação” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 97). Como se pudéssemos descrever um personagem que encontra algum sentido na sua vida presente se filiando *a um tempo perdido*.

Merleau-Ponty articula aqui certa fixidez que se explica no recalque, que nos diz Freud, com a *busca de um tempo perdido*, que nos aponta Proust. Isso porque, um trauma, por exemplo, tem um estilo de ser que parece insistir em valer para o sujeito – um recalque ou um tempo perdido – um estilo: “a experiência traumática não subsiste a título de representação, no modo da consciência objetiva e como um momento que tem sua data, lhe é essencial de não sobreviver senão como um estilo de ser e nalgum nível de generalidade” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 98).

O importante para Proust não é descrever o modo que o personagem viveu, mas como seu passado *vale* para ele, do mesmo modo que Freud diz que “nossas lembranças infantis nos mostram nossos primeiros anos não como eles foram, mas tal como aparecem nos períodos posteriores em que as lembranças foram despertadas” (FREUD, 1996f, p. 304). Assim, o sentido que o passado tem para nós, não é o passado como foi vivido, mas como o tomamos no presente. Para Merleau-Ponty, isso significa realizar uma *deformação* do passado: “deformo meu passado evocando o presente, mas dessas deformações, posso ter em conta que elas me são indicadas pela tensão que subsiste entre o passado abolido que visto e minhas interpretações arbitrárias” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 389).

Esse parecia ser um *mérito* da psicanálise reconhecido por Merleau-Ponty – *a capacidade de fazer com que o sujeito tenha um novo modo de vida*, assumindo seu passado e *resignificando-o* na análise<sup>35</sup>:

o tratamento psicanalítico não cura provocando uma tomada de consciência do passado, mas, primeiramente, ligando o sujeito a seu médico por novas relações de existência. Não se trata de dar à interpretação psicanalítica um assentimento científico e de descobrir um sentido nocional do passado, trata-se de o re-viver como significando isso ou aquilo, e o doente não alcança isso senão vendo seu passado na perspectiva de sua coexistência com o médico. O complexo não é dissolvido por uma liberdade sem instrumentos, mas, antes, deslocada para uma nova pulsação do tempo que tem seus apoios e seus motivos (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 519)<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Mérito, uma vez que “(...) não basta aceitar o passado para ultrapassá-lo, pois pode-se também por isso ser prisioneiro, e bem mais diretamente” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 158).

<sup>36</sup> Leiamos outra passagem que Merleau-Ponty destaca no curso sobre *As relações com outrem segundo a criança*: “a psicanálise não cura somente tornando inteligível, ao sujeito, mas de lhe fazer reviver e liquidar, graças a relação com o psicanalista, seus conflitos antigos; pela *transferência*, o sujeito retoma o conjunto de suas atitudes para com às pessoas e os objetos que o faz o que ele é” (MERLEAU-PONTY, 1988, pp. 328-329).

Nesse sentido, o fato de um sujeito fixar-se numa certa montagem corporal, num tempo perdido, não exclui a possibilidade de que, por algum motivo, ele possa resignificar sua vida, dar um novo sentido à sua existência. O que Merleau-Ponty fala é de algo *provável* – é provável que permaneçamos numa mesma montagem. Quer dizer, “depois de ter construído nossa vida sobre um complexo de inferioridade continuamente retomado durante vinte anos, é pouco *provável* que mudemos” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 504).

É isso que se passa realmente na clínica? De fato, é verdade que o passado pode ser a todo o momento resignificado, mas isso explica por que o sujeito tem uma resistência em se lembrar de algo? A fenomenologia merleau-pontyana faz do passado uma espécie de “fundo” da consciência que pode vir a ser retomado, resignificado. É assim que a psicanálise toma essa questão?

A sugestão de Boothby, por exemplo, é pensar o conflito como *substituição*. Ou seja, na análise, algo vem à tona em forma substitutiva. Boothby toma um exemplo de um caso de Lacan no *Seminário I* em que o sujeito tem algo claro em mente, mas que está substituindo o que, de fato, está vindo à tona. Para Boothby, esse é um processo gestaltista: essa substituição diria da emergência de um objeto substituindo outro hostil. No entanto, “por qual processo algumas ideias são anunciadas à consciência com uma força especial enquanto outras enfraquecem na escuridão?” (BOOTHBY, 2001, p. 73).

