

## **Programa Bolsa no País – Pós-Doutorado**

**Título do projeto de pesquisa:** Em que Lacan pode nos ajudar a repensar a fenomenologia?

**Pesquisador Responsável (Supervisor):** Vladimir Pinheiro Safatle (Departamento de Filosofia/Universidade de São Paulo)

**Candidato à bolsa:** Ronaldo Manzi Filho (Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo e pela Radboud Universiteit Nijmegen (programa de co-tutela))

**Instituição sede:** Universidade de São Paulo

**Resumo:** esta pesquisa visa mostrar uma relação próxima e, ao mesmo tempo, ambígua de Jacques Lacan com a fenomenologia. Num primeiro momento, buscaremos expor como o psicanalista compreende a fenomenologia enquanto uma filosofia da consciência. Seus alvos principais de crítica são Husserl, Sartre e Merleau-Ponty. Entretanto, sua relação com a fenomenologia de Merleau-Ponty parece se modificar, assim como o próprio modo como Lacan compreende a fenomenologia. Nossa hipótese é que ele tende a pensá-la enquanto uma filosofia transcendental, o que lhe possibilita aproximar Kant de Merleau-Ponty. Nesta nova perspectiva, a fenomenologia parece ser um momento importante na sua experiência intelectual. Buscamos, afinal, avaliar se a fenomenologia foi “superada” pela psicanálise como afirmam alguns dos comentadores de Lacan; e, se for o caso, avaliar quais ganhos poderíamos ter na filosofia a partir da perspectiva lacaniana. Nossa pretensão é mostrar como o diálogo entre a fenomenologia e a psicanálise, especialmente a psicanálise lacaniana, não se limita ao campo da clínica – ele parece ser atualmente revisitado por diversos pensadores no campo da filosofia. Não se trata, assim, apenas de “revisitar” um diálogo, mas de apontar sua atualidade e os impasses que este diálogo nos legou.

## **National grant program – Postdoctoral**

**Title of the research project:** In what way Lacan can help us rethink phenomenology?

**Responsible researcher (Supervisor):** Vladimir Pinheiro Safatle (Departamento de Filosofia/Universidade de São Paulo)

**Candidate for the grant:** Ronaldo Manzi Filho (Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo e pela Radboud Universiteit Nijmegen (programa de co-tutela))

**Host institution:** Universidade de São Paulo

**Abstract:** the proposed research intends to show Jacques Lacan's close yet ambiguous relationship with phenomenology. First, we shall seek to examine the French psychoanalyst's initial understanding of phenomenology as a philosophy of consciousness, with his main targets for criticism being Husserl, Sartre and Merleau-Ponty. Lacan's position towards Merleau-Ponty's phenomenology seems to eventually change, however, and so does his very understanding of phenomenology. Our working hypothesis is that he came to conceive of phenomenology as a form of transcendental philosophy, allowing for an approximation between Merleau-Ponty and Kant. From this novel perspective, phenomenology seems to gain momentous importance within Lacan's intellectual experience. Ultimately, thus, our aim is to evaluate whether phenomenology was, as some commentators seem to believe, truly superseded by psychoanalysis and, should that indeed be the case, estimate what advantages a Lacanian perspective could bring to philosophy; we intend, additionally, to demonstrate how the dialogue between phenomenology and psychoanalysis – Lacanian psychoanalysis in particular – is not confined to the clinical dimension but, rather, currently and often revisited by thinkers operating within the field of philosophy. Far from merely revisiting said dialogue, then, our goal is to point out its current relevance, as well as the number of impasses it has bequeathed us.

## 1) Enunciado do problema

Na nossa pesquisa de doutorado tínhamos como objetivo realizar um exame crítico do debate do filósofo Maurice Merleau-Ponty com as teorias psicanalíticas contemporâneas, mostrando como estas foram determinantes no desenvolvimento de seu pensamento. Não se tratou de mostrar que há somente uma convergência entre sua interpretação da psicanálise e fenomenologia, algo que não foi isolado da experiência intelectual de Merleau-Ponty, mas uma verdadeira necessidade de diálogo.

Mostramos, nesse caminho, como alguns conceitos clínicos foram incorporados em seu trabalho confundindo-se com os próprios conceitos-chave que o filósofo cunhou para cumprir seu projeto filosófico.

Temos nesta nova pesquisa o objetivo de mostrar como a psicanálise incorporou a fenomenologia. Pensamos que haveria um ganho na compreensão da própria fenomenologia se compreendêssemos, também, como a própria psicanálise leu a fenomenologia e o que esta interpretação nos propõe. É no sentido de complementar o projeto de doutorado que seguimos este conselho de Bernard Baas: “a questão é saber não somente como filosofia e psicanálise podem ser concernidas uma *pela* outra, mas também como elas podem ser interessadas uma à outra” (BAAS, 1998, p. 10) – mais especificamente, como a fenomenologia e a psicanálise podem interessar uma à outra.

