

LÉA TAVORA

**RAÍZES HEGELIANAS
NO PENSAMENTO DE FREUD**

Tese apresentada como
exigência parcial para a
obtenção do título de
Doutor em Filosofia

Orientador:

Katia Muricy

Co-orientadores:

Gwendoline Jarczyk

Pierre-Jean Labarrière

Departamento de Filosofia

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

RIO DE JANEIRO, AGOSTO DE 1994
(VERSÃO EM PDF: AGOSTO DE 2007)

Para Gwendoline
Pierre-Jean
Carlos Augusto

Ao lado de quem desvelo mundos

Meus agradecimentos

a Katia Muricy

aos que compõem o Departamento de Filosofia da PUC

ao CNPq

à CAPES

minha família

meus amigos

ÍNDICE

Introdução	
Crônica de uma idéia	1
Capítulo I	
A difusão do pensamento de Hegel e sua mais recente leitura	12
Capítulo II	
A negação hegeliana	38
Da fragmentação à continuidade	45
A <i>Aufhebung</i> — o laço negativo	50
Inquietude e transformação	64
Não há tese-antítese-síntese	74
A "supressão" do tempo como forma de negatividade e o Saber Absoluto	79
Capítulo III	
A negatividade manifesta na psicanálise	89
A redescoberta da negatividade	94
Positividade e negatividade em Freud	100
Um esquema básico do psiquismo	104
Capítulo IV	
Dizer "não"	115
A (de)negação é negação do recalcado	121
<i>Aufhebung</i> — uma negação germinal	128
Inteligência e negatividade	134
Capítulo V	
Raízes hegelianas no pensamento de Freud	149
Sistema e experiência	158
A dialética psíquica	164
Dois epistemes, dois estatutos da negatividade	169
Bibliografia	180
Anexo I: Sigmund Freud	
"La négation" (1925)	198
Anexo II: Jean Hyppolite	
"Commentaire parlé sur la Verneinung de Freud" (1954)	204

INTRODUÇÃO

CRÔNICA DE UMA IDÉIA

Já nem mais se repete — por haver-se tornado lugar comum — que a psicanálise é uma profissão impossível. Quem ouve tal afirmação, estando fora deste *métier*, pensa no tempo dedicado ao sofrimento, à tarefa de ouvir e entender dificuldades alheias quando se está munido de recursos cujo efeito é tão lento, pensa até na imobilidade física e tantas vezes verbal que a escuta de um paciente exige. Mas esta é uma visão romântica: a boa psicanálise não é uma experiência afetiva e menos ainda pode ser um sacrifício.

A medicina, cujo padrão a psicanálise tentou, em muitos sentidos, adotar, não reclama do peso da doença contra a qual se empenha, e inúmeros outros campos profissionais enfrentam a dor de algum tipo, com suas soluções trabalhosas ou incertas. Circunstâncias difíceis são parte inalienável do trabalho do psicanalista e das quais ele raramente se queixa. O ponto crítico para o psicanalista está localizado numa situação, talvez única, em que o profissional e o objeto da profissão estão entrelaçados.

Não me refiro a situações anômalas, em que faltam condições essenciais. A formação de um psicanalista exige preparo teórico, prático — sob a forma de trabalho supervisionado — e uma análise pessoal, sempre com o propósito de salvaguardar, de confusões/fusões com o analista, o discurso do paciente.

O que considero central na psicanálise é a difícil arte de separar de mim "mesmo" — analista — o "outro" que encontro na prática clínica como meu paciente, e que aparece quando, embora mantido o momento da singularidade dele e minha, ele e eu partilhamos de uma humanidade comum, desnudada na vida que nos invade pelos jornais, pelos livros, por toda parte.

Um filósofo narrava, certa vez, numa entrevista, o período de elaboração de seu último livro, teórico, mas voltado a problemas que lhe diziam respeito. Escrever sobre aquele tema específico tinha sido extremamente difícil, e havia tornado mais difícil viver. O psicanalista faz isto todo o tempo: não importa se a neurose, a estrutura, a história do paciente estão separadas de nós, há sempre um fundo comum, universal, que não pode ser evitado porque é a única possibilidade da relação intersubjetiva na qual se funda a experiência analítica. Assim, se, como psicanalista, devo conservar-me livre da pura vontade de ajudar o paciente — porque isto me tornaria amigo às expensas da eficácia a que me proponho —, os problemas dele *enquanto ser humano* em nada se distinguem, muitas vezes, dos meus. Remetidos à estrutura do nosso mundo e do psiquismo,

problemas tais como a perda, a diferença, o sentimento da injustiça, ou uma infinidade de outros que se queira nomear, são a base comum que torna possível, para o meu paciente, falar, e a mim, analista, escutar.

Arte maior na psicanálise é portanto separar de mim "mesmo" um "outro" — deixando lugar para as diferenças — quando tanto nos entrelaça. Psicanálise é exercício delicado da alteridade. Nada sei do paciente senão o que escuto, nada posso dizer que aprove ou desaprove, que deixe entrever caminhos meus e não dele. A experiência de vida e de clínica me cobrava sutileza cada vez maior no jogo das convivências e das distâncias, e a prática com as palavras que livremente se associavam pedia para ser referida a uma ordenação teórica, sem mostrar ainda que se sustentava numa questão fundamental, mas única. O mundo da manifestação pedia idéias diretoras — a psicanalista queria se fazer filósofa.

Esta busca de uma integração/diferenciação entre paciente e analista, entre fenômenos psíquicos e sua ordem, era alimentada por inúmeras fontes. Ao longo de muitos anos, eu vinha me deparando com manifestações existenciais que denunciavam um problema humano generalizado no lidar com a diferença. Dificuldades afetavam toda e qualquer relação entre diferentes, mostrando-se ora sob o aspecto interpessoal, ora agravando-se nas relações entre grupos sociais, raças, entre homem e mulher, numa enorme gama de nuances. A partir de um certo momento, ficou claro que, na infelicidade individual — vista na prática psicanalítica como experiência singular —, como até nas enormes tragédias coletivas que faziam tremer a humanidade nas guerras e nos genocídios, o substrato comum era a questão do "outro".

Entre as primeiras questões vividas e a busca de sua compreensão teórica, foi percorrido um longo caminho. A raiz de tantos temas aparentemente distintos foi nomeada por um homem extraordinário, que tinha no centro de sua reflexão a questão do "outro". Chamava-se Helio Pellegrino. O trajeto que levou a esta tese

começou quando foi pronunciada por ele pela primeira vez, ou pela primeira vez foi por mim registrada, a palavra "alteridade". Esta questão transbordou o existencial, o campo pessoal e profissional de psicanalista, tornando imperativo conhecer também o ponto de vista teórico sobre o "outro", agora não mais restrito à perspectiva de cada indivíduo, fosse ela só minha, dos que me cercavam, de meus pacientes. A interrogação tornava-se maior, mais abrangente.

Uma vez transposta para o plano universal e filosófico, embora preservando a abordagem singular original, levei minha indagação ao ambiente acadêmico. Sem graduação em filosofia, fomos, eu e meu tema, carinhosamente acolhidos no Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica. Começou uma aventura na PUC, que se tornou a casa sonhada, uma viagem pelo pensamento estimulada por professores que se fizeram amigos e deram, além de ensinamentos, os outros empurrões necessários.

Inicialmente os campos de estudo eram escolhidos a partir de um interesse quase intuitivo. Eram um mundo novo e muitos os mestres. Bem amparada e guiada, a indagação sobre o "outro" pôde tomar duas direções: alteridade em geral e alteridade intersubjetiva. O tema da alteridade em geral envolvia toda a relação entre o homem e seu mundo. Tudo, absolutamente tudo, podia ser visto por este prisma, mesmo a relação entre sujeitos.

Inúmeras vezes — e com razão — o objetivo pareceu inalcançável. Fui prevenida contra os perigos de um tema tão geral. Nada se mostrou mais verdadeiro. Como o trabalho teórico tende a se tornar menos rigoroso na medida em que se dirige a conceitos-limite, quanto mais fundo se vai numa problemática, mais se pensa estar perdido. A questão filosófica da alteridade em geral convergia com o fundamento mais arcaico do psiquismo humano. O tema ambicioso parecia inapreensível, ou por ser amplo demais e exigir um

conhecimento quase infinito, ou por ser, por causa disto, avesso à preocupação com o rigor.

O outro trajeto possível de estudo levava a pesquisar uma relação alteritária específica, a que se passa — ou não — entre dois sujeitos. A filosofia chamava-a de relação com "a outra consciência", debatendo-se para deslindar o processo relacional e mesmo discutindo a possibilidade de existência deste processo. Tomando a intersubjetividade como premissa para a formação do humano, a psicanálise não dirigiu sua atenção à essência do processo, mas decerto deparou-se com as conseqüências singulares e históricas desta relação, mesmo quando sequer se dava conta disto. Além da complexidade inerente ao tema sob qualquer enfoque, a psicanálise permitia-se o requinte de encontrar em cada sujeito, além de uma consciência, um inconsciente, como se este fosse uma "outra" consciência diferente. A alteridade radicalizava-se, entranhada na especificidade de cada homem, nele mesmo e na sua relação com tudo o que não era ele.

Uma filosofia — e especificamente uma certa parte de um de seus capítulos — é conhecida por debruçar-se sobre as relações intersubjetivas. Trata-se da chamada "dialética do Senhor e do Escravo"¹ na *Fenomenologia do espírito*² de Hegel. Muitas pistas apontavam na mesma direção, difícil de tomar: o autor era notoriamente intrincado, o idioma alemão não poderia ser dominado a tempo de fazer-se uma tese, e não eram poucas as objeções à aliança entre conhecimentos filosóficos e psicanalíticos.

O pensamento de Hegel foi-me apresentado em um curso do primeiro semestre do mestrado de filosofia: fascinante, quando decodificado por Katia Muricy nas aulas da manhã. Enquanto isso, muitas e muitas noites se passavam

¹. A tradução habitual dos termos *Herr* e *Knecht* por Senhor e Escravo tornou-se clássica, mas é hoje discutida, e substituídos os termos por Senhor e Servo.

². A obra é mencionada nesta introdução apenas pelo seu nome em português, apesar de sua tradução integral para para nosso idioma ser muito recente.

sobre um texto que não se entregava diretamente. Eu lia repetidas vezes a *Fenomenologia do espírito*, tentando entender as mudanças da consciência que Hegel descrevia, organizando: "primeiro momento", "segundo", "terceiro"... Mas logo tudo se misturava, vertiginoso, numa ciranda cada vez mais ligeira. O segredo que ficara do que pude tratar em minha dissertação de mestrado sobre as diferenças intersubjetivas estava lá, em Hegel, vislumbrado, mas indecifrado, ainda inatingível. O cerne da questão teria de esperar até o doutoramento.

Foi então que se deu o decisivo encontro com dois "outros". Pierre-Jean Labarrière, um pensador voltado para o tema da alteridade disse: "Esta tese me interessa". Ele e Gwendoline Jarczyk tornaram-se co-orientadores desta tese que agora se conclui, e fizemo-nos três irmãos na vida e no trabalho. A dissertação de mestrado enfrentara a intersubjetividade: o recorte mais rebuscado da questão da alteridade, mas ainda um recorte. Tudo era preparação, espera do doutorado, momento de ir mais longe, até a alteridade em geral e até Hegel. Sempre que possível, eu passava um período de estudos em Paris, onde Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière ensinavam uma interpretação nova e belíssima de Hegel e davam apoio às minhas especulações.

Na clínica, os resultados se faziam sentir. Mais atenta agora para as dificuldades humanas na relação com o diferente, com o novo, eu percebia melhor sua contrapartida na repetição e na paralisia psíquica. No aspecto teórico, alguns conceitos fundamentais da psicanálise se tornavam claros como nunca antes: a amplitude dos significados da história individual, o modo como se montava este tempo humano historicizado, o papel da linguagem na construção deste tempo e desta história. Simultaneamente, a dificuldade para demarcar os momentos na filosofia hegeliana fora transformada em proveito, uma vez que a nova interpretação — recebida dos novos amigos e mestres —

levava o pensamento a deslizar de um momento a outro, acompanhando objetos que passavam por transições.

Uma vez contei a Pierre-Jean Labarrière uma lembrança de infância, lembrança de uma ânsia de totalização. Deitada na grama, eu sentia soprar um vento frio. A brincadeira consistia, primeiro, em sentir na pele os limites do corpo. Depois, percebendo a temperatura que era a do vento, fazer minha a camada que me tocava. Depois ainda, aumentar mais e mais as fronteiras, até sermos uma coisa só: eu, e vento, e tudo. Ele riu. Minha leitura de Hegel buscava, na teoria, uma integração procurada desde sempre.

O rigor do estudo com Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière levou-me até uma filosofia hegeliana que, no fundo, é simples, tanto se infiltrou no modo de pensar de nosso tempo. Uma filosofia dialética tem por objetivo máximo pôr em prática a dialética tal como ela mesma a define. No caso da filosofia hegeliana, a meta seria então estabelecer o contínuo no pensamento e nas coisas pensadas, colocando conceitos em contigüidade sem, com isto, confundi-los — esbater fronteiras. A dialética se faz no percurso do singular ao total ou universal, submetendo-se a coisa ou a coisa pensada à reflexão — e de volta a um singular diferente daquele onde se "iniciou" o processo.

Estabelecer a continuidade de tudo é um movimento idêntico ao que tentamos, nós analistas e nossos pacientes. Trabalha-se sobre um discurso cheio de lacunas. Só o preenchimento — sempre incompleto — destes vãos pode dar um sentido à história que fala em cada indivíduo. Este conceito de ligação entre os momentos de uma história é tão importante para Freud que basta "construí-los" de modo coerente, e o sentido do todo se cria.

Freud dizia que o território da psicanálise é sempre "entre os dois", significando que, nos diversos dualismos teóricos ou práticos, não é possível

optar por um dos termos. Sejam quais forem os termos, o elemento colocado "entre" eles instaura a continuidade, é sua relação.

A idéia comum à psicanálise e à filosofia hegeliana era vaga, vez que, apontando para a mesma historicidade humana, deparava com suas infinitas produções. Mas uma certa demarcação desta idéia despontava sempre que era possível constatar, nos textos chamados por Freud de "metapsicológicos", que todo questionamento inevitável à experiência clínica remete à especulação. Um certo enfoque teórico discernível era privilegiado pela psicanálise e pela teoria hegeliana.

Pesquisar nas duas teorias a constituição desta historicidade, primeiro individual, depois humana, colocando-as face a face, era ousado: o confronto destes dois campos do saber tinha um longo passado de disputas, cujo pobre resultado fora, em geral, a separação em terrenos considerados estanques. Além de desvendar a alteridade — o "outro" que permanece dentro do contínuo que seria um "mesmo" — era preciso verificar a legitimidade do procedimento de associação entre a filosofia hegeliana e a teoria de Freud. Talvez minha dificuldade em demarcar momentos na teoria de Hegel e a brincadeira infantil apontassem para um traço pessoal que, de algum modo, me facultasse encontrar os caminhos da colaboração entre Hegel e a psicanálise de Freud.

Outro problema resultava da necessidade de trabalhar com traduções. As versões acessíveis das obras básicas para nossa pesquisa, tanto as de Freud quanto as de Hegel, eram datadas, marcadas pelas influências da época em que foram feitas as traduções. A leitura de Hegel que permite aproximá-lo de Freud decerto não era a da tradução francesa por Jean Hyppolite da *Phénoménologie de l'esprit*, clássica durante meio século. Esta dificuldade foi sendo resolvida gradualmente, na medida em que Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière

traduziam a *Phänomenologie des Geistes* para o francês e, preparando sua publicação, a discutiam em seminários de pesquisa.

A psicanálise apresentava dificuldades semelhantes. Os trabalhos de Freud traduzidos para o francês eram, até pouco tempo, editados de modo esparso e nem sempre confiável. Atualmente estão sendo publicadas nessa língua as *Oeuvres complètes* de Freud, mas apenas quatro volumes já saíram do prelo. Decerto a tradução mais conhecida das obras completas de Freud é a da assim chamada *Standard Edition* inglesa —, mas esta transmite da psicanálise uma versão muito mais médica, biologizante e mecanicista do que a dos originais. O estudo da psicanálise tinha de ser feito, quando não podia sê-lo idealmente no idioma alemão, em traduções inseparáveis dos livros sobre os seus falseamentos mais notórios, como se fosse uma errata. Tentei minimizar esta dificuldade citando, no texto a seguir, quando pareceu esclarecedor, os trechos completos nos idiomas cotejados, sem que fosse possível estabelecer uma norma geral.

A *Phänomenologie des Geistes* de Hegel é, deste modo, citada nas páginas subseqüentes deste trabalho em sua recente tradução para o francês de Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière, acompanhada da tradução brasileira de Paulo Meneses publicada em 1992. O mérito do empreendimento — esta é a primeira *Fenomenologia* completa em nosso idioma — não impede que eu discorde de muitas das opções do tradutor, sem contudo, arriscar-me numa tradução própria.

Os textos de Freud, sempre que constarem dos volumes já publicados na coleção de suas obras completas editada em francês, vêm citados nesta língua. Tal procedimento gera novos obstáculos e soluções: algumas ocorrências de termos específicos e importantes para nossa discussão não transparecem no

francês, tornando elucidativo o recurso à citação em alemão. Quando inevitável, traduzi a partir da edição inglesa.

Com o recurso do cotejamento — pois a expressão lingüística tem neste caso um papel primordial —, o tema da alteridade chegou à negatividade, que a institui. Em Hegel, a alteridade é encontrada através da dialética e da negação, conceitos de uma mesma rede. Não há muito de novo neste enfoque que não esteja presente na leitura da nova escola hegeliana francesa, a não ser a compreensão de um esquema conceitual básico encontrado também na psicanálise.

Na psicanálise, o tema da negatividade não é explícito, e a alteridade é tomada como fator constitutivo do humano. Antes de 1954 e de Jacques Lacan, o artigo em que Freud falava em "negação" não tinha merecido qualquer destaque especial. Provocou, nesta época, um grande interesse, que se diluiu gradualmente tanto por força do abandono da teoria de Hegel por Jacques Lacan, como por efeito da separação crescente entre a psicanálise francesa de influência lacaniana e as escolas de origem anglo-saxônica.

Durante os primeiros anos em que procurei verificar se a alteridade e a negatividade, tal como vistas por Hegel, podiam acrescentar-se às postulações de Freud, nada encontrei a este respeito publicado fora do grupos lacanianos. A decisão impunha-se entre desenvolver um trabalho já feito pelos seguidores de Lacan, ou tentar um outro caminho, qual fosse verificar se esta conexão entre a filosofia hegeliana e a psicanálise de Freud era verdadeira e imune às controvérsias de escola. A exceção de uma ou outra consulta, uma ou outra indagação às obras de Lacan ou discípulos — excluindo, é claro as de seu "período hegeliano", que me serviram de indicação e são fontes deste trabalho —, absteve-me de acompanhar as ramificações de questões levantadas, direta ou indiretamente, pelo debate inicial.

Até pouco tempo, o tema da negação era onipresente na psicanálise, sem ser mencionado. De 1987 em diante, começaram a surgir, na França trabalhos que o nomeiam, e, em 1993, Andrée Green publicou *Le travail du négatif*. A negação voltou a ser objeto de estudo, e a seu respeito a nova leitura da teoria hegeliana tem muito a dizer.

CAPÍTULO I

A DIFUSÃO DO PENSAMENTO DE HEGEL E SUA MAIS RECENTE LEITURA

Uma nova leitura da filosofia hegeliana impõe-se hoje, legitimada pelas novas edições tanto dos textos originais de Hegel, quanto de recentes traduções de suas obras e de fontes secundárias. Impõe-se uma leitura que venha resolver os problemas criados ao longo da história da divulgação e difusão do pensamento de Hegel, tão atravessada dos mais variados percalços, entre os quais os menos importantes não são decerto as traduções imprecisas ou

orientadas por interpretações divergentes. Um porto seguro foi finalmente atingido com as edições já definitivas, publicadas a partir da década de 1960, dos originais de Hegel, seus *Gesammelte Werke*,³ pela casa editora Felix Meiner Verlag, de Hamburgo, e com a recentemente publicada tradução para o francês da *Phänomenologie des Geistes*, com o título de *Phénoménologie de l'esprit*, por Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière.⁴ Em português, a Editora Vozes, de Petrópolis, publicou em 1992 a primeira tradução completa desta obra, preparada por Paulo Meneses, com o título de *Fenomenologia do espírito*.⁵

Depurar a leitura da obra de Hegel torna-se tanto mais necessário quando se percebe que as interpretações forçadas ou hoje superadas são as mais divulgadas nos meios acadêmicos e filosóficos de vários países, inclusive entre nós. A fidelidade buscada por este empenho decerto não há de significar qualquer modalidade de dogmatismo, ou a imposição de uma leitura que impeça nuances diferenciadas, vindo antes expressar uma liberdade adquirida a partir de fundamentos rigorosos. O acesso aos originais tornados novamente disponíveis pela edição dos *Gesammelte Werke* e a percepção da limitada confiabilidade de textos atribuídos a Hegel, mas que não foram escritos por ele — como as *Vorlesungen*,⁶ que são notas de alunos —, sustentam mais firmemente agora as

³. G.W.F. Hegel. *Gesammelte Werke*, edição organizada por Wolfgang Bonsiepen e Reinhard Heede. Hamburgo, Felix Meiner Verlag.

⁴. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*, apresentação, tradução e notas de Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière. Paris, Gallimard, 1993. Esta é a tradução francesa sempre citada neste trabalho, por ser a mais rigorosa.

⁵. G.W.F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*, tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen, e apresentação de Henrique Vaz. Petrópolis, Vozes, 1992, 2 vols. Desta tradução são as citações em português da *Phänomenologie des Geistes* de Hegel feitas ao longo deste trabalho.

⁶. As *Lições*, que fundem anotações de Hegel e de alunos, apareceram numa primeira edição das obras completas de Hegel (*Hegels Werke*, Berlim e Leipzig, Johannes Schulze, 1832, 19 vols.), publicada por amigos e discípulos de Hegel, pouco após sua morte. As *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (*Lições sobre filosofia da história*) foram organizadas por Eduard Gans; as *Vorlesungen über die Aesthetik* (*Lições sobre estética*) por Heinrich Hotho; as *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (*Lições sobre a filosofia da religião*) por Philipp Konrad Marheineke; e as *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (*Lições sobre história da filosofia*) por Karl-Ludwig Michelet.

interpretações. Segundo Labarrière,⁷ as infidelidades a um autor considerado clássico ficam forçosamente restringidas pelo acesso direto e obrigatório às suas obras: não se pode interpretar sem rigor uma obra consagrada pela tradição, cuja leitura seja inevitável. No caso de Hegel, a situação é complexa. Por um lado, a leitura é difícil. Um longo trabalho de deciframento, de temas e de termos, precede a compreensão de que há por sob eles um pensamento límpido, mas de tal modo incorporado à modernidade que sequer é percebido. Por outro lado, as interpretações deformantes e equivocadas estão diretamente presas às circunstâncias que presidiram a difusão da teoria. Apesar de estarem os campos mais variados do saber atual impregnados do melhor da teoria hegeliana, ainda hoje persistem leituras dela que, se não a invalidam, podem torná-la inepta a pensar a atualidade.

Os temas problemáticos da filosofia de Hegel, os que mais sofrem até hoje interpretações deformantes, são o *Espírito Absoluto* e a *supressão do tempo*, bem como a *dialética supostamente fechada de tese-antítese-síntese*. Além destes tópicos, as críticas freqüentemente se dirigem à idéia de movimento na filosofia hegeliana, mal compreendida porque incorretamente assimilada ao progresso simplista e linear do Iluminismo, tudo se confundindo na pretensa *abstração* de uma filosofia que supostamente não elaborava a concretude e a existência do homem. A divulgação de uma nova e mais fiel interpretação de cada um destes temas é trabalho que está sendo realizado há vários anos, na França pelo grupo de estudiosos de Hegel que teve sua formação orientada por Joseph Gauvin, muito especialmente Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière.

A origem mais freqüente das distorções das interpretações correntes mas superadas está na ênfase excessiva que cada uma destas interpretações confere

⁷. Pierre-Jean Labarrière, "Le concept hégélien, identité de la mort et de la vie", in Gw. Jarczyk & P.-J. Labarrière, *Hegeliiana*. Paris, PUF, 1986, pág. 58.

ao tema que seleciona, isolando-o do contexto e perdendo, por força deste procedimento, a perspectiva do todo. O próprio Hegel prevenia contra o risco de assim proceder, quando dizia que cada momento, para ser verdadeiro, tem de ser visto dentro da totalidade de que faz parte. Formar um conjunto de temas falsamente enfatizados e concluir dele toda a teoria reitera a deformação, havendo disto resultado uma duplicação de enganos que só atualmente estão sendo resolvidos.

O problema maior, o da dialética da tese-antítese-síntese tida como fechada, abstrata e portanto incapaz de lidar com a realidade concreta, é que esta dialética não existe como tal. Na dificuldade de entender a dialética hegeliana, apóiam-se, de um modo ou de outro, todas as outras acusações. Mas a dialética não foi assim formulada por Hegel, e sim tomada deste modo por Karl-Ludwig Michelet, aluno de Hegel na Universidade de Berlim e seu discípulo dedicado. A versão da dialética da tese-antítese-síntese⁸ difundiu-se com as várias obras de Michelet sobre Hegel e sobre a dialética, podendo ter-se transmitido com esta feição através das *Vorlesungen*.⁹ Para publicar as *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Michelet juntou anotações de vários alunos ao caderno utilizado em aula pelo próprio Hegel — caderno preparado por ocasião do primeiro curso de História da Filosofia ministrado por Hegel no inverno de 1805-1806, na Universidade de Iena, e que, acrescido anualmente¹⁰ de folhas soltas, acompanhou o filósofo até o último curso que deu em Berlim. Infelizmente este caderno desapareceu, e não se pode mais comprovar o que era propriamente de Hegel, a não ser cotejando as idéias apresentadas como suas

⁸. O engano de Karl-Ludwig Michelet sobre a dialética hegeliana merecerá atenção em capítulo subsequente. Para uma discussão cuidadosa da nova interpretação proposta pela escola fenomenológica hegeliana francesa, ver: Gw. Jarczyk & P.-J. Labarrière. *Hegelianism*. Paris, PUF, 1986.

⁹. Particularmente nos volumes de responsabilidade de Michelet. G.W.F. Hegel. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vols. XIII-XV de *Hegels Werke*. Berlim e Leipzig, 1832-1842.

¹⁰. O primeiro curso de Hegel sobre a História da Filosofia data de 1805-1806, em Iena. Foi retomado em 1816-1817, tendo sofrido várias interrupções até a morte do filósofo em 1831.

nas *Vorlesungen* com o seu pensamento expresso em outros textos, por ele escritos e revisados.

De conseqüências mais graves ainda é o outro problema clássico de interpretação hegeliana — contra o qual também se bate a nova fenomenologia hegeliana francesa — que diz respeito à última figura da *Phänomenologie des Geistes*, o Saber Absoluto e o que se convencionou designar pela expressão *supressão do tempo*, que levaria ao fim do homem e ao fim da história.¹¹ Estas palavras e os conceitos que elas expressam têm para Hegel um significado completamente diferente, e mesmo contrário ao seu sentido na linguagem comum e em outras filosofias. O sentido específico destes termos para Hegel tem de ser captado exclusivamente dentro da sua própria obra.

Algumas objeções a Hegel — em geral ligadas ao problema da abstração de uma dialética fechada — tornaram-se famosas e permaneceram sem resposta durante muito tempo. Søren Kierkegaard, primeiro pensador importante do que viria a tornar-se a filosofia da existência e o existencialismo, acentua o caráter sistemático da teoria hegeliana e toma a *abstração* como sua conseqüência inevitável. Kierkegaard abre, nos anos 1840 e início dos anos 1850,¹² uma polêmica com a teoria hegeliana que é principalmente uma condenação à filosofia tradicional em sua ânsia por uma estabilidade que lhe seria assegurada pela idéia imutável, pela verdade universal das essências. Kierkegaard acusa Hegel de se haver refugiado na abstração de um sistema, ignorando a *existência*. Para Kierkegaard, o homem não tem uma essência, mas uma existência, que é inapreensível pelo tipo de verdade da filosofia clássica. Enquanto Hegel vê a verdade na totalidade constituída na mútua penetração entre interioridade e exterioridade, Kierkegaard encontra a verdade num íntimo segredo subjetivo,

¹¹. Esta questão é objeto de exame em capítulo subsequente desta tese.

¹². Paul Edwards. *The Encyclopedia of Philosophy*. Londres, Collier Macmillan, 1967, vol. 3-4, pág. 453.

que, sendo particular e parcial, não se pode manifestar totalmente. Mas, se os conceitos de subjetividade e objetividade são diferentes para os dois filósofos, não se pode opor subjetividade em um deles a objetividade em outro. Por alguma razão, Kierkegaard não levou em conta a mudança introduzida no pensamento, por Hegel, com o devir — categoria que dá realidade e movimento ao mundo e às idéias. Em um texto sobre Kierkegaard e as filosofias da existência, Jean Wahl reconhece a inovação trazida por Hegel, sem que isto torne mais claro porque a luta contra a abstração e pelo indivíduo resultou em anti-hegelianismo.

Parece que há um momento em que a filosofia abandonou a busca de um dos elementos que constituíam até então sua essência; é o momento de Hegel em que a idéia de movimento universal substitui a idéia de estabilidade. Mas Hegel (...) em sua genialidade mantém ao mesmo tempo as idéias de objetividade, de necessidade, de universalidade e ainda reforça a idéia de totalidade dos filósofos clássicos.¹³

A crítica de Karl Marx vem de dentro do hegelianismo.¹⁴ Cinco anos após a morte de Hegel, Marx estudava filosofia, direito e história em Berlim, onde a influência hegeliana era extremamente forte, e integrava o grupo de "hegelianos de esquerda". Em linhas gerais, a divisão entre os seguidores de Hegel segue um parâmetro: os "hegelianos de direita" entendem na afirmação de Hegel de que toda a realidade é racional, uma regra de adaptação; por seu lado, os "hegelianos de esquerda" escutam nessa postulação uma necessidade interna de mudança inerente a todo momento imperfeito ou alienado, exigindo ação. A crítica de Marx dirige-se, como a de Kierkegaard, ao mesmo aspecto supostamente abstrato da dialética hegeliana, que desprezaria a ação prática, valorizando no homem apenas o cognitivo e até mesmo o espiritual no sentido religioso. É já

¹³. Jean Wahl. *Las filosofías de la existencia*. Barcelona, Vergara, 1956, pág. 25.

¹⁴. No "Prefácio" da segunda edição de *Das Kapital*, Marx se declara discípulo de Hegel. Cf. P. Edwards. *The Encyclopedia of Philosophy* (Londres, Collier Macmillan, 1967, vol. 5-6, pág. 453) e J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía* (Madri, Alianza Editorial, 1982, vol. 3, pág. 2119).

proverbal a formulação de Marx: "Os filósofos se contentaram até agora em compreender o mundo. Chegou o tempo de trabalhar para transformá-lo".¹⁵

Tais críticas — e as ramificações de pensamento que foram produzindo — seguiram histórias próprias. A crítica de Kierkegaard foi refutada quando a filosofia francesa — muito especificamente com o florescimento na França das filosofias da existência — descobriu, através das obras da juventude de Hegel e da *Phänomenologie des Geistes*, pontos em comum com um Hegel nunca antes vislumbrado. Deixando de lado a questão da comunicabilidade das consciências, posta em termos divergentes por Hegel e por Kierkegaard, a noção de *existência* não só está na teoria de Hegel como desempenha nela importante papel. A crítica de Marx, que, de certo modo, perdura até hoje, só foi abalada pelo desvelamento do mesmo Hegel voltado para o mundo concreto, que é feito deste nosso século. Em suma, a filosofia hegeliana foi acusada de tudo e qualquer coisa, mesmo quando os epítetos se opunham. Sobre ela recaíram a um só tempo as pechas de teísmo, panteísmo, ateísmo, imoralismo, fatalismo, determinismo absoluto, otimismo integral, panlogismo, etc.¹⁶

Muitas das condenações clássicas a Hegel hoje sequer se sustentam, quando podem ser discutidas à luz de uma leitura mais rigorosa de sua obra. Um obstáculo, todavia, se mantém de pé — a extrema dificuldade desta, um problema também já clássico. Este é verdadeiramente um problema, reafirmado através do tempo. Em artigo de 1934, Alexandre Koyré concorda com seus pares quanto à dificuldade de compreensão da teoria hegeliana, e a descrição que dela faz chega a ser curiosa. Levando-se em conta a genialidade de um filósofo e historiador como Koyré, sua queixa é um claro indício de algo muito mais geral:

¹⁵. Apud Gwendoline Jarczyk, "Médiation hégélienne, réalité de notre culture", in Gw. Jarczyk & P.-J. Labarrière, *Hegelianism*. Paris, PUF, 1986, pág. 37.

¹⁶. Todos estes substantivos, e outros mais, constam dos três artigos de Alexandre Koyré, "Hegel à Iéna", "Note sur la langue et la terminologie hégéliennes" e "Rapport sur l'état des études hégéliennes en France", publicados in A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris, Gallimard, 1971.

Tem-se frequentemente a impressão de não compreender nada. Perguntamo-nos: o que pode isto querer dizer? E mesmo, algumas vezes — baixinho — será que isto quer dizer alguma coisa? (...) Fica-se maravilhado, chocado: não se pode prosseguir.¹⁷

Quando as censuras a uma mesma teoria são díspares e mesmo opostas, confirma-se o que já era notório: a linguagem e a terminologia hegelianas constituem uma barreira. Mas hoje sabe-se que tais dificuldades prendem-se antes às inovações introduzidas pelo pensamento de Hegel e apenas como conseqüência à expressão destas. Para cruzar a barreira da linguagem, é preciso compreender a radical mudança imposta pelo pensamento inovador de Hegel a uma atitude mental solidamente estabelecida até o momento de sua reformulação.

A vida de Hegel encerrou-se em Berlim, no ano de 1831, quando ele se encontrava no auge do sucesso tardiamente alcançado, como mestre comentado e admirado por toda uma geração de alunos. Tal reconhecimento, entretanto, não haveria de se conservar constante depois de sua morte. Com altos e baixos, o século XIX, tanto na Alemanha quanto na Inglaterra, na Itália, na Rússia e na França, privilegiaria o filósofo da *Wissenschaft der Logik*,¹⁸ e da *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*,¹⁹ — obras que expõem o sistema filosófico de Hegel em sua totalidade —, considerando a produção hegeliana do período anterior²⁰ imatura e pouco significativa. A supervalorização inicial do Hegel sistemático levou ao esquecimento de sua obra até a *Phänomenologie*.

¹⁷. Alexandre Koyré. "Hegel à Iéna", in A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris, Gallimard, 1971, págs. 147 e 148.

¹⁸. Todas as citações dessa obra são feitas da tradução francesa. Cf. G.W.F. Hegel. *Science de la logique*, primeiro tomo, primeiro livro: *L'être* (1972); primeiro tomo, segundo livro: *La doctrine de l'essence* (1976); segundo tomo: *La logique subjective ou doctrine du concept* (1981). Tradução apresentação e notas de Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière. Paris, Aubier-Montaigne, 1972, 1976, e 1981.

¹⁹. A edição original da *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* é de 1817. Foi reeditada em 1827 e 1830, com adições. A tradução francesa é: G.W.F. Hegel. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, primeiro tomo: *La science de la logique*; e terceiro tomo: *La philosophie de l'esprit*. Apresentação, tradução e notas de Bernard Bourgeois. Paris, Vrin, 1986 e 1988.

²⁰. Obras até 1807, inclusive a *Phänomenologie des Geistes*.

Conseqüentemente, a situação inverteu-se num segundo período, em que a abstração foi condenada. Até a redescoberta, na França, dos seus trabalhos de juventude, Hegel foi ignorado pelo fato de ser tido como um pensador abstrato.

Apesar de que tanto a fama quanto o esquecimento da teoria de Hegel tiveram como objeto trabalhos da maturidade — a *Wissenschaft der Logik*, e a *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* —, separando assim a obra hegeliana em dois períodos distintos, tudo demonstra a importância que Hegel atribuía, até o fim de sua vida, à *Phänomenologie des Geistes*. Este fato não era do conhecimento de Jean Hyppolite — o primeiro tradutor da *Phänomenologie des Geistes* para o francês, e, conseqüentemente porta-voz da teoria hegeliana para todos os leitores de Hegel ligados à tradição francesa. Numa conferência feita em Bruxelas em 1957,²¹ Hyppolite afirma ter Hegel quase chegado a menosprezar a *Phänomenologie des Geistes* mas esta afirmação não confere com outros dados. Sabe-se que, em 1828, Hegel presenteou um de seus alunos com um exemplar dessa obra, escrita em 1806-1807, em cujas margens ele mesmo fez anotações, que são poucas e de pequena importância. Vinte anos depois o texto continuava válido.

Há outra confirmação, mais significativa ainda, do inalterado valor da *Phänomenologie* para Hegel. Em 1831, pouco antes de sua morte, Hegel começou a revisar a *Phänomenologie des Geistes* para uma nova edição. É certo que só teve tempo de trabalhar em 37 páginas do Prefácio — cerca de uma terça parte —, às quais após modificações também insignificantes, "apenas de ortografia, sublinhados e acréscimo de um membro explicativo de frase".²² O fato

²¹. Jean Hyppolite. "La *Phénoménologie* de Hegel et la pensée française contemporaine", in J.Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique — écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*. Paris, PUF, 1971, vol. I, pág. 235.

²². Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière. "Présentation" a G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993, pág. 93, nota 1.

pode ser verificado na edição recente e definitiva dos *Gesammelte Werke*²³ de Hegel, onde tais alterações constam das notas, e fica evidente que nenhum destes adendos altera substancialmente o sentido do texto original.

No século XIX e no início do século XX, o hegelianismo difundiu-se na França menos ainda do que em outros países.²⁴ Ao examinar as razões desta lacuna, Alexandre Koyré — filósofo e historiador das ciências — encontrou mais obstáculos, além da sistematicidade: predominância do kantismo e do neokantismo nos meios acadêmicos franceses; influência de correntes que se consideravam incompatíveis com a filosofia hegeliana, como as filosofias da existência, até mesmo preconceitos contra o protestantismo num país de predominante influência católica, e receio, intensificado após as guerras de 1870 e 1914, de uma teoria sobre a qual pesava a suspeição de pangermanismo.

Na própria Alemanha, a filosofia hegeliana estava relegada ao "mais completo esquecimento, senão [ao] desprezo mais profundo",²⁵ quando, entre 1855 e 1878, na França, o filósofo italiano Auguste Vera — que Koyré qualifica de mais entusiasta do que competente — traduziu para o francês algumas obras de Hegel, entre as quais as três partes de que se compõe a *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*.²⁶ A *Phänomenologie des Geistes*, a *Wissenschaft*

²³. G.W.F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*, vol. IX de *Gesammelte Werke*, edição de Wolfgang Bonsiepen e Reinhard Heede. Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1980.

²⁴. Nossa atenção especial aos estudos hegelianos na França se deve ao fato que a interpretação do pensamento hegeliano seguida neste trabalho é a de Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière, fenomenólogos hegelianos franceses e co-orientadores desta tese. Nossa leitura tem, através deles, uma ligação indireta com Joseph Gauvin, de quem utilizamos alguns trabalhos, inclusive o inestimável *Wortindex* (Joseph Gauvin. *Wortindex zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1984). Gauvin é do grupo de Chantilly, juntamente com Gaston Fessard, que, como veremos adiante, assitiu aos cursos de Kojève. Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière estabelecem a ponte entre nossa interpretação, a da nova escola fenomenológica hegeliana francesa e a alemã, uma vez que participam da International Hegel Vereinigung e publicam nos *Hegel-Studien*. Já as interpretações inglesas e norte-americanas que consultamos divergem, muito freqüentemente, da nossa.

²⁵. Alexandre Koyré. "Rapport sur l'état des études hégéliennes en France", in A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris, Gallimard, 1971, pág. 226.

²⁶. Não dispomos de mais dados sobre a tradução de Auguste Vera. Recentemente, como já foi dito na nota 17, dois tomos da *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* foram publicados em francês, com apresentação, tradução e notas de Bernard Bourgeois (Paris, Vrin, 1986 e 1988). O segundo tomo, último a sair, será *La philosophie de la nature*.

der Logik e os *Grundlinien der Philosophie des Rechts*,²⁷ que são os outros três pilares do hegelianismo por constituírem essas quatro as únicas obras saídas diretamente das mãos de Hegel para o prelo, continuaram fora do alcance do público francês.

O aspecto concreto e existencial da filosofia de Hegel começou a ser conhecido na França por caminhos pouco convencionais. Koyré faz referência a Lucien Herr, filósofo e bibliotecário da École Normale Supérieure, estudioso de Hegel que, apesar de não haver deixado a obra escrita que dele se esperava, orientou muitos intelectuais na filosofia hegeliana e na ação que acreditava dela derivar. Lucien Herr publicou apenas um artigo — considerado de grande qualidade — sobre Hegel na *Grande Encyclopédie* de 1890.²⁸ Esta opção de Lucien Herr pela influência intelectual pessoalmente exercida restringe sua atuação a uma época e dilui o que dela pode ter ficado como marca naqueles que a ele estiveram diretamente ligados.

Em 1907, vieram a público na Alemanha duas novas edições da *Phänomenologie des Geistes*, uma organizada por G.P.J. Bolland,²⁹ outra pelo filólogo Georg Lasson³⁰, e Hermann Nohl publicou os *Theologische Jugendschriften*.³¹ Através destes textos teológicos, tornava-se conhecido um Hegel que fala de vida, de relações humanas, de amor e de morte, temas que,

²⁷. A edição francesa é: G.W.F. Hegel. *Principes de la philosophie du droit*, tradução de A. Kaan e prefácio de J. Hyppolite. Paris, Gallimard, 1940.

²⁸. As informações são de Jean Hyppolite em "La phénoménologie de Hegel et la pensée française contemporaine", in J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique -- écrits de Jean Hyppolite, 1931-1968* (Paris, PUF, 1971, vol. II, pág. 232), e de D. Huisman em *Dictionnaire des philosophes* (Paris, PUF, 1984, vol. I, pág. 1195). A parte do artigo de Lucien Herr sobre Hegel à qual tivemos acesso indica uma leitura muito mais "moderna" do que as de seus sucessores. A *Grande Encyclopédie* é mencionada, por Koyré como por Huisman, sem referência bibliográfica mais precisa.

²⁹. Um primeiro texto editado pelos amigos e discípulos de Hegel em 1832 foi reimpresso sob a responsabilidade de G.P.J. Bolland. Leiden, A.H. Adiani, 1907.

³⁰. Esta foi por muitos anos a mais importante versão da *Phänomenologie des Geistes* e integra a edição dos *Sämtliche Werke* de Hegel (Leipzig, Felix Meiner, 1907).

³¹. G.W.F. Hegel. *Theologische Jugendschriften*. Berlim, Hrg. von H. Nohl, 1907 (na bibliografia de *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, de Jean Wahl, consta Tübingen); *apud* Alexandre Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris, Gallimard, 1971, pág. 149.

com pequenas alterações, seriam os da *Phänomenologie des Geistes*. Firma-se com isso a impressão de que existem dois Hegel, um frio e abstrato, da maturidade, e outro existencial, que teria desaparecido, em 1807, com a *Phänomenologie des Geistes* e a saída de Iena.