Para respondermos essa questão e para que haja proximidade entre a concepção gestaltista e a concepção de Lacan do inconsciente, teríamos que incluir, nessa reflexão, outros termos *estranhos à fenomenologia*. Boothby reconhece isso quando afirma que, o recalque não pode ser provocado simplesmente por uma mudança de forma entre figura e fundo, mas que tal mudança deve ser acompanhada por deslocamentos das relações simbólicas que não estão presente na percepção, assim como, por componentes imaginários presentes nessa operação. O inconsciente seria algo que estaria na linha falha entre o simbólico e o imaginário (*cf.* BOOTHBY, 2001, p. 85).

Isso mostra que, mesmo que se possa flertar com a *Gestalttheorie*, a concepção do inconsciente não pode se resumir aos moldes da fenomenologia da percepção merleau-pontyana. Daí porque Lacan irá sugerir que há, de fato, *uma função inconsciente da consciência*. Essa reflexão se dá, principalmente, a partir de um diálogo

com Jean Hyppolite em que ele é convidado a falar no seminário de Lacan sobre *Die Verneinung* (1925) de Freud<sup>37</sup>. Lembremos, por isso, rapidamente, dessa discussão.

### **Uma função inconsciente da consciência**

A primeira observação de Hyppolite é que o texto de Freud *Die Verneinung* deveria ser traduzido como *A denegação*. Esse mecanismo de defesa poderia se resumir nessa passagem que Hyppolite cita de Freud: “eu apercebo na vida cotidiana que, como ocorre frequentemente, logo que queremos dizer ‘eu não quero certamente lhe ofender naquilo que quero dizer’, é preciso traduzir por ‘eu quero lhe ofender’. É uma vontade que não falha” (HYPPOLITE in E, p. 880). Ou seja, ao se afirmar que não quer dizer isso, no fundo, estaria afirmando que quer dizer isso.

Trata-se da negação clássica nas sessões que Freud nos descreve:

o modo como nossos pacientes apresentam suas ideias espontâneas, no trabalho psicanalítico, nos fornece a oportunidade para algumas observações interessantes. ‘Você agora vai pensar que eu quero dizer algo ofensivo, mas não tenho de fato essa intenção’. Compreendemos que é a rejeição, através da projeção, de um pensamento que acabou de surgir. Ou: ‘Você pergunta quem pode ser esta pessoa no sonho. Minha mãe não é’. Corrigimos: então é a mãe. Tomamos a liberdade, na interpretação, de ignorar a negação e apenas extrair o conteúdo da ideia. É como se o paciente houvesse dito: ‘É certo que me ocorreu minha mãe, em relação a esta pessoa, mas não quero admitir esse pensamento’ (FREUD, 2011a, p. 276).

Ou como resume Hyppolite: “eu quero lhe dizer o que não sou; atenção, é precisamente o que eu sou” (HYPPOLITE in E, p. 880). Para Freud, isso é o reconhecimento de que a análise conseguiu alcançar seu objetivo:

harmoniza-se muito bem com essa concepção da negação o fato de que na análise não encontramos nenhum ‘não’ vindo do inconsciente e de que o reconhecimento do inconsciente por parte do Eu se exprime numa fórmula negativa. Não há prova mais forte de que conseguimos desvelar o inconsciente do que o analisando reagir dizendo: ‘*Não pensei isso*’ ou ‘*Nisso eu não (nunca) pensei*’ (FREUD, 2011a, pp. 281-282).

Assim, aparentemente, não teríamos dúvidas que se trata da *Verneinung*, tal como Freud descreve essa negação.

Notemos que Hyppolite diz o mesmo numa conferência, provavelmente no mesmo ano (como sublinha o editor da obra *Figuras do pensamento filosófico* (1971)),