Sabemos que Ludwig Binswanger foi um dos pioneiros nesse debate, ao ler a psicanálise freudiana pela lente da fenomenologia heideggeriana. Entretanto, tanto Heidegger quanto Freud parecem discordar da leitura de Binswanger, cada um a seu modo: Heidegger pensa a psicanálise freudiana como um discurso científico e a leitura de Binswanger como uma forma de “humanizar” o Dasein; Freud não concorda que uma analítica existencial seja o melhor modo para compreender o sofrimento psíquico.

De qualquer modo, Binswanger abre um campo de diálogo que foi profundamente problemático no século XX e talvez ainda pouco explorado, uma vez que não temos uma avaliação de modo extensivo de como a fenomenologia pode interessar à psicanálise e vice-versa.

Nossa pesquisa de pós-doutorado parte da suposição de que este debate pode ser ricamente explorado se levarmos em consideração que Jacques Lacan foi o psicanalista que mais dialogou com a filosofia e que começou seu retorno à Freud, como ele denomina seus ensinamentos, meio a uma atmosfera fenomenológica na França. Sem dúvida nenhuma, a fenomenologia não lhe era estranha e não passou alheia em sua experiência intelectual.

Poderíamos resumir, assim, os objetivos de nossa pesquisa de pós-doutorado:

- 1) mostrar como a psicanálise lacaniana incorporou a fenomenologia na psicanálise;
- 2) avaliar como esta incorporação poderia nos levar a repensar a própria fenomenologia, ou seja, como a fenomenologia pode ser renovada pela leitura que a psicanálise fez da fenomenologia. O que, afinal, podemos repensar na filosofia a partir da leitura lacaniana da fenomenologia?

Nossos objetivos estão, portanto, inseridos num diálogo que envolve um problema maior entre a filosofia e a psicanálise. Aliás, um espaço que Bento Prado Junior denominou de *Filosofia da psicanálise*. Vale lembrarmos-nos desta 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, em sua apresentação do livro *Filosofia da psicanálise*, 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). Nossa pesquisa tende a privilegiar este terceiro ponto descrito por Simanke sem, é claro, ignorar as outras duas possibilidades.

Todos estes três modos de pensar foram longamente explorados pela tradição filosófica do século XX e encontrou um campo frutífero de problemas. É certo, porém, que Michel Tort pensa, como outros autores, que a relação da filosofia com a psicanálise sempre foi conturbada, a começar pela leitura do existencialismo e da fenomenologia de Freud. A seu ver, tais leituras teriam sido uma introdução, mas também uma ideologização do pensamento de Freud devido uma total ignorância do pensamento real 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 esta divisão no interior da psicanálise. Basicamente, segundo Merleau-Ponty, se 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) – uma parte da psicanálise que foi colocada de lado, por acreditar se tratar apenas de uma descrição biologizante do comportamento humano (e herdeira dos prejuízos clássicos). Daí, compreendemos passagens como esta de Heidegger: “Freud queria transferir a causalidade das ciências naturais para o psíquico. Chegou assim à ideia de um aparato, de uma concepção mecanicista” (HEIDEGGER, 2001, p. 48).

Esta passagem de Jean Hyppolite poderia ser lida como um “programa de leitura” de Freud, principalmente na França:

é evidente que há um contraste entre a representação energética (energia ligada e não ligada, investimentos e contra investimentos diversos de energia) que Freud fez de todo o aparelho psíquico e o método de ‘pesquisa de sentido’ que ele inaugura. Portanto, Freud jamais abandonará completamente esta representação energética; e o contraste é bastante grande entre este materialismo da energia e esta análise intencional. Talvez fosse preciso evitar trair Freud escolhendo uma interpretação contra outra, pois ele queria uma sorte de síntese à qual ele não pode alcançar, e há uma originalidade neste misto nesta recusa em separar uma filosofia da natureza e uma filosofia do espírito (HYPPOLITE, 1991, pp. 409-410).

Assim, teríamos que dar razão a esta observação de Luiz Roberto Monzani na 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).

Estamos de acordo com Monzani. Mas também é verdade que este não é o nosso objetivo aqui. Ao contrário, queremos ver a fecundidade dessas *deformações*, como diz Monzani. Podemos, portanto, complementar 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, na nossa pesquisa de doutorado, vimos como a incorporação da psicanálise no programa filosófico de Merleau-Ponty força-o a pensar de outro modo e a se deparar com objetos que, aparentemente, lhe eram exteriores. Como 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<sup>1</sup> (SAFATLE in SAFATLE; MANZI (org.), 2008, pp. 9-10).