Na França, a divulgação da teoria hegeliana restringiu-se ainda mais depois da Primeira Guerra Mundial, como parte da reação a tudo o que era alemão, para depois ser retomada, de par com o interesse despertado para o marxismo pela Revolução Russa. Antes de 1929-1930, a predominância do neokantismo nos meios acadêmicos franceses mostrava ora um Hegel atacado pela sua lógica dialética — sendo a dialética tomada no sentido de "lógica da aparência" legado por Kant —, ora um Hegel incompatível com as ciências da época.

Pode-se dizer que foi em 1929 que começou, bem incipiente, o hegelianismo francês, quase totalmente voltado para os textos do período que vai dos *Theologische Jugenschriften* até a *Phänomenologie des Geistes*. Em 1929, Jean Wahl publicou *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*³² que fez mudar completamente a orientação dos estudos hegelianos na França. Já então extremamente respeitado, Wahl revelava um Hegel romântico dos *Theologische Jugenschriften*, o filósofo do homem da consciência infeliz da *Phänomenologie des Geistes*, que conquistou os franceses em detrimento do Hegel da *Wissenschaft der Logik* e da *Enzyklopädie*. A consciência infeliz que atraía Wahl, como o pensamento existencial de Kierkegaard, apresentava aos franceses o hegelianismo da dor do negativo. Mesmo assim, segundo o depoimento de Koyré, em 1930 já se tinham formado escolas hegelianas na Alemanha, na Inglaterra e na Itália, mas não na França.

³². A primeira edição de *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, de Jean Wahl, é: Paris, Rieder, 1929 (Saint-Pierre de Salerne, Gerard Monfort, 1951, 2a. ed.).

Para que finalmente se produzisse a penetração do pensamento de Hegel na França, e se iniciasse uma escola fenomenológica hegeliana naquele país, foi preciso esperar por um antigo aluno de Karl Jaspers na Alemanha e nesta época ainda aluno da Sorbonne, Alexandre Kojève, nascido em Moscou com o nome de Alexandre Kojenikov. De 1933 a 1939, Kojève substituiu Koyré nos cursos da École Pratique des Hautes Études em Paris, com enorme sucesso. Jean Hyppolite cita uma carta a ele enviada mais tarde por seu amigo Merleau-Ponty em que este manifesta o encanto que lhe provocara, o contato com Hegel através do curso de Kojève:

É tão interessante quanto um romance. Não há nada para ver por trás da cortina dos fenômenos.³³

Muitos nomes conhecidos dentro e fora dos meios acadêmicos franceses assistiriam às aulas de Kojève, entre os quais: Maurice Merleau-Ponty, Gaston Fessard, Jacques Lacan, Raymond Aron, Jean Wahl, Eric Weil, Raymond Queneau e o próprio Alexandre Koyré. Algumas fontes incluem nesta lista Jean-Paul Sartre³⁴ cuja presença nestes cursos é duvidosa, e Jean Hyppolite, que afirmou não ter deles tido conhecimento na época, apesar de já vir trabalhando na tradução da *Phänomenologie des Geistes*³⁵ desde 1929.³⁶ Estes são nomes que haveriam de ter importância fundamental na disseminação da teoria de Hegel na França e mesmo no mundo, quando se pensa a mais longo prazo. Segundo o

³³. Jean Hyppolite. "La *Phénoménologie* de Hegel et la pensée française contemporaine", in J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique — écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*. Paris PUF, 1971, vol. I, pág. 235.

³⁴. Cristian Roche, em verbete do *Dictionnaire des philosophes*, organizado por Denis Huisman (Paris, PUF, 1984, vol. II, pág. 1442), lista Sartre entre os participantes dos cursos de Kojève; já Hyppolite, em *Figures de la pensée philosophique — écrits de Jean Hyppolite, 1931-1968* (Paris, PUF, 1971, vol. I, pág. 236), menciona a frequência de Sartre a tais cursos como uma possibilidade. Considerando as obras de Sartre e as que se escreveram sobre ele, parece, muito pouco provável que tenha seguido os cursos de Kojève.

³⁵. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1941, 2 vols.

³⁶. Jean Hyppolite publicou em 1939 o primeiro volume da tradução da *Phänomenologie des Geistes*, na qual diz que "trabalhava há dez anos em obscuros liceus de província", e dois anos depois o segundo volume. Cf. "La *Phénoménologie* de Hegel et la pensée française contemporaine", in J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique -- écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*, Paris, PUF, 1971, pág. 236.

Rapport sur l'état des études hégéliennes en France apresentado por Koyré no Congresso Hegel de 1930,³⁷ não existia na França uma escola hegeliana; mas, no *Post-Scriptum* a este mesmo artigo publicado 30 anos depois, Koyré indica que uma mudança radical verificara-se a partir dos cursos de Kojève.

Estavam entre os que assistiram a estes cursos de Kojève muitos dos que foram chamados de "geração dos 3H" — os seguidores de Hegel, Husserl e Heidegger —, filósofos nascidos no início do século XX que dominariam a filosofia francesa aproximadamente de 1930 até 1960. Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty aparecem antes da Segunda Guerra Mundial, com uma importância que não se restringe à filosofia. Por uma característica do ambiente intelectual da França, as idéias filosóficas e suas conseqüências se difundem em todos os setores sociais e políticos. Em uma conferência pronunciada no Instituto de Estudos Germânicos, em 1947, Merleau-Ponty expõe uma compreensão muito clara, antes mesmo dos elementos interpretativos hoje disponíveis, do papel da filosofia hegeliana:

Hegel está na origem de tudo o que se fez de grande em filosofia desde há um século, — por exemplo o marxismo, Nietzsche, a fenomenologia e o existencialismo alemão, a psicanálise; — ele inaugura a tentativa de explorar o irracional e integrá-lo a uma razão ampliada, o que permanece como tarefa de nosso século.³⁸

A ampliação do campo da racionalidade que a teoria hegeliana propõe é entendida de modos diferentes por seus leitores. O grupo de seguidores de Hegel se divide segundo o que deve ser integrado neste novo conceito de razão: a existência, a contingência, a violência, até mesmo a loucura competem por um espaço na "razão ampliada" de que fala Merleau-Ponty. Kojève haveria de privilegiar os excessos, valorizar a parte da *Phänomenologie* que fala da luta

³⁷. Alexandre Koyré, "Rapport sur l'état des études hégéliennes en France", in A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris, Gallimard, 1971, pág. 225. Texto antes apresentado nos *Verhandlungen des ersten Hegelkongresses*, Haia, 1930 e Tübingen 1931.

³⁸. Maurice Merleau-Ponty. *Sens et non-sens*. Paris, Nagel, 1966, pág. 109.

mortal entre um Senhor e seu Escravo, transmitindo em seus cursos esta versão. Aparentemente Kojève não se deu conta de que, neste momento da *Phänomenologie*, estaria acontecendo uma negação não-dialética no sentido hegeliano, isto é, uma negação na qual um dos termos exclui o outro. Kojève tampouco parece notar que esta negação não se completa. A violência enfatizada por Kojève é diversa da que Hegel apresenta.

Uma situação peculiar está criada: captou-se que a teoria de Hegel e sua dialética estavam na origem das "doutrinas ingratas"³⁹ de nosso século, entre as quais se inclui a psicanálise. Kojève e seu grupo entendem que Hegel, o filósofo racionalista por excelência, falava de uma *razão* diferente, menos bem-comportada do que a que era habitualmente pensada até então. O problema desta nova posição só transparece quando se passa a preferir os excessos em vez de incluí-los ao todo da razão, razão agora compreendida de modo muito mais geral, como psiquismo.

Jean Wahl e Jean Hyppolite fazem observações de mesmo teor sobre o impacto, na França, da filosofia de Hegel segundo a versão transmitida por Kojève. Jean Wahl descreve o encontro com um Hegel romântico, místico e trágico, que teria chegado à sua teoria — neste momento já vista como uma teoria sobre a vida — através de convicções morais e intuições que Wahl considera religiosas.⁴⁰ Jean Hyppolite concorda com Jean Wahl sobre o "caráter concreto e existencial das obras de juventude de Hegel. Todas preparam o capítulo da *Phénoménologie de l'esprit* sobre a consciência infeliz".⁴¹

³⁹. Vincent Descombes. *Le même et l'autre -- quarante-cinq ans de philosophie française*. Paris, Minuit, 1979, pág. 23.

⁴⁰. A religiosidade que Wahl vê em Hegel vem contrariar as definições anteriores da filosofia de Hegel pelos "hegelianos de esquerda". Cf. Jean Wahl. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Saint-Pierre de Salerne, Gerard Monfort, 1951.

⁴¹. Jean Hyppolite. *Figures de la pensée philosophique -- écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*. Paris, PUF, 1971, pág. 93.

Há um aspecto na filosofia de Hegel, exatamente o que diz respeito ao estatuto da negatividade — ponto crucial da inovação hegeliana — que, no plano concreto, aproxima o homem das filosofias da existência do homem da consciência infeliz. Tanto para Hegel quanto para as filosofias da existência, o homem é, num sentido específico, negatividade. Sendo a negação uma transformação e um tipo de morte, a vida do espírito humano lhe vem desta morte. A concepção de algo positivo — uma modalidade de vida — que brota do negativo, da falta, estava destinada a ocupar um lugar particularmente destacado em nossa episteme contemporânea, ultrapassando a conotação religiosa ou especificamente luterana que tinha em Hegel. Ao conceber o devir, Hegel postulou a morte de cada momento do todo, de cada instante do tempo, para que a continuidade da vida pudesse se instalar:

*Pourtant, ce n'est pas la vie qui s'épouvante devant la mort e se garde pure de la devastation, mais celle qui la supporte et se conserve dans elle qui est la vie de l'esprit.*⁴²

Porém não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito.⁴³

Cada momento da realidade se encerra, morre em sua imediaticidade, e o pensamento deste momento tem o mesmo destino. O pensamento, até na medida em que é o lugar da coisa no homem — a coisa pensada —, é, ao mesmo tempo, o contato do homem com a coisa e a falta nele da coisa-em-si. O pensamento é a marca deixada no homem pela sua incompletude, é a passagem necessária entre o finito e o infinito, entre a falta na consciência e a exigência da consciência de preencher esta falta. A presença deste ciclo permanente entre o negativo e o positivo será uma característica do homem de nosso tempo, em Kierkegaard, e

⁴². G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993, pág. 94.

⁴³. G.W.F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, 1992, vol. I, pág. 38.

em Marx, como em Freud. Jean Hyppolite retoma de Hegel este tema, afirmando que:

O homem só existe por esta negatividade. Ele toma a si a operação da morte e faz dela o ato de ultrapassar e de transcender toda situação limite. Seu existir é este próprio ato.⁴⁴

Assim, descobrem-se na França, ao mesmo tempo, Hegel e seu antigos adversários — Marx, Kierkegaard e as correntes de pensamentos deles derivadas. Por efeito de uma estranha virada no meio intelectual, passam a ser valorizados naquele país temas aparentemente divergentes, mas que têm uma única origem na intuição hegeliana de que há um movimento necessário ao homem e ao seu mundo, que é a relação dialética entre eles. Esta intuição está na base do pensamento contemporâneo, sustentando muitas vezes teorias que serão divergentes em sua formulação final. Como formulações específicas da mesma idéia hegeliana, vê-se, por um lado, que as filosofias da existência e os existencialismos encontrarão no indivíduo uma transcendência, movimento em direção a algo que não é ele. Este algo visado pela transcendência pode ser tomado como Deus pelos pensadores religiosos, ou pode ser simplesmente o mundo externo visado pela intencionalidade, conceito husserliano correspondente àquela intuição de Hegel. Tais concepções de transcendência chegam a creditar ao indivíduo uma liberdade sem as peias de qualquer enraizamento na história. A liberdade, para um autor como Jean-Paul Sartre, chega a ser absoluta. Por outro lado, o movimento necessário postulado pela teoria hegeliana haverá de significar — para todas as correntes de pensamento que acompanharam o marxismo — que a história é determinante e que cada momento obriga necessariamente à passagem a um outro momento, determinado, sob a ameaça da alienação.

⁴⁴. Jean Hyppolite. *Figures de la pensée philosophique — écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*. Paris, PUF, 1971, pág. 100.

Alimentado por correntes tão díspares, cresceu o interesse pela obra de Hegel. Em 1939, Jean Hyppolite publicava a tradução para o francês de uma primeira parte da *Phänomenologie des Geistes*⁴⁵ e, em 1941 a da segunda, tornando-se este texto canônico para os leitores de Hegel de tradição francesa durante cinquenta anos. Nascido em 1907, Jean Hyppolite tinha apenas 22 anos quando iniciou sua tarefa gigantesca, munido das bases do que se revelaria mais tarde uma enorme capacidade filosófica e filológica, mas conhecendo pouco o alemão e compensando esta deficiência inicial com as traduções já existentes para outros idiomas. Apesar disto, é certo que o primeiro tradutor francês da *Phänomenologie* conseguiu aliviar certos trechos pesados da linguagem de Hegel, sem infidelidades maiores do que as que caracterizavam a interpretação kojéviana, as quais passariam a constar do que se firma como a corrente interpretativa Kojève-Hyppolite. As notas explicativas desta tradução são extremamente interessantes, estabelecendo correlações com a filosofia que antecede Hegel.

É a Jean Hyppolite que se deve o maior trabalho explicitamente voltado para Hegel neste período da filosofia na França. Em 1946, o tradutor francês de Hegel publicou uma detalhada análise da *Phénoménologie de l'esprit, a Génèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*;⁴⁶ em 1948, a *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*; em 1953, *Logique et existence*; e em 1955, *Études sur Marx e sur Hegel*. Em 1971, Dina Dreyfus organizou a edição de *Figures de la pensée philosophique*,⁴⁷ dois volumes que reuniam artigos de Jean Hyppolite sobre a filosofia de Platão a Sartre, entre os quais vários sobre Hegel. Muito respeitado e influente, Hyppolite transmite, no essencial, a teoria

⁴⁵. G.W.F. Hegel. *La Phénoménologie de l'esprit*, tradução de Jean Hyppolite. Paris, Mouton, 1941, 2 vols.

⁴⁶. Jean Hyppolite. *Génèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Aubier, 1946.

⁴⁷. Jean Hyppolite. *Figures de la pensée philosophique — écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*. Paris, PUF, 1971, 2 vols.

hegeliana segundo a tradição legada por Kojève, com pontos menores de discordância.

O próprio Hyppolite afirmou que as diferenças entre sua leitura da *Phänomenologie des Geistes* e a de Kojève eram apenas aparentes, mais de forma que de conteúdo. As ressalvas que Hyppolite faz à leitura de Kojève são conhecidas, principalmente através de seus artigos.⁴⁸ Hyppolite aproxima-se um pouco mais da interpretação atual de Hegel, pois entende que Kojève exagera ao interpretar o conceito hegeliano de reconciliação como uma síntese definitiva, e exagera no peso atribuído à parte da *Phänomenologie* em que Hegel discorre sobre a chamada dialética do Senhor e do Escravo.

Em 1947, foi a vez de Raymond Queneau publicar as notas dos cursos de Kojève — uma leitura comentada da *Phänomenologie des Geistes* — com o nome de *Introduction à la lecture de Hegel*.⁴⁹ Nesta obra, as notas de cada ano do curso são seguidas de seu resumo conservado no anuário da própria École des Hautes Études. Grande parte dos cursos dos últimos dois anos está na versão integral de textos estenografados, e Kojève revisou o livro para Queneau, o que garante sua autenticidade. Mas, em carta até recentemente inédita que enviou a Tran-Duc-Thao, filósofo vietnamita, Kojève declarou ter forçado certas partes da *Phänomenologie des Geistes* com propósitos políticos: "Meu curso era essencialmente uma obra de propaganda destinada a abalar os espíritos. Foi por isso que reforcei, conscientemente, o papel da dialética do Senhor e do Escravo, e, de um modo geral, esquematizei o conteúdo da *Phénoménologie de l'esprit*".⁵⁰ Hyppolite, portanto, estava certo. Surpreendentemente — pelo menos para quem

⁴⁸. Publicados em Dina Dreyfus (org.) *Figures de la pensée philosophique — écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*. Paris, PUF, 1971, 2 vols. Faz-se referência a este livro, em outras passagens deste trabalho, atribuindo sua autoria ao próprio Jean Hyppolite, que é o autor de todos os textos nele reunidos, como, por sinal, faz a própria editora na capa da publicação.

⁴⁹. A Kojève. *Introduction à la lecture de Hegel — Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 a 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*. Paris, Gallimard, 1947.

⁵⁰. Apud Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière. "Présentation" a G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993, pág. 48, nota 1.

não dispõe de certos dados — Queneau revela que o curso chamava-se "La Philosophie Religieuse de Hegel".⁵¹

Cada um destes pensadores que formaram uma primeira escola fenomenológica hegeliana francesa encontrou em Hegel os fundamentos seminais para um pensamento próprio, particular e original. Isto significa, mais do que a aceitação das formulações hegelianas, o fato de que Hegel se colocou no ponto chave para a solução de determinadas questões filosóficas. Hegel foi inicialmente mal interpretado, até mesmo dentro dos grupos constituídos por seus seguidores, que pensavam contrariar, na sua reflexão pessoal, certos tópicos problemáticos da teoria hegeliana. A verificação de que estes temas poderiam ser compreendidos de forma diferente e muito mais aberta mostra que estes pensadores são mais hegelianos quando pensam que não o são.⁵² Desde quando, nos primórdios do hegelianismo francês, prestava-se mais atenção a divergências do que a concordâncias, Hegel foi uma semente fértil e libertária. Mesmo contestando Hegel, os que assistiram ao curso de Kojève trilharam caminhos por ele abertos.

Os exemplos de pensadores que criaram suas teorias aparentemente refutando a teoria hegeliana, mas que na verdade se aproximaram da leitura que hoje temos dela, são notáveis. Jean Wahl, que já prenunciava, em 1926, uma dialética não hegeliana em seu livro *Étude sur le Parménide de Platon*,⁵³ em 1932 publicou *Vers le concret*:⁵⁴ sua discordância da dialética hegeliana, que ele vê

⁵¹. Na verdade, Pierre-Jean Labarrière corrige em carta particular que me enviou ao apreciar uma primeira versão deste capítulo, da qual tomo a liberdade de reproduzir o seguinte trecho, traduzindo-o: "Não há nada de surpreendente; o curso foi programado pela 5a. Seção da École des Hautes Études, cuja temática é o estudo das religiões. Tratava-se, portanto, de uma designação formal imposta por este contexto, que nada tinha a ver com o conteúdo do ensinamento".

⁵². Slavoj Žižek afirma, sobre Lacan, que ele foi mais verdadeiramente hegeliano quando pensou ter deixado de sê-lo Cf. *Le plus sublime des hystériques — Hegel passe*. Cahors, Point Hors Ligne, 1988. Esta percepção, discutida mais adiante neste trabalho, a nosso ver, aplica-se a todos estes "hegelianos" pioneiros.

⁵³. Jean Wahl. *Étude sur le Parménide de Platon*. Paris, Rieder, 1926.

⁵⁴. Jean Wahl. *Vers le concret*. Paris, Vrin, 1932.

como sistemática, fechada, abstrata, comprova-se em *Études kierkegaardienes*⁵⁵ de 1938, onde se aproxima de Kierkegaard. Continuou, a seguir, buscando a existência e o concreto,⁵⁶ que não considerava satisfatoriamente tocados pela teoria de Hegel, até o momento em que, apesar de falar ainda de um esquema triádico de tese-antítese-síntese, hoje contestado, ao dizer que "ele nunca finaliza" pareceu entrever a dialética contínua, tal como a compreendemos hoje:

Foi certamente outro o espírito do próprio Hegel, que sempre pensava por meio de oposições, como Heráclito, e sempre por meio de sínteses cada vez mais amplas, como Platão. A união destes modos de pensar proporcionou a Hegel seu esquema dialético, com sua sucessão de tese-antítese-síntese *que aparentemente nunca se encerra (...)*.⁵⁷

Mas é no *Traité de métaphysique*⁵⁸ que se pode perceber o quanto de Hegel está na obra de Wahl, mesmo que Wahl afirme discordar de Hegel em pontos importantes. O que Wahl contesta é a interpretação que, naquela época, se tinha de Hegel, para formular uma teoria que se aproxima do Hegel que se pode ler hoje. Wahl adota uma dialética não conclusiva, da tensão, na qual tese e antítese coexistem. Antes de Foucault e de seu conceito de episteme,⁵⁹ Wahl fala de um período em que o pensamento busca permanências — que virá a corresponder a um período pré-hegeliano da filosofia — e do fim desta busca de estabilidade com o pensamento do devir. Ora, o devir só se torna pensável por meio da lógica da negação determinada proposta por Hegel. É como se Jean Wahl tivesse a forte noção — não explicitada — da mudança no pensamento que está no centro da teoria hegeliana.

⁵⁵. Jean Wahl. *Études kierkegaardienes*. Paris, Vrin, 1974. A primeira edição é de 1938.

⁵⁶. Jean Wahl. *Existence humaine et transcendence*. La Baconnière, Neufchâtel, 1944; *Esquisse pour une histoire de l'existencialisme*. Paris, L'Arche, 1949; *Les philosophies de l'existence*. Paris, Armand Colin, 1959.

⁵⁷. Jean Wahl. *Introducción a la filosofía*. México- Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1950, pág. 363. Esta obra foi publicada em inglês em 1948 com o título de *The philosopher's way*. O grifo é meu (L. T.).

⁵⁸. Jean Wahl. *Traité de métaphysique*. Paris, Payot, 1953.

⁵⁹. O conceito foucaultiano de episteme é examinado mais adiante neste trabalho.

A importância que Wahl atribui a Hegel no *Traité de métaphysique* é pequena para o significado das marcas hegelianas que lá estão. Há muitos conceitos fundamentais de Hegel em Wahl, relacionados com o pensamento do devir. Para ambos, o Ser puro é na verdade um Nada. A primeira idéia concreta — que permite pensar o mundo concreto — é a idéia de devir, cuja falta gerou todas as questões metafísicas, uma vez que o devir e a transformação precisavam fazer frente às idéias de permanência e de realidade, que sempre tinham estado correlacionadas. Mais importante ainda, já que as concordâncias não puderam ser reconhecidas na época, são as divergências hoje ultrapassadas: quando Wahl chama atenção, em sua teoria, para o sentimento, ele pensa que este se opõe à e elimina a razão sistemática da teoria de Hegel. Não se percebera, na época de Wahl, que o sentimento criticado por Hegel é o sentimento que invade o espaço da razão.⁶⁰ Não se percebera ainda que, para Hegel, a sensação, o sentimento, a sensibilidade, que são imediatos, permanecem trabalhados na razão. Além dos pontos teóricos de tangência entre Hegel e Wahl — explicitamente aceitos ou recusados por Wahl —, há todo um clima na metafísica de Wahl semelhante ao da metafísica de Hegel. É impossível deixar de evocar a relação de sujeito e objeto, que se entrecruzam na teoria hegeliana, quando Wahl fala de "coisas que são pessoas mudas" e "pessoas que são coisas falantes e desejantes". A única explicação possível para o não reconhecimento desta afinidade está em que a corrente kojéviana valorizava outros aspectos da filosofia de Hegel, ao ponto de ficar cega para aspectos que hoje revelam-se como mais importantes.

Um processo semelhante ao de Jean Wahl, de inspiração em Hegel para vôos de pensamento próprio, verifica-se na evolução da obra de outros freqüentadores do curso de Kojève, como Maurice Merleau-Ponty,

⁶⁰. Como o sentimento oposto à racionalidade do Romantismo e da Schwärmerei. Cf. nota 1, pág. 72, da "Présentation" de Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière, a G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993.

fenomenólogo mais ligado a Husserl do que a Hegel, existencialista e estruturalista. Sobre o livro *La structure du comportement*⁶¹, publicado em 1942, o *Dictionnaire des philosophes* faz um comentário que só pode ser entendido como sinal da diferença entre as interpretações de Hegel da época e as de hoje, já que toda a *Phänomenologie des Geistes* é uma descrição da aproximação pressuposta do sujeito e do objeto. Atribui-se a Merleau-Ponty, como uma concepção nova, o que já estava em Hegel:

Na teoria de Merleau-Ponty, o problema das relações entre alma e corpo é colocado em novos termos. Não se opõem mais a consciência e seu objeto, a unidade intelectual e a multiplicidade espacial; existe identidade de natureza entre a consciência e o mundo, e é por isto que se pode compreender o homem.⁶²

A passagem do verbete escrito por Pierrette Bonet sobre Merleau-Ponty para o *Dictionnaire des philosophes* em que a autora faz referência à obra do filósofo intitulada *La phénoménologie de la perception*⁶³ proporciona surpresas semelhantes. Bonet afirma que Merleau-Ponty constrói uma fenomenologia nova, baseada "não na consciência", mas no *corps propre* — noção original definida por ele —, na psicologia da Gestalt e na intencionalidade de Husserl. É como se houvesse uma dificuldade em aceitar Hegel na raiz das fenomenologias. Novamente, há conceitos descritos como originais — como a intencionalidade atribuída a Husserl — que, sem seus novos nomes, estão nitidamente postulados pela fenomenologia hegeliana. E há objetivos, atribuídos a uma posição característica de Merleau-Ponty, tais como a busca de uma filosofia concreta,⁶⁴ e a necessidade de uma ordem histórica (no sentido hegeliano de *Geschichte*), que

⁶¹. Maurice Merleau-Ponty. *La structure du comportement*. Paris, PUF, 1942 e 1972 (7a. ed.).

⁶². Pierrette Bonet. Verbetes "Merleau-Ponty", in D. Huisman, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984, vol. II, pág. 1812.

⁶³. Maurice Merleau-Ponty. *La phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945.

⁶⁴. Descombes faz um estudo a partir do que chama de "a passagem da geração dos 3H (Hegel, Husserl e Heidegger) para os *maîtres du soupçon* (Marx, Nietzsche e Freud)", examinando o papel do curso de Kojève nas ramificações da filosofia francesa. Vincent Descombes. *Le même et l'autre — quarante-cinq ans de philosophie française*. Paris, Minuit, 1979.

são a essência do movimento de descoberta de Hegel iniciado por Kojève. Negando parte dos créditos devidos a Hegel, Bonet encontra em Merleau-Ponty respostas que já tinham sido encontradas antes:

A fenomenologia é uma dupla vontade de recolher todas as experiências concretas do homem, tais como elas se apresentam na história, e não apenas suas experiências de conhecimentos, mas suas experiências de vida, de civilização, e, ao mesmo tempo, de encontrar no desenvolvimento dos fatos uma ordem espontânea, um sentido, uma verdade intrínseca, uma orientação tal que o desenvolvimento dos acontecimentos não apareça como uma simples sucessão".⁶⁵

Outro destacado pensador do século XX que frequentou os cursos de Kojève foi Jacques Lacan, psicanalista francês e decerto um dos mais influentes seguidores de Freud. Através da reflexão de Jacques Lacan, a psicanálise descobriu o "trabalho do negativo" descrito pela teoria hegeliana, iniciando-se com isso uma longa e difícil colaboração entre dois campos do conhecimento — psicanálise e filosofia — até então considerados incompatíveis. Jean Hyppolite participou dos seminários de Lacan, num dos quais⁶⁶ apresentou o seu "Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud".⁶⁷ A marca kojéviana aparece, tanto em Hyppolite como em Lacan, numa compreensão deformada do conceito hegeliano de desejo, mas, mesmo assim, a riqueza do conceito abre todo um campo de estudo para a psicanálise.

Gaston Fessard⁶⁸, com uma obra menos divulgada do que os pensadores anteriormente citados, é a ligação mais próxima entre os seguidores dos cursos de Kojève e a atual leitura de Hegel. Fessard fez parte da Escola de Chantilly, juntamente com Joseph Gauvin e Marcel Régnier, a partir da qual se

⁶⁵. Pierrette Bonet. Verbete "Merleau-Ponty", in D. Huisman, *Dictionnaire des philosophes*. Paris, PUF, 1984, vol. II, pág. 1813.

⁶⁶. Jacques Lacan. "Introduction et réponse à un exposé de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud", in J. Lacan, *Le Séminaire*, livro I: *Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*. Paris, Seuil, 1975.

⁶⁷. Jean Hyppolite. "Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud", in Jacques Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966.

⁶⁸. Gaston Fessard. *Hegel — le christianisme et l'histoire*. Paris, PUF, 1990.

desenvolveu a nova e mais precisa interpretação de Hegel. A este grupo veio juntar-se, ainda como aluno de Joseph Gauvin, Pierre-Jean Labarrière, que, em 1968, publicou *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*.⁶⁹ A colaboração de Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk iniciou-se com a tradução da *Wissenschaft der Logik* de Hegel — a *Science de la logique* —, da qual o primeiro livro do primeiro tomo, *L'être*, foi editado em 1972,⁷⁰ e o segundo livro do primeiro tomo, *La doctrine de l'essence*, em 1976.⁷¹

Pierre-Jean Labarrière publicou, em 1975, *L'unité plurielle*,⁷² reflexão pessoal marcada pela filosofia hegeliana, e, em 1979, a *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*.⁷³ *Système et liberté dans la logique de Hegel* é a obra de Gwendoline Jarczyk publicada em 1980.⁷⁴ O segundo tomo da *Wissenschaft der Logik*, com o título francês de *La logique subjective ou doctrine du concept*, veio a público em 1981.⁷⁵ De 1983 é *Le discours de l'altérité: une logique de l'expérience*, um pensamento pessoal de Labarrière sobre a lógica da linguagem e a intersubjetividade assentado sobre a teoria hegeliana. Gwendoline Jarczyk e Pierre-jean Labarrière publicam novamente juntos, em 1986, *Hegelianas*,⁷⁶ uma coletânea de artigos e conferências. Os seminários de pesquisa conduzidos por Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière no Collège International de Philosophie de Paris —

⁶⁹. Pierre-Jean Labarrière. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris, Aubier-Montaigne, 1985 (1a. ed. 1968).

⁷⁰. G.W.F. Hegel. *Science de la logique*, primeiro tomo, primeiro livro: *L'être*. Paris, Aubier-Montaigne, 1972.

⁷¹. G.W.F. Hegel. *Science de la logique*, primeiro tomo, segundo livro: *La doctrine de l'essence*. Paris, Aubier-Montaigne, 1976.

⁷². Pierre-Jean Labarrière. *L'unité plurielle*. Paris, Aubier-Montaigne, 1975.

⁷³. Pierre-Jean Labarrière. *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris, Aubier-Montaigne, 1979.

⁷⁴. Gwendoline Jarczyk. *Système et liberté dans la logique de Hegel*. Paris, Aubier-Montaigne, 1980.

⁷⁵. G.W.F. Hegel. *Science de la logique*, segundo tomo: *La logique subjective ou doctrine du concept*. Paris, Aubier-Montaigne, 1981.

⁷⁶. Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière. *Hegelianas*. Paris, PUF, 1986.

instituição não-acadêmica que congrega filósofos franceses — e na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em Porto Alegre, durante vários anos, levaram à publicação, em 1987, dos textos de 1984-1985 sobre a dialética do Senhor e do Servo⁷⁷ e, em 1989, dos textos do período 1985-1986 sobre o estoicismo, o ceticismo, e a consciência infeliz⁷⁸, bem como à de *Le syllogisme du pouvoir*.⁷⁹ Nos últimos anos, Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière transmitem a nova interpretação de Hegel no Centre Sèvres de Paris, para onde estenderam seus seminários.

Enquanto a produção sobre Hegel chegava a um número muito grande de trabalhos, a tradução de Hyppolite permaneceu como a única em idioma francês do texto completo da *Phänomenologie des Geistes*, até a publicação da tradução de Jean-Pierre Lefebvre em 1991.⁸⁰ Esta foi recebida festivamente, não só pelo tempo que se passara desde a versão de Hyppolite, como talvez até mesmo pelo que é uma de suas limitações: Lefebvre é mais um tradutor literário que filosófico. Dá leveza ao texto, mas deixa a desejar em fidelidade e rigor. Além disto, não recorre a notas explicativas, indispensáveis para o esclarecimento de uma obra tão densa. Em 1993, a Gallimard publicou finalmente a tradução definitiva da *Phänomenologie des Geistes* para o francês, de Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière.⁸¹

⁷⁷. A antes denominada dialética do Senhor [*Herr*] e do Escravo [*Knecht*] já consta como "do Senhor e do Servo" por exigências da nova interpretação adotada nestes seminários. Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière. *Les premiers combats de la reconnaissance — Maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris, Aubier-Montaigne, 1987.

⁷⁸. Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière. *Hegel: le malheur de la conscience ou l'accès à la raison — liberté de l'autoconscience; stoïcisme, scepticisme et la conscience malheureuse*. Paris, Aubier-Montaigne, 1989.

⁷⁹. Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière. *Le syllogisme du pouvoir — y a-t-il une démocratie hégélienne?* Paris, Aubier, 1989.

⁸⁰. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*, tradução de Jean-Pierre Lefebvre. Paris, Aubier, 1991.

⁸¹. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993.

CAPÍTULO II

A NEGAÇÃO HEGELIANA

A dialética hegeliana traz uma solução para o problema primeiro da filosofia, que atravessa a metafísica de ponta a ponta: o problema do Ser e do Não-Ser enquanto opostos e reciprocamente excludentes. O resultado do processo lógico pré-hegeliano de negação era o abstrato, o nada, a vacuidade. Hegel descobriu que o próprio Ser que era negado pela negação simples, vigente e absoluta no pensamento filosófico que o precedeu, também era abstrato, que a

negação de uma abstração só poderia ser outra abstração, e que a tanto se devia a impossibilidade de pensar a concretude.

A proposta trazida por Hegel, presa ao problema da possibilidade do conhecimento, altera o modo de entender a relação entre o par de contrários Ser e Não-Ser, correspondente às ordens da positividade e da negatividade, e, conseqüentemente, altera a concepção de cada um dos grupos de conceitos que delas derivam. À ordem da positividade e do Ser, correspondem as ações de "colocar", "situar", "afirmar" [em alemão: *setzen*; em francês: *poser*], vistas de modo diferente dos que eram habituais na filosofia tradicional. A ordem da negatividade e do Não-Ser adquire com Hegel uma importância até então desconhecida. O Não-Ser em Hegel é determinado a partir do Ser, e por sua vez o determina, de modo que a atividade da consciência é entendida como consistindo precisamente na atividade de negação. O Não-Ser torna-se um Não-Ser determinado, determinado como um Não-Ser do Ser que ele nega. Passou-se a pensar um conteúdo do Ser, que, sendo negado, está presente no Não-Ser como conteúdo negado. E as idéias negativas — os conceitos derivados deste novo tipo de Não-Ser — facultam, desde então, o pensamento da mudança, da diferenciação e da transformação.

A nova lógica e a negação determinada que ela realiza não se aplicam a abordagens que Hegel chama de históricas num sentido específico [em alemão: *historische*, de *Historie*, por oposição a *Geschichte*] ou matemáticas. Estes campos do conhecimento — esta história e a matemática — são os que estão sujeitos aos critérios de verdadeiro ou falso. Neles, o saber é formal, permanecendo externo aos objetos. Mas existe outro domínio: o das verdades dialéticas, cujos objetos devem ser vistos segundo seu conteúdo e possuem um "ritmo imanente". Da diferença entre a noção de *Historie* — que é a narrativa factual de acontecimentos numa sucessividade contingente, e a outra história

[*Geschichte*], sobressai o enfoque da intuição hegeliana: a última é o próprio desenrolar dos fatos e o pensamento conceitual que apreende estes fatos segundo seu sentido. Do mesmo modo que o pensamento evolui para aproximar a subjetividade da objetividade e os fatos da compreensão de seu conteúdo, a *Geschichte*, que é a história pensada, concebida em seu movimento dialético, exige a lógica hegeliana, que capta uma realidade cuja verdade reside num movimento interno.

Hegel concebe os elementos do seu campo de estudo, o das verdades dialéticas, como uma totalidade cujo modelo é o organismo vivo que se desenvolve e transforma. No Prefácio da *Phänomenologie des Geistes*, Hegel exemplifica o desenvolvimento gradual de tudo segundo o movimento dialético, numa continuidade que não pode ser vista se os diferentes momentos forem tomados como meramente contraditórios ou excludentes:

*Le bouton disparaît dans le surgissement de la fleur et l'on pourrait dire que celui-là se trouve réfuté par celle-ci, tout aussi bien par le fruit la fleur se trouve qualifiée de faux être-là de la plante, et celui-là vient à la place de celle-ci comme sa vérité. Ces formes ne se différencient pas seulement, mais elles se chassent aussi comme mutuellement insupportables. Mais leur nature fluide fait d'elles en même temps des moments de l'unité organique où non seulement elles n'entrent pas en conflit, mais une-chose est aussi nécessaire que l'autre, et cette égale nécessité vient à constituer la vie du tout.*⁸²

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo.⁸³

A transformação de um estado a outro não podia ser apreendida porque os instrumentos lógicos da época anterior a Hegel não permitiam pensar um

⁸². G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993, pág. 69.

⁸³. G.W.F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, 1992, vol. I, pág. 22.

organismo que continuamente se modificava. O modo de captar um vegetal, neste período da filosofia, era primeiro tomar o botão de flor como a verdade da planta. Mas o botão desaparecia com o desbrochar da flor: o botão não era mais, então, a verdade da planta; o botão não *é* mais. De acordo com as antigas dialéticas, ineptas para acompanhar a transformação, parecia que a flor eliminava o botão ao tomar seu lugar como uma nova verdade, transformando o botão em um Nada. O aparecimento da flor vinha provar que o botão era falso, mostrando-se, portanto, botão e flor, mutuamente excludentes. O modo de pensar anterior a Hegel era formal: atinha-se à mudança externa de seus objetos. Com Hegel, começa-se a pensar o botão e a flor enquanto momentos de um todo que é a planta e compreende-se que a verdade maior do botão é ser parte da planta. Segundo Hegel, a natureza de tudo o que é objeto da verdadeira filosofia é fluente, é passagem de um momento a outro momento de uma totalidade.

A mudança que Hegel introduz no pensamento é radical. Na grande episteme pré-hegeliana em que se inseriam, tanto o senso comum como a tradição filosófica dirigiam-se isoladamente a cada ser, a cada ente. A consciência pensava objetos estranhos a ela; os objetos eram pensados por uma consciência deles separada. As modalidades do conhecimento humano obedeciam às regras do entendimento, etapa da consciência, para Hegel, anterior à razão, e etapa da filosofia anterior à dele. O entendimento — a faculdade de fixar determinações — e sua lógica da identidade ou da não-contradição só sabiam lidar com o mundo por meio da eliminação de um dos termos de cada oposição.

A lógica formal, da identidade, recusava qualquer realidade que se apresentasse ao mesmo tempo como ela mesma e como uma outra. Tal lógica não podia captar, no espaço e no tempo, um conteúdo que dava como contraditório porque este conteúdo estava em devir. Mas em todo o mundo

sensível, fenomênico, *o que é* deixa de ser, *não é mais*, passa a ser Outro. Quando se pensava apenas na forma, externa, os termos em contradição — botão e flor — não podiam subsistir como um mesmo ser.

O modelo do organismo é inovação da época de Hegel. No que se refere à planta como objeto do pensamento, o momento seguinte ao do botão — o momento da flor — vinha substituí-lo. No que se refere ao pensamento, cada momento do mundo sensível dava lugar, no pensamento, a uma representação correspondente, fixa, idêntica: esta era a função do entendimento. Já que os momentos do pensar acompanhavam o mundo sensível, um objeto em transformação consistia, no pensamento, em uma série de objetos diferentes. O tempo e o espaço segundo os quais eram apreendidos os objetos tinham de ser recortados, e cada um dos fragmentos obtido deste recorte ficava externo, alheio ao outro, em contradição com o outro. Neste tipo de pensamento, o que não era idêntico, o que não formava um Mesmo, só podia ser diferente, estranho, estrangeiro [em alemão: *fremde*]. O Outro era inatingível, a alteridade era impensável.

A natureza do ser vivo passou a ser vista, na época de Hegel e com Hegel, como a totalidade da seqüência dos seus momentos: botão, flor, fruto. Estes momentos não entram mais em conflito — no sentido de eliminarem-se mutuamente —, mas são todos necessários. Tampouco se alinham em mera sucessão. Hegel procura a essência dos seres, o que é neles mais importante, o que os faz serem o que são. O ser vivo é uma totalidade constituída de todos os seus momentos, é "ser planta" e não o botão, a flor ou o fruto. Tudo é vivo. Para Hegel, as dicotomias foram abolidas. O trabalho da consciência no mundo é entranhar-se de seus objetos, a verdade essencial do mundo é ser mundo do homem, a realidade fundamental de tudo é a relação: tecido de múltiplos, sujeitos e objetos. Não está mais em questão nenhum objeto em-si, desligado do

pensamento que o pensa. O objeto só *é o que é* para o pensamento. O objeto *é o que é* como conteúdo da razão: mundo e pensamento do mundo formam incessantemente novas configurações. E Hegel propõe-se a desvendar este mundo diferente que começa a ser pressentido por sua época.

Na medida em que Hegel se dirige *ao conteúdo* dos objetos e *segundo seus conteúdos*, deixa de fazer uso das categorias da lógica formal, e a idéia de contradição encontra seu lugar. Para que se possa pensar um objeto que se move, é preciso vê-lo enquanto está aqui, e quando já não está mais aqui. Para que se possa pensar um objeto que se transforma, é preciso mantê-lo como alguma coisa e também como não sendo mais esta coisa. O Não-Ser que, como contrário do Ser, era antes de Hegel um Nada absoluto revelou-se como um Não-Ser determinado. Esta nova perspectiva da oposição Ser e Não-Ser veio a deslocar a importância do Ser para o Não-Ser: a vida — tanto da coisa quanto do pensamento — reside no que passa pelo processo de mediação, no que pode ser pensado, no que integra o mundo do homem. Se há algo menos significativo, é o Ser, que é puro e que, quando pensado, será imediato. O Nada, no sentido "do que nada significa", ocupa o lugar que antes era concedido ao Ser, e o Ser determinado dentro do processo do pensamento é que agora importa.

*Le néant est l'immédiat; un sursumé en revanche est un médiatisé, il est le non-étant, mais comme résultat qui est sorti d'un être. Par conséquent il a encore en lui la détermination dont il provient.*⁸⁴

O nada é o *imediato*; um suprassumido, em contrapartida, é um *mediatizado*, ele é o não-ente mas como *resultado* que saiu de um ser. Por consequência, ele [o suprassumido] *tem ainda em si a determinação da qual provém.*⁸⁵

Na filosofia hegeliana, para que se possa ver cada momento, é preciso integrá-lo na totalidade da qual faz parte, captar sempre organismos, totalidades,

⁸⁴. G.W.F. Hegel. *Science de la logique*, primeiro tomo, primeiro livro: *L'être*. Paris, Aubier-Montaigne, 1981, pág. 81.