---

<sup>37</sup> Essa fala de Hyppolite foi publicada em os *Escritos* de Lacan, em 1966, e no primeiro volume das *Figuras do pensamento filosófico* de Hyppolite (1971). Lacan jamais se esquecerá dessa sessão. Em 15 de fevereiro de 1977, por exemplo, lembra-se dela em sua argumentação: “o Real, tal que ele aparece, o Real diz a Verdade; mas ele não fala e é preciso falar para dizer o que quer que seja. O Simbólico, ele, suportado pelo significante, não diz senão mensagem quando ele fala, ele; e ele fala bastante. Ele se exprime ordinariamente pela *Verneinung*, mas o contrário da *Verneinung* – como anunciou alguém que bem quis tomar a fala no meu primeiro seminário – o contrário da *Verneinung*, dito de outra forma, do que se acompanha da negação, o contrário da *Verneinung*, não dá a Verdade. Existe – quando se fala o contrário, se fala sempre de algo que existe e que é verdadeiro de um particular entre outros; mas ele não é o universal que responde nesse caso aí. E isso a qual se reconhece tipicamente a *Verneinung*, é que é preciso dizer uma coisa falsa para conseguir fazer se passar uma verdade” (SXXIV, pp. 72-73).

quando afirma que a cura é essencialmente o reconhecimento do analisando de uma frase que soa assim: “parece-me que agora ter sempre sabido” (HYPPOLITE, 1991, p. 376). Quer dizer, trata-se de uma relação diferente da confissão cristã, por exemplo, pois “é preciso que o sujeito mesmo chegue à compreensão de si, é preciso que ele mesmo possa dizer: ‘Isso eu sempre soube’ e não receber uma explicação de fora” (HYPPOLITE, 1971, p. 416), como Hyppolite sublinha em *Filosofia e psicanálise*.

O que nos interessa naquela fala de Hyppolite é quando ele coloca em evidência essa passagem de Freud: “a denegação é uma *Aufhebung* do recalque, mas não por isso uma aceitação do recalco” (HYPPOLITE in E, p. 881). Quer dizer, não aceitar o recalco é um modo de apresentá-lo sob a forma de não ser.

O que complica essa associação, é que Hyppolite destaca também como Freud utiliza um termo caro à filosofia hegeliana para expressar essa função da denegação: *Aufhebung*. A estratégia de Hyppolite é afirmar que o sujeito, no momento em que ele passa saber o que sempre soube, mas que resistia em saber explicitamente, pode *transformá-lo* em outra coisa. O sujeito pode ultrapassar essa relação entre não saber e saber – como se realizasse uma *Aufheben* (conservar e superar) do recalco por uma transformação dele em outra coisa. Como é possível a Hyppolite realizar essa estratégia? Sem dúvida, por um caminho hegeliano.

Para Hegel, a língua alemã tem vantagens em relação às outras línguas, pois ela guarda *sentidos positivos próprios ao pensamento especulativo* (cf. HEGEL, 1982, p. 42). O próprio modo de determinação de algo guarda em si certa oposição de sentido que leva à ultrapassagem de seu limite: “(...) a contradição é precisamente a elevação da razão sobre as limitações do entendimento (...)” (HEGEL, 1982, p. 61).

Ora, é com satisfação que Hegel se depara com a ambiguidade de sua língua: “para o pensamento especulativo é uma alegria encontrar num idioma palavras que tem em si mesma um sentido especulativo” (HEGEL, 1982, p. 138), “dizendo concretamente aquilo que não pode dizer, tentando explicar os limites da claridade ela mesma” (ADORNO, 2003, p. 99) como complementa Theodor W. Adorno.

Um dos exemplos mais clássicos dessa satisfação de Hegel é justamente a palavra alemã *Aufheben*, que significa ao mesmo tempo conservar e superar. Termo que pode expressar um movimento duplo, que nega a si (uma contradição interna) para se superar (cf. HEGEL, 1982, p. 138). Ou seja, quando se diz que uma categoria *passa* ao seu oposto (seu momento de verdade) e vice-versa, num movimento inquietante, essa unidade de passagem um no outro, carente de firmeza, deve ser superada. Se não fosse

superada, essa unidade inquieta cairia naquilo que Hegel denomina *mal infinito* – um passar perpétuo de um noutro ad infinito (cf. HEGEL, 1982, p. 193), que repete um mesmo movimento sem ser capaz de “libertar” essa unidade. Ora, aquilo que repousa sob a diferença de um em outro “se contradiz assim mesmo, porque unifica em si algo que se opõe a si mesmo; mas uma tal unificação se destrói” (cf. HEGEL, 1982, p. 137), “perece em si mesmo” (cf. HEGEL, 1982, p. 174): dois traços contraditórios, o nascimento e o perecimento – uma hipótese que se autodestrói.