Assim, como pudemos avaliar em nossa pesquisa de doutorado, apesar da fenomenologia distorcer a psicanálise, a própria fenomenologia se repensa ao inserir problemas clínicos em sua discussão. *Pensamos 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 nos levar a repensá-la. É seguindo essa orientação que retomamos a experiência intelectual de Lacan. Que tipo de deformação da fenomenologia ele nos faz ver?

Lembremos, primeiramente, que 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. Entretanto, em outros momentos e estes que nos interessam aqui, a fenomenologia, enquanto corpo teórico, está vinculada à própria elaboração de suas teses. Nesse corpo teórico, Lacan se refere tanto a Kant quanto a Merleau-Ponty como fenomenólogos. Ora, Lacan ao referir-se a Kant como fenomenólogo, tal como, no texto sobre Sade e Kant (*Cf. LACAN, 1966, p. 772*), suscita uma pergunta: o que de fato ele compreende por fenomenologia?

Poderíamos tentar aproximar a fenomenologia ao pensamento lacaniano se buscássemos uma mesma filiação e, em larga medida, um mesmo referencial teórico. Lembremos que Lacan, Merleau-Ponty, Bataille, Raymond Queneau, Raymond Aron e Jean-Paul Sartre, entre outros, frequentaram os seminários de Alexandre Kojève na *École Pratique des Hautes Etudes*, na década de 30, o qual marcou a experiência filosófica de toda essa geração. Foi também um dos principais seminários a introduzir o hegelianismo na França.

Devemos salientar que, embora a formação de Lacan e Sartre tenha referências em comum, surgem, a partir desses seminários sobre Hegel, teorias muito distintas. Sendo assim, mesmo que a experiência intelectual de ambos obedeça a dinâmicas muito próprias, muitas vezes entrecruzam-se e, às vezes, não se excluem. Ambos irão afirmar, por exemplo, que o desejo é falta, ou seja, que o desejo não é vinculado a qualquer objeto empírico determinado. Um ponto central herdado daquele seminário foi a associação kojéviana do ser-para-a-morte heideggeriano com *das Begierde* hegeliana, tendo como consequência a verdade do desejo

---

<sup>1</sup> O que nos faz apreender o que a razão moderna define o que lhe é exterior? Safatle toma como exemplo o filósofo Bento Prado Junior que insistiu nessa forçagem e descentramento da filosofia no cenário brasileiro: “a seu modo, ele nos lembra que certos objetos que interferem na estrutura mesma do nosso padrão de racionalidade só serão corretamente apreendidos no ponto de cruzamento entre a elaboração conceitual filosófica e uma clínica que lhe é independente, autônoma e que, em geral, produz seus próprios conceitos” (SAFATLE, 2004, p. 281).

como pura negatividade. Esta é claramente *uma herança muito mais hegeliana do que husserliana*.

O mesmo acontece em relação a Merleau-Ponty e a Lacan. Vemos muitos temas em comum, mas ambos partem de caminhos diferentes, como afirma Lacan em um de seus seminários (Cf. LACAN, 1991, p. 329). Entretanto, há uma relação próxima de Merleau-Ponty com as primeiras obras de Lacan, se observamos que ambos têm, muitas vezes, o mesmo referencial teórico.

É o caso, por exemplo, de Georges Politzer e Karl Jaspers que são relevante na obra de ambos, assim como as teorias dos gestaltista (Wolfgang Köhler, Kurt Koffka, entre outros), Kurt Goldstein, Henri Wallon, Jacob von Üexkull, etc. Em alguns momentos, como em *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je* ou em *Propos sur la causalité psychique*, de fato parece que Lacan age como se estivesse assumindo uma estratégia própria do pensamento fenomenológico de Merleau-Ponty (e estranha às demais fenomenologias) ao se valer de uma gama de estudos científicos para fundamentar sua teoria. E, nesse caso, uma aproximação muito mais *estratégico-metodológica*.

Mas somente estas vinculações em comum bastariam para afirmarmos que Lacan de algum modo seria fenomenólogo? Aliás, o que Lacan compreende por fenomenologia? E, fundamentalmente, por que especificamente o diálogo com a fenomenologia parece-nos fundamental?