⁸⁵. A tradução é minha (L.T.), bem como o esclarecimento entre colchetes.

e não apenas seus membros, órgãos, instantes ou estados. "Momento" não tem o sentido temporal: é um momento lógico, uma operação lógica, que, apenas na *Phänomenologie des Geistes*, Hegel correlaciona com um momento do tempo cronológico.⁸⁶

A *Phänomenologie des Geistes* descreve o desenvolvimento de uma consciência através de suas várias fases, ora da perspectiva dela própria, que não conhece o significado total que tem cada momento, ora da perspectiva do filósofo que a observa. Já a *Wissenschaft der Logik* trata das estruturas de um pensar ligado ao sentido de seu conteúdo. A passagem do ponto de vista fenomenológico ao ponto de vista lógico é discutida no Prefácio da *Phänomenologie*, escrito posteriormente ao corpo do livro. O que permite articular as duas obras pode ser resumido numa afirmação de Hegel de que a lógica está por trás da consciência. Portanto, a *Phänomenologie* pode ser entendida também segundo a estrutura lógica que rege as vivências da consciência.

É verdade que a interpretação de Hegel por Jean Hyppolite, marcada pela influência de Kojève, pressiona demais no sentido de encontrar, na *Phänomenologie*, uma antropologia. A *Phänomenologie* não é nem uma antropologia, nem uma psicologia, mas, de certo modo, pode servir a ambas. Salvaguardado o aspecto totalizante do espírito, a consciência o encarna, a consciência é um fenômeno privilegiado do espírito. A afirmação de Hyppolite sobre o Ser em Hegel, manifestado através do discurso do homem, continua válida quando referida à dimensão do espírito:

A manifestação desta consciência de si universal não é mais o Estado, mas a linguagem autêntica, que é a *morada do Ser*. Não é o homem que interpreta o Ser, é o Ser que se diz no homem, e este desvelamento, esta lógica absoluta — substituída a uma metafísica (que seria mais ou menos teologia) — passa pelo homem. O homem é ao mesmo tempo um ser natural e a

⁸⁶. Na *Wissenschaft der Logik*, os momentos são lógicos e atemporais.

consciência de si universal do Ser. (...). O *logos* não é o homem, o *logos* ultrapassa o homem infinitamente, mas o homem (...) é o existente por meio do qual o *logos* existe.⁸⁷

Esta característica estrutural da lógica de Hegel a torna diferente das outras de seu tempo. A lógica de Hegel acompanha, viva, um movimento interno do ser que é sempre vivo, que permanece, transformado. Tudo tem história, tudo é história, tudo se constitui de sua história. Para Hegel, os momentos não são mais instantes temporais ou imagens fixas no espaço. Os momentos lógicos — do pensamento —, necessariamente encadeados, acompanham as transformações do mundo que é seu objeto. O mundo — da coisa, do objeto — que se move deste modo é regido pela mesma lógica. Mundo e mundo pensado são agora diferentes do que eram na dialética pré-hegeliana. Antes de Hegel, procurava-se a objetividade do mundo num ser-em-si. Para Hegel, ambos, mundo e pensamento, revelam-se entrelaçados, contraditórios, contínuos e dialéticos. O ser-em-si revela-se, em sua essência, um ser-para-o-homem que o pensa.

Da fragmentação à continuidade

Sem, obviamente, furtar-se à lógica formal indispensável à coerência de qualquer discurso, Hegel formula uma nova lógica para abranger uma realidade primeira, relacional, interna. Percebendo que cada momento é constituído de dois termos em conflito, a lógica dialética pretende preservá-los, mantendo-os na tensão imposta pela sua coexistência; pretende conservar os momentos apesar de integrá-los numa totalidade. Se a concretude é relação, há *diferença* entre os

⁸⁷. Jean Hyppolite. "Ruse de la raison et histoire chez Hegel", in J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique — écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*. Paris, PUF, 1971, pág. 157.

termos e entre os momentos, e há também a *unidade* destes elementos diferentes formando um todo.

A nova concepção totalizante e dinâmica de Hegel supera a dicotomia entre o sujeito e o objeto, passa o conhecimento do âmbito do saber que o sujeito tinha de uma coisa-em-si para o do saber de um ser-no-mundo, refletindo-se conseqüentemente na valorização do fenômeno por ser este a coisa em sua relação com o homem. Hegel refuta, desde sua intuição fundamental sobre a possibilidade do conhecimento, qualquer tipo de númeno, de algo que se faça opaco à razão humana, e propõe uma solução para o nó da filosofia que buscava, através do homem, um mundo existente fora dele e independente de seu olhar. Este conhecimento de que trata Hegel desenvolve-se gradualmente, a partir da manifestação ou aparência. O conhecimento verdadeiro acompanha sempre seus objetos, e por isto é verdadeiro. A ciência começa no fenômeno: "(...) a ciência, pelo fato de entrar em cena, é ela mesma uma aparência (...)".⁸⁸ O conhecimento já é verdadeiro desde o momento em que consiste apenas no encontro — a ser ainda elaborado — da consciência subjetiva com o objeto sensível.

O conhecimento — e a consciência — começam para Hegel na relação meramente sensível de sujeito e objeto, etapa da consciência em que a experiência é imediata. Não há ainda consciência no sentido em que atualmente entendemos este termo, e a linguagem que nasce, para Hegel, na sensibilidade tem a acepção mais elementar do que é linguagem. Na verdade, a consciência sensível, tal como Hegel a concebe, ainda teria de passar por outras etapas antes de atingir a fase da consciência de si — esta sim, mais próxima da compreensão contemporânea do que é uma consciência — até atingir a etapa que, na *Phänomenologie des Geistes*, é chamada de Saber Absoluto.

⁸⁸⁷. G.W.F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*, Petrópolis, Vozes, 1992, vol. I, pág. 65, e *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1993, pág. 134.

Este atravessar de etapas caracteriza a visão hegeliana de tudo: absoluto, consciência, conhecimento e ciência, verdade. Sobre cada momento destes conceitos, momento que é fenômeno, Hegel diz: "a aparição é o surgir e o passar que não surge nem passa".

Le phénomène est le surgir et disparaître qui lui-même ne surgit ni ne disparaît, mais est en soi, et constitue l'effectivité et mouvement de la vie de la vérité.⁸⁹

A aparição é o surgir e o passar que não surge nem passa, mas que é em si e constitui a efetividade e o movimento da vida da verdade.⁹⁰

A consciência é enquanto conhece, e *conhece* na medida em que percorre etapas da experiência nas quais ela e seus objetos se transformam. A consciência, que começa como sensível e imediata, não poderá jamais abandonar esta imediatez, separar-se dela. A consciência sensível tem de ser conservada como base primeira para os estágios mais elevados, que a ela se acrescentam.

Segundo a teoria hegeliana, a continuidade pode ser compreendida através de diferentes abordagens, parciais a princípio, da relação de cada homem com seu mundo. Uma primeira perspectiva, ainda próxima da visão fixa e fragmentada, consiste em imaginar isoladamente o conjunto formado por uma consciência e um objeto, num momento. Observando-se este conjunto, pode-se ver que ele leva a um outro. Cada novo momento atingido integra-se aos anteriores sem abandoná-los, estabelecendo um conhecimento que é, na verdade, história contínua dos momentos. Portanto a abordagem de um momento da consciência e do seu objeto — no plano individual e no da história da espécie — acaba por resultar num encadeamento dos momentos antes tomados como fixos.

⁸⁹. G.W.F.Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993, pág. 105.

⁹⁰. G.W.F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, 1992, vol. I, pág. 46.

La série de ses figurations que la conscience parcourt sur ce chemin est plutôt l'histoire détaillée de la culture de la conscience elle-même jusqu'à la science.⁹¹

A série de figuras que a consciência percorre nesse caminho é, a bem dizer, a história detalhada da formação para a ciência da própria consciência.⁹²

Uma segunda perspectiva — ainda fragmentada em momentos — proporcionaria uma visão um pouco diferente da consciência descrita acima: a consciência, que é, em cada momento, a história das experiências com um objeto, é constituída da história de suas relações com múltiplos objetos. Cada uma destas histórias estará, a cada momento, numa determinada fase de seu desenvolvimento. E assim a verdade da consciência será, a cada momento, formada de múltiplas histórias. A "verdade" mostra a consciência tanto na perspectiva diacrônica quanto sincrônica: a consciência é, pois, história de múltiplas histórias.

O tipo de conhecimento que compreende todas as etapas percorridas gera uma concepção inteiramente nova de momento, de verdade e de conhecimento. De acordo com esta concepção, o conhecimento se faz por etapas, todas verdadeiras porque são momentos imprescindíveis do conhecimento de um objeto total. Isto significa que há uma verdade que é a de cada momento, mas sempre tomada como parcial, sempre complementando-se no todo.⁹³ Do momento para o todo, de um momento a outro, há sempre passagem, transição, movimento. A dialética hegeliana é diferente das anteriores por captar nas coisas este processo, por estabelecer um novo estatuto para a negação que rege o sujeito e o mundo, já que o anterior estatuto da negação tinha-se tornado ineficaz perante as contradições ou antinomias da realidade:

A l'intérieur du point de vue de l'ancienne métaphysique, il était admis que lorsque la connaissance tombait dans des

⁹¹. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993, pág. 136.

⁹². G.W.F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, 1992, vol. I, pág. 67.

⁹³. Isto se aplica também à etapa do Saber Absoluto, contrariamente a interpretações muito difundidas da filosofia hegeliana. O problema do Saber Absoluto é discutido neste mesmo capítulo.

*contradictions, cela n'était qu'un égarement contingent et reposait sur une faute subjective dans l'enchaînement syllogistique et le raisonnement. Selon Kant, par contre, il est impliqué dans la nature de la pensée elle-même de sombrer dans des contradictions (antinomies) lorsqu'elle veut connaître l'infini.*⁹⁴

Do ponto de vista da antiga metafísica, admitia-se que, quando a consciência caía em contradições, isto era apenas um extravio contingente e repousava em uma falta subjetiva no encadeamento silogístico e no raciocínio. Segundo Kant, pelo contrário, está implicado na natureza do próprio pensamento afundar em contradições quando quer conhecer o infinito.⁹⁵

A consciência, na filosofia hegeliana, não vê as contradições como empecilhos. Mais do que *estar em relação* com este Outro contraditório e diferente que é seu objeto, a consciência *é esta relação*. A consciência, que *é consciência de seus objetos*, constitui-se a partir desta relação, necessária e essencial. E o pressuposto de que *a consciência é sempre consciência de alguma coisa* traz várias conseqüências: a) dizer que uma consciência está necessariamente em relação com o seu Outro é o mesmo que dizer que há mais de um elemento em questão, a consciência e o Outro dela; b) falar em *relação* significa perceber estes termos relacionados — consciência e Outro da consciência — dentro de uma totalidade que conserva a diferença entre eles. Se são dois os termos que se relacionam, quando tomados pelo aspecto do que os separa têm estes termos de ser diferentes, mas, tomados a partir da relação, formam eles uma totalidade; c) relação significa movimento, atividade, dinamismo.

A marca primeira desta relação está na distinção que a consciência estabelece entre ela e o Outro. Distinguir, estabelecer diferenças, faz-se através da determinação: um termo *é* o que o outro *não é*. Os limites de cada termo são dados pelo seu Outro. Uma consciência que se distingue de algo que, para ela, é

⁹⁴. G.W.F. Hegel. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, primeiro tomo: *La science de la logique*. Paris, Vrin, 1986, pág. 504.

⁹⁵. A tradução é minha (L.T.).

Outro, determina-se e determina este Outro. E uma consciência que determina faz um trabalho de negação.

Celle-ci (a consciência) distingue en effet de soi quelque chose à quoi en même temps elle se rapporte; ou, selon qu'on l'exprime, il y a quelque-chose pour cette même [conscience]; et le côté déterminé de ce rapporter ou de l'être de quelque-chose pour une conscience est le savoir.⁹⁶

Pois a consciência *distingue* algo de si e ao mesmo tempo se *relaciona* com ele; ou, exprimindo de outro modo, ele é algo *para a consciência*. O aspecto determinado desse *relacionar-se* — ou do *ser* de algo *para uma consciência* — é o *saber*.⁹⁷

A concepção hegeliana do que é mundo e do que é pensamento permite que se veja, na totalidade constituída por um vegetal, o organismo único transformando-se, em devir. Cada um dos estados do organismo — botão, flor e fruto — é momento desta verdade total, fluente. A verdade total é um contínuo composto de momentos, todos necessários e diferentes. O que era antes considerado contradição — a transformação dentro da continuidade — torna-se concebível quando cada um destes momentos é captado como um particular — botão, flor, fruto — que remete necessariamente à totalidade que é a planta.

***A Aufhebung* — o laço negativo**

Na relação com seus objetos, a consciência realiza dois tipos de negação. O primeiro é a *negação abstrata* ou *negação de coisa*, que corresponde, na história do pensamento, a uma relação entre a humanidade — que só chegou até à faculdade do entendimento⁹⁸ — e o mundo. O exemplo mais conhecido da

⁹⁶. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993, pág. 140. O esclarecimento entre parênteses é meu (L.T.), e o que está entre colchetes é dos tradutores franceses.

⁹⁷. G.W.F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, 1992, vol. I, pág. 69.

⁹⁸. O entendimento, para Hegel, é uma faculdade da consciência anterior à razão.

negação abstrata ou negação de coisa que continua a agir como função do entendimento é, na *Phänomenologie des Geistes*, o da luta mortal entre duas consciências, a do Senhor e a do Servo. Dois verbos referem-se a este tipo de negação: abolir [em alemão: *tilgen*; em francês: *abolir, effacer, faire disparaître*]; nadificar [em alemão: *vernichten*; em francês: *anéantir*].

O segundo tipo de negação é a *negação de consciência* ou *dialética*: é esta a que, presente no ser ou no objeto, transforma seu conteúdo e, presente no pensamento, faculta ao sujeito transformar-se pensando a transformação do mundo e de si mesmo. Um termo privilegiado expressa todas as nuances desta relação: o conceito de *Aufhebung*, cerne da transformação do sujeito e de seus objetos. Nem sujeito, nem objeto permanecem os mesmos, pois é esta relação que os constitui: homem portador de suas experiências de objetos, objetos da experiência deste homem. Como a *Aufhebung* afeta tudo o que é, a compreensão da teoria hegeliana depende deste conceito:

*Sursumer et le sursumé est un des concepts le plus importants de la philosophie, une détermination-fondamentale qui revient absolument partout, dont il faut saisir le sens de façon déterminée, et qu'il faut en particulier différencier du néant.*⁹⁹

Suprassumir e o *suprassumido* é um dos conceitos mais importantes da filosofia, uma determinação fundamental que aparece absolutamente em todo lugar, cujo sentido é preciso apreender de maneira determinada, e que é preciso, particularmente, diferenciar do nada.¹⁰⁰

A diferença entre os dois tipos de negação está perfeitamente clara na filosofia hegeliana sendo injustificada qualquer dúvida a este respeito. No fim do primeiro capítulo da *Wissenschaft der Logik*, um dos textos especificamente dedicados à *Aufhebung*, lê-se:¹⁰¹

⁹⁹. G.W.F. Hegel. *Science de la logique*, primeiro tomo, primeiro livro: *L'être*. Paris, Aubier-Montaigne, 1972, pág. 81. Os grifos são meus (L.T.).

¹⁰⁰. A tradução é minha (L.T.), como os grifos.

¹⁰¹. O uso da tradução de *aufheben* por *suprassumir* e de *Aufhebung* por *suprassunção* é justificado adiante neste capítulo.

*Ce qui se sursume n'en vient pas par là à être néant.*¹⁰²

O que se suprassume não se torna por isto Nada.¹⁰³

O verbo *aufheben* e o substantivo *Aufhebung* têm três acepções distintas, duas delas opostas na linguagem comum, acepções que se combinam — graças a uma característica da língua alemã — para expressar uma idéia complexa. O primeiro sentido de *aufheben* é negativo. Fala de "cessar" [*cesser*], "pôr um fim" [*mettre une fin*], "colocar um ponto final" [*poser un point final*], suprimir [em alemão: *aufhören lassen*; em francês: *supprimer*]. Se utilizado no terreno normativo ou legal, o verbo *aufheben* significa "suspender", [*suspendre*], "declarar nulo algo instituído", "revogar" [*abroger*].

*Il y a ici à rappeler la double signification de notre terme allemand aufheben. Par aufheben, nous entendons d'abord la même chose que par hinwegräumen [abroger], negieren [nier], et nous disons en conséquence, par exemple, qu'une loi, une disposition, etc., sont aufgehoben [abrogées].*¹⁰⁴

Aquí há que lembrar a dupla significação de nosso termo alemão *aufheben*. Por *aufheben* entendemos primeiramente a mesma coisa que *hinwegräumen* [revogar], *negieren* [negar], e conseqüentemente dizemos, por exemplo, que uma lei, uma disposição, são *aufgehoben* [revogadas].¹⁰⁵

O segundo sentido de *aufheben* é positivo. Integra-se ao primeiro, mesmo sendo seu oposto. Significa: "manter", "conservar" [em alemão: *aufbewahren, erhalten*; em francês: *maintenir, conserver*]. O uso mais claro deste termo é corrente no campo banal da alimentação. Em alemão, *Konfitüren für den Winter aufheben* significa "fazer doces em compota para o inverno", isto é, modificar uma realidade para torná-la capaz de duração, permanência.

¹⁰². G.W.F. Hegel. *Science da la logique*, primeiro tomo, primeiro livro: *L'être*. Paris, Aubier-Montaigne, 1972, pág. 81.

¹⁰³. A tradução é minha (L.T.).

¹⁰⁴. G.W.F. Hegel. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, primeiro tomo: *La science de la logique*. Paris, Vrin, 1986, pág. 530. Os esclarecimentos entre colchetes e as expressões em alemão são do tradutor francês.

¹⁰⁵. A tradução é minha (L.T.).

Mais, en outre, aufheben signifie aussi la même chose que aufbewahren [conserver], et nous disons en ce sens, que quelque chose est wohl aufgehoben [bien conservé].¹⁰⁶

Mas, por outro lado, *aufheben* significa também a mesma coisa que *aufbewahren* [conserver], e neste sentido, dizemos que algo é *wohl aufgehoben* [bem conservado].¹⁰⁷

A esta altura, emerge a idéia de negação tal como conceituada pela filosofia hegeliana. Modificar uma realidade é um modo de negá-la. O fruto fresco transformado em uma conserva é negado [*nié*], suprimido [*supprimé*], abolido ou revogado [*abrogé*] como fruto. A existência do fruto fresco é perecível. É preciso negar o fruto enquanto fresco e perecível para que ele se transforme em uma conserva, algo preservado da imediaticidade natural. Na consciência, é preciso que tenha havido uma experiência imediata, sensível, para que algo possa ser trabalhado. Esta modalidade de negação, a *Aufhebung*, é diferente da aniquilação [em alemão: *vernichten*; em francês: *anéantir*].

Sursumer a dans le langage ce double sens: il signifie équivalentement conserver, maintenir, et faire cesser, mettre un terme. Le conserver inclut déjà en lui le négatif [qui consiste en ce] que quelque-chose est soustrait à son immédiateté, et partant à un être-là ouvert aux influences extérieures, [et qu'on le soustrait] pour le maintenir. — C'est ainsi que le sursumé est en même temps un conservé, qui a seulement perdu son immédiateté, mais n'a pas disparu pour autant.¹⁰⁸

Suprassumir tem, na linguagem, este duplo sentido: significa de modo equivalente conservar, *manter*, e fazer cessar, *colocar um término*. O conservar já inclui em si o negativo, que consiste em que algo é subtraído à sua imediaticidade, e portanto a um ser-aí aberto à influências exteriores [e que foi subtraído] para mantê-lo. — Assim o suprassumido é ao mesmo tempo um conservado que apenas perdeu sua imediaticidade, mas não desapareceu.¹⁰⁹

¹⁰⁶. G.W.F. Hegel. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, primeiro tomo: *La science de la logique*. Paris, Vrin, 1986, pág. 530. Os esclarecimentos entre colchetes e as expressões em alemão são do tradutor francês.

¹⁰⁷. A tradução é minha (L.T.).

¹⁰⁸. G.W.F.Hegel. *Science da la logique*, primeiro tomo, primeiro livro: *L'être*. Paris, Aubier-Montaigne, 1972, pág. 81. Os esclarecimentos entre colchetes são dos tradutores franceses.

¹⁰⁹. A tradução é minha (L.T.).

O terceiro sentido da *Aufhebung* é o de uma realização de certo tipo na qual a negatividade não se perde. Aos dois primeiros sentidos, conjuga-se este, da realização. Quando uma realidade está em seu lugar verdadeiro, diz-se: "Coloque isto de lado, reserve isto, guarde isto para quando for necessário" [em alemão: *Heb'dir das auf*].¹¹⁰ E isto significa que a coisa atingiu, pelo trabalho da *Aufhebung*, seu estado permanente.

Um único termo alemão [*Aufhebung, aufheben*] abrange, portanto, duas significações contrárias, que, conjugadas, produzem ainda uma terceira acepção, esta reveladora do paradoxo interno: negar [*nier*], acrescido de conservar [*conserver*], resulta em elevar [*élever*]. Quando o verbo *aufheben* reúne os sentidos de: *aufbewahren* [*conserver*] e *aufhören lassen* [*supprimer, faire cesser*], este paradoxo resulta numa elevação [*élévation*], passagem a um estágio mais alto.¹¹¹ Uma realidade foi *aufgehoben* quando, elevada [*élevée*] de sua imediatividade, passou a expressar, nela mesma — na coisa —, o que aconteceu no plano do seu conceito — na coisa pensada. Uma realidade passou por uma transformação que a fez tal como uma realidade pensada ou concebida: pensamento e coisa são iguais. Se, para o homem, a realidade é sempre a *realidade para o homem*, a transformação se dá em ambos os termos da relação.

Há uma característica do idioma alemão — a reunião numa só palavra desta multiplicidade de sentidos — que impede sua tradução satisfatória para línguas não-germânicas. Hegel não recorreu a este termo fortuitamente: ao contrário, o próprio filósofo ressalta que a língua alemã preservou, na palavra *Aufhebung*, este traço que corresponde às características dialéticas do real. O substantivo *Aufhebung* encerra uma duplicidade lógica, tal como a realidade que

¹¹⁰. A discussão e os exemplos foram extraídos de "Sursumer, Sursomption", artigo no qual Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière, ambos germanistas, explicam a adoção do neologismo de Gauthier: *sursumer*, ao qual se faz referência explícita *infra*, ainda neste capítulo. Cf. Gw. Jarczyk & P.-J. Labarrière, *Hegelianas*. Paris, PUF, 1986, pág. 102.

¹¹¹. Seria preferível falar de "passagem a um outro estágio", para tratar de uma negatividade que leva à mudança, mas não a um progresso no sentido forçosamente de avanço, de estágio mais favorável.

expressa. Hegel explicita esta característica no Prefácio à segunda edição da *Wissenschaft der Logik*:

Nombre de mots de la langue allemande ont cette propriété d'avoir des significations non seulement diverses mais op-posées, en sorte que l'on ne peut méconnaître là un esprit spéculatif de la langue: tomber sur de tels mots peut procurer au penser une joie, non moins que trouver-déjà-là l'unification de termes op-posés, alors que ce résultat de la spéculation est pour l'entendement de l'ordre du contresens, et la trouver de manière naïve, à niveau de lexique déjà, sous forme d'un mot aux significations op-posées.¹¹²

Várias palavras da língua alemã apresentam a propriedade de ter significações não apenas diversas mas opostas, de tal modo que não se pode deixar de ver nisso um espírito especulativo da língua: deparar com tais palavras pode proporcionar uma alegria ao pensamento, não menor do que encontrar já dada a unificação dos termos opostos, enquanto, para o entendimento, este resultado da especulação é da ordem do contra-senso, e encontrá-la de modo ingênuo, já no plano do léxico, sob a forma de uma palavra com significações opostas.¹¹³

A *Aufhebung* é uma palavra cuja significação envolve duas ações opostas resultando numa terceira ação, diferente das anteriores. O que era tomado como múltiplo e contraditório — negar e conservar — passa a ser percebido como um só: o transformar-se. Para Hegel, estes vínculos simultâneos de uma palavra a mais de um significado traduzem a vocação especulativa da língua alemã, a singular faculdade de que dispõe este idioma para pensar e expressar as contradições que permeiam a realidade. Por outro lado, a dificuldade em entender os termos *Aufhebung* e *aufheben* é ainda resquício do pensamento restrito à fixação de termos pelo entendimento, o qual precisa de, a cada palavra, fazer corresponder, de modo unívoco, um único significado. O recurso de indicar significados simultâneos e diferentes por um mesmo verbo, se não é uso

¹¹². A citação é traduzida para o francês a partir do Prefácio da segunda edição alemã de *Wissenschaft der Logik* de Hegel; apud Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière, "Sursumer, Sursomption", in Gw. Jarczyk & P.-J. Labarrière, *Hegelianas*. Paris, PUF, 1986, pág. 104, nota 6.

¹¹³. A tradução é minha (L.T.).

comum das línguas, vem com o domínio delas, sendo especialmente explorado na literatura e na poesia.¹¹⁴

Não é exclusivo da teoria hegeliana este empenho de conjugar uma pluralidade num singular. Pelo contrário, este esforço de apreensão do múltiplo faz parte de nossa episteme. A lógica não-hegeliana discute se uma ação é una, ou continuada, composta de várias ações diferentes. A psicanálise é pródiga em exemplos: vê cada momento do indivíduo — seja na ação, na fantasia, ou no desejo — como a resultante de forças pertencentes a uma outra ordem, as pulsões, que chama de "ao mesmo tempo antagonistas e cooperantes"; procura as ambigüidades e contradições do discurso consciente, o que contraria o esforço do indivíduo em manter suas razões sob um único rótulo; encontra a verdade do indivíduo pelo caminho das palavras de múltiplos sentidos ou múltiplos sons com o método da associação livre. Na física, a noção de força exige ser pensada simultaneamente com seu oposto, a força que lhe é igual e contrária. O que aparece hoje como uno, idêntico, Mesmo, esconde a multiplicidade. O entendimento e sua linguagem tentam fundir significados para fixá-los. Com a *Aufhebung*, Hegel incorpora ao pensamento um aspecto cuja dificuldade fez com que fosse desprezado.

A novidade hegeliana — e a resistência em aceitá-la — bem se evidenciam quando, por exemplo, Jean-Luc Nancy¹¹⁵ enumera, em 1973, alguns exemplos da utilização de termos ambíguos na teoria hegeliana, termos cuja abrangência pode perfeitamente ser entendida hoje. *Abgrund* é, ao mesmo tempo, o fundamento e o abismo sem fundo. Não está incorporada ao pensamento de hoje a idéia de que o fundamento último é, senão inatingível, pelo menos uma tarefa sem fim? *Sinn* são os órgãos sensoriais, de apreensão

¹¹⁴. Resolvido o problema do significado da *Aufhebung* nos textos de Hegel, fica a questão mais geral, da existência de palavras deste tipo, que, se ainda não foi estudado pela linguística, deveria sê-lo.

¹¹⁵. Jean-Luc Nancy. *La remarque spéculative*. Paris, Galilée, 1973, pág. 82.

imediatamente, e o sentido da coisa. Hegel não faz uma fenomenologia que tem de apoiar-se na experiência do imediato, e trabalhá-lo, para depois voltar a ele, já dotado de sentido? *Erinnerung* é tanto memória quanto interiorização. Quem consegue, em nosso tempo, pensar em memória sem imaginar algo que sucede parecendo vir de fora e sendo levado para o mais íntimo de cada indivíduo? Sem falar no primeiro momento da consciência, em que ela visa [*mein*] um primeiro objeto fazendo-o seu [*mein*], ou na idéia de *Geschichte*. Hoje é quase impossível imaginar a narração de uma história que não leve em conta o sentido dos acontecimentos, o que fez a história passar de um momento a outro.

O mundo que Hegel formulou é exatamente como o discurso de Hegel sobre ele: o estilo da exposição verbal acompanha a feição do mundo. Toda a *Phänomenologie* é assim. Tome-se qualquer momento como um primeiro: ele é descrito sob vários aspectos. Quando a narrativa parecer satisfatória, intervém uma objeção, freqüentemente representada no texto pelas conjunções adversativas *mas*, *porém*, *contudo*, *no entanto*, ou mesmo por um sinal ortográfico específico, que é chamado em francês de *trait redactionnel*, um travessão seguido de ponto. Estas marcas significam que está havendo transição de um momento a outro, que se descobriu não ter sido bem aquilo que foi dito. Mas não se pode dizer simplesmente que é isto em vez daquilo. É preciso olhar melhor, entender que a coisa não era bem assim. Muda-se a maneira de olhar, muda a coisa vista sem que se esqueça o que ela já foi. Passou-se a um outro momento e a uma nova leitura da realidade.

Cette ambigüité dans l'usage de la langue, suivant laquelle le même mot a une signification négative et une signification positive, on ne peut la regarder comme accidentelle et l'on ne peut absolument pas aller faire à la langue le reproche de prêter à confusion, mais on a à reconnaître ici l'esprit spéculatif de notre langue, qui va au-delà du simple "ou bien — ou bien" propre à l'entendement.¹¹⁶

¹¹⁶ G.W.F. Hegel. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, primeiro tomo: *La science de la logique*. Paris, Vrin, 1986, pág. 530.

Não se pode reprovar à língua ter ela uma mesma palavra com uma significação positiva e uma significação negativa. Não se pode encarar esta ambigüidade como acidental, ou acusar a língua de prestar-se à confusão, mas sim reconhecer aqui o espírito especulativo de nossa língua, que vai além do simples "ou" — "ou", próprio do entendimento.¹¹⁷

Terá sido exclusiva do idioma alemão, pelo menos no tempo de Hegel, a possibilidade, atribuída a um espírito especulativo da língua, de compreender a ambivalência includente? Hegel afirma que outras línguas possuem palavras com acepções contraditórias, mas estas significações são alternativas, funcionando a ação indicada de uma forma ou de outra. Hegel dá como exemplo o verbo latino *tollere*, que pode significar tanto "elevar", no sentido de "prestar honrarias", quanto "eliminar".¹¹⁸ Mas, no caso citado, só um dos sentidos pode ser escolhido. Trata-se do "ou" isto "ou" aquilo do processo característico do entendimento, e não da significação simultânea, ambivalente e includente do verbo *aufheben*.

O uso corriqueiro, mas extremamente complexo, como já se viu, da *Aufhebung* é transposto para a filosofia hegeliana. Seus múltiplos sentidos são os da dialética, da especulação. Compreendendo-os, compreende-se o estatuto, o modo de ação da dialética através do processo de negação.

*Le sursumer présente sa double signification véritable que nous avons vue en le négatif; il est un nier et un conserver en même temps;*¹¹⁹

O *suprassumir* apresenta sua dupla significação verdadeira que vimos no negativo: é ao mesmo tempo um negar e um conservar.¹²⁰

São várias as traduções do substantivo *Aufhebung* adotadas nas traduções dos textos de Hegel para o francês¹²¹ — idioma de quase toda a bibliografia deste

¹¹⁷. A tradução é minha (L.T.).

¹¹⁸. *Apud* Jean-Luc Nancy. *La remarque spéculative*. Paris, Galilée, 1973, pág. 73.

¹¹⁹. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993, pág. 160.

¹²⁰. G.W.F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, 1992, vol. I, pág. 84.

¹²¹. A.V. Miller substitui o verbo alemão *aufheben* pelo inglês *to supersede* em sua tradução da *Phänomenologie des Geistes*. Cf. G.W.F. Hegel. *Phenomenology of Spirit*. Oxford, Oxford University Press, 1977.

trabalho — enumeradas por Gilbert Kirsch.¹²² O trabalho de cotejar todas estas versões pareceria supérfluo, se não estivesse na compreensão do sentido exato da *Aufhebung* a chave da dialética hegeliana. A diversidade de versões indica a complexidade e a importância do conceito, pelo menos para as línguas não-germânicas, e demonstra onde está o problema: na ênfase atribuída a uma das ações contraditórias incluídas no procedimento designado por *Aufhebung*, quando o objetivo visado por este conceito é manter o equilíbrio entre os termos em tensão, para que o produto final da negatividade seja uma nova positividade. As soluções tradicionais de tradução para o verbo *aufheben* eram *supprimer*, *surmonter*, *dépasser*, *enlever*, todas restritivas do sentido do conceito. A relação que segue localiza as possíveis fontes de engano quanto ao significado do substantivo *Aufhebung* e do verbo *aufheben*, mostrando quanto, nestas traduções, o peso recai sobre um dos termos, aliviando a ambigüidade.

Supprimer é o verbo empregado por Alexandre Kojève, solução acolhida por Jean Hyppolite, cuja tradução da *Phänomenologie des Geistes* foi a única disponível em língua francesa durante meio século.¹²³ A tradição Kojève-Hyppolite, iniciada em 1933, foi reforçada pela publicação da *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*,¹²⁴ o comentário de Hyppolite sobre a *Phénoménologie*.

André Doz, Jacques d'Hondt, Pierre Garniron, Jean-Louis Vieillard-Baron, além de Bernard Bourgeois, tradutor da *Enzyklopädie* para o francês, e outros seguiram a opção por *supprimer*. A tradução de *aufheben* por *supprimer* acentua apenas o aspecto negativo de uma negatividade, ficando obscurecida a ambivalência incluída que a torna bem mais complexa.

¹²². Hegel-Studien no. 13 (1978), pág. 290; *apud* Gw. Jarczyk & P.-J. Labarrière, *Hegeliana*. Paris, PUF, 1986, págs. 110 e 111.

¹²³. G.W.F. Hegel. *La phénoménologie de l'esprit*, tradução e notas de Jean Hyppolite. Paris, Aubier-Montaigne, 1941, 2 vols, *passim*.

¹²⁴. Jean Hyppolite. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris, Aubier-Montaigne, 1946.

Jean Wahl, que exerceu papel tão destacado nos cursos de Kojève como na divulgação e crítica da teoria hegeliana, também teve seus problemas com a *Aufhebung*. Em *Le malheur de la conscience*, de 1929, ele adotou *supprimer*,¹²⁵ e *supprimer et sublimer*.¹²⁶ Em 1966, passou a traduzir *aufheben* por *sur-primer*.¹²⁷ Jacques Derrida e Jan-Luc Nancy (1973) preferiram *relever*, e Vieillard-Baron (1977) optou por *dépasser*, juntamente com *supprimer* em outras passagens. Em 1976, antes de escolher *supprimer* como Kojève e Hyppolite, André Doz propôs *enlever*. O problema destas traduções é que, em seu conjunto, elas entendem *aufheben* como o contrário direto do alemão *setzen* e do francês *poser*, como se a *Aufhebung* hegeliana nada mais fosse do que uma negação *de coisa*. "É no quadro do par *setzen-aufheben* que é preciso entender a palavra".¹²⁸ Ora, o primeiro antônimo para "afirmar", "colocar", "situar" [em alemão: *setzen*; em francês: *poser*] seria uma negação simples, como uma anulação, uma nadificação, algo da ordem da destruição do objeto, o que é completamente distinto da ação da *Aufhebung*. Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière esclarecem que: "Longe de ser o contrário de *setzen*, o ato de *aufheben* constitui o próprio conteúdo do ato de situar".¹²⁹ Emmanuel Martineau explica, em 1984, porque abandonou as traduções até então adotadas, preferindo *assumer*. Martineau demonstra que a conotação específica da *Aufhebung* não é a da negação simples, mas antes a da geração de uma positividade. Isto o leva a uma opção novamente forçada, só que neste caso, na direção contrária, que

¹²⁵. Jean Wahl. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Saint-Pierre de Salerne, Gerard Monfort, 1951, pág. VI.

¹²⁶. Jean Wahl. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Saint-Pierre de Salerne, Gerard Monfort, 1951, pág. 196.

¹²⁷. Jean Wahl. "Le rôle de A. Koyré dans le développement des études hégéliennes en France", *Hegel-Studien*, Beiheft 3. Bonn, H. Bouvier Verlag, 1966, pág. 22. *Apud* Gw. Jarczyk & P.-J. Labarrière, *Hegeliana*. Paris, PUF, 1986, pág. 102, nota 1.

¹²⁸. Notas de André Doz a G.W.F. Hegel, *Recension des oeuvres de F.H. Jacobi*. Paris, Vrin, 1976, pág. 47, nota 7; *apud* Gw. Jarczyk & P.-J. Labarrière, *Hegeliana*. Paris, PUF, 1986, pág. 111, nota 21.

¹²⁹. Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière. "Sursumer, Sursomption", *in* Gw. Jarczyk & P.-J. Labarrière, *Hegeliana*. Paris, PUF, 1986, pág. 111.

Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière atribuem a uma marca heideggeriana da leitura de Hegel:

E eis porque esta nova forma de proposição não pode mais ser nem *negatio*, nem *positio negationis*, (...) mas há de ser necessariamente *negatio negationis*, portanto daí por diante e plenamente *positio*".¹³⁰

Uma outra corrente interpretativa escolheu um caminho novo para preservar, na tradução de *Aufhebung*, os aspectos concomitantes de manutenção, eliminação e realização. Em 1967, o filósofo canadense Yvon Gauthier propôs o neologismo *sursumer*, *sursomption* que haveria de ser adotado por Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière em seus escritos filosóficos e nas traduções francesas das obras de Hegel que publicaram, divulgando-se este uso em seus seminários e entre seus alunos. Paulo Meneses, por sua vez, valeu-se já das palavras *suprassumir* e *suprassunção* em sua tradução para o português da *Fenomenologia do espírito*. Yvon Gauthier justificou a proposta destes neologismos nos seguintes termos:

*Nous proposons la traduction "sursumer" et "sursomption" pour aufheben et Aufhebung. La dérivation étymologique s'appuie sur le modèle "assumer-assomption". La sémantique du mot correspond à l'antonyme de "subsomption" que l'on trouve chez Kant. La sursomption définit donc une opération contraire à celle de la subsomption, qui consiste à poser la partie dans ou sous la totalité; la sursomption, l'Aufhebung, désigne le procès de totalisation de la partie.*¹³¹

Propomos a tradução "suprassumir", "suprassunção" para *aufheben* e *Aufhebung*. A derivação etimológica apóia-se no modelo assumir, assunção. A semântica da palavra corresponde ao antônimo de "subsunção" que se encontra em Kant. A suprassunção define portanto uma operação contrária àquela da subsunção, que consiste em colocar a parte dentro da totalidade

¹³⁰. Emmanuel Martineau. "Avertissement du traducteur", in M. Heidegger, *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris, Gallimard, 1984, pág. 15.

¹³¹. Yvon Gauthier. "Logique hégélienne et formalisation", *Dialogue — Revue Canadienne de Philosophie*, septembre 1967, pág. 15, nota 5; *apud* Gw. Jarczyk & P.-J. Labarrière, "Présentation" à G.W.F. Hegel, *La doctrine de l'essence*, segundo livro do primeiro tomo de *Science de la logique*. Paris, Aubier-Montaigne, 1976, pág. XXVIII.

ou sob ela; a suprassunção, a *Aufhebung*, designa o processo de totalização da parte.¹³²

O neologismo *sursomption* foi criado como um antônimo da subsunção [*subsomption*] kantiana. Este último substantivo significa "pensar um indivíduo como compreendido em uma espécie, ou uma espécie compreendida em um gênero".¹³³ Suprassumir, pelo contrário, é pensar a totalidade, é "deixar a totalidade conceitual expressar-se como totalidade na particularidade da qual ela é origem, fundamento e razão de ser", é totalizar a parte.¹³⁴ A particularidade suprassumida é portanto "elevada" ao todo, acima dela mesma. A adoção deste neologismo para traduzir *Aufhebung* apresenta duas grandes vantagens: "suprassumir" não está comprometido com nenhuma tradição, o que faz ressaltar sua etimologia; esta etimologia exige que o termo seja definido, o que leva obrigatoriamente à compreensão do jogo de forças implicado na ação que o conceito define.

Mais do que indicar um progresso, no sentido valorativo, a *Aufhebung* aponta para uma continuidade. Como se lê na *Phänomenologie des Geistes*, a realidade sensorial, presente, é dado imediato. Em termos temporais, é instantânea, não permanece enquanto tal, não se repete: é isto que significa a singularidade. Mas, ao ser suprassumida, a realidade sensível transforma-se em algo diverso, que sobrevive à imediaticidade. Algo do mundo meramente sensível passa a integrar também o domínio do mundo inteligível. Tal transformação do objeto — inicialmente sensível — na relação com a consciência, e na relação da consciência com seu objeto, é considerada por Hegel como uma relação progressiva de conhecimento. O conhecimento é, portanto, mais amplo do que o exercício de uma capacidade exclusivamente

¹³². A tradução é minha (L.T.).

¹³³. André Lalande. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris, PUF, 1980, pág. 1056.

¹³⁴. Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière. "Sursumer, Sursomption", in Gw. Jarczyk & P.-J. Labarrière, *Hegelian*. Paris, PUF, 1986, pág. 118.

cognitiva, apesar de toda a importância da fase da consciência denominada de razão, que é correspondente à racionalidade em sua plena acepção. É nesta relação total que opera a negatividade.

Esta relação total pode ser observada a partir de diferentes perspectivas: uma, a da história do pensamento; outra, a da história da consciência. Valendo-se ainda uma vez do modelo do organismo vivo para explicar a inovação representada pelo seu pensamento na história da filosofia, Hegel diz que "(...) nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época",¹³⁵ e descreve, na criança, como períodos de desenvolvimento meramente quantitativo são interrompidos por saltos qualitativos:

*Mais, comme chez l'enfant, après une longue nutrition silencieuse, le premier souffle brise cette progressivité du procès qui n'est que de croissance — un saut qualitatif — et voilà que l'enfant est né, (...)*¹³⁶

Na criança, depois de longo período de nutrição tranqüila, a primeira respiração — um salto qualitativo — interrompe o lento processo do puro crescimento quantitativo; e a criança está nascida, (...)¹³⁷

Hegel define a filosofia como "conhecimento efetivamente real do que é verdadeiro". Uma só frase nega a limitação do conhecimento humano e afirma um único tipo de saber, opondo a filosofia hegeliana tanto a Kant quanto aos defensores do conhecimento intuitivo. A relação entre consciência e coisa-em-si é possível e necessária, uma vez que não há nenhuma incompatibilidade estrutural entre elas, que consciência é *consciência da coisa*, e que coisa é *coisa para a consciência*, constituindo-se cada uma delas do lugar que ocupam na teia comum que formam. O conhecimento, que se inicia imediato e sensível, já é ciência, como será ciência nas etapas posteriores. Isto significa que, além de

¹³⁵. G.W.F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, 1992, vol. I, pág. 26. Em francês: "(...) notre temps est un temps de naissance et de passage à une nouvelle période". G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1993, pág. 75.

¹³⁶. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993, pág. 75.

¹³⁷. G.W.F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, 1992, vol. I, pág. 26.

conter já uma verdade, o saber fenomênico carrega a exigência intrínseca de tornar-se uma verdade cada vez mais profunda e abrangente. O conteúdo sensível do saber fenomênico nunca será abandonado, mas sim suprasumido, portanto a um só tempo conservado e ultrapassado. O conteúdo sensível — mas negado — continua presente no momento seguinte, sob uma nova forma, que se designa como a de "outro-de-si". O momento seguinte ao momento do saber sensível não é um Nada deste saber, não o elimina: o que passa a existir é um saber sensível elaborado pelo trabalho da consciência.