É essa unidade carente de firmeza, mas que contém em si, ao mesmo tempo, sua identidade e sua diferença absoluta, que é superada ao internaliza em si esse movimento inquietante: um agir que se dissolve e se faz um momento do todo. É a manifestação dessa superação que Hegel denomina de verdadeira *infinitude*: quando aquilo que é limitado é obrigado *a superar a si ao internalizar uma contradição*. Ou seja, haveria uma *necessidade de contradição* que pertence à própria natureza do pensamento que Hegel define como o que é próprio ao pensamento *especulativo* (cf. HEGEL, 1982, p. 74).

Nesse sentido, toda determinação é uma negação que passa no seu oposto: uma coisa não é simplesmente uma relação a si; ela nega sua identidade quando ela é determinada em relação a outra coisa. É isso que Hegel denomina *negativo determinado* (cf., HEGEL, 1982, p. 71): a única maneira de pensar num progresso da lógica. Ele reconhece, assim, que, nesse momento, há sempre um conceito novo, mas

é um novo conceito, entretanto, um conceito superior, mais rico que o precedente; porque se tem enriquecido com a negação de tal conceito precedente, ou seja, em seu contrário; conseqüentemente, o conteúdo contém algo mais que ele, e é a unidade de si mesmo e de seu contrário. Por esse procedimento se formará, em geral, o sistema dos conceitos e completa-se por um curso incessante, puro, sem introduzir nada do exterior (HEGEL, 1982, p. 71).

Como podemos ver, para Hegel, há conflitos necessários – um regime de contradição necessário para determinar as coisas. É isso que Hyppolite quer sublinhar no texto de Freud: “é a palavra dialética de Hegel, que quer dizer, ao mesmo tempo, negar, suprimir e conservar e, completamente, elevar” (HYPPOLITE in E, p. 880).

Observemos também que, para Hegel, suprimir não significa chegar numa resolução, como se não tivéssemos mais uma tensão. Em *A ciência da lógica* (1812-1816) ele mostra como o trabalho da lógica é de clarificar as suas categorias que, uma vez naturalizadas pelo pensamento do senso comum, parecem claras e não questionáveis.

Hegel não busca negar o trabalho histórico da Razão (cf. LEBRUN, 2006, p. 218), nem tomar os conceitos como eternos e intemporais (cf. ADORNO, 2003, p. 41). Para Hegel, é preciso *passar* de uma categoria a outra, compreender suas relações internas, seu conceito concreto. Mas, notemos que a passagem de uma categoria a outra não significa somente que as categorias tradicionais sejam ambíguas, precárias ou insuficientes: o conceito pode somente ser apreendido nesse movimento, porque nenhuma categoria fixa apreenderia o que é da ordem do conceito. Os diferentes momentos ultrapassados, suprimidos ou negados não são “colocados de lado”; eles são momentos que fazem parte da expressão do conceito; mas seus momentos de verdade são justamente o fato de ser ultrapassado<sup>38</sup>.

É essa lógica que aparece na fala dos pacientes. Nesse sentido, a denegação não seria exatamente bem compreendida a partir da lógica gestaltista. Há uma lógica de negação e superação envolvida na *fala* do sujeito. *A função inconsciente da consciência pertence ao reino simbólico e não imaginário*. Por isso Lacan pode afirmar que

(...) é muito difícil definir o eu [*moi*] como uma função autônoma, se continuarmos a tomá-lo por um mestre de erros, a sede de ilusões, o lugar de uma paixão que lhe é própria e cai essencialmente ao desconhecimento. Função de desconhecimento, é isso mesmo que ele é na análise, como, inclusive, numa grande tradição filosófica (SI, p. 76).