Para tentar responder estas questões, gostaria de lembrar que sempre houve uma relação profunda entre a fenomenologia e a psicanálise, aliás, desde as primeiras elaborações freudianas – um fato, aliás, que leva alguns autores, como Franca Madioni, a afirmarem que “(...) a psicanálise é, apesar dos mal entendidos históricos, impensável sem a contribuição fenomenológica” (MADIONI, 2008, p. 24). Seria verdade isto?

A primeira coisa que devemos ter em mente é o debate em torno do tema central da fenomenologia: a *intencionalidade*. Apesar de a intencionalidade ser claramente um ato da consciência para Husserl, isto foi questionado desde Brentano. Basta recordarmos que, assim como Husserl, Freud foi também aluno de Brentano<sup>2</sup>. Não penso que isto seja somente uma curiosidade biográfica, mas nos indica uma “raiz” fenomenológica como sugere Philip Merlan nesta passagem sobre *Brentano and Freud*:

o livro de Brentano, *Psychology vom empirischen Stradpunkt* (1874), contém duas discussões sobre o ‘inconsciente’. Uma encontramos no Livro I, capítulo 3, parte 6, onde Brentano apresenta e recusa a

---

<sup>2</sup> Freud foi aluno de Brentano em três ocasiões. No terceiro, quarto e quinto semestres de seu curso em Medicina, Freud participou do curso *Leituras de escritos filosóficos*, no quarto semestre ele esteve presente, em acréscimo, ao curso de *Lógica* e, no sexto, no curso de *A filosofia de Aristóteles* de Brentano (Cf. MERLAN, 1949, p. 451).

doutrina de Henry Mandsley. Antes de tudo, Brentano tenta provar que a tese de Mandsley, em que o efeito que a psicologia deve ser provada na psicologia, é errado. Mas, incidentalmente, discutindo a asserção de Mandsley, de que a parte mais importante, o processo mais essencial da qual o pensamento depende, consiste numa atividade inconsciente da alma. Outra discussão extensiva e respeitável sobre o conceito de inconsciente ocupa o segundo capítulo do segundo livro. É verdade que a conclusão de Brentano é que não há algo como uma atividade psíquica ‘inconsciente’; mas ele dá ao problema a mais séria consideração, traçando a doutrina que afirma que a existência do ‘inconsciente’ remonta a Tomás de Aquino. Não é, talvez, também impossível que foi no pensamento de Brentano que Freud se torna familiarizado com o problema do inconsciente (MERLAN, 1945, p. 376).

É por isto que Franca Madioni afirma que “é a partir da fundação britânica que reconhecemos facilmente, já nas *Interpretações dos sonhos*, que é preciso reconsiderar a rica influência da fenomenologia sobre Freud” (MADIONE, 2008, p. 28).

Entretanto, a partir de qual perspectiva Freud fala de intencionalidade? Na conferência III (*Parapraxias (continuação)*) ele começa assim:

chegamos, na última vez, à ideia de considerar as parapraxias não em relação à desejada função que elas perturbam, mas à sua própria descrição; e tivemos a impressão de que, em casos especiais, pareciam revelar um sentido próprio. Reflitamos então que, se pudesse ser obtida a confirmação, em uma escala mais ampla, de que as parapraxias têm um sentido, seu sentido logo ficaria mais interessante que a investigação das circunstâncias em que ocorrem. Vamos, mais uma vez, chegar a um acordo sobre o que se deve entender por ‘sentido’ de processo psíquico. Queremos dizer com isso tão-somente a intenção à qual serve e sua posição em uma continuidade psíquica. Na maioria de nossas investigações podemos substituir ‘sentido’ por ‘intenção’ ou ‘propósito’ (FREUD, 1996a, p. 49).

*Sentido* para Freud estaria, assim, próximo de uma intenção ou 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 nos permita falar em intencionalidade, é preciso dizer que há modos de intenção sem com isto afirmarmos que estes modos sejam, necessariamente, conscientes.

Sem dúvida alguma, Freud está, nesta conferência introdutória, apresentando um conflito que é também topológico: entre a consciência e o inconsciente – é como se Freud afirmasse que o sujeito tivesse uma intenção consciente e uma intenção inconsciente ao mesmo tempo, sendo que a primeira intenção pode ser coagida “(...) a não ser posta em execução antes de poder manifestar-se como uma perturbação da outra intenção. Deve ter sido perturbada, antes de poder ser um elemento perturbador” (FREUD, 1996a, p. 72). Entretanto, poderíamos nos questionar: é possível ter intenção de algo sem saber desta intenção?

Este é um tema que será longamente debatido por Merleau-Ponty, por exemplo. Entretanto, uma discussão em que Lacan coloca novas posições ao pensar esta intencionalidade a partir da própria estrutura da linguagem, enquanto Merleau-Ponty a toma na intencionalidade corporal.