Inquietude e transformação

Há um jogo de gradações e nuances no pensamento de Hegel, que se expressa numa terminologia específica, formada a partir da qualificação de termos de uso vulgar. Tudo evolui, como o organismo que esta filosofia tomou por modelo. A ciência é já ciência desde sua "entrada em cena", mas se vai transformando segundo modos cada vez mais elaborados, movida por uma necessidade interna.

*Mais la science, du fait qu'elle entre en scène, est elle-même un phénomène; (...)*¹³⁸

No entanto, a ciência, pelo fato de entrar em cena, é ela mesma uma aparência [fenômeno]: (...)

¹³⁹

Ao mesmo tempo,

*(...): son entrée en scène, ce n'est pas encore elle [a ciência] exécutée et déployée dans sa vérité.*¹⁴⁰

¹³⁸. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993, pág. 134.

¹³⁹. G.W.F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, 1992, vol. I, pág. 65.

¹⁴⁰. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993, pág. 135.

(..): seu entrar em cena não é ainda a ciência realizada e desenvolvida em sua verdade.¹⁴¹

O saber não se esgota na relação imediata e fácil. O conhecimento é um processo de evolução conjunta da consciência e de seus objetos, que atravessa diferentes momentos. A cada momento do percurso, um termo ou figura do processo está totalmente presente, sob o modo que lhe corresponde. Filosofia verdadeira é a que fala da construção de conceitos em graus crescentes de verdade, a partir dos dados imediatos e sensíveis e do saber fenomênico. Esta filosofia viva — que cresce e se desenvolve como um organismo — é, para Hegel, ciência, e a ciência maior porque é conhecimento verdadeiro da totalidade formada pelo homem e seu mundo. *A Phänomenologie des Geistes* é a descrição das várias fases ou momentos diferentes pelos quais passa a consciência, numa visão contínua do movimento da consciência desde o contato com o dado sensível, imediato, até o Espírito Absoluto.

*Parce que maintenant cette présentation n'a pour ob-jet que le savoir qui-apparaît, elle ne paraît pas être elle-même la science libre se mouvant dans sa figure caractéristique, mais, de ce point de vue, on peut la prendre comme le chemin de la conscience naturelle qui se propulse jusqu'au savoir vrai; ou comme le chemin de l'âme qui parcourt la série de ses figurations comme des stations qui lui sont proposées par sa nature, en sorte qu'elle se purifie jusqu'à l'esprit en atteignant, par l'expérience complète d'elle même, à la connaissance de ce qu'elle est en soi-même.*¹⁴²

Já que esta exposição tem por objeto exclusivamente o saber fenomenal, não se mostra ainda como ciência livre, movendo-se em sua forma peculiar. É possível porém tomá-la, desse ponto de vista, como o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro. Ou como o caminho da alma, que percorre a série de suas figuras como estações que lhe são preestabelecidas por sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma.¹⁴³

¹⁴¹. G.W.F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, 1992, vol. I, pág. 65.

¹⁴². G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993, pág. 135.

¹⁴³. G.W.F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, 1992, vol. I, pág. 66.

A concretude não pode ser encontrada num mundo em-si. Para Hegel, o Absoluto se desvela através da consciência humana, estando assim a concretude do em-si indissoluvelmente ligada ao homem. "A consciência é o espírito como objeto concreto".¹⁴⁴ O mundo verdadeiramente concreto é a manifestação do espírito, tal como ele se entrega ao homem. Conhecimento e experiência são ligados: só se sabe o experimentado, o saber é a experiência trabalhada pela racionalidade. A base deste processo está num certo ceticismo que Hegel chama de antigo para diferenciar da dúvida metódica: a consciência pensa que seu saber é real; quando se dá conta do engano, precisa fazer deste saber o ponto de partida para o seguinte. A consciência precisa mudar sua leitura do mundo. Para Hegel, estando a consciência e o mundo em movimento, homem e história passam permanentemente de um estágio a outro.

Mas esta relação (...) que faz a unidade da figura e está presente ao longo de seu desenvolvimento, liga a consciência a um conteúdo que não cessa de mudar à medida em que a consciência experimenta as determinações de seu objeto e de seu próprio modo de apreensão.¹⁴⁵

Submetida à contingência, a consciência passa por dúvidas, sofre decepções freqüentes que modificam seu ritmo. Nos momentos em que a experiência é insatisfatória porque seu resultado mostrou-se não-verdadeiro, a consciência é assolada pelo que Hegel chama de "dúvida desesperada": estranha expressão para uma filosofia dada como sistemática, abstrata e racional. A consciência tem de passar para o que lhe parece ser um outro objeto, algo exterior. A necessidade interna do movimento é desconhecida para esta consciência, que vive seu curso como contingente. Para ela, o que ocorreu foi uma negação abstrata, uma perda total.

¹⁴⁴. A tradução é minha para o texto em francês: "*La conscience est l'esprit comme objet concret*". G.W.F. Hegel, *Science de la logique*, primeiro tomo, primeiro livro: *L'être*. Paris, Aubier-Montaigne, 1972, pág. 7.

¹⁴⁵. Pierre-Jean Labarrière. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris, Aubier, 1985, pág. 42.

Hegel diz que a consciência é inquieta, jamais pode parar. A inércia, o repouso, são-lhe proibidos. Não pode haver inércia no pensamento.

*Mais elle ne peut trouver de repos; supposons qu'elle veuille en rester à l'inertie d'une absence de pensée; la pensée trouble l'absence de pensée, et son inquiétude perturbe l'inertie;*¹⁴⁶

Mas não poderá achar nenhum descanso: se quer ficar numa inércia carente-de-pensamento, o pensamento perturba a carência-de-pensamento, e seu desassossego estorva a inércia.¹⁴⁷

Na verdade, todo o espírito é inquieto. Movido por uma força dialética, o conjunto formado pelo homem e seu mundo atravessa etapas chamadas de figurações, constrói conceitos utilizando-se dos dois tipos de negação. A negação abstrata encarrega-se da lógica formal do discurso, dos processos analíticos, tanto no plano do indivíduo como no da história do pensamento. Um pensamento menos elaborado, como o que caracteriza a consciência até a fase da faculdade do entendimento,¹⁴⁸ tem o encargo de recortar, fixar, analisar as determinações.

Para ser capaz de captar a contradição intrínseca à concretude, a lógica hegeliana — e o pensamento do indivíduo que atingiu a etapa da razão — opera por meio de um outro tipo de negação, a negação determinada, que faz a transição de um momento dialético a outro, ligando todas as fases entre si e estabelecendo uma continuidade entre elas. O pensamento especulativo — tarefa da razão propriamente dita — é o único que, por meio da negação determinada, pode abranger a contradição.

Quand en revanche on saisit le résultat tel qu'il est en vérité, comme négation déterminée, du coup a surgi immédiatement une forme nouvelle, et dans la négation s'est opéré le passage par

¹⁴⁶. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993, pág. 139.

¹⁴⁷. G.W.F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, 1992, vol. I, pág. 68.

¹⁴⁸. Para Hegel, a consciência atravessa as seguintes etapas correspondentes a Seções da *Phänomenologie*: Consciência; Consciência-de-si; Razão; Espírito; Religião e Saber Absoluto. O entendimento é parte da Seção Consciência, e portanto anterior à complexidade da fase da Razão.

*quoi le procès, de soi-même, se dégage à travers la série complète des figures.*¹⁴⁹

Porém, quando o resultado é apreendido como em verdade é — como negação *determinada* —, é que então já surgiu uma nova forma imediatamente, e se abriu na negação a passagem pela qual, através da série completa das figuras, o processo se produz por si mesmo.¹⁵⁰

Segundo Hegel, a identidade entre ser e pensamento confere a ambos uma mesma estrutura. A dialética hegeliana, além de ser formal (terreno do pensamento), é ao mesmo tempo uma dialética de conteúdo (campo da realidade), não pesando sobre o psiquismo qualquer limitação constitutiva para a compreensão do seu mundo. Todos os seres são co-naturais, e todos eles, inclusive o pensamento que os pensa, movem-se segundo a lógica dialética. Como o objeto pensado e o pensamento do objeto só são vistos dentro da totalidade que é o espírito, sua estrutura comum é a do silogismo, forma lógica da inferência. "Todas as coisas são o silogismo (...)", diz Hegel.¹⁵¹

A estrutura silogística não resulta de uma estrutura abstrata do pensamento que seja independente do pensamento da coisa. A forma lógica não está desligada de uma realidade em-si, mas tem uma dimensão ontológica que é comum aos "dois" domínios — um só, na verdade —, o do sujeito e o do objeto, em diálogo.

A definição hegeliana de efetividade como realidade *que se expõe, que se diz, que é dita*, significa que a estrutura do silogismo é a mais fundamental, é a origem de todo o universo do homem. Este processo de dicção do mundo, de autodicção de tudo *o que é*, é racional. Por isto a dicção e a escuta da realidade são possíveis, e o estágio que este diálogo atinge depende apenas do trabalho a

¹⁴⁹. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993, pág. 138.

¹⁵⁰. G.W.F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, 1992, vol. I, pág. 67.

¹⁵¹. A tradução é minha. Em francês: "*Toutes les choses sont le syllogisme (...)*". G.W.F. Hegel, *Science de la logique*, segundo tomo, *La logique subjective ou doctrine du concept*. Paris, Aubier-Montaigne, 1981, pág. 160.

ser feito com "(...) o sério, a dor, a paciência e do trabalho do negativo".¹⁵² A filosofia hegeliana, muitas vezes acusada de delirantemente otimista, é uma filosofia do esforço.

O processo racional de negação, que se produz nesta autodicação de *tudo o que é*, tem diversos momentos. Num primeiro momento, de imediatez, o ser está em-si, está em posição de interioridade, na qual nada diz de si e nada pode ser dito dele. Se ele é totalmente voltado para si de maneira que nada diz, é portanto idêntico a si, mas estranho [*fremde*] a tudo o que lhe é externo, e com isto alheio também a qualquer possibilidade de ser dito.

Se fosse sempre assim, sujeito e objeto ficariam irremediavelmente separados. Mas, segundo Hegel, a estrutura do ser imediato é um *passar* deste estado de não-desenvolvimento ao estado seguinte. Na medida em que o ser imediato é já sua transição a um outro — é movimento para algo diferente dele, é exigência de transformação —, o ser imediato já pressupõe uma relação.¹⁵³ O que este fluir demonstra é que cada momento está pressuposto no anterior e pressupõe o seguinte. Se um termo é sempre mediador de dois outros, nenhum deles está jamais sozinho, mas sempre encadeado com todos os outros. A continuidade como idéia principal do movimento dialético é objeto de particular insistência na interpretação de Hegel trazida por Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière:

*Illusion, par conséquent, que de vouloir saisir le mouvement "dialectique" à partir de cette impossible fixation des moments qu'il parcourt; il n'est ni un, ni deux, ni trois, ni quatre, et il est tout cela à la fois; ne reste que la souplesse d'un schème apte à épouser l'essentielle transitivité du réel.*¹⁵⁴

¹⁵². G.W.F.Hegel. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, 1992, vol. I, pág. 30. Em francês: "*le sérieux, la douleur, la patience et [le] travail du négatif*". G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993, pág. 82.

¹⁵³. A estrutura dita triádica tem quatro fases. Não é o número de fases que importa, mas a continuidade, essência da dialética.

¹⁵⁴. Pierre-Jean Labarrière. "La dialectique hégélienne", in Gw. Jarczyk & P.-J. Labarrière, *Hegelianna*. Paris, PUF, 1986, pág. 96.

É ilusão, por conseguinte, querer apreender o movimento dialético a partir desta impossível fixação dos momentos que ele percorre; ele não é nem um, nem dois, nem três, nem quatro, e ele é tudo isto ao mesmo tempo: só resta a maleabilidade de um esquema apto tomar a forma da transitividade essencial do real.¹⁵⁵

O segundo momento do processo racional de exposição — na dicção — de tudo o que constitui o espírito é um primeiro momento de negação, uma negação ainda positiva. O processo de negação corresponde sempre a uma mediação, já que um dos termos passa a ser visto "por meio do outro". Sendo o processo de autodicção constitutivo de tudo, o primeiro momento exige necessariamente o segundo. *Aquilo que o ser imediato é* leva-o a lançar-se numa negação. Se o ser — que antes parecia apenas imediato — "começa" a se dizer, é porque mostra-se agora dentro de uma relação; e se o momento em que não se dizia era forçosamente uma passagem ao momento de dizer-se, isto indica que a marca fundamental de todo o processo é a autodicção.

Quando o ser imediato abandona a imediaticidade para expor-se, deixa uma interioridade abstrata¹⁵⁶ para se ver e se mostrar na exterioridade. Um primeiro revelar-se da negatividade está implicado na própria idéia de relação, onde cada um dos termos não é o outro, cada um dos termos determina-se com relação ao outro. Este segundo termo é o mediatizado, o que só *é o que é* com relação ao momento anterior, mas é ainda o *apenas mediatizado*. Em termos de negação, o segundo termo, que *é o que é* por sua relação com o primeiro termo, é ele mesmo *e* seu Outro.

Há um "esquema" no capítulo final da *Wissenschaft der Logik* — "A Idéia Absoluta", um dos textos mais claros e completos sobre a sucessão dos momentos dialéticos — que é preciso ler sem esquecer das recomendações de Hegel quanto à fluidez da transição entre um e outro momento.

¹⁵⁵. A tradução é minha (L.T.).

¹⁵⁶. Abstração para Hegel é um termo limitativo, que indica uma situação de interioridade na qual a relação entre termos ainda está, em maior ou menor grau, pendendo para o isolamento.

C'est cela même, maintenant, qui est le point de vue ci-dessus caractérisé, selon lequel un [terme] premier universel, considéré en et pour soi, se montre comme l'autre de soi-même. Saisie de façon tout à fait générale, cette détermination peut se trouver prise de telle sorte que par là ce qui est d'abord immédiat [est] ainsi [posé] comme [quelque chose de] médiatisé, rapporté à un autre, ou que l'universel est posé comme un particulier. Le [terme] second qui par là [a] surgi, est donc le négatif du premier; et, en tant que nous considérons par avance le parcours ultérieur, le négatif premier. Selon cet aspect négatif, l'immédiat s'est perdu dans l'autre, l'autre pourtant est essentiellement, non pas le négatif vide, le néant, que l'on prend pour le résultat habituel de la dialectique, mais il est l'autre du premier, le négatif de l'immédiat; il est donc déterminé comme le médiatisé, — contient en général dans soi la détermination du premier. Le premier est ainsi essentiellement conservé et maintenu également dans l'autre.¹⁵⁷

É agora isto mesmo que é o ponto de vista caracterizado acima, segundo o qual um [termo] primeiro universal, *considerado em-si e para-si* mostra-se como o outro de si mesmo. Apreendida de modo geral, esta determinação pode ser tomada de tal modo que o que é de início *imediate* [é] assim [situado] como [qualquer coisa de] *mediatizado, relacionado* a um outro, ou que o universal é situado como um particular. O termo *segundo* que assim surgiu, é então o *negativo* do primeiro; e, enquanto consideramos antecipadamente o percurso ulterior, o *negativo primeiro*. Segundo este aspecto negativo, o imediato se *perdeu* no outro, todavia, essencialmente é, não o negativo vazio, o nada, que se toma como resultado habitual da dialética, mas é o *outro do primeiro*, o negativo do imediato; ele é portanto determinado como o mediatizado, *contém* em geral em si a *determinação do primeiro*. O primeiro é assim, essencialmente, *conservado e mantido* igualmente no outro.¹⁵⁸

Um terceiro momento do processo lógico corresponderia ao segundo momento da mediação ou negação, onde começa o que pode ser propriamente chamado de mediação ou negação. Vez que o elemento imediato é diferente do mediatizado, o mediatizado — que carrega nele o imediato anterior — *lembra-se* de sua origem no imediato. É esta *lembrança* que constitui a diferença entre ambos porque é nela que se funda a realidade de cada um dos momentos. Nesta diferença entre as realidades, funda-se a idéia de que tudo é histórico, porque o conteúdo de tudo, a essência de tudo, *o que faz cada coisa ser o que é* — a cada

¹⁵⁷. G.W.F. Hegel. *Science de la logique*, segundo tomo: *La logique subjective ou doctrine du concept*. Paris, Aubier-Montaigne, 1981, pág. 379.

¹⁵⁸. A tradução é minha (L.T.).

momento — é sua história. Além disso, se há dois termos — um imediato e um mediatizado — em relação, a diferença entre eles implica uma oposição, uma contradição.

La seconde détermination, la négative ou médiatisée, est en outre, en même temps la médiatisante. Tout d'abord elle peut se trouver prise comme détermination simple, mais, selon sa vérité, elle est un rapport ou [une] relation; car elle est le négatif, mais du positif, et inclut dans soi ce même [positif]. Elle est donc l'autre, non pas comme d'un en regard duquel elle est indifférente, ainsi ne serait-elle pas un autre, ni un rapport ou [une] relation; — mais l'autre en soi-même, l'autre d'un autre; c'est pour cette raison qu'elle inclut son autre dans soi, et qu'elle est donc comme la contradiction, la dialectique posée d'elle-même.¹⁵⁹

A segunda determinação, a *negativa* ou *mediatizada*, é, por outro lado, a *mediatizante*. Ela pode primeiro se encontrar tomada como determinação simples, mas segundo sua verdade, ela é uma *relação*; pois ela é o negativo, *mas do positivo*, e inclui em si este mesmo [positivo]. Ela é portanto o *outro*, não como de de algo com referência a que ela é indiferente, assim ela não seria um outro ou uma relação; mas o outro *em si* mesmo, o [*outro de um outro*]; é por esta razão que ela inclui em si o outro, e que ela é portanto, *como a contradição*, a *dialética colocada por ela mesma*.¹⁶⁰

Num quarto momento do processo universal de expressão e terceiro da mediação, o termo anteriormente tomado como mediatizado mostra que foi, verdadeiramente, mediatizante, ao fazer da imediatividade inicial uma "imediatividade transformada" [*devenue*]. Acumulando-se sobre o que era uma negação primeira ou positiva, houve uma negação segunda, a chamada negação negativa. Enquanto os vícios do modo de pensar anterior a Hegel fixavam o processo em uma primeira fase, tudo parecia ser apenas imediato, voltado para si mesmo, para a interioridade. Já na dialética hegeliana, a pregnância é dos processos de mediação, tudo é relação, não havendo nunca apenas interioridade ou exterioridade. Numa fase, a interioridade se mostra, passa ao exterior; noutra,

¹⁵⁹. G.W.F. Hegel. *Science de la logique*, segundo tomo: *La logique subjective ou doctrine du concept*. Paris, Aubier-Montaigne, 1981, pág. 381.

¹⁶⁰. A tradução é minha (L.T.).

a exterioridade é compreendida, tornada interior. O ser mostrou que era, na verdade, um sair de si e um voltar a si, trazendo sempre as marcas resultantes desta reflexão.

Não há tese-antítese-síntese

Um novo modo de pensar é sempre produto das condições de uma época. Quando um autor como Hegel formula sua teoria, está de algum modo captando idéias ainda tênues, formulando algo que começa a brotar em vários campos de uma cultura. Mas, ao mesmo tempo que as idéias se introduzem quase sem ser notadas, sua formulação explícita encontra obstáculos. A dificuldade de integrar explicitamente este novo modo de pensar fica evidenciada pela interpretação de Karl-Ludwig Michelet para a dialética hegeliana, como se esta fosse estruturada segundo a tríade tese-antítese-síntese. A divulgação desta versão de Michelet foi extremamente prejudicial para o conhecimento da teoria hegeliana, vez que enrijeceu um movimento cuja característica essencial é fluência. A tríade imaginada por Michelet não só ignorou que a dialética hegeliana vinha ressaltar a suavidade dos processos de transformação, como, fazendo isto, falsificou toda a teoria que nela funda suas bases, fixando cada um dos momentos e as tríades que eles formariam.

São várias as origens dessa má interpretação. Uma delas é a exposição esquemática da dialética a que se procede no capítulo sobre a Idéia Absoluta, no fim da *Wissenschaft der Logik*, que, de tão nítida, faculta que se ignorem as observações de Hegel sobre o impulso para a transição de um momento ao seguinte. Outra origem do enrijecimento da dialética hegeliana é a frequência com que, a uma primeira observação, Hegel divide sua obra e seus temas. Outra ainda deve-se a uma superposição incorreta do esquema silogístico, triádico, aos momentos dialéticos.

A raiz comum a todos estes enganos está certamente na inovação introduzida no pensamento pela noção da continuidade, que não tinha sido ainda suficientemente assimilada no tempo de Michelet. Esta rigidez que impede a

compreensão da dialética hegeliana foi, na França, reforçada pela divulgação do pensamento hegeliano devida a Kojève.

Um olhar mais cuidadoso e prevenido capta que a divisão da obra hegeliana não se faz sempre em três elementos, e que, geralmente, quando a dialética assim se divide, as tríades são apenas aparentes. Por exemplo, a *Wissenschaft der Logik*, em três volumes, tem, na verdade, uma divisão binária parcialmente retomada. O primeiro tomo, *La logique objective*, divide-se em um primeiro livro, *L'être* e um segundo livro, *La doctrine de l'essence*. O segundo tomo, *La logique subjective*, consiste na *Doctrine du concept*. Isto envolve duas divisões internas à obra e não uma única divisão em três partes. Além disto, a essência — tratada no primeiro tomo, segundo livro — não tem uma realidade tal como a do Ser ou a do Conceito. Tampouco os três volumes da *Enzyklopädie* têm todos a mesma significação. Levando-se em conta seu conteúdo, é incongruente ver em sua organização o esquema ternário.

No capítulo final da *Wissenschaft der Logik* sobre a Idéia Absoluta, Hegel dá o esquema da dialética insistindo na importância de não numerar ou fixar os momentos, ou melhor, na impossibilidade de fazê-lo:

Dans ce tournant de la méthode, le cours du connaître retourne en même temps dans soi-même. Cette négativité, [entendue] comme la contradiction se sursumant, est l'établissement de l'immédiateté première, de l'universalité simple; car c'est immédiatement que l'autre de l'autre, le négatif du négatif, est le positif, [l']identique, [l']universel. Ce second immédiat, si après tout l'on veut compter, est dans le cours total, le troisième [terme] par rapport à l'immédiat premier et au médiatisé. Mais il est aussi le troisième par rapport au négatif premier ou formel et à la négativité absolue ou au deuxième négatif; dans la mesure maintenant où ce premier négatif est déjà le deuxième terme, ce qui est compté comme troisième peut aussi se trouver compté comme quatrième, et, au lieu de la triplicité, on peut prendre la forme abstraite comme une quadruplicité; le négatif ou la différence est de cette manière compté comme une dualité.¹⁶¹

¹⁶¹. G.W.F. Hegel. *Science de la logique*, segundo tomo: *La logique subjective ou doctrine du concept*. Paris, Aubier-Montaigne, 1981, pág. 383.

Neste virada do método o curso do conhecer retorna ao mesmo tempo a si mesmo. Esta negatividade, [compreendida] como a contradição se suprassumindo, é o *estabelecimento* da *imediatez primeira*, da universalidade simples; porque é imediatamente que o outro do outro, o negativo do negativo, é o *positivo*, [o] *idêntico*, [o] *universal*. Este *segundo* imediato, se depois de tudo se quer *contá-lo*, é, no curso total, o *terceiro [termo]* com relação ao imediato primeiro e ao mediatizado. Mas é também o terceiro termo com relação ao negativo primeiro ou formal e à negatividade absoluta ou ao segundo negativo; agora na medida em que este primeiro negativo já é o segundo termo, aquilo que é contado como *terceiro* pode também se encontrar contado como *quarto*, e, no lugar da *triplicidade*, pode-se tomar a forma abstrata como *quadruplicidade*; deste modo, o negativo ou a *diferença* é contado como uma dualidade.¹⁶²

As conseqüências do engano de Michelet, ao ver nesta sucessão necessária de momentos uma dialética triádica, consubstanciam-se na oposição entre tese e antítese, oposição que Jarczyk e Labarrière descrevem como dualista segundo o modelo excludente da lógica da identidade simples ou da não-contradição. Nesta versão de Michelet para a dialética hegeliana, ainda marcada pela dialética que prevalecia antes de Hegel, da oposição nasceria um terceiro termo como um amálgama dos dois primeiros. Hegel, em outras passagens de sua obra, é muito claro quanto à importância de não tomar do silogismo a estrutura triádica.

*Toutes les choses sont le syllogisme, un universel qui par la particularité est syllogisé avec la singularité; mais évidemment elles ne sont pas un tout constitué de trois propositions.*¹⁶³

Todas as coisas são o *silogismo*, um universal que pela particularidade é silogizado com a singularidade; mas evidentemente elas não são um todo constituído de *três proposições*.¹⁶⁴

Ao contrário, no silogismo estrutural da dialética hegeliana, há uma unidade composta por cada par de termos — tenham eles o lugar que tiverem na seqüência — mantida por um termo médio "entre" os extremos. Este termo é

¹⁶². A tradução é minha (L.T.).

¹⁶³. G.W.F. Hegel. *Science de la logique*, segundo tomo, *La logique subjective ou doctrine du concept*. Paris, Aubier-Montaigne, 1981, pág. 160.

¹⁶⁴. A tradução é minha (L.T.).

dito médio porque logicamente seu papel é o de mediador, e não porque tenha um lugar realmente "entre" os termos, funcione como um intermediário entre eles, ou forme com eles uma unidade redutora das diferenças; seu significado, que não lhe pertence, é a presença recíproca e a união de ambos os termos em sua diferença. É a tensão que a diferença entre os termos impõe à relação.

Abre-se uma nova compreensão da noção de distância: o espaço entre dois termos, ao mesmo tempo que os separa, liga-os. O termo médio, como mediador, ao mesmo tempo que é cada um dos dois termos contraditórios da realidade, é cada um deles sob uma forma nova, diversa da que tinham antes. Por sua vez, a separação consiste no estabelecimento da distância e de união dos termos através dela.

A essência ou termo médio, não contando com qualquer referência no tempo ou no espaço, é apenas o "ato do espírito pelo qual *o que é* vem à existência". Portanto:

(...) este termo médio — que é a essência — não é de modo algum um intermediário entre o ser e a existência; a essência, com efeito, não tem nenhuma espessura própria: Hegel vê nela uma realidade que não é de nenhum lugar nem de nenhum tempo, não sendo mais do que o puro ato de compreender e de dizer que o ser é sempre e já existência.¹⁶⁵

As palavras *tese*, *antítese* e *síntese* são encontrados na obra de Hegel, mas não constituem os três elementos de uma dialética fechada. O termo síntese, então, aparece nos textos com o sentido contrário ao de análise, diferente do significado que teria numa dialética de tese-antítese-síntese. Para Hegel, a contradição entre os dois primeiros termos é intrínseca ao conteúdo deles e tem de ser preservada, transformada, levada adiante, o que significa ser *suprassumida*, para que se dê a transição de um momento a outro.

¹⁶⁵. Gwendoline Jarczyk. "Médiation hégélienne, réalité de notre culture", in Gw. Jarczyk & P.-J. Labarrière, *Hegelian*. Paris, PUF, 1986, pág. 40.

No mesmo capítulo da *Wissenschaft der Logik*, que tem o título de "Idéia Absoluta", explicitam-se os passos do processo, que demonstram¹⁶⁶ como é inadequado o tão amplamente divulgado esquema de Michelet.

*Ainsi toutes les oppositions supposées comme fixes, comme par exemple fini et infini, singulier et universel, ne sont pas en contradiction pour ainsi dire par une liaison extérieure, mais, ainsi que l'a montré la considération de leur nature, sont plutôt en et pour soi-même l'acte- de-passer; la synthèse et le sujet en lequel elles apparaissent sont le produit de la réflexion propre de leur concept. Alors que la considération dépourvue-de-concept en reste à leur relation extérieure, les isole et [les] laisse comme des présuppositions fixes, c'est plutôt le concept qui les saisit, les met en mouvement comme leur âme, et met au jour leur dialectique.*¹⁶⁷

Assim todas as oposições supostamente fixas, como por exemplo, finito e infinito, singular e universal, não estão, por assim dizer, em contradição por uma ligação exterior, mas, tal como demonstrou a consideração de sua natureza, são, antes em e para si mesmas, o ato de ultrapassar. A síntese na qual elas aparecem é o produto da reflexão própria do seu conceito. Enquanto a consideração desprovida de conceito fica na relação exterior delas, as isola e as deixa como pressuposições fixas, é antes o conceito que as apreende, coloca-as em movimento como sua alma, e dá à luz sua dialética.¹⁶⁸

¹⁶⁶. Foram utilizados para este resumo vários artigos de Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière publicados em Gw. Jarczyk & P.-J. Labarrière, *Hegelianism*. Paris, PUF, 1986.

¹⁶⁷. G.W.F. Hegel. *Science de la logique*, segundo tomo: *La logique subjective ou Doctrine du concept*. Paris, Aubier-Montaigne, 1981, pág. 379.

¹⁶⁸. A tradução é minha (L.T.).

A "supressão" do tempo como forma de negatividade e o Saber Absoluto

Qu'y a-t-il eu avant ce temps? L'autre du temps, non pas un autre temps, mais l'éternité, la pensée du temps.¹⁶⁹

O que houve antes deste tempo? O outro do tempo, não um outro tempo, mas a eternidade, o pensamento do tempo.¹⁷⁰

Se a idéia de progresso está no âmago de todas as totalidades que Hegel concebe — tanto no que diz respeito à evolução da consciência quanto no plano das filosofias —, este progresso não é tão simples nem tão ingenuamente otimista como pretendem algumas interpretações tradicionais. A teoria hegeliana diz que em tudo existe um movimento necessário, mas que este movimento não repete sempre um mesmo ritmo nem leva a uma meta preestabelecida, fixa e estável, como de costume se entenderia um saber que fosse absoluto.

O momento da história em que Hegel vive representa uma dessas irregularidades que afetam o que é contínuo, um período tumultuado por acontecimentos de todo tipo. É decerto sob a ação de tantos e tantos estímulos que se concretiza, na filosofia, o salto epistemológico da negação abstrata à negação determinada, conquista da racionalidade em todos os campos de atuação. O fato de que Hegel visse seu pensamento como um momento especial da história da filosofia e afirmasse que sua idéias marcavam o início de um novo mundo levou muitos de seus leitores a confundirem uma certa visão do que é a idéia de movimento na teoria hegeliana com o que se tem designado como "supressão do tempo". Esta confusão não pode ser ignorada, já que um dos divulgadores da interpretação deformada destes engano foi Alexandre Kojève, de influência marcante no hegelianismo francês.

¹⁶⁹. Última página da *Logik* de Iena, *apud* P.-J. Labarrière, "La sursumption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue", in Gw. Jarczyk & P.-J. Labarrière, *Hegeliana*. Paris, PUF, 1986, pág. 151.

¹⁷⁰. A tradução é minha (L.T.).

Como visto, a *Phänomenologie des Geistes* é a descrição das etapas que a consciência humana percorre em sua relação com o mundo. Estas etapas consistem na transformação de ambos, consciência e mundo, num duplo movimento de interiorização do que era antes exterior e exteriorização do que era antes interior, de uma subjetivação da objetividade e uma objetivação da subjetividade.

Tais etapas, que, na *Phänomenologie*, são temporais, levam a um saber absoluto, entendido por muitos dos leitores e intérpretes de Hegel como a última fase de uma consciência enfim dotada de um absoluto do saber, estável, completo, fixo portanto. Uma vez alcançado este saber máximo, cessaria qualquer trabalho da consciência, o que só poderia acontecer se não houvesse mais nada, coisa ou acontecimento, que pudesse constituir-se em novos objetos deste pensamento: estariam portanto terminados, per-feitos, tanto a história quanto o sujeito que a pensasse.

Uma das origens desta falha de interpretação é a definição de absoluto na filosofia anterior a Hegel. Para o tipo de pensamento que lidava com o mundo através de representações fixas, o absoluto era uma entidade plena, eterna, perfeita, imutável.¹⁷¹ O Ser — e o Ser de Parmênides foi o primeiro modelo deste absoluto — teve de assumir posteriormente a forma entificada de Deus. Como se imitasse esse padrão, o Saber Absoluto da filosofia de Hegel foi tomado por um saber divino, uma onisciência paralisada por sua própria completude. A interpretação que encontra na teoria hegeliana um saber absoluto inerte mostra-o contaminado pela episteme anterior, marcado ainda pelo modo de pensar voltado para o Mesmo e sua busca de permanências, uma nova versão das idéias fixas e imutáveis, término de um processo.

¹⁷¹. Gerd Bornheim. *Sartre — Metafísica e existencialismo*. São Paulo, Perspectiva, 1984.

Caso esta interpretação do saber absoluto fosse correta, a teoria hegeliana ter-se-ia demonstrado completamente ultrapassada, haveria decerto marcado o fim de uma época do pensamento, mas não o começo de outra, e seria inconciliável com nossa episteme em geral, com o pensamento moderno, e especialmente com a psicanálise. Qualquer estudo que pretenda encontrar na filosofia hegeliana algo útil à compreensão do mundo de hoje deve voltar às fontes deste engano e liberar-se de mais esta interpretação errônea.

Mas o saber absoluto no qual culminam tanto o desenvolvimento da consciência quanto o texto da *Phänomenologie* não é o fim do pensamento ou da história, o contrário do relativo ou a impermeabilidade do pensamento ao contingente.

L'absolu, chez Hegel, n'est pas l'autre du relatif, il n'est pas ce qui serait soustrait au devenir ou à la contingence; désignant ordinairement la totalité sous sa forme première et indéterminée, il appelle en fait, comme tel, sa propre expression et sa propre vérification dans des figures concrètes.¹⁷²

Em Hegel, o absoluto não é o outro do relativo, não é aquilo que seria subtraído ao devir ou à contingência; designando ordinariamente a totalidade sob sua forma primeira e indeterminada, ele recorre, de fato, como tal, à sua própria expressão e à sua própria verificação em figuras concretas.¹⁷³

No que se refere à terminologia, o procedimento de Hegel é um só em toda sua obra. Ao invés de criar termos novos, Hegel lança mão de palavras já conhecidas, preferencialmente da linguagem comum, atribuindo-lhes uma acepção própria. Como em muitos outros casos, Hegel fez uso de um termo usual — "absoluto" — numa acepção toda sua. Mas sendo diferente da habitual, a definição do absoluto hegeliano tem de ser reconstituída exclusivamente a partir de textos de Hegel.

¹⁷². Cf. nota 1 dos tradutores, in G.W.F. Hegel, *Science de la logique*, segundo tomo: *La logique subjective ou doctrine du concept*. Paris, Aubier-Montaigne, 1981, pág. 367.

¹⁷³. A tradução é minha (L.T.).

Enquanto outros termos passam de uma conotação restritiva, como por exemplo, o "apenas conceito", para uma significação cada vez mais plena, o "absoluto" de Hegel — logo o termo referente à completude — é sempre um "apenas absoluto". O que acontece à consciência nesta etapa do seu desenvolvimento é que, liberada das posições unilaterais e dualistas com que iniciou seu percurso na experiência sensível, ela conquistou, na etapa do Saber Absoluto, as condições para tentar encontrar o sentido das experiências contingentes. O último capítulo da *Phänomenologie* mostra como o espírito se exterioriza no tempo:

*Quant à l'autre côté de son devenir, l'histoire, il est le devenir sachant se médiatisant — l'esprit extériorisé dans le temps;*¹⁷⁴

Mas o outro lado de seu vir-a-ser, a *história*, é o vir-a-ser que *sabe* e se *mediatiza* — é o espírito extrusado no tempo.¹⁷⁵

Na fase de evolução da consciência que Hegel chama de Saber Absoluto, foi criada a possibilidade de formar um *conceito* — pensar o mundo de modo a captá-lo tal como é — em seu nível mais elaborado. O *conceito* será construído pela *reflexão*, que trama o princípio lógico do objeto com o da consciência, dando um sentido à contingência dos acontecimentos. Quando ocorre esta conjugação de objetividade com subjetividade, é porque a consciência alcançou a etapa do Saber Absoluto e a história para ela é a "história concebida", cuja expressão verbal em alemão é mais clara do que em outros idiomas: *die begriffne Geschichte* conjuga a história [*Geschichte* em linguagem comum] no sentido de "o que sucede [*was geschieht*] e é imprevisível" com a forma inteligível do conceito [*Begriff*]. O ato de conceituar [*begreifen*] consiste na atribuição de sentido à realidade dos fatos.

¹⁷⁴. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993, pág. 693.

¹⁷⁵. G.W.F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, 1992, vol. II, pág. 219.

*En tant que son achèvement consiste à savoir parfaitement ce qu'il est, sa substance, ce savoir est son aller-dans-soi, dans lequel il abandonne son être-là et remet sa figure au souvenir.*¹⁷⁶

Enquanto sua perfeição consiste em *saber* perfeitamente o que *ele é* — sua substância —, esse saber é então seu *adentrar-se em si*, no qual abandona seu ser-aí e confia sua figura à recordação.¹⁷⁷

A incompreensão que levou a encontrar na filosofia hegeliana um fim de tudo funde a noção de absoluto nos moldes da filosofia tradicional com a de *supressão do tempo*. Sabe-se que o último capítulo da *Phänomenologie des Geistes* tem o nome de "O Saber Absoluto" [*Das absolute Wissen*], que a *Wissenschaft der Logik* se encerra com "A Idéia Absoluta" [*Die absolute Idee*] e a *Enzyklopädie* fecha com "O Espírito Absoluto" [*Der absolute Geist*]. Se o capítulo final da primeira destas obras, a *Phänomenologie*, representasse o fim de um processo, um ponto fixo definitivamente atingido, seria necessário imaginar que, depois dela terminada e da entrada de Napoleão em Iena, acontecimento histórico simultâneo ao fim de sua elaboração, não haveria história subsequente. O futuro teria se encarregado de desmentir o sistema hegeliano.¹⁷⁸

Há, nesta interpretação, uma dificuldade para apagar os resquícios de uma filosofia do entendimento, principalmente nos momentos iniciais da revolução no pensamento da época de Hegel. Mas uma outra base para esta falha de leitura é encontrada em textos hegelianos de difícil compreensão.

Na *Phänomenologie des Geistes*, está dito que o saber absoluto surge "quando o tempo é abolido". A passagem que permite uma interpretação dúbia é a seguinte:

Le temps est le concept même qui est là et se représente à la conscience comme intuition vide; pour cette raison, l'esprit apparaît nécessairement dans le temps, et il apparaît dans le

¹⁷⁶. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993, págs. 693 e 694.

¹⁷⁷. G.W.F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, 1992, vol. II, pág. 219.

¹⁷⁸. Pierre-Jean Labarrière. "Le concept hégélien, identité de la mort et de la vie", in Gw. Jarczyk & P.-J. Labarrière, *Hegeliana*. Paris, PUF, 1986, pág. 68.

*temps aussi longtemps qu'il n'appréhende pas son concept pur, c'est-à-dire n'abolit [tilgen] pas le temps.*¹⁷⁹

O tempo é o conceito mesmo, que *é-aí*, e que se faz presente à consciência como intuição vazia. Por esse motivo, o espírito se manifesta necessariamente no tempo; e manifesta-se no tempo enquanto não *apreende* seu conceito puro; quer dizer, enquanto não elimina [*tilgen*] o tempo.¹⁸⁰

O emprego do verbo *tilgen* parece significar que o Saber Absoluto — no qual termina o texto da *Phänomenologie des Geistes* e a consciência "encerra" seu percurso — é a totalização verdadeira, perfeita, terminada, desta relação de conhecimento, e portanto o retorno a uma fixidez. O espírito só se manifestaria temporalmente enquanto não "abolisse" o tempo: como o tempo se move, sua eliminação sugere estagnação. Num tempo "parado", nada mais poderia acontecer, e, nada acontecendo, não haveria mais história. A paralisia deste momento seria pior do que a imediaticidade do início da *Phänomenologie*, já que aquela da qual partiu a consciência continha pelo menos o impulso para as fases seguintes, enquanto a fixidez do Saber Absoluto, segundo esta interpretação, seria definitiva.

Mas, no mesmo parágrafo do capítulo sobre o Saber Absoluto, logo a seguir, o sentido do verbo *tilgen* se esclarece, mostrando que se tratava de uma negação de consciência e não de uma destruição ou negação de coisa. Hegel usa o verbo "suprassumir" [em alemão: *aufheben*] substituindo *tilgen* no seguimento da mesma explanação:

*(...) en tant que celui-ci [o conceito] s'appréhende lui-même, il sursume [aufheben] sa forme temporelle, (...)*¹⁸¹

Enquanto compreende a si mesmo, o conceito suprassume [*aufheben*] sua forma-de-tempo, (...)¹⁸²

¹⁷⁹. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993, pág. 685. É meu o esclarecimento entre colchetes (L.T.).

¹⁸⁰. G.W.F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, 1992, vol. II, pág. 215. É meu o esclarecimento entre colchetes (L.T.).

¹⁸¹. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993, pág. 686. É meu o esclarecimento entre colchetes (L.T.).

A "supressão" do tempo era, portanto, uma suprassunção, tendo sido o tempo conservado e mantido sob nova forma, o que significa transformado. O absoluto "apenas absoluto" de Hegel é mais do que um absoluto pleno e estável. Esta abolição ou destruição do tempo é, na verdade, uma suprassunção, marca de um permanente processo de conceituação. O tempo, enquanto recortado em instantes, sucessão de imediatos, não forma história. É o pensamento que encontra a verdade do mundo encadeando seus momentos: a história só existe como história concebida.

É exatamente na suposta "supressão" do tempo que reside a possibilidade de uma história tal como a entendemos hoje, como historicidade. A tarefa da consciência é historicidade, é permanecer ligada ao seu passado, às suas origens, para, de dentro do que ela é, buscar o sentido dos acontecimentos. Encadear os acontecimentos encontrando seu sentido é o modo de viver livremente a contingência.

Um outro texto pode também estar na origem dos mal-entendidos. A descrição da necessidade do movimento dialético pode deixar margem a confusões. Hegel diz, por exemplo, na Introdução à *Phänomenologie*:

*Mais le but est fixé au savoir de façon aussi nécessaire que [l'est] la série du procès; il est là où il ne lui est plus nécessaire d'aller au-delà de soi-même, où il se trouve lui-même, et [où] le concept répond à l'ob-jet, l'ob-jet au concept. Le procès vers ce but, par conséquent, ne peut non plus être arrêté, ni trouver satisfaction en aucune station antérieure.*¹⁸³

Entretanto, o saber tem sua *meta* fixada tão necessariamente quanto a série do processo. A meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito. Assim, o processo em direção a essa meta não pode ser detido, e não se satisfaz com nenhuma estação precedente.¹⁸⁴

¹⁸². G.W.F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, 1992, vol. II, pág. 215. É meu o esclarecimento entre colchetes (L.T.).

¹⁸³. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993, pág. 138.

¹⁸⁴. G.W.F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, 1992, vol. I, pág. 68.

Lendo que a meta [em alemão: *Ziel*; em francês: *but*] está "fixada necessariamente ao saber", pode-se entender que a meta fixada ao saber é, também neste caso, uma situação fixa, no sentido de estável, imóvel, definitivamente atingida. No entanto, muitos outros textos indicam que o objetivo "fixado ao saber" é a mudança imposta pela negação que lhe é inerente.