Na verdade, é preciso a Lacan desenvolver o plano do Simbólico para poder mostrar o que se passa numa análise. Não basta se ater ao problema do desconhecimento do eu (*moi*) em sua função imaginária. É preciso que o simbólico apareça, intervenha, para que haja uma troca, para que haja verdadeiramente reconhecimento do desejo do sujeito:

para que o sistema não se resuma a uma vasta alucinação concêntrica cada vez mais paralisante, para que ele possa se voltar, seria preciso que interviesse um terceiro regulador, que deveria colocar entre eles a distância de uma certa ordem comandada. Nós encontramos a mesma coisa sob um outro ângulo – toda relação imaginária se produz numa espécie de *tu ou eu* [*moi*] entre o sujeito e o objeto. Quer dizer – *Se é tu, eu [je] não sou. Se sou eu [moi], é tu que não és*. É aí que o elemento simbólico intervém. Sobre o plano imaginário os objetos não se apresentam jamais ao homem senão nas relações que se desfalecem. Ele reconhece sua unidade, mas unicamente no exterior. E na medida em que ele reconhece sua unidade num objeto, ele se sente em relação a esse na desordem (SII, p. 201).

## Bibliografia

---

<sup>38</sup> Mas não é sempre que Lacan aceita essa associação com Hegel para explicar a psicanálise freudiana. Por exemplo, comentando o sentido desse *Aufhebung* em 1957-1958 que Freud utiliza em outros contextos, Lacan insiste que esse deveria ser traduzido por *anulação* e afirma que não é por usar a mesma palavra que Hegel que ela tem a mesma ressonância (cf. SV, pp. 344-345). Mas no contexto da função inconsciente da consciência, certamente Lacan está de acordo com a interpretação hegeliana.

- ADORNO, Theodor. *Trois études sur Hegel*. Trad. le séminaire de traduction du Collège de Philosophie. Paris: Payot, 2003.
- BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rounanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BOOTHBY, Richard. *Freud as Philosopher – Metapsychology after Lacan*. New York: Routledge, 2001.
- CANGUILHEM, Georges. *Le Normal et le Pathologique*. Paris: PUF, 2007.
- CHAUÍ, Marilena. *Experiência do pensamento – ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Maladie mentale et psychologie*. Paris: PUF, 2005a.
- FREUD, Sigmund. *O Eu e o id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.
- \_\_\_\_\_. *Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014b.
- \_\_\_\_\_. *Moisés e o Monoteísmo, Esboço de Psicanálise e outros trabalhos (1937-1939)*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996d.
- \_\_\_\_\_. *Primeiras publicações psicanalíticas (1893-1899)*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996f.
- LACAN, Jacques. *Autres écrits*. Paris: Seuil, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Des Noms-du-père*. Paris: Seuil, 2005.
- \_\_\_\_\_. *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 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 VIII – Le Transfert (1960-1961)*. Paris: Seuil, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire XXIII – Le sinthome (1975-1976)*. Paris: Seuil, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire XXIV – L’insu que sait de l’une bévue s’aile a mourre (1976-1977)*. Inédito.

- LEBRUN, Gerard. *La Patience du Concept – Essai sur le Discours hégélien*. Paris : Gallimard, 2006.
- HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Ediciones Solar, 1982.
- HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da Metafísica – Mundo; Finitude; Solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b.
- HUSSERL, Edmund. *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.
- \_\_\_\_\_. *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.
- \_\_\_\_\_. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Trad. Henri Dussort. Paris: PUF, 2013a.
- \_\_\_\_\_. *Philosophie Première – Première Partie: Histoire critique des idées*. Trad. Arion L. Kelkel. Paris: PUF, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Sur l’intersubjectivité I*. Trad. Natalie Depraz. Paris: PUF, 2001a.
- \_\_\_\_\_. *Sur l’intersubjectivité II*. Trad. Natalie Depraz. Paris: PUF, 2001b.
- HYPPOLITE, Jean. *Figures de la pensée philosophique – Tome I et II*. Paris: PUF, 1991.
- MARCEL, Gabriel. *Journal Métaphysique*. Paris: Gallimard, 1949.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *L’Institution, la Passivité – Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Merleau-Ponty à la Sorbonne – résumé de cours (1949-1952)*. Dijon: Cynara, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard, 1996b.
- \_\_\_\_\_. *L’Union de l’Âme et du Corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin, 2002c.
- POLITZER, Georges. *Critique des fondements de la psychologie*. Paris: PUF, 1968.

\_\_\_\_\_. *La crise de la psychologie contemporaine*. Paris: Éditions Sociales, 1947.

SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2006.

\_\_\_\_\_. *La transcendance de l'ego*. Paris: VRIN, 2003.

SIMANKE, Richard Theisen. *Metapsicologia lacaniana*. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora UFPR, 2002.