Em 1963, por exemplo, Lacan afirma que o problema da intencionalidade da consciência e a redução fenomenológica não dão conta do que se denomina *objeto do desejo* (o *objeto a*) – algo que nenhuma teoria do conhecimento não consegue abarcar segundo o psicanalista. Ele propõe, assim, uma nova topologia estrutural para se pensar a função do objeto (Cf. LACAN, 2004, p. 120).

É meio a este tipo de debate que podemos encontramos um campo fértil de pesquisa que talvez modifique o debate da própria fenomenologia com o problema da intencionalidade – tema central desde Husserl: o que afinal queremos dizer ao falarmos intencionalidade?

Tendo esta questão como horizonte, podemos acompanhar como Lacan critica a fenomenologia ao compreendê-la enquanto uma *filosofia da consciência* – uma crítica que podemos encontrar claramente nas referências a Sartre e, em larga medida, também a Merleau-Ponty (pois “para Merleau-Ponty, tudo está lá, na consciência” (LACAN, 1978, 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” (Cf. 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 uma crítica infiel ao próprio Freud? Assim, não teria sido a fenomenologia mais fiel à Freud?

Lacan propõe uma saída ao criticar Sartre. Iremos, por isso, lembrar como a hipótese de má-fé sartriana é condenada por Lacan, sendo preferível a sugestão de Hyppolite de que há uma *função inconsciente da consciência*, tal como um desconhecimento no conhecimento (Cf. HYPPOLITE, 1991, p. 414).

Lembremos como, para Sartre, o inconsciente seria 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, pois 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 recalçado 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). Se “(...) a censura, por aplicar sua atividade com discernimento, deve conhecer o que ela recalca” (SARTRE, 2006, p. 87), ela envolve também a 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.

É certo que a consciência pode agir sem que o sujeito reconheça imediatamente esse ato. Ou seja, mesmo afirmando uma unidade da consciência, um sempre saber de si, esse saber pode se manifestar na forma de não-saber. 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.

Lacan acompanha Sartre quando este afirmar a existência de uma consciência desprovida de egoidade, mas não essa translucidez da consciência. É verdade que há uma consciência irrefletida, mas ela não é translúcida como pressupõe o filósofo. Uma afirmação como essa seria uma *ilusão de autonomia*:

e, precisamente porque o objetivo da investigação deve ser de descobrir uma *escolha*, não um *estado*, esta investigação deverá se lembrar em toda ocasião que seu objeto não é um dado escondido nas trevas do inconsciente, mas uma determinação livre e consciente – que não tem um habitante da consciência, mas que não se faz um senão com esta consciência ela mesma (SARTRE, 2006, p. 619).

É certo que não há dados escondidos nas trevas do inconsciente<sup>3</sup>, mas a consciência não é esse espaço livre e translúcido. O que temos que perguntar então é: *qual o papel da consciência no aparelho psíquico?* Essa é uma das questões centrais em Lacan: é só definindo o estatuto e a função da consciência que, afinal, Lacan poderia compreender o que há de específico no inconsciente tal como descrito por Freud.

Para pensar o que é a consciência, Lacan segue aquela ideia de uma *função inconsciente da consciência*, que Freud teria descrito ao falar de denegação. Esse mecanismo de defesa poderia se resumir nessa passagem que Hyppolite interpreta 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’.

---

<sup>3</sup> “De certa forma, é ela que o [Lacan] leva a abandonar a noção de inconsciente como espaço de conteúdos mentais recalçados, de formações do imaginário e a recuperá-lo apenas mais tarde, quando compreender a fecundidade da noção lévi-straussiana do inconsciente como sistema de regras, normas e estruturas socialmente partilhadas” (SARTRE, 2006, p. 138).

É uma vontade que não falha” (HYPPOLITE, 1991 pp. 386-387). 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 senhor pergunta quem pode ser essa pessoa no sonho. *Não é minha mãe*. Emendamos isso para: ‘Então, *é a mãe dele*’” (FREUD, 1996b, p. 265).