Nesta mesma citação encontramos outra frase que, isolada de sua seqüência, parece apoiar a idéia de que o Saber Absoluto seria um fim de tudo: "a meta está ali *onde o saber não necessita ir além de si mesmo*". Mas o texto continua, dizendo que esta meta é o saber no qual "o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito". Ora, em vez de significar que então não haveria mais pensamento, o que Hegel afirma é o contrário: que a correspondência entre conceito e objeto permite pensar a contingência, recomeçando todo o processo a partir da imediaticidade, mas agora imediaticidade transformada [*devenue*].

*(...) car la plénitude qui les marque, parce qu'elle les fait eux-mêmes comme autres d'eux-mêmes, est justement ce qui leur fait devoir de recommencer depuis le début le procès de leur engendrement; parce qu'ils sont absolus, plus précisément parce qu'ils ne sont qu'absolus, il leur faut exprimer l'effectivité qu'ils sont en jouant décidément cette absoluité dans les régions de la contingence.*¹⁸⁵

(...) pois a plenitude que os marca, porque ela os faz *como* outros deles mesmos, é justamente aquilo que os faz recomeçar desde o início o processo de seu engendramento; porque eles são absolutos, mais precisamente porque eles *não são mais do que* absolutos, é preciso que expressem a efetividade que são representando esta absolutidade nas regiões da contingência.¹⁸⁶

Para definir o significado do termo "absoluto" nos conceitos de Saber Absoluto, de Idéia Absoluta e de Espírito Absoluto, Pierre-Jean Labarrière recorre a uma metáfora da notação musical: estas etapas, nas quais se encerram respectivamente a *Phänomenologie des Geistes*, a *Wissenschaft der Logik* e a

¹⁸⁵. Pierre-Jean Labarrière. "Le savoir absolu de l'esprit", in Gw. Jarczyk & P.-J. Labarrière, *Hegelian*. Paris, PUF, 1986, pág. 313.

¹⁸⁶. A tradução é minha (L.T.).

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, seriam "codas", isto é, fragmentos conclusivos de peças em que são exigidas repetições. A plenitude deste absolutos consiste em que, por se terem tornado "outros de si mesmos", *saber*, *espírito* e *idéia* são levados a recomeçar, desde o início, o trajeto que os constituiu, atuando agora sobre os acontecimentos contingentes. O Saber Absoluto volta à imediaticidade, mas seu retorno se faz a uma imediaticidade agora transformada [*devenue*]. Se houve um descuido por parte do filósofo no emprego do verbo alemão *tilgen* no trecho citado, nenhum outro texto hegeliano dá margem a dúvidas.

Pode-se dizer que houve uma falta de rigor em autor tão exigente? O fato é que a incompreensão destes textos um tanto problemáticos foi transposta ao resto da obra hegeliana, tendo como consequência um dos dois enganos interpretativos mais comuns: Hegel é tantas vezes apontado como "o filósofo do fim da história", como o autor da "dialética da tese-antítese-síntese". A mais recente interpretação da teoria hegeliana demonstra exaustivamente que o Saber Absoluto não é um estágio terminal da consciência, mas um novo umbral privilegiado da continuidade do homem: quando o encadeamento dos fatos contingentes tornou-se significativo, o tempo pode existir como história concebida, encadeamento inteligível dos acontecimentos.

Pourtant cette extériorization est encore imparfaite; elle exprime le rapport de la certitude de soi-même à l'ob-jet qui, justement en ce qu'il est dans le rapport, n'a pas gagné sa liberté plénière. Le savoir ne connaît pas seulement soi, mais aussi le négatif de soi-même ou sa limite. Savoir sa limite signifie savoir se sacrifier. Ce sacrifice est l'extériorisation dans laquelle l'esprit présente son acte de parvenir à l'esprit dans la forme de l'événement contingent libre, intuitionnant son Soi pur comme le temps en dehors de lui, et pareillement son être comme espace.¹⁸⁷

Esta extrusão, contudo, é ainda incompleta: exprime a *relação* da certeza de si mesmo com o objeto, que não ganhou sua perfeita liberdade, justamente porque está na relação. O saber conhece não só a si, mas também o negativo de si mesmo, ou seu limite.

¹⁸⁷. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993, pág. 693.

Saber seu limite significa saber sacrificar-se. Esse sacrifício é a extrusão, em que o espírito apresenta seu [processo de] vir-a-ser o espírito, na forma do *livre* acontecer *contingente*, intuindo seu puro *Si* como o tempo fora dele, e igualmente seu *ser* como espaço.¹⁸⁸

A nova leitura da teoria hegeliana que Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière difundem, não apenas se verifica nas próprias fontes, agora mais fiéis, como resolve problemas colocados por toda uma geração de filósofos. Se tantos pensadores admiráveis saíram do estudo de Hegel acreditando refutá-lo, foi porque acolheram, desta teoria, uma semente muito mais fértil do que podiam imaginar. A importância de Hegel para o pensamento contemporâneo é imensa, e o reconhecimento deste fato pode contribuir para a compreensão do mundo de hoje.¹⁸⁹

¹⁸⁸. G.W.F. Hegel. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, 1992, vol. II, pág. 219.

¹⁸⁹. Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière abrem estes novos caminhos, principalmente em dois de seus artigos. Cf. Gwendoline Jarczyk, "Médiation hégélienne, réalité de notre culture", e Pierre-Jean Labarrière "Hegel aujourd'hui", in Gw. Jarczyk & P.-J. Labarrière, *Hegeliana*. Paris, PUF, 1986, págs. 35-43 e 7-19.

CAPÍTULO III

A NEGATIVIDADE MANIFESTA NA PSICANÁLISE

A supressão [*Aufhebung*], processo pelo qual age a negação e já familiar a partir da leitura dos textos de Hegel, também está presente na psicanálise, seja em descrições da ação do psiquismo segundo um movimento de características dialéticas, seja explicitada na presença do próprio verbo *aufheben*, que conjuga, mesmo na linguagem comum, todas as acepções contraditórias envolvidas no conceito filosófico. O sentido peculiar do verbo *aufheben* não pode ter escapado a Freud, que, além de escritor e tradutor

particularmente dotado, foi o criador de uma teoria que reconheceu máxima importância à palavra.

Muito tempo se passou até que, de dentro da psicanálise, fosse percebido o papel da negatividade, anunciado por Freud em 1925.¹⁹⁰ Os grupos de formação médica que se incumbiram da divulgação da teoria freudiana privilegiaram os aspectos teóricos e clínicos mais relacionados com o que se considerava ciência na época, e ciência positiva, quando a idéia da negatividade era até então do domínio filosófico.

Com mais pretextos ainda do que os alegados até então para afastar psicanálise e filosofia, ignorou-se o profundo trabalho conceitual sobre a negatividade devido a Hegel. Ao que tudo indica,¹⁹¹ o sistema hegeliano era desconhecido por Freud, e a atitude deste com relação à filosofia em geral foi sempre extremamente dúbia.¹⁹² Se Freud fez uso de certos conceitos filosóficos e das palavras que os expressavam, como a *Aufhebung* hegeliana, nada levou seus leitores, durante muito tempo, a se empenharem em buscar a elucidação disso em outros quaisquer campos teóricos, como, no caso da palavra *Aufhebung*, na filosofia ou na linguística. É possível que, mesmo em alemão, para os leitores da obra de Freud e para os tradutores desta em outros idiomas, os significados múltiplos e simultâneos do verbo *aufheben* na linguagem comum, arrolados e examinados na segundo capítulo deste trabalho, tenham passado despercebidos.

A afinidade das visões do mundo e do homem entre a filosofia hegeliana e a teoria de Freud — principalmente como se evidencia nas obras em que, entrando pelo mito humano, Freud se lança numa *Weltanschauung*¹⁹³ — desvela-

¹⁹⁰. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, págs. 167-171. Os textos citados neste capítulo aos quais possa ser necessário um acesso direto e freqüente, para efeito de melhor compreensão da discussão que nele se faz, estão apresentados em anexo. Este texto de Freud é um deles.

¹⁹¹. Vários indícios levam a crer que Freud não teve acesso direto à obra de Hegel.

¹⁹². Esta dubiedade será examinada detidamente em páginas subseqüentes deste trabalho.

¹⁹³. Apesar de Freud o negar com certa insistência, alguns de seus trabalhos são belíssimas construções de visões do mundo. Ver, a esse respeito, o artigo sobre a denegação já citado e também: Sigmund Freud. "Beyond the Pleasure Principle". *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund*

se com rara nitidez para um leitor atento de ambas. De par com esta visão, a dimensão mítica da metapsicologia freudiana permite traçar paralelos com etapas que a consciência percorre na filosofia de Hegel. A colaboração entre as duas teorias se passa num campo que exclui tudo que eventualmente pudesse ser considerado, no pensamento de Freud, como psicologia positiva,¹⁹⁴ e dispensa até mesmo a temporalidade que a consciência enfrenta, para Hegel na abordagem da *Phänomenologie des Geistes*. Filosofia hegeliana e psicanálise se harmonizam numa especulação sobre a "lógica" que existe por trás do homem.

A base comum que, pelo lado da psicanálise, faculta tal afinidade recebeu várias designações desde o início da teorização de Freud. A partir da idéia de recalque com que se inaugura a psicanálise, e até mesmo num trabalho que se diz "para neurologistas",¹⁹⁵ tudo é dualista, tudo parte da idéia de que a oposição é constitutiva do homem, de que o verdadeiramente positivo é gerado pela negatividade.

Novamente, a alegada incompatibilidade entre o pensamento "dualista" de Freud e o "monismo" de Hegel se demonstra superficial. Ou melhor, traduz uma divergência fundada em noções antigas que não mais se mantêm, hoje resolvida até pelo senso comum, como no exemplo das forças contraditórias da física. O dualismo de Freud — e dualismo pode significar a divisão do mundo em domínios distintos entre os quais o contato é difícil ou até mesmo impossível — postula forças inseparáveis, que podem ser antagonistas na ação, mas resultam cooperantes. O suposto monismo de Hegel — e um pensamento verdadeiramente monista pretende diluir as diferenças tratando uma totalidade como "mesmidade" — enfoca a necessidade de diferenças. Há, tanto no

Freud. Londres, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1973, vol. XVIII págs. 7-64.

¹⁹⁴. Jean Hyppolite alerta para este risco, em seu "Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud", in Jacques Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966, pág. 883. Texto anexo, cf. nota 1 deste capítulo.

¹⁹⁵. Sigmund Freud. "Project for a Scientific Psychology". *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1973, vol. I, págs. 295-397.

dualismo segundo Freud, como no suposto "monismo" de Hegel, a preservação necessária de forças opostas, em tensão.¹⁹⁶

Mais do que um tópico com o qual Freud se deparou em algum momento da observação do homem no trabalho clínico, mais do que algo relacionado com apenas um grupo de características humanas, é o próprio homem, total, em seu mundo, que Freud vê como dialético. Para pensá-lo, Freud cria procedimentos terapêuticos e teoriza de um modo que até parece encontrar apoio direto e explícito na idéia de negação tal como aparece formulada por Hegel em sua mais atual interpretação.

Resumindo o concurso do conceito de negatividade para a visão do homem na filosofia hegeliana e na psicanálise, dir-se-ia que a negação, no sentido dialético, afeta as características humanas mais dependentes da historicidade e do sentido, envolvendo portanto os próprios fundamentos da relação entre psiquismo e mundo em nossa cultura.

Outra perspectiva estrutural é partilhada pela filosofia hegeliana e pela psicanálise. Segundo Hegel, toda experiência, incluindo o dado sensorial, permanece no homem, enquanto momento suprassumido e assim para sempre presente, gerando um contínuo "historicizado". Na psicanálise, a experiência, que começa nos sentidos, torna-se traço no psiquismo. Para os dois pensadores, a experiência parte do dado sensível imediato e leva à sua própria dicção. É a continuidade deste mundo sensorial — permanentemente em ação e permanentemente mediado no psiquismo — que forma a história de um ser a cada momento de sua vida.

A contrapartida deste ponto de vista também é comum à filosofia hegeliana e à psicanálise. Ao mesmo tempo que conferem a maior importância à

¹⁹⁶. Cf. Gwendoline Jarczyk. "Monisme oui, monisme non", in Gw. Jarczyk & P.-J. Labarrière, *Hegeliana*. Paris, PUF, 1986, págs. 347-361. Para a autora, *monismo* não é termo que se aplique ao pensamento de Hegel.

história, ambas enfatizam um conceito comum de liberdade. Para Hegel e para Freud, este homem "historicizado" traz as marcas das experiências passadas, é a história delas, sem por elas ser determinado. Nas duas abordagens, o homem interpreta a história que o constitui para — a partir desta história, mas não determinado por ela — livremente escolher o sentido que dá às experiências presentes.

Tal concepção teórica — de que a estrutura fundamental do homem é o seu movimento significante¹⁹⁷ — faz com que ambas, filosofia hegeliana e psicanálise, compartilhem uma mesma série de conceitos conexos. Se este substrato conceitual comum ainda não se firmou como ponto pacífico nem para filósofos, nem para psicanalistas, isto se deve, por um lado, ao problema das traduções e, por outro, ao fato de que pensar esta aproximação entre filosofia e psicanálise exige uma escuta do que está claro, mas é subentendido, a coragem de ir além do explicitamente dito. Jean Hyppolite chama de "prolongar o pensamento de um autor" a esta postura de ver por trás do texto .

No que se refere às traduções dos textos canônicos da psicanálise — mesmo quando já se dispõe de alguns volumes das obras completas de Freud traduzidas para o francês sob a direção de Jean Laplanche,¹⁹⁸ extraordinário conhecedor do pensamento freudiano —, o detalhamento do que se poderia chamar de operações negativas em Freud está na dependência igualmente de um conhecimento da filosofia hegeliana, e mais, como se há de ver adiante, da nova leitura desta filosofia tal como alcançada pelos representantes do grupo de Chantilly e do novo hegelianismo francês. Talvez até mesmo pela falta de

¹⁹⁷. Movimento de atribuir sentido à experiência é movimento de dar significado, significar. Não é preciso ser lacaniano ou hegeliano para aceitar que o homem se constitui num "movimento significante".

¹⁹⁸. Quatro volumes já foram publicados: Sigmund Freud. *Oeuvres complètes*, direção científica de Jean Laplanche. Paris, PUF, vol. XIII, 1988; vol. III, 1989; vol. XVI, 1991; e vol. XVII, 1992. Como ajuda para os problemas interpretativos que por acaso restem e fundamentação das escolhas feitas pelo grupo a cargo das traduções dos volumes acima indicados, ver: André Bourguignon, Pierre Cotet, Jean Laplanche & François Robert. *Traduire Freud*. Paris, PUF, 1989.

consenso entre os hegelianos, *aufheben*, o verbo-chave da dialética, não atravessa ileso as traduções de nenhum dos dois pensadores. Já foi visto o que acontece com as traduções do verbo para o francês nas obras de Hegel, onde o conceito é difícil e inovador, mas notório. Em Freud, a força expressiva do termo passa despercebida até em alemão, ficando ignorada a contradição que a *Aufhebung* pretende apontar.

A redescoberta da negatividade

O primeiro esforço produtivo no sentido de examinar a negatividade na teoria psicanalítica, e de fazê-lo segundo uma fundamentação na filosofia hegeliana, partiu de um antigo frequentador dos cursos que Alexandre Kojève ministrou em Paris sobre o pensamento de Hegel na École Pratique des Hautes Études entre 1933 e 1939. Jacques Lacan, psicanalista francês de grande originalidade teórica e clínica, tinha uma visão mais aguçada sobre a psicanálise do que seus colegas de formação estritamente médica. Lacan pesquisou e criou valendo-se do acervo pessoal de uma enorme cultura e recorrendo sem peias a diversos campos do conhecimento para melhor entender seu objeto de estudo. E pôde contar, em seus seminários sobre psicanálise, com a participação de Jean Hyppolite, o tradutor da *Phänomenologie des Geistes* para o francês, conhecido filósofo e comentador de Hegel.

Quando Lacan, nos seminários que dirigiu em 1953-1954 no Hôpital Sainte-Anne, sobre os escritos técnicos de Freud,¹⁹⁹ pediu a Jean Hyppolite que interpretasse o artigo "Die Verneinung" de Freud, estava apontando a pessoa mais adequada para encontrar, num texto tido como "científico", a negatividade

¹⁹⁹. Jacques Lacan. *Le Séminaire*, livro I: *Les écrits techniques de Freud*. Paris, Seuil, 1975.

hegeliana e a designação explícita do processo da "*Aufhebung*". Se persistisse alguma dúvida quanto à intenção de Lacan, ou ao fato de que ele, dominando o alemão, alertava para o obstáculo das traduções, esta interrogação teria sido respondida por seu gesto de acrescentar, ao texto em francês entregue a Hyppolite, o original em alemão.

Por que esta linha de estudo da negatividade freudiana que se vale do instrumento conceitual da filosofia de Hegel não foi mais adiante na época? Por que o tema não terá despertado um interesse maior nem entre os discípulos de Lacan, nem em psicanalistas de outras linhas, até muito recentemente?²⁰⁰ No que diz respeito às escolas lacanianas de pensamento, possivelmente porque, depois de uma produção muito rica, de declarada inspiração em Hegel, Lacan voltou a atenção dada ao significante para a linguística saussuriana, tomando a seguir os rumos do estruturalismo e da topologia. Contudo, muitos dos temas desenvolvidos mais tarde por Lacan nasceram nestes seminários de 1953-1954. Hoje sabe-se o valor deste "período hegeliano" de Lacan, em que foram produzidos trabalhos enraizados na visão filosófica. Provém de Hegel o tipo de abordagem de certos temas como a linguagem e a historicidade humana, a alteridade do outro e do Outro, o desejo. Talvez mais importante ainda do que o desenvolvimento clínico que Lacan faz de tópicos específicos da teoria hegeliana seja a confirmação de que a estrutura psíquica consiste no movimento dialético de significar e re-significar a experiência, consistindo a "doença" em uma perda da liberdade para fazê-lo. Destacam-se entre os trabalhos deste período "Propos

²⁰⁰. A partir de 1970, o "trabalho do negativo" começou a ser objeto de estudo teórico e referência clínica: J. Laplanche. *Vie et mort en psychanalyse, suivi de Dérivation des entités psychanalytiques*. Paris, Flammarion, 1970; Michel de M'Uzan. *De l'art à la mort — itinéraire psychanalytique*. Paris, Gallimard, 1977; Pierre Fédida. *L'absence*. Paris, Gallimard, 1978. André Green. *Narcissisme de vie — narcissisme de mort*. Paris, Minuit, 1983; Jean Guillaumin. *Entre blessure et cicatrice — le destin du négatif dans la psychanalyse*. Seyssel, Champ Vallon, 1987; J.-B. Pontalis. *Perdre de vue*. Paris, Gallimard, 1988; André Green et alii. *La pulsion de mort*. Paris, PUF, 1989; André Green. *Le travail du négatif*. Paris, Minuit, 1993.

sur la causalité psychique" de 1946,²⁰¹ "Intervention sur le transfert"²⁰² de 1951, e a análise de *Para além do princípio do prazer*,²⁰³ de Freud em "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", de 1953.²⁰⁴

Quanto aos psicanalistas de outras linhas teóricas, estes não podiam desenvolver a intuição de Lacan. Não só havia resistências na psicanálise tradicional contra a filosofia, como ao próprio Lacan. Ele foi, e ainda é, considerado por alguns grupos conservadores de psicanalistas como um *enfant terrible*, gênio, talvez, mas que não se pode levar muito a sério.

Apesar dos vários trabalhos publicados sobre a contribuição que a psicanálise de Jacques Lacan — que se afirma freudiano — foi buscar na filosofia de Hegel, esta história ainda é controversa. O certo é que Lacan adotou teses hegelianas num momento extremamente produtivo de sua teorização, para depois abandoná-las.²⁰⁵

De par com o conservadorismo que dificultou o estudo da negatividade, pesa a conotação pejorativa atribuída pela linguagem comum ao que é "negativo": o que é negativo não é "bom", negativo é o que é "mau". Na psicanálise, os possíveis efeitos desta conotação agravam-se por uma atitude tomada como dever de ofício. Privilegiar o que é chamado de "positivo" no homem é, por muitos, tido na conta de uma atitude ideológica quase útil²⁰⁶ ao

²⁰¹. Jacques Lacan. "Propos sur la causalité psychique", in J. Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966, págs. 151-193.

²⁰². Jacques Lacan. "Intervention sur le transfert", in J. Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966, págs. 215-226.

²⁰³. Sigmund Freud. "Beyond the Pleasure Principle". *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1973, vol. XVIII, págs. 7-64.

²⁰⁴. Jacques Lacan. "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", in J. Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966, págs. 237-322.

²⁰⁵. Os trabalhos que conhecemos sobre a fase hegeliana de Lacan foram escritos com base em afirmações do próprio Lacan, que deveriam ser reavaliadas. Lançando uma luz diferente sobre o problema, Slavoj Zizec, estudioso tanto da obra de Lacan quanto da filosofia hegeliana, tem uma visão mais completa. Cf. Slavoj Zizec. *Le plus sublime des hystériques -- Hegel passe*. Cahors, Point Hors Ligne, 1988.

²⁰⁶. Evidentemente não concordo com esta opção clínico-ideológica, até pelo fato de estudar a riqueza e a importância do trabalho do negativo na constituição humana.

trabalho analítico, como se traduzisse de alguma sorte a confiança na tendência humana à recuperação dentro e fora do tratamento psicoterápico.

Tal ideologia, desnecessária e distorcida, induz com freqüência a que um dos termos em conflito nos vários dualismos propostos por Freud em épocas diversas de sua produção venha a ser encarado por certos psicanalistas como produto de um período infeliz da teorização de Freud ou mesmo acabe por eles ignorado. É esta decerto uma herança da episteme pré-hegeliana, o que se demonstra quando é facilmente aceito o dualismo proposto entre as pulsões sexuais ou libido e as pulsões de autoconservação, tal como nomeadas por Freud em 1910, mas já antecipadas em trabalhos bem anteriores.²⁰⁷ Nesta situação específica, mesmo que as primeiras pulsões — sexuais, libidinais — sejam as obviamente construtivas, agregativas, predecessoras das pulsões de vida ou Eros e objeto da simpatia geral, um dualismo que as envolva pode ser bem aceito enquanto a elas se opõe a legitimamente acatada e prezada idéia de autoconservação.

Já quando a última tese freudiana postula a oposição entre pulsões de vida e pulsões de morte, a atitude do clínico muda. Como conseqüência, esta fase da produção teórica da psicanálise — que, por ser a última, bem poderia ser admitida como o ponto mais alto do pensamento de Freud — talvez seja, entre todas, a menos amplamente aceita e profundamente estudada. Um mesmo fechar de olhos recusa tanto o Freud deste período como as idéias que nele formulou, atribuídas a um pessimismo que o teria dominado diante da velhice e do prolongado câncer que causou sua morte. Morte, negação e mal estão

²⁰⁷. Freud sempre supôs forças opostas às pulsões sexuais. Nos "Three Essays on the Theory of Sexuality" (publicados em 1905), por exemplo, a libido se apóia (mecanismo de *étayage*) em funções orgânicas tais como a nutrição, nasce delas. (Cf. Sigmund Freud. "Three Essays on the Theory of Sexuality". *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1973, vol. VII, pág. 130-243) Em 1910, o conflito é descrito e nomeado pela primeira vez. (Cf. Sigmund Freud. "The Psycho-Analytic View of Psychogenic Disturbance of Vision". *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1973, vol. XI, págs. 211-218)

confundidos e, nesta confusão, o exame da negatividade, que também leva da falta ao desejo e à linguagem, fica esquecido.

A negatividade tem, na teoria hegeliana, a função de ligação — estabelece a continuidade entre momentos. Não importa tanto o papel estruturante ou desestruturante que a negatividade pode realmente assumir, tanto para a consciência hegeliana, quanto para o psiquismo de Freud. O enfoque teórico ou clínico — embora seja difícil imaginar como uma prática se exerce sem uma teoria que a sustente — tende a ignorar que só a conexão entre os momentos da história, passada e imutável em seu aspecto factual, libera cada indivíduo para a re-significação das experiências de hoje e do futuro. Neste sentido, a enfermidade consiste em algum grau de paralisia no processo dialético do psiquismo, e o tratamento dela há de ser a busca de uma movimentação mais livre. A desestruturação psíquica é uma consequência de um trabalho deficiente da negatividade, assim como a função estruturante desta leva, na terapia ou fora dela, a um funcionamento psíquico cada vez mais produtivo. Pierre-Jean Labarrière e Gwendoline Jarczyk lançam mão de uma expressão extremamente feliz para descrever o que se passa, na teoria de Hegel, em cada momento de hesitação da consciência nos pontos-chave de seu movimento dialético. A consciência, deparando-se com os enganos de sua experiência até então, tem de "mudar as regras de leitura" e partir, munida das novas regras, para novas experiências.²⁰⁸

No que diz respeito às perspectivas abertas para a psicanálise pela noção hegeliana de negatividade, é preciso considerá-las ainda de outro ângulo. Uma psicanálise que tome a estrutura humana como algo fixo — arcabouço construído a partir da sujeição de um substrato orgânico aos acontecimentos —

²⁰⁸. A expressão é usada em aulas pelos dois professores, e conservei-a dos seminários de ambos a que pude assistir desde o ano de 1886 até 1992, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em Porto Alegre, e no Collège International de Philosophie e no Centre Sèvres, em Paris.

só pode ser determinista, e seus objetivos, mínimos. Se a história do homem é seu fundamento, qualquer tipo de liberdade só pode resultar de sua re-significação, da possibilidade de atribuição de novos sentidos a esta história.

Além dos empecilhos inerentes à psicanálise já mencionados para a integração do tema da negatividade, tampouco se pode contar com os esclarecimentos que seria legítimo desejar da parte da lógica formal ou da lingüística, segundo afirmam Jean Laplanche e J.-B. Pontalis no verbete sobre a "(de)negação"²⁰⁹ em seu *Vocabulaire de la psychanalyse*.²¹⁰ As línguas não distinguem claramente entre os vários modos de negação, e os diferentes vocábulos que os designam não têm correspondência entre uma língua e outra. Livro indispensável a todo psicanalista de qualquer linha, o que está dito no *Vocabulaire de la psychanalyse* pode ser aceito com segurança. Malgrado o descaso dos estudiosos da obra de Freud por este tema, a complexidade dos processos de negação — pouco importante para o senso comum — é certamente fundamental para a psicanálise, onde a negação aparece com todas as nuances que lhe dá a filosofia hegeliana, mas sem que se as discrimine por falta do instrumental teórico necessário para discriminá-las. É portanto inevitável que, até agora, ao ler os textos de Freud e suas traduções, deparemos com as maiores dificuldades e imprecisões no que se refere à negatividade.

²⁰⁹. Nos seminários de 1954, Jean Hyppolite e Jacques Lacan concordam que *denégation* seria mais adequado que *négation*. O *Vocabulaire de la psychanalyse* de Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis adota a grafia *(de)négation*. Mas a tradução de *Verneinung* na edição das *Oeuvres complètes* de Freud coordenada por Jean Laplanche, de publicação mais recente, é *négation*.

²¹⁰. Jean Laplanche & J.-B. Pontalis. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris, PUF, 1967, pág. 112.

Positividade e negatividade em Freud

A cultura francesa tem-se mostrado muito permeável à filosofia, mais aberta do que outras, que se desenvolveram no rumo das especializações. Lendo sobre a trajetória da psicanálise na França logo após a Segunda Guerra Mundial — período em que foi resgatado o tema da negatividade em Hegel —, vemos seus praticantes e teóricos, oriundos ou não da medicina e da psiquiatria, sob a influência marcante de Henri Ey e da fenomenologia. Este contato interdisciplinar entre filósofos, psiquiatras e psicanalistas teve momentos históricos nas "Journées de Bonneval" que, organizadas por Henri Ey durante mais de 10 anos, deixaram trabalhos de valor inestimável e abriram novos caminhos de pesquisa.

As fenomenologias de mais prestígio na época eram as de Husserl e Heidegger, mas Hegel estava presente enquanto raiz comum aos dois. Ao mesmo tempo, a teoria marxista levava psiquiatras e psicanalistas a buscarem, ao lado da história individual e familiar, o aspecto social da gênese da patologia. Por outro lado, a alteridade e a intersubjetividade tornavam-se objeto de atenção. O pensamento de Hegel foi retomado como origem das fenomenologias e antecessor de Marx na dialética e como inspirador — através das figuras do Senhor e do Servo da *Phänomenologie des Geistes* — do pensamento do *outro* e das relações intersubjetivas.

Quando, para melhor entender o tema da "negação" em Freud, Lacan recorreu ao "trabalho do negativo" descrito pela filosofia de Hegel, Jean Hyppolite acorreu ao seu encontro, produzindo-se uma preciosa colaboração. Três trabalhos inauguram este campo de pesquisa a partir do artigo de Freud, "Die Verneinung",²¹¹ publicado pela primeira vez em 1925. Lacan apresentou, nos

²¹¹. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, págs. 165-171. Texto anexo, cf. nota 1 deste capítulo.

já mencionados seminários de 1953-1954, a conferência que, editada, viria a intitular-se "Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud".²¹² Hyppolite respondeu à solicitação de Lacan com o "Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud".²¹³ No seminário seguinte, Lacan deu a "Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud".²¹⁴

O artigo de Freud sobre a *Verneinung*²¹⁵ é definido por Lacan como um texto onde "cada palavra merece ser avaliada a cada incidência precisa, a cada acento que ganha, a cada vez que particularmente aparece merece ser inserida na mais rigorosa análise lógica".²¹⁶ Este cuidado, que não pode ainda ser tomado a partir das traduções atualmente disponíveis do alemão para outros idiomas, menos ainda podia sê-lo na tradução de que dispunha Jean Hypolite na época em que fez seu "Commentaire parlé".

Jean Hyppolite qualifica o texto de Freud como extraordinário, enigmático, extremamente sutil, e afirma que lhe seria impossível entendê-lo apenas através da tradução se não dispusesse do original alemão. Pode-se dizer mais: o texto alemão é de tal complexidade que chegou a exigir de Hyppolite — logo o tradutor de Hegel para o francês — um verdadeiro *tour de force* interpretativo. Com referência ao enfoque, nestes seus artigos, sobre o papel da negatividade nos processos psíquicos, as leituras de Lacan e Hyppolite divergem: Hyppolite tende a uma interpretação mais detalhada e, talvez pelo

²¹². Jacques Lacan. "Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud", in J. Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966, págs. 369-380. Texto anexo, cf. nota 1 deste capítulo.

²¹³. Jean Hyppolite. "Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud", in J. Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966, págs. 879-887. Texto anexo, cf. nota 1 deste capítulo.

²¹⁴. Jacques Lacan. "Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud", in J. Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966, págs. 381-399. Texto anexo, cf. nota 1 deste capítulo.

²¹⁵. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, págs. 165-171. Texto anexo, cf. nota 1.

²¹⁶. Em francês: "*Chaque mot mérite d'être mesuré à son incidence précise, à son accent, à son tour particulier, mérite d'être inséré dans l'analyse logique la plus rigoureuse*". Jacques Lacan. *Le séminaire*, livro I: *Les écrits techniques de Freud*. Paris, Seuil, 1975, pág. 67.

esquema interpretativo da dialética hegeliana que partilha com Kojève, mais rígida, que a abordagem clínica de Lacan contrabalança.

É necessário muito cuidado ao fazer qualquer comentário crítico — mesmo que do modo mais criterioso — ao que dizem autores como Freud, ou mesmo Hyppolite, principalmente lembrando que os artigos citados sobre a (de)negação são objeto, até hoje, de reiterados exames.²¹⁷ Tal atitude pode ser fácil quando exprime um rejeição, e pretende-se acrescentar a ela um "não somos mais freudianos" ou "não aceito a interpretação de Hyppolite". Neste sentido, Lacan foi exemplar, ao dizer — enquanto propunha uma releitura de Freud e criava uma obra original — que seus alunos eram lacanianos, mas ele, freudiano. No campo da psicanálise tradicional, só aos novos grandes teóricos é permitido ultrapassar a adesão dogmática a um autor ou uma teoria — uma atitude que se opõe francamente à noção, tão hegeliana, mas hoje culturalmente incorporada, de que nada é estático e cada homem pertence ao seu tempo. Se a posição posterior de Lacan e os desdobramentos de temas diretamente derivados destes artigos estão além do objetivo deste trabalho, o artigo de Hypolite se propôs, em seu momento, a contribuir para a psicanálise com o conhecimento da filosofia hegeliana. É também esse o nosso propósito: apenas achamos que o exame do artigo de Freud pode ser feito, hoje, a partir de uma leitura mais fiel de Hegel.

O que se passa — e torna-se especialmente visível neste artigo de Freud sobre a negação — é que Freud intuía a importância da negatividade e chamava para ela a atenção dos leitores, sem dispor de um esquema conceitual como o de Hegel e menos ainda da leitura fluente deste conceito à qual hoje temos acesso, graças à exegese realizada pelos hegelianos franceses contemporâneos.

²¹⁷. A Letra Freudiana, uma das instituições da escola lacaniana no Rio de Janeiro, dedicou ao tema um número inteiro de sua revista: "*Die Verneinung*" - a Negação, número especial de *Letra Freudiana - Escola, Psicanálise e Transmissão*. Rio de Janeiro, Letra Freudiana, ano VII, no. 5.

No original em alemão de seu artigo sobre a *Verneinung*, vemos que Freud tenta definir os vários passos ou modos da negação recorrendo a uma série de termos conexos, sem proceder à vontade e sem o rigor desejável, talvez por partir da manifestação clínica, que é discursiva, e onde a negatividade aparece sob várias formas, mas em estado bruto. Traduzida a sua expressão do alemão para outros idiomas, estes modos ou matizes da negação ficam ainda menos compreensíveis.

O esforço para entender o artigo de Freud e a posição deste quanto à negatividade, que é objeto do capítulo seguinte deste trabalho, exige retrair uma síntese²¹⁸ do processo psíquico desde sua sua origem na pulsão até a complexidade do discurso humano, mesmo que, por restringir-se ao estritamente necessário, semelhante procedimento tenha inevitavelmente de incorrer em imprecisões. Freud foi um autor muito fecundo, escreveu muito durante os longos anos em que viveu, criando uma teoria que reviu permanentemente segundo as observações de seu trabalho clínico. Mas, apesar das várias fases em que se pode dividir a obra fundamental da psicanálise, há nela um arcabouço essencial que permite sintetizar conceitos referentes a períodos diversos,²¹⁹ com o objetivo de fazer um esquema, quando o propósito é demonstrar a contribuição que o estudo da negatividade na filosofia hegeliana pode trazer ao exame dos processos de que fala Freud.

O artigo sobre a *Verneinung* é de 1925, posterior portanto à postulação da chamada "segunda tópica" que é uma reformulação da teoria do psiquismo elaborada por Freud para dar conta das defesas inconscientes. A descoberta das defesas inconscientes foi ganhando importância progressiva para o avanço da

²¹⁸. O resumo feito a seguir é mais do que sumário. Tendo como único objetivo a compreensão dos artigos de Freud, Lacan e Hyppolite sobre a (de)negação, procuramos nos valer de uma síntese do que seria mais elucidativo sobre os pontos de vista tópico, econômico e dinâmico adotados por Freud.

²¹⁹. Os trabalhos de Freud que assumem maior importância nesta síntese são os da Metapsicologia. Cf. Sigmund Freud, "Métopsychole". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1988, vol. XIII, págs. 159-278.

teoria, tendo como efeito invalidar a localização anterior das defesas numa parte do psiquismo correspondente ao pré-consciente e ao consciente, como se pensava na assim dita "primeira tópica". Apesar de escrito depois de *O ego e o id*²²⁰ e de tentar relacionar a gênese do Eu com a negatividade, este artigo de 1925 remete o início do processo de negação para uma fase tão arcaica do psiquismo que é desnecessário e difícil ver nela mais do que prenúncios de um Eu.

Mesmo quando Freud se refere à diferença entre o que é afetivo e o que é intelectual, a demarcação de fronteiras entre estes domínios não é necessária para o exame da ordem da positividade e da negatividade, pois o artigo traduz uma visão dialética de grande fluidez, que trabalha com passagens e transições, empenhando-se em acabar com as dicotomias. Talvez porque os modos da negação não estejam claramente delimitados por Freud em seu artigo — e a maleabilidade de tal visão dialética contrariasse todo o modo de pensar vigente —, a importância e o significado deste texto passaram despercebidos durante os quase 20 anos decorridos entre sua publicação e sua redescoberta por Jacques Lacan.

Um esquema básico do psiquismo

Todo psicanalista freudiano fez uma síntese própria da teoria, produto de sua reflexão pessoal. A produção de Freud — sem contar as contribuições posteriores e de outras correntes psicanalíticas — passou por diversas reformulações. De um modo geral, a teoria psicanalítica forma um todo coerente, mas isto não significa a possibilidade de sobrepor-se perfeitamente todas as sucessivas perspectivas que a montam.

²²⁰. Sigmund Freud. "Le moi et le ça". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1991, vol. XVI, págs. 257-301.

No caso da psicanálise, a teoria prepara a prática clínica, e a experiência remete novamente à teoria, que se reformula. Desde que o filósofo Georges Politzer,²²¹ em 1928, apontou para esta situação diferenciada da psicanálise entre as "ciências", aceita-se que, na clínica, o acesso à compreensão dos fenômenos psíquicos faz-se sempre pelo singular, os grandes quadros compreensivos servindo apenas de referencial. Algumas vezes esta síntese teórica pessoal de que se vale o profissional carrega preconceitos, ideologias. Outras vezes, esperase, resultam tais sínteses de um intercâmbio livre entre a teoria e o que foi fidedignamente escutado do mundo e dos pacientes. Os fundamentos teóricos mínimos proporcionados por Freud para que se pense a negatividade no contexto da psicanálise são considerados, a seguir, numa dessas sínteses pessoais, em que se encontraram a prática psicanalítica e a filosofia de Hegel.

A história da psicanálise nos mostra que muitas das idéias mais importantes de Freud estavam presentes desde o início de sua teorização, detalhando-se em trabalhos posteriores. Já em 1895, Freud escreveu o *Projeto de uma psicologia*²²² — que só haveria de ser publicado em 1950 — no qual expôs as bases de toda sua teoria futura sobre o psiquismo. A síntese que se segue contém idéias de textos desta data, inclui os trabalhos metapsicológicos de 1915 e *Para além do princípio do prazer*²²³ de 1920.

Freud imagina, como início da vida, o tipo mais simples de organismo: apenas uma vesícula de substância que se tornou sensível a estímulos.

²²¹. Georges Politzer. *Critique des fondements de la psychologie - la psychologie et la psychanalyse*. Paris, PUF, 1974.

²²². Sigmund Freud. "Project for a Scientific Psychology". *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1973, vol. I, págs. 295-387.

²²³. Sigmund Freud. "Beyond the Pleasure Principle" (1920). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1973, vol. XVIII, págs. 7-64.

Coloquemo-nos no ponto de vista de um ser vivo quase totalmente desamparado, ainda não orientado no mundo, que capta estímulos em sua substância nervosa.²²⁴

Submetida aos impactos violentos provenientes do mundo externo, esta vesícula ou fogue ou forma uma crosta protetora capaz de receber e filtrar as excitações, criando-se com isto os dois primeiros mecanismos defensivos. Esta crosta é uma camada que morreu para proteger o resto do organismo, é uma defesa — no sentido de afastamento, proteção — que consiste também num modo de possibilitar uma relação com o meio.

A imagem criada por Freud sobre este momento já é a noção de defesa que permitirá traçar paralelos com a negatividade hegeliana. Quer se pense em termos de organismo e mundo externo, de organismo vivo e membrana morta, quaisquer que sejam as duplas formadas, precisam elas de um termo outro para subsistirem na relação. A negação de uma parte deste organismo primitivo teria o papel de gerar uma positividade, tal como a "morte" de que fala Hegel.

Quando, em 1954, Jacques Lacan diz que a experiência analítica é dialética, deixa de mencionar que esta é, para Freud, característica do humano em toda experiência. O paralelo entre Hegel e Freud é inelutável, vez que a noção de historicidade vem, para ambos, substituir as idéias tanto de coisas ou eventos em seqüências aleatórias como até mesmo a de seu encadeamento por determinismos causais. A evolução de um organismo serviu a Hegel de modelo, como se viu anteriormente no exemplo do "ser árvore", que é momento do botão, momento da flor, e momento do fruto, para pensar tudo o que é. Hegel tomou como modelo o próprio campo de estudo de Freud, e, por isto, o pensamento psicanalítico se funda na noção de devir, cujo domínio foi conquistado pela negatividade, conceito da dialética hegeliana. A noção de continuidade gerada pela negação, que encontramos na psicanálise, já faz parte

²²⁴. Sigmund Freud. "Métapsychologie -- Pulsions et destins des pulsions". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1988, vol. XIII, pág. 165.

da episteme contemporânea, sendo mesmo difícil imaginar como poderia ser de outro modo.

O homem, tal como visto pela psicanálise, é movido por pulsões [em alemão, *Trieben*], conceito que vem substituir, no pensamento de Freud, a idéia do instinto [em alemão, *Instinkt*] que move o animal. As pulsões agem sobre o afeto, carga energética que investe a imagem ou representação, e sobre a representação propriamente dita.

Enquanto o instinto tem uma finalidade precisa, um caminho já fixado biologicamente e é comum a todos os indivíduos de uma espécie, a pulsão humana é um impulso inexorável, mas sem orientação ou objetos previamente estabelecidos. Tratada em 1905, nos *Três ensaios sobre a sexualidade*,²²⁵ a idéia de pulsão aparece muito antes no pensamento de Freud, desde que Freud, ao mencioná-la pela primeira vez em 1895, começou a distinguir os dois tipos de excitação que agem sobre um organismo, nele provocando uma carga energética da qual precisa liberar-se: as que provêm de fora do organismo e as internas.²²⁶ Os estímulos se apresentam ao psiquismo como de dois tipos: externos e internos, e os internos incluem os fisiológicos e os pulsionais, que se apóiam neste últimos. O mecanismo mais primitivo de defesa instituiu a primeira diferenciação entre o que é exterior ao organismo e o que lhe é interno: a fuga é a solução para as ameaças externas que se apresentam em único impacto, mas é impossível fugir dos estímulos internos e de sua pressão constante.

A quantidade de energia que este organismo recebe tem de ser regulada, porque o sistema nervoso é um aparelho cuja função é eliminar os estímulos que

²²⁵. Sigmund Freud. "Three Essays on the Theory of Sexuality". *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1973, vol. VII, págs. 130-243.

²²⁶. Uma discussão de Jean Laplanche sob o título de "Le modèle biologique dans l'appareil de l'âme" demonstra que o modelo biológico é falso, vem de uma pseudo-biologia, o que contraria uma aceitação, quase unânime entre os psicanalistas, da adequação do modelo. A demonstração de Laplanche e o conhecimento que Freud certamente tinha da biologia exigem um reexame destes textos básicos. Cf. Jean Laplanche, *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*. Paris, PUF, 1978.

o atingem, num processo que obedece ao "princípio do prazer" e suas variantes na teoria de Freud. Este princípio teórico propõe que o sistema nervoso sinta "desprazer" com a carga de energia, enquanto "prazer" é o que sente ao livrar-se dela. Não bastando a proteção da membrana, o excesso de energia no organismo precisa ser descarregado: a atividade sensorial, de captação de estímulos, tem de ser equilibrada por mecanismos de descarga tais como os mecanismos musculares da fuga e do ato reflexo.

Os estímulos podem ser externos ou internos. Estes últimos dão origem às necessidades tais como a fome, a respiração, a sexualidade, que Freud chama de "exigências da vida", excitação cuja energia precisa também ser descarregada tanto quanto a gerada pelos estímulos externos. Como esta excitação pulsional provém do interior do organismo, a proteção da membrana é ineficaz.

Por outro lado, este tipo de estímulo exerce uma pressão constante, que só se descarrega quando e se forem encontradas, por meio de uma ação específica, condições particulares no mundo externo. Esta ação, por sua vez, só pode ser executada com um dispêndio de energia, e, portanto, exige seu armazenamento. Como consequência, o organismo abandona a rigidez de um princípio em busca da descarga total de energia e passa a ser regido pelo "princípio de constância", segundo o qual mantém uma quantidade mínima de energia.

Quando a pressão interna das pulsões constitui-se em uma "necessidade", passa a exigir "satisfação". A satisfação só pode ser atingida através de uma modificação na fonte interna do estímulo, que ocorre no encontro com o objeto que suprime esta necessidade. No começo, o organismo humano é incapaz de executar a ação específica que levaria ao objeto de satisfação, e esta ação só pode ocorrer quando há ajuda externa. A criança descarrega pela vias motoras, gritando, debatendo-se, e termina despertando a atenção de uma pessoa experiente e corporalmente habilitada. Quando esta pessoa executa, no mundo

externo, a ação específica de que a criança precisa — alimentá-la, por exemplo —, a criança pode, por meio de mecanismos reflexos, realizar, no interior do seu corpo, a atividade necessária para remover o estímulo endógeno. Esta totalidade de eventos constitui a "experiência de satisfação", descrita já no *Projeto de uma psicologia* de 1895, como fundamental para o desenvolvimento das funções do indivíduo, vez que toda atividade da vida humana pode ser dita como uma busca do objeto de satisfação.

A descarga por via motora que chamou a atenção de alguém no mundo externo é a base da importante função da comunicação, que, como tudo segundo a psicanálise, relaciona-se também com a negatividade, por meio da linguagem, do juízo e da lógica.²²⁷ Como a fonte do desenvolvimento dos seres humanos — intersubjetividade, linguagem, cultura — é seu desamparo inicial, novamente a teoria de Freud explicita a idéia de que uma falta no ser humano o torna criador.

Quando atendido em sua necessidade, o organismo fica marcado pelos sinais desta experiência. As células nervosas ou neurônios — segundo a terminologia ainda neurológica do *Projeto* — são de tipos que se foram diferenciando para executar funções: as receptoras, para servir à transmissão de estímulos, são permeáveis; outras se modificam a cada passagem de energia, o que significa ter memória para o que lhes ocorre. Partes do sistema nervoso encarregam-se de registrar traços de tudo o que aconteceu — necessidade, expressão desta necessidade, satisfação e o objeto que a permitiu — alterando-se permanentemente, formando a história do indivíduo. O grau de permeabilidade ou "facilitação" entre os neurônios para o recebimento destas marcas depende tanto da quantidade de energia da impressão quanto de sua frequência, consistindo os diferentes graus de memória em diferentes graus de facilitação.

²²⁷. Ver, a este respeito, anexo a este trabalho, a edição francesa do artigo de Freud sobre a *Verneinung*, cf. nota 1 deste capítulo.

Na primeira experiência de satisfação, houve uma descarga duradoura de energia, fazendo cessar a urgência que produzira desprazer, acompanhada da percepção de um objeto. Quando o estímulo endógeno novamente se fizer sentir, cobrando novamente nutrição, a criança reproduz a imagem mnêmica associada ao objeto que aplacou sua necessidade pela primeira vez, formando o que se chama o "objeto do desejo".

Para que haja recepção de estímulos e sua transmissão, carga, descarga e armazenamento de energia, é preciso que existam diferenciações dentro do organismo. Em certas áreas, a passagem de energia tem de superar uma resistência, e, uma vez isto conseguido, diz-se que a transmissão fica permanentemente "facilitada". Em outras, existem barreiras ditas "de contato", que impedem ou dificultam a transmissão de estímulos. Para o organismo, é importante receber estímulos e, ao mesmo tempo, proteger-se deles, o que significa equilibrá-los; é importante dispor de maneiras para enfrentá-los a partir da situação inicial de desamparo.

Em 1915, as pulsões são perfeitamente descritas. São elas que norteiam o homem desde sua primeira diferenciação do mundo:

Este ser [desamparado e sensível] estará muito rapidamente em condições de efetuar uma primeira diferenciação e de adquirir uma primeira orientação. Por um lado, ele sentirá estímulos aos quais pode subtrair-se por uma ação muscular (fuga) — estes ele atribui a um mundo exterior. Mas, por outro lado, sente também estímulos contra os quais tal ação permanece inútil e que conservam, malgrado esta ação, sua característica de impulso constante. Estes estímulos são o signo característico de um mundo interior, a prova das necessidades pulsionais. A substância perceptiva do ser vivo terá adquirido assim, na eficácia de sua atividade muscular, um ponto de apoio para separar um "no exterior" de um "no interior".²²⁸

É a excitação que vem de dentro do organismo, de uma fonte orgânica, que leva aos processos propriamente psíquicos. A pulsão, "conceito-limite entre

²²⁸. Sigmund Freud. "Métapsychologie — Pulsions et destins des pulsions". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1988, vol. XIII, pág. 165. É meu o esclarecimento entre colchetes (L.T.).

o psiquismo e o somático",²²⁹ é o lugar no homem do problema filosófico da dicotomia corpo e espírito, lugar mítico onde a especificidade humana começa a se constituir.

A teoria das pulsões, em qualquer das fases de sua conceituação por Freud, é sempre dualista e expressa o conflito — a negatividade portanto — que Freud capta no homem. O jogo entre estas forças pulsionais gera desejos cuja satisfação a um só tempo implica o prazer, em uma instância psíquica, e acarreta, em outra, o desprazer. Contra o perigo interno, o ser humano cria um novo processo defensivo: as representações ligadas a uma pulsão cuja satisfação pode provocar algum tipo de desprazer são relegadas ao inconsciente. A força que, ao impedir tais representações de acederem à consciência, impele-as para o inconsciente e que, enquanto assim produz os conteúdos do inconsciente, o constitui, é um processo humano universal que Freud chamou de recalque ou recalçamento [em alemão, *Verdrängung*]. Desta segunda defesa, diz Freud que:

(...) sua essência [do recalque] consiste apenas em afastar e manter à distância com relação ao consciente.²³⁰

Não é possível que a força recalcante atue sobre a pulsão propriamente dita — já que esta participa do orgânico — embora a pulsão se expresse tanto no registro do afeto como no da representação. O afeto, predominantemente somático, sendo qualidade que expressa a quantidade de energia pulsional investida, sofre desvios diversos do recalçamento, os quais eventualmente podem torná-lo inconsciente. O recalque, conclui Freud, só pode ser então uma força exercida sobre o que se chama de "representante ideativo da pulsão" [em alemão, *Vorstellung-repräsentanz*; em francês, *représentants-représentation*], através do

²²⁹. Sigmund Freud. "Three Essays on the Theory of Sexuality". *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1973, vol. VII, pág. 168.

²³⁰. Sigmund Freud. "Le refoulement". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1988, vol. XIII. É meu o esclarecimento entre colchetes (L.T.).

qual a pulsão se inscreve no psiquismo. Estes representantes ideativos são as representações às quais a pulsão se fixou no curso da história de cada indivíduo ao passar do orgânico à esfera psíquica, orientando a distribuição quantitativa dos afetos segundo os objetos.

Sobre a maior parte deste esquema básico do funcionamento psíquico, o modo de expressão de Freud é absolutamente técnico, principalmente quando colocado nos termos do *Projeto de uma psicologia*. Freud faz hipóteses sobre as quantidades de energia envolvidas, correlaciona com dados neuro-fisiológicos, histológicos e anatômicos. No entanto, este mesmo esquema inédito durante sua vida, será reapresentado em 1900 sem a conotação biológica, num famoso capítulo VII da *Interpretação dos sonhos*.²³¹

Outra surpresa da história das idéias deixa hoje absolutamente claro que, pelo menos desde a sua ida a Paris para estudar com Jean-Martin Charcot, Freud estava em busca de algo inteiramente novo. Mesmo trabalhos que a *Standard Edition* inglesa das obras completas de Freud chama de pré-psicanalíticos e principalmente um artigo com o nome de *Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques*²³² demonstram que ele estava trabalhando, pelo menos desde 1896, uma visão do psiquismo enquanto lugar da linguagem.²³³

Não foi necessário muito esforço, portanto, para respeitar as idéias do *Projeto*, ignorando Freud a dicotomia colocada habitualmente entre corpo e espírito. Este salto conceitual de Freud fica perfeitamente evidenciado quando,

²³¹. Sigmund Freud. "The Interpretation of Dreams". *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1973, vol. V, págs. 509-621.

²³². Sigmund Freud. "Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques" (1886-1893). *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1952, vol. I. Este artigo foi publicado por Freud originalmente em francês.

²³³. É muito interessante conhecer os textos de Freud desta época e o que se escreveu sobre seu trabalho junto a Charcot, particularmente o artigo de Pontalis sobre essa fase da produção de Freud. Cf. Jean-Bertrand Pontalis, "Entre Freud et Charcot: d'une scène à l'autre", in J.-B. Pontalis, *Entre le rêve et la douleur*. Paris, Gallimard, 1977.

na tradução da *Standard Edition*, preferida pelos grupos psicanalíticos ligados à medicina, a palavra alemã *Seele*, que significa, em português, *alma*, é traduzida por "mente", "aparelho mental" (*mind*). A *Standard Edition* pretende uma "harmonia científica entre os termos" — harmonia que não existe no original alemão. A tradução correta seria "aparelho anímico".

Freud, contudo, não postula uma transição e uma conexão entre o corpo e o espírito ao nível pulsional com a preocupação de justificá-la ou pelo conhecimento dos processos envolvidos nela. Isto faz com que, até hoje, J.-B. Pontalis represente todos os psicanalistas quando pergunta como, a partir de um corpo de necessidades e desejos, formou-se um aparelho de pensar.²³⁴

Desenvolvendo várias histórias sobre este espaço mítico, Freud as sobrepõe em épocas diversas de sua teorização, mas o faz imprecisamente, como que criando perspectivas diferentes. A partir da teoria que lhe ficou do *Projeto*, a psicanálise encontra, na criança, uma necessidade interna que busca uma satisfação apenas alcançável ao encontrar-se o objeto adequado. Uma lembrança da necessidade vem associar-se à do prazer de satisfazê-la, e cada nova necessidade gera o desejo de algo já alcançado, que, por ser único, é agora inatingível. O fato de ter registrada na memória esta satisfação em nível mítico é que faz do homem este ser nostálgico, impregnado de negação.

As especulações de Freud sobre a origem da vida numa vesícula de substância sensível partiram de suas observações sobre a experiência inaugural da simbolização de um neto seu. O menino, muito apegado à mãe, inventou um brinquedo durante as ausências dela. Ele jogava para longe um carretel, que desaparecia de sua vista, dizendo com ar alegre: "O-O-O-O". Este som era interpretado por todos como a palavra alemã *Fort*, que significa "(o que) se foi",

²³⁴. Jean-Bertrand Pontalis. *Entre le rêve et la douleur*. Paris, Gallimard, 1977, *passim*.

"(o que) desapareceu". Depois, a criança puxava o carretel por um fio e, com ar mais alegre ainda, dizia ao vê-lo surgir: *Da*, que quer dizer "aqui".

Preocupando-se com a repetição, mecanismo deste jogo infantil e de muitos sintomas cuja raiz ele termina por situar numa oposição ainda anterior à do prazer/desprazer — a oposição entre pulsões de vida e de morte —, Freud estabeleceu os critérios que serão perfeitamente explicitados no artigo sobre a *Verneinung* em 1925: a descrição do processo simbólico de linguagem corresponde exatamente à da negação em Hegel.

A pura e permanente presença da mãe seria, para a criança, a fusão, correspondente a uma "posição" ou "afirmação": é a imediaticidade da completude. A ausência da mãe é uma perda, a falta instaurada na criança: há uma primeira negação, uma negação de coisa, que, para Hegel, se passa numa fase anterior da "consciência". O processo de simbolização se evidencia quando a criança nega a ausência da mãe, representando-a no carretel, e, fazendo uma negação de negação, transforma a ausência em presença: surgiu um jogo lógico de sins e não, um mecanismo "inteligente" perfeitamente contíguo e relacionado com uma necessidade e um afeto muito arcaicos.

CAPÍTULO IV

DIZER "NÃO"

Até mesmo estes dados mínimos sobre o movimento do psiquismo permitem pensar, por meio de conceitos hegelianos, a negatividade que está dada para a psicanálise, proporcionando elementos para enfrentar a dificuldade do artigo de Freud sobre a *Verneinung*. A produção de Jacques Lacan em seu "período hegeliano", que contou com a participação de Jean Hyppolite, apóia esta *démarche*. Lacan menciona esta colaboração muitas vezes em seminários posteriores, e a escola lacaniana continua desenvolvendo o tema da *Verneinung*

então resgatado.²³⁵ Mas mesmo o exame destas primeiras interpretações, de 1954, exige uma prévia definição de mais alguns termos e conceitos.

Desta vez, o idioma alemão não é preciso o bastante: não estabelece os limites conceituais desejáveis, pois, se a correspondência do verbo *aufheben* em Hegel e Freud é significativa pela acepção que tem esse verbo na linguagem comum, a mesma equivalência não se produz entre os termos que indicam a negação em geral: Hegel e Freud não fazem uso das mesmas palavras.

O verbo a que Freud recorre para nomear o ato de negar no artigo em apreço é *verneinen*, mas em diferentes acepções. Uma única vez Freud emprega o adjetivo alemão *negative* referente ao substantivo *Negation* — termo de origem latina usado em alemão —, não distinguindo, na terminologia que usa neste artigo, as fases específicas da negação integrantes do processo total que aponta. Neste nosso trabalho, sempre que possível, os vocábulos "negar" e a "negação" serão diferenciados de "(de)negar" e "(de)negação".

Jean Laplanche e J.-B. Pontalis chamam a atenção, no *Vocabulaire de la psychanalyse*, para o fato de não existirem em alemão outros verbos, além de *verneinen*, derivados do advérbio de negação *nein*²³⁶ e apontam a perplexidade provocada no leitor pelo fato de, no texto em questão, Freud adotar um único termo [*Verneinung*] para dois processos psíquicos diversos tais como a negação e a (de)negação.

Algumas ocorrências do verbo *verneinen* ou do substantivo *Verneinung* no artigo de Freud referem-se claramente ao processo para o qual adota-se, neste nosso trabalho, a tradução *(de)negação*. Outras incidências deste verbo no texto de Freud designam indiscutivelmente um processo de negação mais geral, que inclui o momento da (de)negação. E outras ocorrências ainda do mesmo verbo

²³⁵. O objetivo não é aqui apresentar ou analisar as posições de Jacques Lacan e de sua escola sobre a (de)negação. Nosso intuito é utilizar as indicações de Lacan e remetê-las diretamente a Hegel.

²³⁶. "Não existem verbos como *neinen* ou *beneinen*". Jean Laplanche & J.-B. Pontalis. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris, PUF, 1967, pág. 113.

poderiam ser entendidas em qualquer dos dois sentidos, subsistindo então a dúvida apontada por Laplanche e Pontalis:

Quanto ao emprego por Freud do termo *Verneinung*, a ambigüidade negação-denegação não pode deixar de se apresentar ao leitor de língua francesa.²³⁷

Como a imprecisão provém diretamente de Freud, Jean Laplanche e J.-B. Pontalis a reiteram, mesmo tendo percebido e denunciado o problema. A fidelidade a um problema da teoria na época em que foi formulada e as passagens do texto em que poderia ser usado tanto um quanto outro termo são o que provavelmente leva os dois autores a propor em que se retome, ao traduzir, o mesmo procedimento uniformizante:

É impossível ao tradutor optar em cada passagem por "negação" ou "denegação": a solução que preconizamos é transcrever *Verneinung* por (de)negação.²³⁸

Desde o início do texto de Freud é possível perceber que a *Verneinung* do título [que será traduzida por (de)negação] é um momento já avançado de um processo mais amplo, que, como se verá, é o de negação dialética segundo o modelo hegeliano. Neste artigo de poucas páginas, Freud parte da (de)negação, momento da negatividade, manifestação desta no discurso consciente, para compreender a negatividade enquanto processo total de negações, eliminando as rupturas tradicionalmente postas entre corpo e psiquismo, entre afetos e inteligência.

Todo o processo da negatividade é movido por sucessivas negações e negações de negações, e, desde o momento mais primitivo que, como será visto, está situado numa afirmação [*Bejahung*], até as formas que assume em momentos mais complexos, opera por meio da negação tal como tematizada pela filosofia de Hegel para a geração de novas positivities.

²³⁷. Jean Laplanche & J.-B. Pontalis. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris, PUF, 1967, pág. 113.

²³⁸. Jean Laplanche & J.-B. Pontalis. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris, PUF, 1967, pág. 113.

Freud refere-se neste artigo ao modo como a (de)negação aparece num certo tipo de discurso comum a pacientes em processo de análise. Os exemplos clínicos de Freud traduzem, no mais corriqueiro plano empírico, a gama de ações abarcada pela negatividade. O discurso se manifesta, então, sob uma forma negativa, expressa numa negação lingüística, lógica, sendo esta forma discursiva denominada por Freud de (de)negação [*Verneinung*].

Um paciente diz ao analista: "— O senhor pensará que eu vou dizer algo de ofensivo, mas efetivamente não tenho esta intenção."²³⁹ Outro paciente, ao relatar a Freud um sonho desagradável relacionado a alguém não identificado, adverte: "— O senhor pergunta quem é esta pessoa no sonho. Não é a minha mãe."²⁴⁰ É interessante notar que os exemplos de Freud falam de uma idéia (de)negada que aparece quando o paciente se dirige ao analista. Laplanche e Pontalis, em seu verbete "(De)negação", referem-se ao que chamam de um sentido psicológico do termo, mostrando que a fórmula da (de)negação do conteúdo recalcado segue o mesmo padrão de defesa do qual se lança mão contra uma acusação externa.

A denegação é recusa de uma afirmação que eu enunciei ou que me imputam, por exemplo: "não, eu não disse isto, eu não pensei isto."²⁴¹

Vista sob seu aspecto defensivo, a expressão "(de)negação" [*Verneinung*], que se aproxima da *Verleugnung* ou *Leugnung*, remete ao grupo de verbos: "renegar" [*rénier*]; "negar" uma confissão, uma afirmação, uma aprovação anteriores [*desavouer*]; "desmentir", "retratar-se" [*démentir*]. Sua tradução para o português elucida o sentido da partícula "de" a distinguir negação e

²³⁹. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, pág. 167. Texto anexo, cf. nota 1 do capítulo III.

²⁴⁰. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*, Paris, PUF, 1992, vol. XVII, pág. 167. Texto anexo, cf. nota 1 do capítulo III.

²⁴¹. Jean Laplanche & J.-B. Pontalis. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris, PUF, 1967, pág. 113.

(de)negação:²⁴² (de)negação é algo que se sobrepõe à negação, evidenciando a presença do movimento de afirmação contra o qual a negação se instaura. A construção do termo (de)negação acentua, além da presença do momento precedente que a (de)negação vem contrariar, momento ainda anterior a este, o da afirmação, conservando-o, deste modo, e indicando portanto uma seqüência — como a da negação hegeliana — e não uma dualidade opositiva ou excludente como a da negação anterior a Hegel. A (de)negação faz parte de uma lógica que incorpora e vale-se da contradição em favor da continuidade.

Freud conclui sobre este tipo de frase que o paciente está contestando uma afirmação anterior recalcada. A interpretação proposta pela psicanálise para este gênero de discurso consiste em abstrair a forma negativa da proposição e resgatar o conteúdo da frase, que, este sim, é verdadeiro. A denegação significaria o aparecimento, na consciência, de algo impedido de a ela aceder, e a negação formal contida na sentença revelaria um anterior recalçamento desta idéia.

Nos dois exemplos, as frases proferidas no discurso consciente encerravam uma (de)negação:²⁴³ era mesmo o analista que o paciente queria ofender, mas não podia; era mesmo a mãe que estava representada no sonho por algo desagradável. A interpretação dá seu primeiro passo:

Na interpretação, nós nos outorgamos a liberdade de *abstrair a negação*, e de extrair o puro conteúdo da idéia.²⁴⁴

²⁴². Em português, o verbo "denegar" é dado pelos dicionários também como sinônimo de "negar", além de "desmentir", "recusar", "abjurar", "contradizer", etc.

²⁴³. Convém lembrar de modo mais explícito que o problema das traduções permanece: a tradução francesa das *Oeuvres complètes* de Freud (organizada por Jean Laplanche) usa *négation* para traduzir *Verneinung*. Já o *Vocabulaire* (do mesmo Jean-Laplanche e de Jean-Bertrand Pontalis) opta pela forma *(de)négation*, à qual se é reenviado a partir do verbete "Négation", enquanto sua tradução para o português faz o oposto, pois o verbete consta como "Negação ou (De)negação".

²⁴⁴. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, pág. 167. O grifo é meu (L.T.). Texto anexo, cf. nota 1 do capítulo III.

Tinha havido portanto recalque daquele conteúdo, e o "não" manifesto no discurso é a marca que o conteúdo traz do recalçamento, seu certificado de origem no inconsciente, um *made in Germany* como diz Freud. A fórmula negativa da frase pronunciada pelo paciente denuncia uma anterior pertinência desta idéia ao inconsciente, aponta para o sinal que ela carrega, marca indelével desta representação, sua história. O recalçamento, primeira negação, não pode destruir a representação conflitante, pois nada, na esfera psíquica, é destruído. O conteúdo recalçado conserva-se para aparecer transformado na (de)negação, "transfigurado".

O significado do que diz o paciente seria entendido pelo psicanalista como: "— Está aí algo que eu preferiria acima de tudo recalcar."²⁴⁵ Ou então: "— A idéia me veio a propósito desta pessoa que é, com certeza, minha mãe, mas eu não tenho nenhum prazer em dar crédito a esta idéia."²⁴⁶

Todo o encadeamento das hipóteses é feito negativamente, para reconstituir o caminho da negatividade num processo individual e singular. O "não" formal expresso no discurso consciente significa um disfarce, e a presença do disfarce implica a precedente impossibilidade de o conteúdo aparecer na consciência.

Sendo a (de)negação maneira de impedir a emergência de algo recalçado, mas, ao mesmo tempo, de tornar isto possível, é simultaneamente ocultação e denúncia do recalçado. Algo há que não pode aparecer na consciência, mas o faz, se disfarçado. O desprazer evitado pela partícula negativa era correspondente ao que, originalmente, causou o recalque desta representação. No primeiro caso relatado, um paciente sentiu raiva do analista, e esta

²⁴⁵. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, pág. 167. Texto anexo, cf. nota 1 do capítulo III.

²⁴⁶. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, pág. 168. Texto anexo, cf. nota 1 do capítulo III.

hostilidade provocou no paciente algum tipo de desprazer. No segundo, a mãe do paciente era objeto de sentimentos contraditórios.

Quando uma idéia recalçada tentou reintegrar-se ao discurso consciente, interveio, colaborando com o recalque, mas também com o movimento a ele contrário, um impedimento a que isto ocorresse. Se o conteúdo da idéia recalçada pôde emergir na consciência desde que acompanhado de um "não" [*verneinen*], é porque foi conservado o essencial do recalque, e criou-se uma forma lógica pela qual a expressão deste conteúdo tornou-se possível. Jean Hyppolite descreve este procedimento como "dizer o Ser sob a forma do Não-Ser."²⁴⁷

Pode-se deduzir que, se a (de)negação representa uma tentativa de emergência de representações recalçadas, não é, portanto, o primeiro momento do um processo — processo que foi precedentemente iniciado com recalçamento de representações ou com algo ainda anterior.

A (de)negação é negação do recalçado

Examine-se então o momento anterior ao da *Verneinung*, o momento do recalque. Não sendo capaz de, pelo recurso à fuga motora, escapar ao estímulo pulsional que é interno, nem de "anulá-lo", "eliminá-lo" ou "destruí-lo", o psiquismo tenta torná-lo inócuo, ocultar suas representações. Negar o material causador do desprazer — no sentido da lógica pré-hegeliana, de proceder como se o recalque nunca houvesse existido — seria impossível: o recalque é parte da história das representações, deixa nelas sua marca.

²⁴⁷. Jean Hyppolite. "Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud", in J. Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966, pág. 880. Texto anexo, cf. nota 1 do capítulo III.

O exemplo analisado por Freud exhibe a diferença entre as leituras convencionais da ordem da positividade e da negatividade, bem como o uso de um novo conceito de negação tal como o postulado por Hegel. Negar o recalque segundo o modelo de negação excludente da episteme pré-hegeliana teria o sentido de eliminá-lo ou destruí-lo e conseqüentemente admitir o acesso recalcado à consciência.

A destruição do recalque significaria destruição da história do conteúdo. Se isto pudesse acontecer, a idéia — anteriormente recalçada — apareceria imediatamente, intacta, na consciência, sem o desprazer que lhe corresponde e sem a partícula negadora ou qualquer outra forma lógica de negação. Exemplificando com os citados pacientes de Freud, a eliminação do recalque consistiria numa emergência pura da vontade de ofender o analista, ou na simples identificação da mãe com a personagem desagradável do sonho. O texto é explícito: a (de)negação [*Verneinung*] não é "uma admissão do recalcado".²⁴⁸

A (de)negação [*Verneinung*] é diferente. Na (de)negação, ocorre aquilo que Freud e Hegel chamam de *Aufhebung*, que, na filosofia hegeliana é entendida como "negação de negação", e que as traduções mais recentes de Hegel ensinaram a traduzir por *suprassunção*. A ação da *Aufhebung* incide sobre uma negação anterior, consistindo na "volta" do recalcado sob uma forma lingüística, e portanto assintomática. Não sendo uma admissão do recalcado, a (de)negação é uma suprassunção: supressão e conservação e elevação do conteúdo da idéia, projetando-se este conteúdo a um novo estado.

A (de)negação mostra muito claramente, pela forma em que é enunciada, porque uma das traduções possíveis para *aufheben* seria "transfigurar".

²⁴⁸. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, pág. 168. Texto anexo, cf. nota 1 do capítulo III.

*A negação²⁴⁹ é um modo de tomar conhecimento do recalcado. A bem da verdade é já uma *suprassunção do recalçamento*, mas certamente não é uma admissão do recalcado.²⁵⁰*

Die Verneinung ist eine Art, das Verdrängte zur Kenntnis zu nehmen, eigentlich schon eine Aufhebung der Verdrängung, aber freilich keine Annahme des Verdrängten.²⁵¹

O recalque, por sua vez, consistiu no mecanismo pelo qual foi impedido o acesso à consciência de uma representação retida no inconsciente, ou que for a ele relegada. O recalque atuou como uma primeira negação, sobre o conteúdo da representação e seu afeto, ficando, em decorrência, todo o recalcado — o negado pela primeira vez — com um sinal negativo. Isto confirma o significado do termo *Aufhebung*, tomado no artigo de Freud em seu mais puro sentido hegeliano, legítima a tradução do termo encontrado no texto de Freud por *suprassunção*, e sugere a adequação entre os procedimentos conceituais de Hegel e Freud. A (de)negação freudiana é claramente uma negação de negação.

Cumprido então recuar ainda mais um passo no processo que levou à (de)negação, sempre lembrando que o recalque agira sobre algo. Antes ainda do recalque, portanto, teve seu momento algo que veio a ser posteriormente recalcado, restando à (de)negação de que fala Freud, logicamente, ser o terceiro momento, vez que sucede a dois outros.

O itinerário que levou o psiquismo à (de)negação pode assim ser especulativamente reconstituído. O mito do homem, segundo a psicanálise, supõe um primeiro movimento, uma idéia ainda inconsciente, de algo que tenderia a expressar-se. Freud fala da "afirmação" [*Bejahung*], cujo movimento é positivo, da ordem de Eros e da unificação [*Vereinigung*]. Um mesmo

²⁴⁹. Neste trecho, Freud se refere à (de)negação, momento da negação. Os grifos são meus (L.T.).

²⁵⁰. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, pág. 167. Texto anexo, cf. nota 1 do capítulo III. Os grifos são meus (L.T.).

²⁵¹. Sigmund Freud. "Die Verneinung". *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1972, vol. XIV, pág. 12. Os grifos são meus (L.T.).

momento inaugural é pensado pela filosofia como o movimento de "pôr", "colocar", "situar, "afirmar" [em alemão, *setzen*; em francês, *poser*].²⁵²

Nem psicanálise nem filosofia podem definir ou descrever este momento. Seria impróprio dizer que há um movimento do inconsciente para a consciência, do interior para o exterior, ou mesmo de um sujeito para um objeto. Não existe ainda separação ou distinção, mas só se pode pensar em um movimento de dentro para fora, em processo psíquico primário, em energia não ligada, segundo o estatuto do inconsciente freudiano.

Freud entreviu um primeiro investimento libidinal, que parte do sujeito, dos começos de um Eu muito primitivo. Na filosofia, o conceito husserliano de intencionalidade tem origem na consciência, e, até mesmo na *Phänomenologie des Geistes*, cuja meta é integrar sujeito e objeto — ambos dotados de uma "interioridade" —, a atividade é vista pela perspectiva de uma consciência.

O momento de *afirmação*, condição de possibilidade de qualquer oposição entre o sujeito e o objeto, seria a mais arcaica situação de um Eu (ou um sujeito, ou uma consciência), tão anterior à palavra que por isto seria indescritível. Freud, em seu artigo sobre a *Verneinung*, remete a origem do Eu a um investimento inicial de energia que tem lugar na "extremidade sensorial do aparelho anímico, no nível da percepção dos sentidos" e que assim descreve:

Efetivamente, segundo nossa hipótese, a percepção não é um processo puramente passivo, mas o Eu envia periodicamente ao sistema de percepção pequenas quantidade de investimento por meio das quais ele degusta os estímulos externos, para, depois de cada uma destas incursões tateantes, retirar-se de novo.²⁵³

O momento da "afirmação", tal como integrado ao pensamento filosófico e pela psicanálise, tem que ser concebido como um momento zero, que não corresponde a nada encontrado na realidade evolutiva do homem, mas é

²⁵². Cf. capítulo II, pág. 61.

²⁵³. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, pág. 170. Texto anexo, cf. nota 1 do capítulo III.

teoricamente necessário. E assim a mútua contribuição entre a teoria filosófica e a experiência psicanalítica reforça-as reciprocamente, permitindo analisar o processo que levou à (de)negação, agora a partir desse seu "início" na afirmação que é o ponto de partida para o processo de negatividade.

Hegel não vê um caminho humano na positividade, que se paralisaria e se preencheria no ser-em-si, no Ser imediato da primeira etapa da consciência sensível da *Phänomenologie des Geistes*, ou no Ser puro do início da *Wissenschaft der Logik*.

Sentia-se a falta, antes da época de Hegel, de um tipo de pensamento capaz de prosseguir, mover-se acompanhando o movimento do que é pensado — concretude ou psiquismo —, já que a primeira formulação da negação tinha levado a filosofia a um impasse. Um dos significados de se denominar "Metafísica" a filosofia do período que antecedeu a época de Hegel está exatamente em que um pensamento *meta-físico* é um pensamento *além da physis*, um pensamento que permanece estranho à concretude natural.

As razões deste impasse podem ser compreendidas hoje, quando se faz uso das referências contemporâneas, que, neste sentido da palavra *contemporâneo*, são as mesmas de que dispunha Freud. Em que consistiria um movimento de apreensão sem retorno, numa só direção, sem mediação ou reflexão, isto é, sem o lugar de trabalho sobre o objeto pensado? O uso lingüístico — e a linguagem consubstancia o modo de pensar — aponta também na mesma direção. Se a consciência "apreende", "capta" algo, não está implícito, nesses próprios verbos que expressam a atividade da consciência, que este algo — seja o que for —, que há um retorno — de qualquer modo — ao sujeito desta apreensão? Hegel, Freud e até o senso comum parecem dizer que tudo o que fosse sempre em direção ao exterior perder-se-ia sem formar discurso. Tanto

uma dispersão pura, quanto uma unificação pura resultariam numa grande fusão indiferenciada, muda, impensável.

A evocação do ser-em-si de que trata a filosofia leva a compreender o que seria este objeto da pura afirmação. O modelo metafísico deste objeto é o Ser de Parmênides, do qual nada pode ser dito, a não ser que ele *é*, estancando-se na abstração o processo de pensamento. A fusão num Ser como o de Parmênides só resulta em silêncio, enquanto a palavra exige distância, relação, reciprocidade, movimento de ir e vir.

Um construto teórico levou Freud ao encontro da filosofia hegeliana pela compreensão, nas suas manifestações clínicas, do processo de negação dialética. Se não houvesse uma *Aufhebung* do recalçamento, não haveria linguagem. O homem estaria condenado ao silêncio se, hipoteticamente, este processo se detivesse em um ponto "positivo" da formação do pensamento. O homem não estaria em relação com o mundo se permanecesse na "posição" inicial, por "*empaté de soi-même*",²⁵⁴ na pura afirmação. Um autor que deixa muito evidente esta situação é Jean-Paul Sartre: sua descrição do ser-em-si, baseada na de Hegel, que, por sua vez, lembra a de Parmênides, é uma revelação.²⁵⁵

O pensamento não daria conta do que hoje, habitualmente, consideramos realidade e concretude se consistisse só em positividade ou afirmação, como tampouco pôde fazê-lo enquanto consistiu de uma "posição" seguida de uma negação não-dialética. A negação de um Ser como o de Parmênides, tal como operada pela metafísica, deixava o pensamento filosófico sem objeto na concretude. Esta limitação, já a lamentava Platão, maior crítico de si mesmo e da metafísica, ao perguntar:

Nós nos deixaremos tão facilmente persuadir de que o movimento, a vida, a alma, o pensamento não têm lugar no seio

²⁵⁴. A expressão é de Sartre.

²⁵⁵. Jean-Paul Sartre. *L'être et le néant — essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard, 1981, págs. 29-34.

do ser universal, o qual não vive nem pensa, e que, solene e sagrado, vazio de intelecto, fica lá, cravado, sem poder mover-se?²⁵⁶

Se a idéia de que o homem é movido pelo vazio, pela falta, pela inquietude, por inadequação constitutiva dele e das suas "regras de leitura da realidade" é uma idéia incômoda, isto se deve a conotações românticas ou pessimistas, ou mesmo religiosas. Hegel e Freud pensam assim. Já foi visto, no entanto, que Hegel é acusado ao mesmo tempo de religiosidade e ateísmo, é criticado por sua sistematicidade e enaltecido por sua vocação existencialista. Freud, por sua vez, declaradamente ateu e cientista, por certo não se inclui entre os românticos. Como explicar uma mesma concepção do homem em pensadores aparentemente tão distantes um do outro?

Mas os exemplos deste modo de pensar são muitos. Jean-Paul Sartre tem, sobre a inscrição do ser humano num universo do ser-em-si, colocações que, a um só tempo, elucidam em linguagem contemporânea a radicalidade da questão metafísica e levam a pensar sobre as razões do enorme sucesso deste filósofo junto ao público. Este sucesso — num campo muito mais amplo do que o alcance da filosofia podia supor — certamente indica que Sartre expressava o pensamento de uma época. Jean-Paul Sartre postula que, não havendo antes do homem brecha no ser-em-si, aí o homem surge, encarnando esta própria falha. Para Sartre, o homem é um "buraco no Ser".

É verdade que Hegel foi uma das inspirações de Sartre. Mas, apesar das referências a Hegel no texto de *L'être et le néant*, a ligação de Sartre com o movimento filosófico fenomenológico dá-se principalmente através de Husserl. Mesmo assim, a ressonância de idéias ou imagens entre Hegel e Sartre é grande, principalmente no que diz respeito a uma ontologia dualista sartreana, que trabalha com o ser-em-si e o ser-para-si de Hegel. Na linguagem filosófica de

²⁵⁶. Platão. *Le sophiste* (249a), tomo VII de *Oeuvres complètes*. Paris, Les Belles Lettres, 1985, 3a. parte.

Hegel e Sartre — e como será visto, também Freud, em outra linguagem —, o que movimenta o mundo do homem é a negação operada pelo ser-para-si. A negação pensada por Sartre, é óvio, não pode ser acusada de romantismo, de religiosidade, nem do pessimismo kierkegaardiano que deu origem às filosofias da existência. Novamente tem-se um grupo aparentemente tão díspar, formado por dois tão diversos filósofos e um "cientista", a pensarem a negatividade, o que demonstra, mais uma vez, que este é um tema do nosso tempo, um dado da nossa episteme.

***Aufhebung* — uma negação germinal**

Os critérios de verdadeiro e falso marcavam um ponto final no enfrentamento entre termos diferentes ou contraditórios: uma proposição que se anula quando negada não gera processo algum. Este impasse lógico da filosofia — a impossibilidade de pensar o devir na qual ficou presa toda a metafísica — só foi resolvido com a idéia da negação dialética, em que uma negação da negação assegura uma continuidade processual.

Independentemente do quanto de filosofia impregnava ou não Freud, e de se ela integrava sua imensa cultura — como é opinião de Jacques Lacan —, o fato é que Freud emprega conhecimentos que são filosóficos com muita naturalidade. Intuição? Genialidade? Se é fascinante como a filosofia se insinua no modo segundo o qual Freud seleciona os fenômenos psíquicos que observa e deles tira conclusões tão inovadoras, em um trabalho como este sobre a *Verneinung* — onde o plano empírico se lança até a especulação e o mito — a dimensão filosófica é ainda mais notável.

Tal como compreendido pela psicanálise, o objeto externo corresponde, originalmente, ao objeto percebido pelo sujeito, sendo a sua fiel representação interna:

Para compreender este progresso, é preciso lembrar que todas as representações são provenientes de percepções, que são já repetições delas. Originalmente, a existência da representação já é, portanto, uma garantia da realidade do representado.²⁵⁷

Isto, na teoria freudiana, é o que Hegel, na sua filosofia, chama de imediaticidade, a "certeza" que a consciência tem do objeto apenas sensível.²⁵⁸ Mas, se esta descrição do primeiro momento do psiquismo ou da consciência dá a impressão de uma relação fácil e total, características próprias do pensamento vão tornando complexa a oposição entre subjetividade e objetividade, iniciada pela diferença entre os estímulos dos quais o organismo pode fugir e as inexoráveis pulsões.

Trabalhando no sentido de diferenciar o mundo interno do externo, o pensamento forma representações também a partir da memória, quando seu equivalente não está mais necessariamente na realidade externa. Além disso, suposta uma primeira representação, a formação das representações subseqüentes far-se-á num psiquismo que as altera, omitindo-as, fundindo-as, na medida em que se inclui — vez que ele é, a cada momento, constituído das representações precedentes — no trabalho de representar. Um psiquismo que se insere permanentemente no trabalho de apreensão do mundo é suas experiências passadas, está historicizado, refere os novos objetos ao passado, funciona como mediador. O psiquismo de Freud opera a mediação, a reflexão, como o faz a consciência hegeliana.

²⁵⁷. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, pág. 169. Texto anexo, cf. nota 1 do capítulo III.

²⁵⁸. Não se pode correlacionar a "percepção" em Hegel com a "percepção" da psicanálise, já que esta última, definida em bases psicológicas, corresponde à fase mais arcaica do psiquismo, e, na teoria hegeliana, a percepção é um momento posterior ao sensível.

Vê-se então que apenas um mítico primeiro momento foi de mera afirmação, e mesmo assim este já continha dentro de si a contradição que representa a negatividade. Para Freud, a afirmação [*Bejahung*] de um conteúdo é descrita como substituta [*Ersatz*] da unificação [*Vereinigung*], e pertence a Eros. Caso não seja a *Bejahung* o gesto fundamental do psiquismo que permite o discurso, o que pode isto implicar, se, desde 1920, em *Para além do princípio do prazer*,²⁵⁹ Eros é o nome das pulsões de vida? Entende-se então que as forças de atração, de unificação [*Vereinigung*], de pura positividade, só podem levar à indizível substituição de um elemento por outro.

Freud é, de costume, muito claro no uso da linguagem, havendo sua habilidade expressiva sido reconhecida até por uma premiação literária. Se isto deve ser levado em conta — a menos da imprecisão terminológica no que diz respeito à (de)negação, inevitável pela falta de elementos conceituais —, há uma diferença de estatuto entre a ordem da afirmação e a da negação explicitamente postulada por Freud. Na afirmação, só ocorrem substituições entre os termos, que não levam, segundo Hyppolite, a "nada mais do que afirmar".²⁶⁰

Comparando esta "substituição" com a "sucessão" que se produz na ordem da negação, pode-se notar que o primeiro processo não é dotado da continuidade que se instaura no segundo, e Eros, pensado separadamente de seu contrário, é improdutivo:

Sua polaridade parece corresponder à oposição dos dois grupos de pulsões sobre os quais fizemos uma hipótese. A *afirmação* — como *substituta* da *unificação* — pertence a Eros. A *negação* — *sucessora* da *expulsão* — à pulsão de destruição.²⁶¹

²⁵⁹. Sigmund Freud. "Beyond the Pleasure Principle". *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1973, vol. XVIII, págs. 7-64.

²⁶⁰. "(...) rien d'autre qu'affirmer". Jean Hyppolite. "Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud", in J. Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966, pág. 883. Texto anexo, cf. nota 1 do capítulo III.

²⁶¹. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, pág. 170. Texto anexo, cf. nota 1 do capítulo III. Os grifos são meus (L.T.).

Seine Polarität scheint der Gegensätzlichkeit der beiden von uns, angenommenen Triebgruppen zu entsprechen. Die Bejahung — als Ersatz der Vereinigung — gehört dem Eros an, die Verneinung — Nachfolge der Ausstossung — dem Destruktionstrieb.²⁶²

Tal afirmação tem de fazer face ao problema teórico no qual encontrou apoio todo o *pre-conceito* contra o conceito de pulsão de morte. Eros é definido como vida, leva à complexificação, à formação de unidades cada vez maiores. Pulsão de destruição é Tanatos, é morte, tendência ao inorgânico e à entropia. O segredo está em que, no dualismo pulsional proposto por Freud, nenhuma das pulsões pode ser pensada isoladamente, vez que são, a um só tempo, forças antagonistas e cooperantes. Como o processo teórico consiste na alternância entre a fragmentação — marca do mundo fenomênico, domínio da sensibilidade — e a visão totalizadora dos objetos pensados, deve-se conceber o indivíduo como um vetor resultante de pulsões opostas, cujas manifestações — a cada momento — denunciarão traços de uma e de outra.