A questão de Hyppolite poderia se resumir assim: há uma oposição (não sei e sempre soube) – uma oposição que Merleau-Ponty, por exemplo, incorporou da psicanálise para pensar o inconsciente enquanto sentir. Encontramos essa passagem em seu curso sobre *La Nature*, quando o filósofo busca definir o que é o inconsciente:

o que é esse eu [*moi*] que não é eu [*moi*], esse peso, esse excedente abaixo do que de mim aparece, e que aos meus olhos é todo eu, se isso não é uma coisa – fisiologia? É o sentir mesmo enquanto que ele não é pensamento de sentir (posse), mas desapossamento, ek-stase, participação ou identificação, incorporação ou ejeção. Breve, *Deckung* [coincidência], reconhecimento cego (do tocante e do tocado, de mim e de minha imagem lá), não-diferença, degrau zero de diferença. O sentir = eu não sei e eu sempre soube (Hyppolite): não precisamos saber o que é que queremos, pois o queremos. Ser a... fascinação ou dedução do sensível. Ver é pensar sem pensar. Freud; comunicação de inconsciente sem que a mensagem seja decifrada pela percepção sensível. Mas a percepção ela mesma comporta essa mesma estrutura: o que vejo, eu o vejo como espetáculo para os outros, porque há uma *Einfühlung* [empatia] com ele e através dele com outros *sentir* (MERLEAU-PONTY, 1994, pp. 351-352).

Desenvolvemos longamente esta passagem em nossa pesquisa de doutorado. Entretanto, poderíamos nos perguntar agora, em nossa nova pesquisa: ao pensarmos uma *função inconsciente da consciência*, não estaríamos, no fundo, sugerindo uma forma de pensar *para além da fenomenologia* ou uma *fenomenologia renovada*?

Lacan participa desta nova concepção do inconsciente que Merleau-Ponty propõe – o inconsciente não mais na esfera da consciência, mas do sentir. Neste caminho, parece-nos que Lacan *redefine* a fenomenologia a partir de suas discussões com o filósofo. Isto porque, a partir de 1959, Lacan aproxima Kant de Merleau-Ponty com um objetivo: pensar um campo transcendental que não seja da ordem da consciência. É partindo desses dois “fenomenólogos” que Lacan parece cunhar uma das suas maiores contribuições para o arcabouço teórico psicanalítico: o *objeto a*.

Ora, essa redefinição da fenomenologia enquanto um campo transcendental seria uma das distorções, talvez, produtivas para repensarmos a fenomenologia. A seu ver, Kant teria inaugurado a ideia de constituição transcendental, e Merleau-Ponty teria forçado os limites deste campo transcendental. Certamente isto aparece em Husserl: todo o enigma para o fenomenólogo está em torno do transcendental. Se por um lado a atitude natural se dirige às coisas para conhecê-las, na atitude filosófica, não se investiga as coisas, mas *a possibilidade de conhecer* essas coisas: como é possível que a consciência tenha acesso a algo exterior a ela? Como todo e qualquer conhecimento é possível?

Neste ponto, Lacan teria contribuído a pensarmos *para além de uma filosofia da consciência* – um projeto que Merleau-Ponty claramente visualizava nas suas notas finais de trabalho, mas que, devido à morte prematura do filósofo, não foi concretizado. Mas o que significa pensar para além da fenomenologia?

Se Lacan declara que *a psicanálise está para além da fenomenologia*, que a psicanálise avança mais do que a fenomenologia, ele afirma, ao mesmo tempo, de algum modo, que a psicanálise partilhou da fenomenologia a seu modo. É isto que percebe muito bem Bernard Baas ao afirmar:

eis porque – se nos permitirmos esta fórmula um pouco infeliz – Lacan não é em última instância fenomenólogo, mesmo se sem a fenomenologia ele não seria Lacan. Mais exatamente: ... mesmo se, ou melhor, por ser toda sua reflexão um esforço para levar a fenomenologia às suas últimas consequências até para além dela mesma; dito de outro modo: para atravessar a fenomenologia (BAAS, 1998, p. 241).

Sem dúvida nenhuma encontramos muito mais distanciamentos entre a fenomenologia e a psicanálise do que uma aproximação. Basta pensarmos no problema da linguagem e o modo que a psicanálise lacaniana partilha do estruturalismo, tendo no significante seu problema central. Não estamos aqui propondo encontrarmos nem “distanciamentos”, nem “aproximações” e nem fazermos uma relação exaustiva entre a fenomenologia e a psicanálise. Nossa proposta é compreendermos o modo que a psicanálise incorporou as questões fenomenológicas e como a releitura dessas questões poderia contribuir para repensarmos a fenomenologia.

Diante disto, é justo perguntarmos: *qual será a contribuição da nossa pesquisa para a área se bem sucedida?* A nosso ver, contra uma leitura que pressupõe um completo silêncio da fenomenologia diante do estruturalismo; contra uma leitura que vê somente um mal-entendido na interpretação lacaniana da fenomenologia de um modo geral; contra uma leitura de exclusão de áreas de saberes, por acreditar que um entrecruzamento não seria fiel nem a um nem a outro saber; pensamos que este diálogo coloca vivo um debate que jamais foi extensivamente explorado entre a psicanálise lacaniana e a fenomenologia e que só atualmente vem-se reconhecendo como o pós-estruturalismo só foi possível a partir deste tipo de discussões. Pensamos que o diálogo entre a psicanálise lacaniana e a fenomenologia nos ajudaria a compreender a nossa própria atualidade.