Num texto de 1923, *O ego e o id*,²⁶³ Freud descreve o par de pulsões opostas, onde fica claro que a pulsão de vida não poderia, isolada, exercer as funções puras de "complicar" e "reunir" se estas não encontrassem um limite e uma referência. A simultaneidade das pulsões opostas, que sempre existiu, desde o primeiro par de pulsões postulado por Freud, fica acentuada na contradição entre pulsões de vida e morte. Para seus seguidores, a carga associada a cada um destes termos começa a ter valores diferentes dos que lhes atribuiu Freud, o que torna o texto sobre a *Verneinung* particularmente revelador.

Em *O ego e o id*, pode-se entender que a vida apenas cria, enquanto a "morte" apenas destrói:

Com base em reflexões teóricas apoiadas pela biologia, supusemos uma *pulsão de morte*, à qual é designada a tarefa de

²⁶². Sigmund Freud. "Die Verneinung". *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1972, vol. XIV, pág. 15. Os grifos são meus (L.T.).

²⁶³. Sigmund Freud. "Le moi et le ça". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVI, págs. 257-301.

levar o ser vivo orgânico ao estado sem vida, enquanto *Eros* persegue o objetivo de *complicar* a vida — *reunindo*, de modo sempre mais extensivo, a substância viva estilhaçada em partículas — e assim, naturalmente, de conservá-la.²⁶⁴

Esta descrição da luta das pulsões de vida e de morte ganha, porém, outro aspecto quando levada ao contexto da negatividade no artigo sobre a *Verneinung*. Sabe-se que existe um outro movimento possível, além da fuga motora, perante algo que provoque desprazer — uma segunda ordem de procedimentos defensivos. Contrário ao movimento da afirmação, o movimento do recalque impede que aflore à consciência o material capaz de causar desprazer. Já foi visto que, para este fim, o recalque tem de agir sobre os dois aspectos pelos quais a pulsão se expressa no seu representante ideativo: o conteúdo da idéia e seu afeto.

Mas tudo o que é simplesmente relegado ao inconsciente fica incapacitado para a geração de linguagem. O ato de negar — segundo os padrões da negação pré-hegeliana — contrapõe-se ao movimento de afirmação, tudo diluindo no inconsciente.

Por outro lado, uma vez recalcados os conteúdos, estes atraem outros, formando complexos, e os contaminam com este sinal negativo, tecendo-se uma rede cada vez maior de material que não pode aceder à consciência. Prevalecendo em termos absolutos a primeira negação da afirmação primordial, o homem seria um buraco negro, que haveria de atrair e destruir todas as representações que porventura construísse. O recalque, primeira negação, só permitiria a geração das lacunas do discurso conciente, o silêncio, o sintoma. Nesta trajetória da positividade e na ação da negação simples, não haveria *logos* tal como o conhecemos. Sem a *Aufhebung*, o discurso haveria por força de se

²⁶⁴. Sigmund Freud. "Le moi et le ça". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1991, vol. XVI, pág. 283. Os grifos são meus (L.T.).

restringir ao jamais recalcado, ao absolutamente não conflituado, ao que nunca entrasse na rede associativa inconsciente.

Mas a negação nunca é, segundo Hegel, eliminação. Como ela é negação de um conteúdo, é negação determinada, abre caminho ao passo seguinte. Sem a *Aufhebung* — a negação da primeira negação que foi o recalçamento, — a linguagem não poderia existir e o homem seria inviável.

Mesmo com os dados de que se dispõe sobre o uso linguístico dos vocábulos *Aufhebung/aufheben* e sobre a habilidade de Freud em manejar com a linguagem, é preciso verificar se a *Aufhebung* de que fala Freud corresponde à da negação dialética de Hegel.

Um *conteúdo* de representação ou de pensamento *recalcado* pode, pois, penetrar até à consciência, sob a condição de se fazer *negar*. A *negação* é um modo de tomar conhecimento do recalcado; a bem da verdade é já uma *suprassunção do recalçamento*, mas certamente não é uma admissão do recalcado.²⁶⁵

*Ein verdrängter Vorstellungs oder Gedankeninhalt kann also zum Bewusstsein durchdringen, unter der Bedingung, dass er sich verneinen lässt. Die Verneinung ist eine Art, das Verdrängte zur Kenntnis zu nehmen, eigentlich schon eine Aufhebung der Verdrängung, aber freilich keine Annahme des Verdrängten.*²⁶⁶

Freud afirma que nunca antes dele havia sido pensado nada de parecido com o processo de recalque. Mesmo que houvesse sido, nada da ordem do recalque contribuiria, por si só, para a compreensão da estrutura do psiquismo. Este segundo momento da negatividade significa silêncio.

O recalçamento, processo em que se funda a teoria psicanalítica, não poderia ser concebido antes da nova episteme cuja constituição a filosofia de Hegel facultou, vez que envolve a compreensão de que o recalque é uma negação da afirmação e que será, a seu turno, também negado. Se houvesse um "antes"

²⁶⁵. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, pág. 167. Texto anexo, cf. nota 1 do capítulo III. Os grifos são meus (L.T.).

²⁶⁶. Sigmund Freud. "Die Verneinung". *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1972, vol. XIV, pág. 12. Os grifos são meus (L.T.).

da negatividade, não haveria nada, tudo seria igual a nada, o que nos obriga a considerar que a afirmação foi já um primeiro momento daquele processo, sua condição de possibilidade, e definitivamente *pertence* a esse processo: não o precede.

Se, apesar do recalçamento, existe também um discurso consciente, Freud conclui que, num terceiro momento que ele apenas começa a conceituar, o ser humano criou uma negação daquela negação primeira: é a (de)negação, forma externa do discurso pelo qual o conteúdo da idéia recalçada pode aceder à consciência, manifestação que desvelou a negatividade para Freud.

Inteligência e negatividade

O discurso que se apresenta na forma que Freud denomina (de)negação leva-o, de uma hipótese a outra, até o terreno da antiga dicotomia entre o corpo e o psiquismo, terreno das pulsões, e mesmo à criação de um mito sobre a origem e constituição da especificidade humana. O artigo de Freud sobre a *Verneinung* faz uma ponte entre as pulsões e o nascimento da linguagem. Algumas hipóteses e postulações são claras — outras, como as fases do processo de negação, exigem um esforço de deciframento. Freud trabalha simultaneamente sobre dois problemas conexos: a negatividade e seus momentos, a passagem da esfera afetiva à da inteligência.

Ao dizer que a negação é um modo de tomar conhecimento do recalçado, uma suprassunção do recalçamento, Freud acrescenta:

*Man sieht, wie sich hier die intellektuelle Funktion vom affektiven Vorgang scheidet.*²⁶⁷

²⁶⁷. Sigmund Freud. "Die Verneinung". *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1972, vol. XIV, pág. 12. O grifo é meu (L.T.).

Laplanche, no volume XVII das *Oeuvres complètes* de Freud que edita, traduz por:

*On voit comment la fonction intellectuelle se démarque ici du processus affectif.*²⁶⁸

Vê-se como, aqui, a função intelectual *se demarca* do processo afetivo.

Mas Jean Hyppolite diz que:

*Freud posait l'intellectuel comme séparé de l'affectif.*²⁶⁹

Freud colocava o intelectual *separado* do afetivo.

A expressão verbal de que faz uso Hyppolite evidencia que, mesmo quando trata da *Verneinung* de Freud segundo parâmetros que declara hegelianos, prevalece uma rigidez no modo como Hyppolite lida com a dialética. "Demarcar-se" quer dizer estabelecer diferenças, fronteiras entre duas coisas presentes, fala de transição, limite *entre* uma coisa e outra, contigüidade. Já "separar" significa tornar independente, sugere ruptura.

Como superar as sutilezas da terminologia para entender o que são este afetivo e este intelectual, e qual a relação entre eles? A questão do afeto na teoria psicanalítica é complicada. O afeto é definido por Freud, em seu trabalho sobre o recalque,²⁷⁰ como a manifestação de uma carga de energia e suas variações quantitativas. André Green seguiu este caminho e desenvolveu brilhantemente uma concepção econômica do afeto com todas as suas manifestações.²⁷¹ Lê-se, no entanto, que este desenvolvimento teórico visa a combater os pontos de vista de Jacques Lacan que, tomando por base o texto de Freud intitulado *Inibição*,

²⁶⁸. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, pág. 168. Texto anexo, cf. nota 1 do capítulo III. O grifo é meu (L.T.).

²⁶⁹. Jean Hyppolite. "Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud", in J. Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966, pág. 882. Texto anexo, cf. nota 1 do capítulo III. O grifo é meu (L.T.).

²⁷⁰. Sigmund Freud. "Métopsiologie — Le refoulement". *Oeuvres complètes*, vol. XIII. Paris, PUF, 1988.

²⁷¹. André Green. *Le discours vivant*. Paris, PUF, 1973.

*sintoma, e angústia,*²⁷² cria o mote de que "*le senti ment*" e honra apenas o sentimento de angústia.

Se é difícil definir o afeto como tal, é simples tomá-lo em contraposição ao intelecto. É isto que faz o artigo sobre a *Verneinung*. Sabe-se que o recalque, negação primeira da representação causadora de desprazer, atua em dois registros: o do afeto e o da representação. Se, com a (de)negação, um conteúdo de representação teve acesso à consciência, mas o fez de modo que a essência do recalque fosse preservada, pode-se concluir que o essencial do recalque continua, voltado para o afeto.

Apenas uma das conseqüências do processo de recalque é abolida com a ajuda da negação; a saber, que seu conteúdo representativo não chega à consciência. Disto resulta uma espécie de *admissão intelectual do recalque*, ao passo que persiste o que é essencial no recalque.²⁷³

"Intelectual" então é o que possui o poder de extrair da representação propriamente dita o afeto que lhe correspondia, e isto, de certo modo, pode estar na raiz de que se oponha tão habitualmente sentimento e razão. Freud encontrou, na prática clínica, dois processos de aceitação "intelectual" do recalque: a (de)negação, considerada aceitação parcial porque precisa da negação lógica, e uma plena aceitação intelectual do recalque. Apesar de Freud designar este outro procedimento como "uma variante da mesma situação", ele consistiria — segundo a ótica da dialética hegeliana — em um quarto momento do processo da negatividade, já que é uma "vitória sobre a (de)negação". Neste processo de aceitação intelectual plena do recalque, o paciente declararia a hostilidade contra o analista. Contudo, segundo a hipótese de que o recalque permaneceu eficaz contra o afeto na (de)negação e de que a variante de uma situação é um

²⁷². Sigmund Freud. "Inhibition, symptôme et angoisse". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, págs. 205-286.

²⁷³. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, pág. 168. O grifo é meu (L.T.).

momento seu, posterior — e valendo igualmente a já comprovada autonomia dos afetos —, ao que o paciente fala não corresponde nada do campo do afeto.

Nós criamos, freqüentemente, no decurso do trabalho analítico, uma outra forma modificada, mito importante e bastante desconcertante da mesma situação. Nós conseguimos até vencer a negação²⁷⁴ e impor a plena admissão intelectual do recalçado²⁷⁵.

*Im Verlauf der analytischen Arbeit schaffen wir oft eine andere, sehr wichtige und ziemlich befremdende Abänderung derselben Situation. Es gelingt uns, auch die Verneinung zu besiegen und die volle intellektuelle Annahme des Verdrängten durchzusetzen (...)*²⁷⁶

Mesmo neste caso de "aceitação intelectual plena do recalçado", o recalçamento subsiste. Enquanto na (de)negação houve a suprassunção [*Aufhebung*] do recalçamento, mas uma admissão apenas parcial do recalçado, na admissão plena do recalçado não houve suprassunção [*Aufhebung*] do recalçamento. Freud está se referindo a um momento muito diferente, momento que é mesmo o inverso do processo de (de)negação. No entanto, se Freud afirma que este é um "modo de vencer a (de)negação",²⁷⁷ tem esse modo de ser algo que se sobreponha a ela, que a contrarie, uma negação da (de)negação.

(...) — o processo do recalçamento *não é* por isto *suprassumido*.²⁷⁸

(...) — *der Verdrängungsvorgang selbst ist damit noch nicht aufgehoben*.²⁷⁹

²⁷⁴. *Verneinung* poderia ser traduzido tanto por *negação* como por *(de)negação*, vez que Freud pode estar falando em momento ou em processo.

²⁷⁵. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, pág. 168. Texto anexo, cf. nota 1 do capítulo III.

²⁷⁶. Sigmund Freud. "Die Verneinung". *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1972, vol. XIV, pág. 12.

²⁷⁷. Em francês: "*Nous réussissons même à vaincre la négation et à imposer la pleine admission intellectuelle du réfoulé (...)*". Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, pág. 168. Texto anexo, cf. nota 1 do capítulo III.

²⁷⁸. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, pág. 168. Texto anexo, cf. nota 1 do capítulo III. Os grifos são meus (L.T.).

²⁷⁹. Sigmund Freud. "Die Verneinung". *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1972, vol. XIV, pág. 12. O grifo é meu (L.T.).

O momento da admissão plena, embora meramente intelectual, do recalcado faz com que o conteúdo da idéia recalcada em questão possa aparecer no discurso consciente sem o disfarce da negação lógica que facultava a (de)negação, mas também sem a supressão, a transformação do recalque. A afirmação de Freud de que a (de)negação não altera o essencial do recalque diz respeito, portanto, à *integração* entre o elemento representativo e o elemento afetivo recalcados.

A partir desta continuidade, agora encontrada na clínica, entre o afetivo, o intelectual e o lógico — porque se vale da negação lingüística —, Freud busca a origem psicológica da função intelectual e seus desenvolvimentos. Recorre a uma classificação filosófica do juízo — que pode ser juízo de atribuição ou de existência — para desenvolver uma tese que liga o primeiro ao princípio do prazer e a emergência do segundo ao princípio da realidade.

No terreno mais primitivo que é o do princípio do prazer, o aparelho anímico se defronta com dois tipos básicos de objetos, os bons e os maus. O juízo de atribuição faz com que o sujeito diga "sim" aos objetos bons, o que significa incorporá-los, integrá-los, ou seja, neste nível oral arcaico, introjetar, comer: o que é bom tem de fazer parte do sujeito. Os maus objetos, o sujeito nega-os: são eles expelidos, projetados, mantidos fora do sujeito como "estranhos" ou "estrangeiros" [em alemão, *fremde*].

A propriedade que deve ser decidida poderia originalmente ter sido boa ou má, útil ou nociva. Expressa na linguagem das mais arcaicas moções pulsionais, orais: isto eu quero comer ou então eu quero cuspi-lo, e, forçando a transferência mais adiante: isto eu quero introduzir em mim, e aquilo quero excluir.²⁸⁰

Este processo de introjeção e projeção é possível enquanto os objetos encontrados na realidade externa correspondem fielmente, na realidade interna,

²⁸⁰. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, pág. 169. Texto anexo, cf. nota 1 do capítulo III.

a representações. Inicialmente o mundo subjetivo e a objetividade correspondiam-se perfeitamente, sendo as representações reproduções dos objetos externos captadas pela percepção. O princípio do prazer rege, então, o modelo mais primitivo de um juízo. O ser diz "sim", "afirma" os objetos bons, trazendo-os para dentro de si, ao mesmo tempo que diz "não", expelle, exclui de si, os objetos maus: o bom fica nele, é um "mesmo"; e o mau é estranho [*fremde*], é "outro". Assim, nesta fase, o tratamento do "outro" consiste em destruí-lo, comê-lo, e nisto consiste o processo mais arcaico de negação. Hegel também imagina um momento inicial, quando a "negação de coisa" está perante o ser apenas sensível, imediato, e executa concretamente o processo de negatividade pela exclusão do objeto.²⁸¹ A lógica formal pré-hegeliana, por sua vez, representava, no pensamento, esta mesma impossibilidade de lidar com o "outro" honrando sua alteridade.

A presença do termo *fremde* no texto de Freud evoca, ainda uma vez, o pensamento de Hegel, para o qual "estranho", "estrangeiro", "alheio" são os significados de tudo contra o qual luta e por que trabalha a especificidade humana — são significados da ordem da alienação. A negatividade tem, na consciência, segundo a filosofia hegeliana, o objetivo de estabelecer relações entre um sujeito e um objeto que inicialmente se vêem como estranhos e, pouco a pouco, descobrem-se diferentes, mas relacionados. O obstáculo do "outro" que a humanidade tem de vencer traduz-se em vários idiomas. *Fremde* corresponde ao português "estranho", palavra com as conotações de alheio (separado), esquisito (inquietante) e estrangeiro (empregada com relação a um ser diferente de mim por ter outra origem).

A partir de uma segurança procurada na "mesmidade" de um interior do ser que é por ele considerado bom, pouco a pouco estabelecem-se diferenças

²⁸¹. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993, pág. 157.

entre um "dentro" e um "fora", diferenciação que reitera a que se firmara entre os estímulos externos e as pulsões. A diferença entre a subjetividade e a objetividade vai sendo gerada a partir da memória, que está apta a repetir os objetos em seu interior de modo alterado ou a reproduzir objetos outrora percebidos. A pura ação do princípio do prazer tornou-se incapaz de proporcionar prazeres que não os alucinatórios, inaptos a manter o prazer durante a permanência de uma necessidade. É preciso que despertem neste ser o princípio de realidade e o juízo de existência. Ao princípio do prazer, vem impor-se o princípio de realidade, que decide se uma representação é ou não objetiva. Não basta mais ao sujeito distinguir entre um objeto bom e um objeto mau segundo o princípio do prazer, já que, se o objeto bom for apenas subjetivo, será incapaz de assegurar a satisfação dele esperada.

O juízo funciona então como juízo de existência, a serviço do princípio de realidade, agindo na seleção — através do "sim" e do "não", do "dentro" e do "fora" — dos objetos capazes de proporcionar a satisfação procurada.

É, como se vê, novamente uma questão de exterior e interior. O não real, o apenas representado, o subjetivo, não está senão no interior; o outro, o real, está presente também no exterior. Neste desenvolvimento, a tomada em consideração do princípio do prazer foi posta de lado. A experiência ensinou que não é apenas importante saber se uma coisa (objeto de satisfação) possui a "boa" propriedade, portanto merece a acolhida no Eu, mas saber ainda se ela está lá no mundo exterior de modo que seja possível apoderar-se dela.²⁸²

Um Eu ainda arcaico, mas já regido pelo princípio de realidade, opera o juízo de existência que inverte a situação criada anteriormente pelo princípio do prazer e pelo juízo de atribuição. O bom, agora, será o objeto que, estando dentro, está também fora; continua presente na exterioridade e pode ser reencontrado para a nova satisfação da necessidade. O "mesmo" procurado já

²⁸². Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, pág. 169. Texto anexo, cf. nota 1 do capítulo III.

envolve um certo grau de alteridade, podendo já acolher o que era antes meramente excluído. O valor do que é interno e do que é externo inverteu-se, e, a partir de processos psíquicos muito primitivos, o ser humano dirige-se à alteridade.

Uma ação do juízo situada por Freud em etapa tão remota do psiquismo fala no mesmo tom da filosofia hegeliana. Não existe, nem para Hegel nem para Freud, qualquer fase do homem em que não atuem os processos que chamamos de "inteligência". Tanto o primeiro momento na Metapsicologia de Freud, em que o princípio do prazer ainda não fez uso do juízo, quanto o momento da consciência hegeliana de pura imediaticidade são condições de possibilidade dos momentos futuros, são uma origem teoricamente reconstituída, afirmação ou posição que alicerçam — integrando — o movimento da negatividade.

Neste artigo sobre a (de)negação — um dos momentos do processo da negatividade — Freud afirma que a inteligência é a própria especificidade humana, o que pode parecer banal para o senso comum. Mas um dos trechos do texto poderia deixar margem a dúvidas, já que se fala em afirmar conteúdos de "pensamento", e ainda não ficou claro se o pensar, como tal, é, para Freud, algo constitutivo e presente — em potência — desde sempre, ou é algo que surge no homem já constituído como tal. É preciso analisar detalhadamente este ponto, já que a primeira destas colocações lembraria Hegel quando este mostra que o "ser planta" é a verdade da flor ou do fruto, e estes apenas momentos do ser. Freud deixa margem a dúvidas quando diz que:

Sendo a tarefa da função do juízo intelectual *afirmar* ou *negar* conteúdos de pensamento (..) ²⁸³

Da es die Aufgabe der intellektuellen Urteilsfunktion ist, Gedankeninhalte zu bejahen oder zu verneinen (...) ²⁸⁴

²⁸³. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, pág. 168. Os grifos são meus.

²⁸⁴. Sigmund Freud. "Die Verneinung". *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1972, vol. XIV, pág. 12. Os grifos são meus (L.T.).

Tais dúvidas poderiam ser corroboradas por um outro trecho, em que Freud se refere à negação ocorrida no juízo como algo posterior ao recalçamento e à (de)negação, não indicando onde se iniciou o processo "inteligente".

*Negar qualquer coisa no juízo quer dizer no fundo: eis alguma coisa que eu preferiria acima de tudo recalçar.*²⁸⁵

*Etwas im Urteil verneinen, heisst im Grunde: das ist etwas, was ich am liebsten verdrängen möchte.*²⁸⁶

Contudo, esclarecendo qualquer dúvida, Freud acrescenta:

(...) as observações precedentes conduziram-nos à *origem psicológica desta função.*²⁸⁷

(..) *haben uns die vorstehenden Bemerkungen zum psychologischen Ursprung dieser Funktion geführt.*²⁸⁸

Remota como a diferenciação entre o "dentro" e o "fora" que se produz no jogo de estímulos externos e pulsões está uma semente do intelecto que remonta aos tateios motores do sistema perceptivo.

O julgar é a ação intelectual que decide a escolha da ação motora, põe um término ao adiamento pelo pensamento e faz passar do pensar ao agir.²⁸⁹

Longínquo é o início deste procedimento. Em *Para além do princípio do prazer*, Freud falava no mais importante propósito do organismo ao receber estímulos, que é localizar a direção de onde estes provêm e sua natureza.²⁹⁰ Para

²⁸⁵. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, pág. 168. Texto anexo, cf. nota 1 do capítulo III. Os grifos são meus (L.T.).

²⁸⁶. Sigmund Freud. "Die Verneinung". *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1972, vol. XIV, pág. 12. Os grifos são meus (L.T.).

²⁸⁷. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, pág. 168.

²⁸⁸. Sigmund Freud. "Die Verneinung". *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1972, vol. XIV, pág. 12. Os grifos são meus (L.T.).

²⁸⁹. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, pág. 170.

²⁹⁰. Sigmund Freud. "Beyond the Pleasure Principle". *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1973, vol. XVIII, pág. 27.

executar esta tarefa, não é necessário, ao organismo, acolher a quantidade total de energia, sendo suficiente captar uma parte dela.

O juízo — função "intelectual" — está presente desde o juízo de atribuição, dizendo "sim", é bom, introjetando, ou dizendo "não", é mau, projetando para fora. As separações dentro/fora, que significam "sim" ou "não" e que se sucedem no juízo de atribuição, no juízo de existência no juízo de condenação, enraízam-se na situação mais primitiva.

Se a negação formal acionada na *Verneinug* permite uma nova afirmação do conteúdo da idéia, afirmação esta diversa da primeira, então a possibilidade do discurso humano reside na *Verneinung*, que implica a *Aufhebung* — uma transformação do recalçamento e do recalçado. A negatividade segunda [*Aufhebung*] é portanto um operação racional que resulta na aceitação intelectual parcial do recalçado "enquanto persiste o que é essencial no recalque",²⁹¹ ligando assim todos os momentos da formação do discurso. O objetivo da *Verneinung* é tornar disponíveis para o pensamento conteúdos isolados pelo recalque. Assim Freud mostra a negatividade como o processo fundamentalmente "intelectual" — e a palavra intelectual aqui tem uma conotação específica — que se opõe à estagnação em qualquer momento do percurso psíquico, como se opôs à introversão do recalque.

As traduções dos textos e das idéias de Freud ainda uma vez obscureceram sua conclusão, qual seja a de que o ser humano não tem, como se podia pensar, um processo arcaico qualquer a ser acrescido de outro, intelectual. O modo como Freud lida com a idéia de evolução se coaduna perfeitamente com a dialética hegeliana. A formulação de Freud sobre o entretecer-se do afeto e do intelecto que constituem o sujeito, sujeito que, por sua vez, se trama com o mundo, ressoa junto com a de Hegel. Esta posição aparentemente ingênua é

²⁹¹. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, pág. 168. Texto anexo, cf. nota 1 do capítulo III.

importante para a teoria freudiana, pois situa a psicanálise na dicotomia entre o corpo e o espírito, problema filosófico.

A psicanálise tinha raízes na biologia, devendo definir, para seu próprio uso, se havia ou não, no ser humano, algo anterior à razão. Por outro lado, a natureza do inconsciente, das pulsões e do processo primário colocava o inconsciente como irracional, ilógico, revolucionando o pensamento consciencialista. Mais ainda, o ponto de vista econômico da teoria freudiana lidava com afetos, cargas energéticas. O recalque, por sua vez, é considerado, no artigo que vimos comentando, como uma função afetiva apenas porque ligado ao princípio do prazer — primeiro na ordem da complexidade.

O juízo de condenação, função intelectual, começou no juízo de atribuição, que foi seguido do recalque, e da (de)negação. Se o juízo de condenação depende, para se instaurar, do símbolo lógico da negação, este juízo se instaura sobre o fundamento do primeiro "sim" e do primeiro "não" do juízo de atribuição. A transição de um momento a outro se dá ao modo hegeliano: o primeiro permanece, transformado no segundo. Que, na formulação desta passagem do que tem caráter afetivo para o intelectual, sobrevenham novamente os problemas de tradução é apenas indício da dificuldade conceitual.

A suprassunção do recalque propiciada pela (de)negação — que é qualificada como intelectual — não é o resultado almejado pelo processo terapêutico. O objetivo do tratamento é um retorno do psiquismo à mobilidade. Uma vez que o recalque é universalmente constitutivo do homem, o que se pretende não é seu apagamento com o conseqüente retorno a um estado de completude, pois sabe-se que este, meta da satisfação do desejo, é inatingível.

O objetivo do processo terapêutico da análise é o que não se encontra nos dois primeiro processos ditos "intelectuais": que a representação recupere a dimensão correspondente ao afeto. A suprassunção do processo de recalque

faz-se de modo a permitir que o material recalcado seja admitido ao discurso consciente, fale, acompanhado pelo afeto que lhe corresponde, isto é, seja aceito com o peso que sua história lhe conferiu. O paciente teria de dizer-se a si próprio aquilo que é penoso e suportar a dor de fazê-lo agora, porque mudou sua relação com o sofrimento causador do recalque: seu passado não havendo mudado, recebeu um novo sentido, foi re-significado, o que decerto vai contra qualquer terapia concebida como corretora.

Esta idéia de que a "negação de negação" não acaba com um conflito, a não ser na medida em que restaura o processo que impele o psiquismo de um a outro momento, permitiria nomear hegelianamente o último momento como "nova positividade", uma positividade "*devenue*". Freud não reservou uma designação específica para esta nova positividade, mas segue-se — aplicação, aos resultados das observações de Freud, de uma leitura da filosofia hegeliana que enfatiza a continuidade e dilui assim a demarcação de momentos — um delineamento bastante claro do processo psíquico tal como Freud o descreveu: uma afirmação primeira é seguida de negação, esta desliza para uma negação da negação, constituindo de então por diante todos os momentos negações de negações anteriores, e produzindo-se positivities em diferentes níveis. Os três momentos básicos a partir dos quais se desdobra toda a multiplicidade de momentos da dialética hegeliana são encontrados em Freud: afirmação, negação, negação de negação. Quem, pela tradução, tivesse adotado a idéia de que o processo intelectual "se separava" do afetivo na (de)negação, ficaria surpreso ao ver que Freud remete, numa total continuidade, o processo do juízo a momentos tão precoces.

O tema da negatividade é levantado por Freud a partir de processos chamados "defensivos", o que é freqüentemente entendido como proteção contra algo perigoso ou prejudicial. No entanto, a própria idéia de "relação" enquanto

necessária, enquanto trabalho constitutivo do psiquismo, mostra que as defesas são a contrapartida indispensável para algo que é como uma ânsia de aproximação, que as defesas são a própria possibilidade de qualquer relação. Do mesmo modo que, desde 1915, as "vicissitudes" pelas quais passam as pulsões consistem nos diversos modos de que o sujeito dispõe para lidar com elas,²⁹² defesa e negação são modos pelos quais opera a relação entre o sujeito e o mundo.

Levando em conta os motivos que se opõem a que as pulsões sigam diretamente seu curso, pode-se também apresentar os destinos das pulsões como os modos de defesa contra as pulsões.²⁹³

Embora Freud pense a partir das dificuldades encontradas pelo psiquismo, e Hegel siga os rumos de um desempenho árduo, mas bem sucedido, da consciência, ambos baseiam-se numa mesma série de premissas: a consciência de Hegel e o psiquismo de Freud têm por função básica uma relação com o mundo que não permite nem a alienação nem a fusão, pois ambas são expressões da própria não-relação. Na filosofia hegeliana e na psicanálise, a emergência de novos regimes de funcionamento é permanente. A passagem do princípio do prazer ao princípio da realidade, segundo Freud, se dá pela impossibilidade de um prazer sem limites, meta do primeiro regime: o prazer total seria permanecer na alucinação, perder-se na fusão com o objeto. O fim do desejo seria a eliminação do discurso, e o objeto do desejo — quando atingido — é terminal.

Ao falar de "intelectual", Freud refere-se ao processo secundário, ao passo que "afetivo" seria o processo primário. Mas o humano não existe como apenas um ou outro. Quando, nos dois casos clínicos citados, Freud chama de "intelectuais" modos de lidar com o que denomina de "afetivo", isto significa

²⁹². Sigmund Freud. "Métapsychologie — Pulsions et destins de pulsions". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1988, vol. XIII, pág. 172.

²⁹³. Sigmund Freud. "Métapsychologie — Pulsions et destins de pulsions". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1988, vol. XIII, pág. 172.

que não se pode pensar um processo afetivo independente da "inteligência". Como a negação na teoria hegeliana é um processo lógico que atinge todo o ser, o aspecto lingüístico da negação — que Freud encontra na (de)negação como símbolo lógico [*Verneinungssymbol*] — é uma manifestação desse processo. A filosofia hegeliana só pode convergir com as idéias expressas no artigo de Freud: a negatividade lógica, filosófica e psicológica é uma só. Em Hegel, esta negatividade subjacente a tudo no mundo do homem é "o lógico", que não se confunde com "a lógica". Em Freud, tudo se funda num mecanismo "lógico" de sucessivos "sins" e "nãos", Mesmo e Outro, apoiados no esquema corporal "dentro" e "fora", até os próprios processos considerados antes exclusivamente afetivos por sua precariedade.

A conclusão deste artigo de Freud levanta a mesma questão de um outro artigo seu, anterior, intitulado *O inconsciente*:²⁹⁴ a questão do estatuto do inconsciente. O símbolo lógico da negação [*Verneinungssymbol*] expresso no discurso da (de)negação foi a contrapartida do recalque, sua negação. Portanto a lógica da consciência e o estatuto do inconsciente — que não comporta "nenhuma fórmula negativa"²⁹⁵ — são interdependentes.

O artigo sobre a *Verneinung* aponta para algo que era tácito desde o início das pesquisas de Freud, e presente até mesmo nos trabalhos chamados pré-psicanalíticos²⁹⁶ — mas que talvez nunca fora tão veementemente destacado. Freud alerta — novamente — para o fato de que a especificidade humana é um conjunto de traços que não podem ser pensados em separado: é isto que os "dualismos" da teoria psicanalítica significam. As características do sistema psíquico inconsciente — e seu modo especial de trabalho — têm de ser pensadas

²⁹⁴. Sigmund Freud. "Métapsychologie — L'inconscient". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1988, vol. XIII, págs. 205-242.

²⁹⁵. Sigmund Freud. "La négation". *Oeuvres complètes*. Paris, PUF, 1992, vol. XVII, pág. 171.

²⁹⁶. Ou melhor, que a *Standard Edition* chama de "pré-psicanalíticos"; até mesmo o *Projeto* é assim considerado.

com relação ao que será chamado o sistema pré-consciente/consciente; o processo primário só pode ser verdadeiramente compreendido quando oposto ao processo secundário; as pulsões — em todas as fases de sua formulação pela teoria psicanalítica — formam uma totalidade e assim por diante.

Sem lançar mão das mesmas etapas em que Hegel vê avançar o percurso da "consciência", ou mesmo sem recorrer a uma noção de totalidade definida pela filosofia, Freud demonstra que sua visão "científica" não dispensa o concurso de outros campos do saber. Se nosso modo de pensar teoricamente opera, em certos momentos, marcado pela unilateralidade da etapa do entendimento tal como a define a teoria hegeliana, em sucessivos recortes, distinções e determinações, uma visão mais abrangente do homem só será atingida quando estes momentos forem percebidos como conjugados na totalidade da qual fazem parte. Esta, que já permeava tantos outros de seus textos — pois Freud de hábito examina uma região psíquica confrontando-a "negativamente" com seu oposto —, é a preocupação fundamental deste artigo.

CAPÍTULO V

RAÍZES HEGELIANAS NO PENSAMENTO DE FREUD

Uma mesma rede conceitual foi encontrada em Hegel e em Freud. Ignorada pelas interpretações tradicionais de Hegel e tida como revolucionária quando introduzida pela psicanálise, esta estrutura de pensamento tão diferente da que a antecedeu faz agora parte de nossa cultura e deve ser entendida a partir de uma história dos conceitos que a compõem. O tempo, a história, a linguagem, o homem, semelhantes segundo a nova leitura de Hegel e a teoria freudiana, integraram-se ao modo de pensar contemporâneo. Como explicar a afinidade

entre a psicanálise e esta filosofia, negada pelo próprio Freud? E, depois de Freud, se a teoria hegeliana podia contribuir para a melhor compreensão de postulações da psicanálise, como entender um tão longo desinteresse?

Se a colaboração entre filosofia hegeliana e psicanálise é possível, tem de ser buscada entre a abordagem filosófica e a estrutura conceitual que a psicanálise extrai das manifestações psíquicas. O ponto de partida para esclarecer se o instrumental teórico da filosofia hegeliana pode legitimamente servir a uma compreensão da psicanálise deveria ser encontrado no próprio Freud. Pode-se, contudo, afirmar quase com certeza que Freud não tinha conhecimento direto da teoria de Hegel. Citando outros filósofos — apesar de sua atitude ambivalente quanto à filosofia em geral —, Freud menciona Hegel apenas uma vez em toda sua obra²⁹⁷ e, mesmo assim, numa citação indireta na qual declara um desacordo entre ele e o filósofo sobre o significado dos sonhos. É na *Interpretação dos sonhos* que Freud diz apenas:

Spitta cita Hegel como tendo dito que sonhos são destituídos de qualquer coerência objetiva e razoável.²⁹⁸

A relação que porventura exista entre o pensamento de Freud e o de Hegel terá de passar por vias indiretas, vez que em primeiro plano, visível, Freud adota uma atitude mordaz, muitas vezes agressiva, com relação à filosofia. Paul-Laurent Assoun²⁹⁹, que dedicou vários livros ao estudo das relações entre Freud e a filosofia, mostra a vida particular de um outro Freud, ao fundo, discreto, e revela uma ambigüidade de atitudes que requer explicações.

²⁹⁷. Não me deparei com nenhuma referência a Hegel além da mencionada no *Index of Personal Names* da *Standard Edition* e no *Bibliographisches Register* dos *Gesammelte Werke*. Cf. Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, vol. XXIV, pág. 209, e *Gesammelte Werke*, 1968, vol. XVII, pág. 999.

²⁹⁸. Sigmund Freud. "The Interpretation of Dreams". *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, vol. IV, pág. 55. Londres, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1973.

²⁹⁹. Paul-Laurent Assoun. *Freud — la philosophie et les philosophes*. Paris, PUF, 1976; *Freud e Nietzsche*. Paris, PUF, 1980; *Introduction à l'epistemologie freudienne*. Paris, Payot, 1981; *L'entendement freudien — logos et ananké*. Paris, Gallimard, 1984.

Os documentos públicos da psicanálise afastam da filosofia Freud e sua "ciência". Em 1913, Lou Andreas-Salomé fala, em seu diário, de um Freud dividido entre dois campos do saber: uma necessidade de totalização encontrada na filosofia pura, e a correspondência com a fragmentação do mundo fenomênico que a ciência tenta acompanhar passo a passo. Lou Andreas-Salomé descreve um contato com Freud:

Nós falamos de sua defesa diante da filosofia pura. Do sentimento que ele experimenta de que no fundo é preciso lutar contra a necessidade racional de uma unidade definitiva das coisas, porque esta necessidade provém de uma raiz e de costumes altamente antropomórficos e porque pode ser embaraçoso ou perturbador na pesquisa científica positiva individual.³⁰⁰

Endossando estas razões para a necessidade de optar entre uma e outra posição, Ernest Jones, biógrafo de Freud, diz que a curiosidade deste poderia ter se voltado tanto "para os enigmas da existência e as origens da humanidade", quanto para a "essência do universo," para a especulação filosófica ou a pesquisa científica".³⁰¹ Jones cita a opinião de F. Wittels³⁰², que vem de encontro à sua, sobre uma inclinação de Freud para a especulação abstrata que teria sido contrabalançada por assuntos científicos, mais concretos. Ambos reconhecem uma incompatibilidade radical entre a filosofia e a psicanálise.

Freud não abandonaria a posição declarada a Lou Andreas-Salomé. Um ano depois, em 1914, na *Contribuição à história do movimento psicanalítico*,³⁰³ Freud declara desconhecer um texto de Schopenhauer, devido à falta de gosto, em sua juventude, pela leitura de autores filosóficos. Em *Um estudo*

³⁰⁰. Lou Andreas-Salomé. *Journal d'une année (1912-1913)*. Paris, Gallimard, 1970, pág. 338, *apud* Paul-Laurent Assoun, *Freud — la philosophie et les philosophes*. Paris, PUF, 1976, pág. 18.

³⁰¹. Ernest Jones. *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*. Paris, PUF, 1958, vol I, pág. 32.

³⁰². F. Wittels. *Sigmund Freud* (1924, pág. 20), *apud* E. Jones, *La vie et l'oeuvre de Freud*. Paris, PUF, 1958, pág. 32.

³⁰³. Sigmund Freud. "On the History of the Psycho-analytic Movement". *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, vol. XIV. Londres, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1973.

autobiográfico,³⁰⁴ publicado em 1925, Freud diz que sempre evitou cuidadosamente aproximar-se da filosofia propriamente dita, tendo sido este esforço favorecido por uma incapacidade constitucional. O tempo passa, e mais um texto, uma carta de 1930, reafirma a posição da psicanálise como oposta à da filosofia. Quando Mme. Favez-Boutonier, uma professora francesa de filosofia, faz a Freud perguntas "de ordem metafísica", Freud lhe responde: "Os problemas filosóficos e suas formulações me são tão alheios que não sei o que dizer deles". Este afastamento crescente é sintetizado por Ernest Jones que, perguntando a Freud se ele tinha lido muitas obras filosóficas, escuta a seguinte resposta: "Muito pouco. Quando jovem, eu me sentia muito atraído pela especulação e corajosamente me afastei dela."³⁰⁵ Estas afirmações, no entanto, são desmentidas pelos fatos: Freud tinha um conhecimento filosófico maior do que deixava crer.

A história desta ligação com a filosofia vem de longa data, relacionada que está a modificações históricas e culturais do meio em que vivia Freud. Desde o início do século XIX, a iniciação filosófica tinha feito parte do currículo obrigatório de todos os cursos científicos, inclusive os de medicina. Ernest Jones apresenta dados precisos obtidos nos arquivos da Universidade de Viena:³⁰⁶ eram exigidas três horas de filosofia por semana, durante três anos. Com a perda de prestígio da filosofia perante as ciências emergentes, exatamente em 1873, ano em que Freud iniciou seus estudos médicos, esses cursos de filosofia foram tornados opcionais.

Num relato posterior, Freud atribui sua opção profissional pela ciência médica ao "encanto panteísta" e à "intuição totalizadora que expressava sua

³⁰⁴. Sigmund Freud. "An Autobiographical Study". *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, vol. XX. Londres, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1973.

³⁰⁵. Ernest Jones. *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*. Paris, PUF, 1958, vol. I, pág. 32.

³⁰⁶. Estes dados são confirmados por James Ralph Barclay com base em informações oriundas da Universidade de Viena, de documentos de Franz Brentano em poder de seu filho John C.M. Brentano, e de declarações deste último. Cf. James Ralph Barclay, *Franz Brentano and Sigmund Freud — a comparative study in the evolution of psychological thought*. Ann Arbor, Michigan, University Microfilms International, 1990.

busca de compreensão do universo,"³⁰⁷ encontrados num ensaio de Goethe sobre a natureza.³⁰⁸ O sentido das oscilações de Freud entre a singularidade dos fenômenos psíquicos com que se deparava na clínica e as grandes especulações de várias de suas obras reside na necessidade de passar da verdade do momento à verdade do todo.

O assim dito panteísmo que Freud encontrara em Goethe transparecerá em grande parte de sua obra, que, quando vista sob este aspecto, não se afasta tanto da filosofia. Se, habitualmente, as soluções de pensamento totalizadoras como o materialismo e o idealismo são consideradas opostas, ao analisar-se mais de perto vê-se o quanto o idealismo absoluto de Hegel honra a concretude e que o materialismo de Freud tem por objeto um psiquismo que nem se sabe como emerge da matéria. Independentemente do peso que cada um dos dois pensadores atribui ao espírito e à matéria, Hegel, dito monista, enfatiza as diferenças. Por seu lado, as forças contraditórias de Freud são ao mesmo tempo antagonistas e cooperantes. Ambos pensam totalidades que salvaguardam as diferenças que lhes são inerentes.

Freud ingressou na Faculdade de Medicina da Universidade de Viena em 1873. Neste mesmo ano, chegava a Viena Franz Brentano, filósofo e psicólogo empirista de grande prestígio. Em 1874, Brentano, já nomeado professor na Universidade de Viena, publicou seu trabalho mais conhecido: *A psicologia do ponto de vista empírico*, em que se conjugam especulação e empiria.³⁰⁹ No inverno de 1874-1875, Freud começou a freqüentar os cursos semanais de Franz Brentano, ao quais mostrou-se especialmente assíduo — mesmo em fases nas quais negligenciou cadeiras mais "científicas" — acompanhando inclusive cursos durante o verão. Confirmada por várias fontes, a carga horária que Freud

³⁰⁷. Apud Ernest Jones, *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*. Paris, PUF, 1958, vol. I, pág. 32.

³⁰⁸. Apud P.-L. Assoun, *Freud — la philosophie et les philosophes*. Paris, PUF, 1976, pág. 12.

³⁰⁹. Franz Brentano. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1924.

voluntariamente cumpria é respeitável, voltada principalmente para Aristóteles e para a Lógica. Além das informações transmitidas na biografia de Freud escrita por Ernest Jones, tem-se o escrutínio pedido por Philip Merlan à Universidade de Viena, que foi publicado no *Journal of the History of Ideas* em 1945 e 1949.