## **2) Resultados esperados**

O que será criado ou produzido como resultado do projeto proposto? Como os resultados serão disseminados?

Pretendemos produzir uma possibilidade de relermos a fenomenologia a partir da compreensão da interpretação lacaniana da fenomenologia. Acreditamos que essa possibilidade será uma abertura de pensamento e um instrumental teórico para compreendermos as questões pós-estruturalistas presentes em nossa atualidade.

Poderíamos lembrar, por exemplo, como Deleuze parte de uma leitura de autores que tradicionalmente foram criticados pela fenomenologia, tal como a leitura de Deleuze de Hume. Outro ponto central é sua crítica à psicanálise lacaniana, como encontramos em *Anti-Édipo*. Ou seja, Deleuze parte de uma negação cruzada da fenomenologia e da psicanálise lacaniana. Entretanto, autores como Leonard Lower vê uma impossibilidade de compreendermos a posição de Deleuze sem uma profunda compreensão do que a fenomenologia e a psicanálise propunham (Cf. LOWER, 2003).

Podemos tomar como outro exemplo Derrida. Não é um acaso que Derrida (*La voix et le phénomène*) e Merleau-Ponty partem da obra de Husserl, mas caminham para direções diferentes. Entretanto, como afirma Jack Reynolds, trata-se somente de um aparente desvio de caminho, pois ambos os autores partilham largamente das mesmas questões (Cf. REYNOLDS, 2004), sendo a psicanálise lacaniana um dos marcos para compreendermos a posição de cada um dos autores.

Por fim, como último exemplo, podemos lembrar como Lyotard, não só escreve um livro sobre a fenomenologia (*La phénoménologie*), como sua principal obra, *Discourse, Figure*, parte exatamente de uma discussão sobre Merleau-Ponty e Lacan.

Esses são apenas alguns exemplos de como o diálogo que propomos nesta pesquisa é fundamental para compreendermos a modernidade.

Propomos, inicialmente, disseminar nossa pesquisa por dois meios, assim como fizemos na pesquisa de doutorado: pela publicação de artigos em revistas especializadas, tanto na área da filosofia, quanto na área da psicologia e psicanálise; e, por meio de comunicações e palestras em congressos, colóquios, etc. (por exemplo, na Sociedade Internacional de Filosofia e Psicanálise, sociedade da qual eu sou membro há três anos e onde venho apresentando minha pesquisa nos últimos anos, além do grupo de pesquisa que participo atualmente, o Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise, laboratório que sou membro há oito anos).

Outro modo de disseminação da pesquisa será a proposta de publicação de um livro com o resultado final da pesquisa. Mas assim como fizemos no doutorado, planejamos a organização de livros na área de interesse e na tradução de artigos sobre o tema.

### **3) Desafios científicos e os meios e métodos para superá-los**

O principal desafio científico de realizar este debate é localizá-lo nas obras dos autores, pois nem sempre ele está explícito, além de acompanhar a bibliografia relacionada ao tema. Talvez estes sejam os maiores desafios da pesquisa, uma vez que Lacan nem sempre se refere claramente aos autores que está tratando e pouca bibliografia há presente sobre o tema. Como afirma Baas:

é uma constante que Lacan não se pronuncia jamais explicitamente sobre os conceitos da filosofia de Husserl, nem mesmo sobre o conceito de intencionalidade. Mas isto não significa que ele permaneceria à margem, menos ainda na ignorância, dos lances da fenomenologia (BAAS, 1998, p. 35).

Por isto, o método que iremos realizar nesta pesquisa de pós-doutorado será o mesmo que fizemos na pesquisa de doutorado: um método interpretativo das obras. No caso, de Lacan e das obras fenomenologias que o psicanalista se refere. Isto exige uma seleção dos problemas mais relevantes a serem tratados na pesquisa. Claro, como se trata de uma pesquisa que pretende complementar a pesquisa do doutorado, grande parte da bibliografia já nos é conhecida e exigirá de nós o fichamento das novas questões propostas.

### **4) Cronograma**

Esta pesquisa pretende ser completada em 24 meses. Para se medir o progresso do projeto, podemos ter como base a publicação de artigos e apresentações de trabalhos durante este período, além dos relatórios que serão enviados para o Departamento de Filosofia da USP e para a FAPESP.

Inicialmente, a pesquisa pretende ter quatro partes, sendo que cada uma será cumprida em seis meses. Primeiramente, um levantamento das questões que Lacan trás da fenomenologia; segundo, como essas questões aparecem inicialmente na fenomenologia; terceiro, como a interpretação lacaniana poderia nos ajudar a repensar a própria fenomenologia; por fim, uma análise crítica dessas questões para pensarmos nossa própria atualidade. Durante essas quatro etapas estaremos desenvolvendo um texto que será o resultado final da pesquisa.

### **5) Disseminação e avaliação**

Por fim, a disseminação dos nossos resultados será por meio acadêmico, seja em revistas, livros, palestras, comunicações, etc., por isso eles serão avaliados por outros pesquisadores que estejam debatendo, num sentido amplo, a relação entre a filosofia e a psicanálise.

## 6) Bibliografia

- BAAS, Bernard. *De la Chose à l'Objet – Jacques Lacan et la Traversée de la Phénoménologie*. Leuven: Peeters; Vrin, 1998.
- PRADO Jr., Bento; MONZANI, Luiz Roberto; GABBI Jr., Osmyr Faria (org.). *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- BINSWANGER, Ludwig. *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne – discours, parcours, et Freud*. Paris : Gallimard, 1996.
- BOOTHBY, Richard. *Freud as Philosopher*. New York: Routledge, 2001.
- FREUD, Sigmund. “Conferência III – Parapraxias (continuação)”. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud vol. XV*. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.
- \_\_\_\_\_. “A negativa”. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud vol. XIX*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.
- FRIE, Roger. *Subjectivity and Intersubjectivity in Modern Philosophy and Psychoanalysis – A Study of Sartre, Binswanger, Lacan, and Habermas*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Tradução de Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes; Educ; ABC, 2001.
- HYPOLITE, Jean. *Figures de la pensée philosophique – Tome I et II*. Paris : PUF, 1991.
- HUSSERL, Edmund. *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*. Paris: Gallimard, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures – tome premier: introduction générale à la phénoménologie pure*. Paris: Gallimard, 1950.
- LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- \_\_\_\_\_. “Maurice Merleau-Ponty”. *Les Temps Modernes – Merleau-Ponty*. Paris, 17<sup>e</sup> année, n. 184-185, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire II – Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1978.

- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire VII – L’Ethique de la Psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire VIII – Le transfert*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire X – L’angoisse*. Paris: Seuil, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire XI – Les Quatre Concepts Fondamentaux de la Psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.
- LAWLOR, Leonard. *Thinking through French Philosophy – The being of the question*. Indiana: Indiana University Press, 2003.
- MADIONI, Franca. *La psychanalyse interroge la phénoménologie – recherches freudiennes à partir de Brentano*. Paris: L’Harmattan, 2008.
- MERLAN, Philip. “Brentano and Freud”. In: *Journal of the History of Ideas*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, Vol. 6, No. 3, Jun, 1945.
- \_\_\_\_\_. “Brentano and Freud – A Sequel”. In: *Journal of the History of Ideas*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, Vol. 10, No. 3, Jun, 1949.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Merleau-Ponty à la Sorbonne – résumé de cours*. Dijon: Cynara, 1988.
- \_\_\_\_\_. *La Nature – Notes de Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Parcours Deux (1951-1961)*. Paris: Verdier, 2000.
- \_\_\_\_\_. *L’Institution, la Passivité*. Paris: Belin, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Le Visible et l’Invisible*. Paris: Gallimard, 2004.
- REYNOLDS, Jack. *Merleau-Ponty and Derrida – Intertwining Embodiment and Alterity*. Ohio: Ohio University Press, 2004.
- SAFATLE, Vladimir. “Auto-reflexão ou repetição: Bento Prado Jr. e a crítica ao recurso frankfurtiano à psicanálise”. In: *Àgora*. Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, jul/dez, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Os impasses do amor: Sartre, Lacan e o problema do reconhecimento do desejo”. In: GONÇALVES; MORATO; MOUTINHO; VIEIRA; BRANDÃO (org.). *Questões de Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: UFPR, 2006.
- SAFATLE, Vladimir ; MANZI, Ronaldo Filho (Org.). *A filosofia após Freud*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- SARTRE. *La transcendance de l’ego*. Paris: Vrin, 2003.
- \_\_\_\_\_. *L’Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 2006.
- 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.

ŽIŽEK, Slavoj. “Por que Lacan não é heideggeriano”. In: *Estudos Lacanianos*. Belo Horizonte, vol II, n. 3 (jan-jun), pp. 13-25, 2009.