A meu pedido, o Prof. Victor Kraft da Universidade de Viena teve a gentileza de investigar nos arquivos da Universidade qual o trabalho com Brentano realizado por Freud enquanto estudante. O resultado demonstra que Freud esteve inscrito nos seguintes cursos dados por Brentano: no terceiro, quarto, quinto e sexto semestres (inverno de 1874-1875, verão de 1875, e inverno de 1875-1876 respectivamente), Leituras de Escritos Filosóficos, acrescentando-se a estes, em seu quarto semestre (verão de 1875), Lógica; em seu sexto semestre (verão de 1876), A Filosofia de Aristóteles.³¹⁰

É lícito supor que a frequência a tais cursos, opcionais, todos ministrados por um mesmo professor, traduza mais do que um interesse passageiro, principalmente tendo sido os únicos cursos não médicos assistidos por Freud. Sabe-se, por James Ralph Barclay, que a obra de Brentano discute e nega a existência de um inconsciente, não tendo constituído, por isso, obstáculo à futura descoberta de Freud. Observações sobre Brentano, no entanto, apontam para algo, em seu pensamento, que conecta o ensaio de Goethe com a dimensão que a psicanálise irá tomar: a ligação entre o mundo da experiência e a teoria que sobre ele se produz, a passagem do empírico ao especulativo e a volta ao empírico.

Se as relações de Freud com a filosofia são ainda questionadas, existem declarações suas em documentos particulares que francamente demonstram não haver, para ele, incompatibilidade da filosofia com a modalidade de atividade científica a que se dedicou. Duas cartas são, a este respeito, especialmente

³¹⁰. Apud James Ralph Barclay, *Franz Brentano and Sigmund Freud — a comparative study in the evolution of psychological thought*. Dissertation for the degree of Doctor in Philosophy. Ann Arbor, Michigan, University Microfilms International, 1990, pág. 2.

significativas. Numa carta à sua noiva, Martha Bernays, datada de 16 de agosto de 1882, Freud escreveu:

A filosofia, que sempre imaginei como um objetivo e um refúgio para minha velhice, me atrai mais a cada dia.

E mais, entre 1882 e 1886, Freud quer iniciar Martha Bernays na especulação filosófica. Sobre este episódio, diz Ernest Jones:

Freud continuava um grande amante da leitura e queria partilhar este gosto com Martha. Esperando interessá-la em seu trabalho, Freud chegou até a redigir para ela uma introdução geral à filosofia que chamou de "A.B.C. Filosófico".³¹¹

Em 1896, Freud escreveu, a seu amigo Willhem Fliess, carta em que se pode ler que considerava a psicologia como associada ou mesmo pertencente ao campo da filosofia:

Não aspirei a outros conhecimentos, em meus anos de juventude, senão aos filosóficos, e agora estou a ponto de realizar este desejo passando da medicina à psicologia.³¹²

Um outro dado importante depõe contra o não conhecimento ou o desagrado que Freud publicamente diz ter pela filosofia. Além dos filósofos citados em suas obras, e sobre os quais a extensão do conhecimento de Freud não pode ser avaliada, a filosofia de John Stuart Mill era dele conhecida, uma vez que, em 1880, Freud traduzira para o alemão o volume XII das obras completas deste filósofo, por recomendação de Franz Brentano. Quando o filho do editor Theodore Gomperz decidiu coletar informações para a biografia de seu pai, interessou-se em saber porque Freud tinha sido escolhido para a tradução de Stuart Mill. Freud respondeu-lhe em 9 de junho de 1932:

Eu sei que fui recomendado a seu pai em uma festa dada por Franz Brentano. Seu pai (...) mencionou que procurava um

³¹¹. Ernest Jones. *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*. Paris, PUF, 1982-1988, vol.I, p.190.

³¹². Carta a Fliess, de 2 de abril de 1896, publicada em Sigmund Freud, *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess : 1887-1904*. Cambridge (Mass.) e Londres, The Belknap Press, 1985, pág. 180.

tradutor, e Brentano, de quem eu era na época ou tinha sido recentemente aluno, indicou o meu nome.³¹³

Admite-se que a recomendação inicial possa ter partido de Josef Breuer, amigo e colaborador de Freud e médico da família de Brentano. O fato de que este encargo tenha sido confiado a Freud em 1880, quatro anos após o término de seus estudos com Brentano, pode ser revelador de uma impressão marcante deixada no professor pelo seu jovem aluno em filosofia.

Em 1915, quando Freud escreveu — num prazo tão breve que sugere uma prévia elaboração — os ensaios que haveriam de constituir a chamada Metapsicologia, sua posição "entre os dois" terrenos, o da ciência empírica e o da especulação, estava já claramente definida. Em *Pulsões e destinos das pulsões*,³¹⁴ Freud faz uma longa exposição do que é, para ele, a ciência psicanalítica. As características propostas nesta exposição pelo criador da psicanálise fazem já dela um campo do saber problemático para a teoria do conhecimento, vez que seu objeto exige para a psicanálise um estatuto epistemológico duplo e peculiar.

Freud contesta que as ciências — mesmo as exatas — possam partir de conceitos fundamentais claros e definidos. Qualquer ciência, para ele, começa sempre pela descrição dos fenômenos, agrupados e ordenados de acordo com certas idéias abstratas. Estas vagas idéias — que se esclarecem pouco a pouco na medida em que são remetidas à experiência — vão-se revelar como o critério que regeu a seleção dos fenômenos. À proporção que a significação dessas idéias se vai tornando nítida, elas mostram o que sempre foram: conceitos fundamentais, conceitos básicos de uma ciência.

³¹³. James Ralph Barclay, *Franz Brentano and Sigmund Freud — a comparative study in the evolution of psychological thought*. Ann Arbor, Michigan, University Microfilms International, 1990, pág. 4.

³¹⁴. Sigmund Freud. "Pulsions et destins des pulsions". *Oeuvres complètes*, vol.XIII, págs. 163-185. Paris, PUF, 1988.

Este ensaio de Freud exemplifica as regras adotadas por uma ciência ao constituir-se e mostra o lugar da psicanálise "entre" os saberes filosófico e científico. O ponto inicial da psicanálise é uma pressuposição, ainda indeterminada, de que a tarefa do sistema nervoso seja dominar os estímulos, segundo o modelo biológico com seus conceitos de tendência e finalidade.

(...) o sistema nervoso é um aparelho que tem a função de eliminar os estímulos que o atingem, de reduzi-los ao mais baixo nível possível. Se pudesse, manter-se-ia absolutamente sem estímulo.³¹⁵

O primeiro esquema proposto, fisiológico e reflexo, complicou-se com a idéia de pulsão. Para satisfazer as pulsões e satisfazer-se, o organismo é levado a modificar uma situação no mundo exterior, sendo impelido assim para atividades sempre mais complexas. Ora, tais atividades envolvem linguagem e pensamento, demonstrando empiricamente que o ser humano tanto é corpo quanto mente.

Deste mesmo estudo sobre as pulsões provém a hipótese biológica de que a conservação da espécie ultrapassa a do indivíduo. A sexualidade, exercida também para satisfação individual, tem por fim maior preservar a vida num sentido mais geral. Freud fala então do homem como "um apêndice temporário e efêmero do plasma germinativo quase imortal".³¹⁶ As funções orgânicas são o apoio do psiquismo humano: linguagem e sexualidade respondem, no fundo, a uma mesma exigência.

Talvez estas considerações fossem desnecessárias — se lembrarmos que Freud declarou ter passado da medicina à psicologia e chegado, deste modo, à filosofia. Outras objeções pesaram, contudo, contra a aproximação entre psicanálise e filosofia, que fizeram com que a atitude pública de Freud

³¹⁵. Sigmund Freud. "Pulsions et destins des pulsions". *Oeuvres complètes*, vol.XIII, pág. 166. Paris, PUF, 1988.

³¹⁶. Sigmund Freud. "Pulsions et destins des pulsions". *Oeuvres complètes*, vol.XIII, pág. 170. Paris, PUF, 1988.

mantivesse a psicanálise distante da filosofia e impediram esforços no sentido de uma interdisciplinariedade.

Uma primeira objeção, a que fala do método especulativo como contrário às ciências, é abertamente derrubada pelos textos em que Freud faz especulações a partir de descobertas clínicas, e declara que o faz. Uma segunda objeção — a de que a psicanálise como ciência da natureza [*Naturwissenschaft*] não cria visões do mundo [*Weltanschauung*] como a filosofia — partiu do próprio criador da psicanálise, cabendo a cada um avaliar sua validade. Finalmente uma terceira propõe a incompatibilidade entre sistema filosófico e observação científica.

Sistema e experiência

Esta incompatibilidade entre o pensamento sistemático e a experiência, afirmada pelo próprio Freud, adicionou mais um obstáculo epistemológico ao longo debate instaurado entre psicanálise e filosofia. Durante muito tempo, a colaboração entre filosofia e psicanálise foi impedida pela busca de uma definição para o novo tipo de saber. Perguntava-se infindavelmente se a psicanálise era uma ciência, se era uma filosofia, e examinavam-se seus objetos e métodos. Ficando óbvio que não era nem uma nem outra, resolveu-se o problema concedendo à psicanálise um estatuto epistêmico original.

O que talvez ainda se deva demonstrar é a possibilidade de associar conhecimentos da filosofia hegeliana e da psicanálise sobre seu objeto comum, vez que este procedimento de hábito levanta a crítica à suposta abstração do sistema hegeliano, cujo método, característico de um momento da filosofia tradicional, é preciso analisar.

Buscando o que o tempo havia definido como sua forma perfeita, as filosofias tradicionais tratavam da totalidade dos objetos — não uma soma deles, mas sua síntese — através da unidade racional de um sistema de pensamento apoiado em conceitos fundamentais. A tradição filosófica, adotando a universalidade e a especulação, consistia numa história dos grandes sistemas universais de pensamento e era entendida, na época de Freud, como totalmente alheia aos critérios da observação científica.

As ciências, ligadas diretamente à experiência, buscavam as leis do mundo sensível, mundo que era preciso examinar através de recortes que, na época de Hegel e na de Freud, eram considerados "especialidades". Menos preocupadas com a possibilidade do conhecimento, voltavam-se para o seu exercício e mantinham-se coladas na observação do real. A sistematicidade parecia um aspecto não só desnecessário para o conhecimento científico, como inadequado aos recortes que os diversos campos de conhecimento específico operavam na realidade.

A obra monumental de Hegel coloca-se entre as grandes filosofias, universais, sistêmicas e especulativas. Atendendo a todas as exigências tanto formais quanto de conteúdo, seu objeto é um mundo regido por leis gerais que, expressas através de conceitos básicos, permitem deduzir a multiplicidade dos seres e de seus processos.

A sistematicidade — hoje tão incorporada ao pensamento — nunca foi prerrogativa exclusiva da filosofia, mas de certo modo confundiu-se com ela. A palavra "sistema" designa um conjunto de elementos, materiais ou conceituais, íntima e logicamente entrelaçados. Se uma teoria é a articulação coerente de idéias, conceitos, enunciados ou teses, um sistema será esta organização transposta para um âmbito maior. Será um conjunto de teorias cuja dependência recíproca é ordenada por princípios lógicos comuns e onde cada elemento

reafirma-se em função dos outros. Na época de Hegel, e também na de Freud, considerava-se um pensamento tão mais filosófico quanto sistemático fosse.

Dizer que um conjunto de teorias forma um sistema é ver nele uma unidade de método e de organização que lhe confere um caráter eminentemente dedutivo. Este tipo de trama conceitual rigorosa, em que a determinação de cada idéia contribui para a inferência de uma série de outras idéias e em que as teorias se ligam entre si, é teoricamente muito fecunda.

A fertilidade dedutiva das grandes filosofias, objetivo atingido com todas as suas consequências pela filosofia hegeliana, é descrita por Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière:

É próprio das grandes filosofias apresentarem-se sob uma figura tal que, tocando-se um de seus elementos, se é obrigado a abordar todos os outros e a aceitar percorrê-los na totalidade; o que significa tanto que este elemento é portador da totalidade que deste modo se desdobra, quanto que esta totalidade é mobilizada inclusive enquanto elemento.³¹⁷

O conceito de sistema quando referido apenas ao pensamento trata da coerência das idéias e não de seu conteúdo ou de sua verdade. Este sentido, restrito mas legítimo, de *ordem* no pensamento, foi muitas vezes considerado como limitativo e perigoso, muito especificamente quando se tratou de sua validade enquanto instrumento teórico associado à psicanálise.

Um dos perigos à vista seria consequência direta da fertilidade deste tipo de pensamento sistêmico. Como qualquer de suas idéias compromete todas as outras, pode-se pensar que um sistema ou é totalmente correto ou totalmente errôneo. É o que se passa quanto a um sistema fechado, pronto, tal como freqüentemente se pensa ser o sistema hegeliano.

Esta crítica da sistematicidade esquece que cada conceito é função de outros, mas não forçosamente numa determinação exclusiva. Houve um

³¹⁷. Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière, "Totalité et mouvement chez Hegel", in Gw. Jarczyk & P.-J. Labarrière, *Hegeliana*. Paris, PUF, 1986.

momento em que o sistema foi pensado, momento em que uma dada idéia abria um leque — limitado, é verdade — de possibilidades. E há outro momento, o do exame crítico, que de alguma forma repete o processo de pensamento, *permitindo adaptar os pressupostos* gerais a cada dado novo da realidade.

Várias vezes a crítica aos sistemas não se dirigiu à própria sistematicidade, mas aos casos em que era mal aplicada. A coerência formal exigida da filosofia sempre comportou um risco: o de que o apego a pressupostos gerais impedisse a percepção de qualquer dado em contrário. A sistematicidade pode tentar impor seus pressupostos a uma realidade diferentemente organizada, tornando-se, por essa sua vocação, incompetente para apoiar o avanço das ciências. Nestas, o diálogo com a experiência fenomênica é primordial, sendo o conhecimento, por definição, aberto, provisório, e constituído *a posteriori*.

A sistematicidade na filosofia é, pois, a medida de coerência das idéias de um determinado pensador. O pensamento filosófico clássico tentaria abranger a totalidade de objetos que compõem o mundo em uma unidade conceitual sistêmica, o que o indisporia a novas descobertas. É deste aspecto possível da sistematicidade que Freud se defende: a insensibilidade criada no pensador sistemático com relação à experiência que pode contrariar sua teoria.

Por outro lado, a filosofia buscava uma ordem na realidade que correspondesse à lógica humana. Esta dúvida remetia o problema da forma de pensar de volta à questão da possibilidade do conhecer. É claro que — excluindo-se um total ceticismo que invalidasse qualquer conhecimento do mundo — o que se discute, no fundo, é a verdade, a adequação entre o pensamento e o objeto pensado.

A intuição fundamental de Hegel sobre a possibilidade do conhecimento ataca a raiz da questão: o conhecimento não só é possível, como é um caminho

necessário. Há, na filosofia hegeliana, uma correspondência entre mundo e pensamento, e a verdade tem portanto a significação de um sistema maior que abrange a ambos.

O caráter sistêmico não se pode restringir apenas ao pensamento. Na medida em que a teoria filosófica é pensamento do mundo, o mesmo tipo de articulação há de ser encontrado entre os elementos deste mundo — "o lógico" de que fala Hegel —, e o sistema conceitual deve ser apenas *outra* manifestação de uma unidade existente nas coisas. O passo seguinte a este, e inevitável, leva ao domínio da verdade, definida como uma adequação entre a idéia e o objeto, coisa e coisa pensada. Os princípios lógicos reguladores do pensamento devem refletir as leis do mundo que apreendem. Quando isto se produz, não é a organização da realidade que se impõe ao pensamento nem o pensamento que molda o real, mas o conhecimento é possível porque há uma correspondência necessária entre o pensamento e o mundo pensado.

Partindo dessa pressuposição de efetiva correspondência entre pensamento e o mundo pensado, a noção hegeliana de sistema ultrapassa o domínio formal para abranger o sentido que o termo *sistema* tinha originalmente, o de uma *ordem*, especialmente ordem do mundo ou ordem cósmica. Passou-se assim da exigência de coerência teórica à de um necessário nexos nas coisas. Quando se supõe que a realidade estudada tem caráter sistêmico, ela deve ser estudada de modo também sistemático.

Quando se fala da lógica como coerência formal de um pensamento que corresponde a um nexos encontrado nas coisas, fala-se de algo semelhante a uma estrutura que subjaz tanto ao universo mental quanto ao material — ainda uma vez "o lógico" de Hegel, fundamento da identidade postulada por Hegel entre razão e realidade. É este "lógico" que permite passar da perspectiva da *Phänomenologie des Geistes* à da *Wissenschaft der Logik* e à afirmação de que:

O que é racional é efetivo [*wirkliche*] e o que é efetivo é real.

*Ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel.*³¹⁸

Assim, só o estudo sistêmico pode aplicar-se a realidades de caráter estrutural, restando saber se possui o psiquismo humano este caráter.

A inclusão de qualquer elemento do mundo empírico num sistema — afirmada explicitamente por Hegel — não era comum nem em 1800, nem em 1900. A idéia de um sistema globalizante e coerente de pensamento parecia irreconciliável com a realidade estudada pela psicanálise. Possivelmente referindo-se aos sistemas abstratos, Freud é categórico:

A psicanálise não é um sistema, como aqueles da filosofia, que partem de alguns conceitos fundamentais rigorosamente definidos, com os quais procuram apreender o universo, e depois, uma vez acabados, não dispõem mais de espaço para novas descobertas e melhores modos de ver.³¹⁹

Mas Bernard Bourgeois, especialista em Hegel e seu tradutor, chama de "sistematicidade real" a da filosofia hegeliana, aberta ao seu objeto e que se transforma juntamente com a realidade pensada, configuração de pensamento perfeitamente compatível com a que foi dada à sua "ciência" por Freud na Metapsicologia em *Pulsões e destinos das pulsões*.³²⁰

O sistema hegeliano é, ao contrário, verdadeiramente um sistema, e sistema porque nele a ordem das razões do conhecer e a ordem ds razões do ser, o processo lógico e o processo ontológico, são idênticos, e, no seu curso, verificam a afirmação de Hegel de que ser e pensamento são um só.³²¹

Se um conhecimento sistemático faz os caminhos entre a experiência fenomênica e a idéia, e desta volta à experiência, relega ao passado os sistemas

³¹⁸. G.W.F. Hegel. *Principes de la philosophie du droit*. Paris, Gallimard, 1940, pág. 41.

³¹⁹. Sigmund Freud. "Psychanalyse et théorie de la libido". *Oeuvres complètes*, vol. XVI, pág. 203. Paris, PUF, 1991.

³²⁰. Sigmund Freud. "Pulsions et destins des pulsions". *Oeuvres complètes*, vol. XIII, págs. 163-185. Paris, PUF, 1988.

³²¹. Bernard Bourgeois. "Présentation" a G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tomo I: *La science de la logique*. Paris, Vrin, 1986, pág. 7.

filosóficos abstratos. O tipo de pensamento que une o que antes era considerado exclusivamente como filosofia ao que era tão-somente ciência dialetiza-se ao contato com a experiência.³²²

Não seria este tipo de pensamento — que toma por modelo uma estrutura viva, estrutura em movimento — capaz de apreender o psiquismo humano? Nada evoca mais o trabalho psicanalítico e a visão que a psicanálise tem do homem do que certas afirmações hegelianas. Se só o todo é verdadeiro, e o parcial é momento da verdade, partir de uma idéia, associá-la a outras e inserir cada memória em seu momento do passado é perfazer uma continuidade que dá sentido ao homem e a sua história. E não seria a compreensão da dialética, enquanto método e movimento do que é pensado, um instrumento apto a seguir as infinitas ramificações de um discurso em associação livre?

Lacan acreditou que sim. Em 1951 fez uma conferência hoje publicada em seus *Écrits* como "Intervention sur le transfert"³²³ na qual aborda, de um novo ponto de vista, o famoso "Caso Dora"³²⁴ apresentado por Freud. É interessante ver os conceitos hegelianos, que a tantos parecem afastados da concretude, aplicados a uma história individual.

A dialética psíquica

³²². Gaston Bachelard. *Philosophie du non*. Paris, PUF, 1940, pág. 43. "Perguntaremos então aos cientistas: como pensam vocês, quais são suas hesitações, seus ensaios, seus erros? Debaixo de que impulso mudam vocês de idéia? Dêem-nos não seu empirismo da noite, mas o racionalismo da manhã".

³²³. Jacques Lacan. "Intervention sur le transfert", in J. Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966, págs. 215-226.

³²⁴. Sigmund Freud. "Fragment of an Analysis of a Case of Hysteria" (1905 [1901]). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. VII. Londres, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1973, págs. 7-122.

Jacques Lacan acreditou numa aliança entre a filosofia hegeliana e a psicanálise, mostrando, com um eloqüente exemplo, como a teoria filosófica é devolvida à prática. Em "Intervention sur le transfert", Lacan examina o relato clínico de Freud, mostrando que "a psicanálise é uma experiência dialética".³²⁵ Resultado da aplicação de conceitos hegelianos à prática psicanalítica, os comentários de Lacan sobre os sintomas da paciente, sobre a história desta e sobre as intervenções de Freud traduzem uma concepção do psicanalista francês sobre certas características gerais do psiquismo, que é hegeliana, freudiana e lacaniana.

Transferir para a teoria do campo psíquico em geral conclusões obtidas na clínica é o processo de pensamento de Freud. Apesar dos diferentes pontos de partida, o movimento da "consciência" é descrito na filosofia hegeliana de modo semelhante ao movimento do "psiquismo" na psicanálise, conforme já se procurou estabelecer em capítulos anteriores deste trabalho. As teorias de Hegel e de Freud coincidem e se complementam ao descreverem como dialético o movimento da consciência. Apesar de não apontar qualquer dimensão inconsciente da "consciência" — e menos ainda um inconsciente como o da psicanálise —, Hegel deixa o caminho aberto a Freud. Descrevendo a dialética da "consciência", Hegel dá condição de possibilidade para que Freud compreenda o exato contrário dessa dialética, a imobilidade — paralisia, repetição, neurose — e avance da psicopatologia até a compreensão dos processos psíquicos em geral.

É preciso considerar, nesta confrontação de métodos e práticas de campos diversos, que Hegel examinou os percursos da "consciência" decerto sem voltar-se para os sintomas, terreno da patologia, ou mesmo para as modalidades de fenômenos normais que Freud examinou. Se bem que os limites entre entre

³²⁵. Jacques Lacan. "Intervention sur le transfert", in J. Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966, pág. 216.

normalidade e doença não estejam jamais numa patologia atribuída em correlação simples ao inconsciente, é indiscutível que, além de ser o domínio do sonho, dos lapsos e do riso, o inconsciente é também o terreno do sintoma. Foi num percurso inverso ao de Hegel que Freud encontrou a parte onde a dialética fraqueja, hesita, paralisa — a parte não-dialética, anti-dialética, talvez, do psiquismo.

Se, como diz Jacques Lacan, a psicanálise pode ser vista como experiência dialética, é porque nela se reconstitui psiquicamente um movimento vital esquecido, abafado.

É impressionante que ninguém tenha percebido até agora que o caso de Dora é apresentado por Freud na forma de uma série de viradas dialéticas.³²⁶

A exposição do "Caso Dora" fala este tratamento, do mesmo modo que Dora fala sua doença: em camadas sucessivas de linguagens e metalinguagens. Segundo Lacan, esta superposição de planos dialéticos não é um artifício literário ou didático ao qual Freud teria recorrido, mas algo que corresponde a uma identidade entre os dois planos: "trata-se de uma escansão das estruturas onde a verdade se transmuta para o sujeito".³²⁷ E Lacan continua: isto significa "dizer que o conceito da exposição é idêntico ao progresso do sujeito, isto é, à realidade da cura".³²⁸

Pode-se resumir tanto o caso clínico quanto os comentários de Lacan ao essencial para evidenciar a dialética psíquica, fora do e durante o tratamento psicanalítico. Dora é uma jovem levada a Freud com inúmeros sintomas. Dora relata sua história pela perspectiva da revolta que lhe provoca uma rede de relações proibidas: seu pai tem uma amante (Sra. K.), que se passa por grande amiga da família; em troca, este pai fecha os olhos ao assédio sedutor que o

³²⁶. Jacques Lacan. "Intervention sur le transfert", in J. Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966, *pág.* 218.

³²⁷. Jacques Lacan. "Intervention sur le transfert", in J. Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966, *pág.* 218.

³²⁸. Jacques Lacan. "Intervention sur le transfert", in J. Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966, *pág.* 218.

marido de sua amante (Sr. K.) faz a Dora. Esta fase do tratamento é chamada por Lacan de "um primeiro desenvolvimento" dialético, o da "afirmação de uma verdade". Cabe uma pequena mas importante precisão para desnudar o processo: o que se toma então por verdade não é seu todo, mas apenas um momento dela.

Freud escuta, neste momento do discurso, uma ausência de Dora enquanto sujeito, que parece falar de fatos dos quais ela é apenas vítima. Freud opera, segundo Lacan, uma primeira virada dialética perguntando a Dora qual é sua participação nestes fatos.

Um segundo momento, mais verdadeiro que o primeiro, aparece, denominado por Lacan de "segundo desenvolvimento da verdade". Mais do que silenciar sobre os fatos, a moça protegera a relação entre os amantes, participando de todas as relações entre os membros do grupo em questão.

Uma segunda virada dialética é provocada quando Freud questiona a súbita manifestação dos ciúmes que Dora tem de seu pai. Conseqüentemente surge, como novo desenvolvimento da verdade, uma atração/identificação de Dora com relação à amante de seu pai. Lacan descreve ainda um terceiro momento, desnecessário para a compreensão da dialética envolvida neste caso, em que o movimento pode ser percebido a partir de dois de seus momentos, num esquema binário, principalmente considerando-se que a interrupção precoce deste tratamento impediu o processo desejável em que apareceriam novos e novos momentos, novas e novas verdades.

O psiquismo, tal como visto por Freud, desliza de uma a outra das fases da dialética hegeliana. Se o processo psíquico de Dora reconstitui-se e retoma o movimento quando Freud a leva a procurar o sentido daquele momento de sua "verdade", é porque sua doença foi construída de paradas, recuos momentâneos e aparentes do processo dialético, representados existencialmente por obstáculos, fracassos, impasses.

Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière destacam, na dialética hegeliana, a exigência de "mudar a regra de leitura" da realidade: a "consciência" de Hegel e o psiquismo de Freud hesitam perante obstáculos, olham para o mundo que têm dentro de si, entendem que a verdade não é bem como pensavam e, enquanto isto, atardam-se.

Esta aproximação entre a "consciência" descrita por Hegel e o psiquismo da psicanálise supõe que a "consciência" hegeliana é algo diferente da "consciência" de Freud, vez que este postula um "aparelho anímico" constituído de partes conscientes e inconscientes, *id*, *ego* e *super-ego*, processos primário e secundário.

O assim chamado obstáculo consciencialista é o problema interposto à conciliação de uma consciência entendida no sentido filosófico tradicional, tal como se imagina tenha sido formulada por Hegel, com o inconsciente freudiano — regido por leis específicas, diversas das que regem a consciência. Quanto à existência de conteúdos de pensamento qualitativamente inconscientes na teoria hegeliana problema algum se põe.

Tomado Hegel como "consciencialista" na época de Freud, juntamente com toda a filosofia e psicologia então dominantes, o que o filósofo chama de "consciência" na *Phänomenologie des Geistes* percorre, contudo, fases de não-consciência. A etapa em que a "consciência" é sensível e imediata é tão arcaica que não admite um "estado de consciência". E mesmo a partir do momento em a linguagem começa a se criar — com uma noção de que o "aqui" e o "agora" são singulares, imediatos e sempre mutáveis —, é difícil definir onde começaria uma consciência no sentido freudiano. A incompatibilidade que se estabeleceu foi entre a "consciência" das filosofias em geral e da psicologia, contra um inconsciente tal como o freudiano. Este, compondo o psiquismo juntamente com a consciência, era diverso dela e regido por leis próprias. Só com base na

dialética da "consciência" e do psiquismo pode-se conceber o inconsciente freudiano como algo relativo ao ritmo deste movimento, algo criado nas suas pausas, nas síncope, na estagnação.

A perplexidade provocada pelo inédito do inconsciente freudiano nas correntes consciencialistas de pensamento certamente contribuiu para a rejeição de Freud à tentativa de James Jackson Putnam, médico e apaixonado pela psicanálise, de aproximar a psicanálise da filosofia hegeliana. Não se tem notícia de qualquer outro esforço neste sentido, quer durante a vida de Freud, quer até o trabalho de Jacques Lacan e Jean Hyppolite em 1954, e mesmo até muito recentemente. Segundo os termos fortes de Paul-Laurent Assoun — então e talvez ainda agora — seja preciso "reputar como ilegítima qualquer *tentativa de anexação* da psicanálise a um sistema especulativo".³²⁹

Duas epistemes, dois estatutos da negatividade

Foi dito que uma mesma e nova grade de conceitos está presente em Hegel, em Freud, e perpassa toda a cultura contemporânea. Segundo este modo de pensar, tempo, história, linguagem e sentido se entrelaçam relacionando-se com a negatividade dialética representada pela filosofia de Hegel.

Havia uma dialética antes de Hegel. Na linguagem comum e na literatura filosófica em geral, o substantivo *dialética* e o adjetivo *dialético(a)* são utilizados de modo bastante impreciso. O termo pode ser encontrado qualificando qualquer coisa múltipla, ou oposta, ou diferente, ou seqüencial, etc. Mesmo em textos filosóficos, são tantos os significados atribuídos ao termo

³²⁹. Paul-Laurent Assoun. *Freud — la philosophie et les philosophes*. Paris, PUF, 1976, pág. 47. O grifo é meu (L.T.).

dialética, e tão diversos, que seu exame não permite compreender porque pensamentos assim distintos receberam esta mesma denominação. A confusão é notória, atestada por Danilo Marcondes e Hilton Japiassu em seu *Dicionário básico de filosofia*:

Em nossos dias, utiliza-se bastante o termo "dialética" para se dar uma aparência de racionalidade a modos de explicação e demonstração confusos e aproximativos.³³⁰

Como "a tradição filosófica lhe[s] dá significados bem precisos",³³¹ o outro modo de classificar as dialéticas para encontrar uma base comum é partir dos filósofos que são ditos dialéticos. Esta tarefa é complexa. Ao tentar reunir filosofias ditas dialéticas em subgrupos portadores de uma característica comum, escapa sempre a eles todos, isolado, algum sistema, teoria ou método, consensualmente chamado de dialético.³³²

As definições de dialética encontradas em dicionários especializados ou enciclopédias de filosofia podem referir-se a um filósofo específico, a um grupo deles, ou mesmo nada dizerem. Quando a *Encyclopedia of Philosophy* de Paul Edwards³³³ diz, assertivamente, de modo a que não fiquem dúvidas, que "dialética é o modo de atingir a verdade através do raciocínio", inclui tudo numa total falta de rigor. Não estabelece nenhuma diferença entre racionalidade em geral, o objetivo dela, e a dialética — uma de suas modalidades.

Os problemas encontrados para uma classificação das dialéticas também são diversos. Apenas um critério se demonstra útil, o que distingue a dialética hegeliana das dialéticas que a precederam. Este critério, que leva em conta a diferença entre a realidade do discurso e a realidade de que fala o discurso, apóia a suposição de uma mudança de episteme.

³³⁰. Hilton Japiassu & Danilo Marcondes. *Dicionário básico de filosofia*. Rio, Zahar, 1990, pág. 71.

³³¹. Hilton Japiassu & Danilo Marcondes. *Dicionário básico de filosofia*. Rio, Zahar, 1990, pág. 71.

³³². Léa Tavora. *Dialética. Trabalho para exame de qualificação ao Doutorado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro*. Rio, PUC, 1990.

³³³. Paul Edwards. *The Encyclopedia of Philosophy*. Nova York, Macmillan, 1967, pág. 385.

A primeira de todas as dialéticas é a de Parmênides, que inaugura uma linhagem de dialéticas dentro das regras da lógica formal. Nesta acepção parmenídea, o conceito de dialética é tecnicamente claro. No tipo de argumento do qual Parmênides é padrão e criador, uma proposição é afirmada como verdadeira [*posée*] e, a partir dela, passa-se a verificar as conseqüências de negá-la. Duas razões [*logoi*] se contrapõem e se eliminam mutuamente, uma delas provando-se verdadeira, e a outra, falsa. Caracteriza este modo de pensar a negação que Hegel haveria de chamar de negação de coisa ou negação abstrata.

Examinando as modalidades de negação a partir da filosofia de Hegel, vê-se que este sentido da negatividade em Parmênides deu origem a todo um grupo de pensadores sustentados numa regra básica denominada "da não contradição". Parmênides deixou, em forma poética, uma obra cujo raciocínio exige a rejeição de uma das proposições cujas conseqüências são falsas. Como a contradição formal não se pode sustentar, um dos seus termos tem de ser eliminado, senão ambos, o que se faz porque se supõe que a contradição na expressão lingüística de uma realidade corresponda ao conteúdo desta realidade e não a uma regra lógica.

Duas teses principais podem ser extraídas dos versos remanescentes do poema de Parmênides. A primeira é a da afirmação do Ser: "O Ser é, e é impossível que não seja". A ela segue-se a da negação do Não-Ser: "O Não-Ser não é". A conclusão é que, se o Ser necessariamente é, o Não-Ser não pode ser, excluindo-se qualquer outra formulação.

Depois de afirmar a impossibilidade de um Não-Ser, demonstram-se, negativamente e uma a uma, as determinações deste Ser. Se houvesse mudança no Ser, ele se transformaria em Outro. Ora, o Outro não pode ser, pois não sendo Ser só poderia ser Não-Ser, e o Não-Ser não é. Portanto o Ser é imutável, não existe mudança ou transformação no que é. Como a terceira tese de Parmênides

diz que: "Pensar e Ser é o mesmo" — não se distingue a forma do pensamento de seu conteúdo. Dizer a mudança seria dizer que o Não-Ser passava a Ser, uma impossibilidade lógica.

Ao recusarem teoricamente a mudança, os eleatas recusaram a percepção de um mundo no qual as mudanças ocorrem. O domínio sensível ficou fora do Ser, não podendo sequer ser pensado. O Um de Parmênides é pensamento puro e não pensamento de alguma coisa, sua realidade é abstrata. Esta rejeição da concretude tornou-se um grande problema para o pensamento que a ela se seguiu: se não há passagem do Não-Ser ao Ser, se nada nasce ou se transforma, não há gênese, não há múltiplo. A única realidade é Una, Imutável, sem fim nem começo, redonda, homogênea, compacta. Uma "dialética" meramente formal como essa passa por objetiva, sendo a forma do discurso e o conteúdo ao qual este se refere confundidos.

Uma outra acepção de dialética é importante para a compreensão do pensamento atual: a da arte dialética do ensino, produzida por meio das perguntas e respostas de um diálogo: Platão, no *Crátilo*, pretende uma ascensão entre os conceitos e proposições, até chegar aos conceitos fundamentais cujo teor ontológico faz com que o conhecimento e a racionalidade alcancem uma dimensão muito mais ampla do que a que lhes é concedida hoje. Este sentido de dialética como, ao mesmo tempo, conversação, progresso nas conclusões lógicas e ascensão do pensador desde o mundo sensível ao mundo das Idéias será preservado na dialética hegeliana.

O sentido dialógico da dialética é já uma elaboração da lógica de Parmênides. Enquanto, para o eleata, um dos dois *logoi* ou razões tinha de ser eliminado — ficando o processo dialético interrompido no seu primeiro momento —, no diálogo dialético os dois *logoi* se contrapõem, mas desta confrontação entre posições contrárias resultam mudanças num *logos* a partir do

outro, e cada um dos interlocutores ou proposições serve de degrau à ascensão racional do outro. Surge o padrão de dialética no qual cada momento da seqüência depende logicamente do anterior.

A noção de dialética desenvolve-se neste novo rumo, o rumo dialógico, acabando, na época de Hegel, por fazer reverter o rumo anterior, parmenídeo. Como Hegel parte do princípio de uma relação fundamental entre sujeito e objeto — que é unidade —, mas distingue forma e conteúdo — há diferença entre Ser e pensamento do Ser —, a contradição tem de participar dos dois planos, e o discurso formal de encontrar uma expressão para a realidade contraditória. A dialética, que continua sendo o caminho do sensível ao inteligível, dá-se então pelo reconhecimento de que termos contraditórios, ao contrário do que propunha a linha de pensamento nascida com Parmênides, não apenas podem ser ambos preservados como constituem uma unidade, tendo sua união um princípio comum.

Quando o *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*,³³⁴ de André Lalande, inclui em uma das acepções da palavra dialética a idéia de que serão dialéticos "todos os encadeamentos de pensamento nos quais o espírito é levado, pouco a pouco, sem poder parar em nada," está lançando mão de vários conceitos da dialética hegeliana, à qual está referida sem o explicitar, vez que esta definição da dialética reúne as noções de necessidade dialética, de inquietude da consciência, de espírito e de processo. É tal a força da nova episteme que uma definição "descomprometida" como essa pode valer-se de vários conceitos do pensamento hegeliano sem qualquer empenho na compreensão da teoria hegeliana em sua totalidade.

A definição de dialética de Leandro Konder expressa a noção vigente na atualidade de que dialética é a que segue o espírito hegeliano: a dialética "é o

³³⁴. André Lalande. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris, PUF, 1987, pág. 226.

modo de pensarmos as contradições da realidade, o modo de compreendermos a realidade como essencialmente contraditória e em permanente transformação".³³⁵ Esta é a feição característica do modo contemporâneo de entender Hegel e de pensar com ele, através da negação da negação.

O momento histórico de Hegel permitiu-lhe tematizar criticamente a modalidade de negação das filosofias que o antecedem e fazer de seu pensamento o representante da nova negatividade. A importância deste conceito de negatividade é tal, que, para Hegel, a força que move mundo e pensamento é "o sério, a dor, a paciência e o *trabalho do negativo*."³³⁶

O caminho para compreender o papel do negativo na filosofia hegeliana passa pela sua idéia central de que tudo é relação. O primeiro momento de relação do homem com o mundo só poderia ser de oposição. Antes da relação, uma fusão entre homem e mundo seria a plenitude inerte e impensável.

Reduzido até sua expressão mais simples na relação sujeito e objeto, o homem é o sujeito que pensa os objetos do mundo, e pensamento é o pensamento do homem sobre seus objetos. O Mesmo e o Outro da filosofia reproduzem o "dentro" e o "fora" do esquema corporal, tal como o concebeu a psicanálise. Os objetos constituem o Outro do homem. A relação do sujeito com seu mundo é, portanto, um trabalho exercido pelo que é para o homem seu Mesmo sobre o que é para ele um Outro — um jogo entre, de um lado, o próprio homem como sujeito do pensamento e, de outro lado, tudo o mais, desde que esteja no lugar de objeto.

Encontramos situação semelhante na filosofia, na oposição entre Ser e Não-Ser, e nas formas assumidas sucessivamente por esta dupla de opostos. A relação homem e mundo, sujeito e objeto, estaria para a filosofia num esquema

³³⁵. Leandro Konder. *O que é a dialética*. São Paulo, Brasiliense, 1981, pág. 8.

³³⁶. G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1993, pág. 32. O grifo é meu (L.T.).

que opõe, por um lado, o sujeito que é consciência pensante, interioridade, Mesmo, e, por outro, o objeto na exterioridade, a coisa da qual se tem distância.

Se, num primeiro momento, o Mesmo era o homem que pensava, e o Outro era seus objetos, tal oposição de termos vai se repetir no pensamento do mundo. Ao examinar a multiplicidade que o rodeia, o homem a divide também em Mesmo e Outro. Encontrando dentro da totalidade dos objetos algum aspecto comum, o homem separa os objetos identificados por esta qualidade e forma um conjunto de iguais, um Mesmo. Novamente a coerência dependerá da distribuição dos objetos entre os que formam um Mesmo — agora porque são idênticos — e os que são diferentes deles, seu Outro. Isto leva à multiplicação, por infinitas vezes, do procedimento de separação entre Mesmo e Outro.

Ao dividir cada conjunto resultante da subdivisão de um primeiro Mesmo novamente em Mesmo e Outro, o resultado final é uma multiplicidade de conjuntos. Para que isto faça sentido, é preciso que cada critério de identidade escolhido seja nítido, independente do anterior ou do próximo, não tolerando superposições dos grupos formados.

Dois exemplos de Michel Foucault fazem refletir sobre a questão do Mesmo e do Outro no processo de pensamento. O primeiro exemplo envolve pacientes psiquiátricos e se refere a um sintoma de certo tipo de afasia que impede a classificação das coisas. Estes pacientes começam a organizar, no caso citado, meadas de lã segundo o critério das cores. Depois de dividir um certo grupo de meadas de lã entre vermelhas e não vermelhas, os pacientes abandonam este critério de "mesmidade" para adotar um diferente, no qual as meadas de consistência mais lanosa serão separadas. Depois, o critério de separação pode passar a ser ainda diverso, por exemplo prevalecerá o critério de estarem ou não as meadas enroladas em forma de novelo.

O exemplo mostra que a condição básica da coerência é a definição de um Mesmo (e portanto da classificação de todo um grupo de idênticos que possuam este traço) e, a partir da separação deste Mesmo, a identificação do que é seu Outro. Esta ordenação deve respeitar limiares, acima dos quais os objetos são considerados diferentes, e abaixo dos quais, idênticos.

Esta ordenação só aparentemente é regida pelos objetos. Ela pertence, na verdade, à esfera da linguagem, e a linguagem, como todo o saber — que depende dela — pertence à episteme da qual faz parte. O que Foucault demonstra em *As palavras e as coisas*³³⁷ é que há várias possibilidades de ordenação e sentido para a multiplicidade em que se dividem os seres e que cada uma delas corresponde a uma episteme diversa. O sujeito de cada cultura e cada época só pode falar enquanto assujeitado ao código fundamental que rege a linguagem.

O citado sintoma da afasia significa que o paciente perdeu a capacidade de apegar-se a um critério de ordenação até terminar o processo. Como esta ordenação obedece a atributos correspondentes ao sistema linguístico e à episteme da qual sua linguagem faz parte, o sintoma denuncia uma não pertinência a qualquer episteme.

O segundo exemplo de Foucault vem de um texto de Jorge Luis Borges, retirado de uma suposta Enciclopédia Chinesa. Nela, os animais seriam classificados por:

- a) pertencerem ao Imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo, l) *et cetera*, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas.³³⁸

³³⁷. Michel Foucault. *Les mots et les choses — une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1966.

³³⁸. *Apud* Michel Foucault. *Les mots et les choses — une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1966, pag. 7.

O problema de uma classificação deste gênero está em que seu "charme exótico" reside no fato de a separação entre o que é o Mesmo e o que é o Diferente ou não obedecer a qualquer critério regular que dela se possa depreender, ou seguir critérios particulares, desconhecidos e alheios à episteme ocidental, cujos limites Borges evidentemente trabalha.

Em *As palavras e as coisas*, Foucault examina as epistemes da cultura ocidental e localiza as passagens de uma episteme a outra. Mais voltado para a questão da ruptura entre epistemes, Foucault as define segundo as características de certos campos do saber que as constituem. Apesar de não ser este seu interesse primeiro, Foucault analisa a trama conceitual que estrutura a unidade interna de cada modo de pensar.

Vê-se então que, preparando o tempo que Foucault considera como o do nascimento da modernidade, da noção de sujeito e das ciências humanas, estão a filosofia hegeliana e a passagem do pensamento da negação simples ao da negação dialética. É lícito supor que a mudança de epistemes se funde no novo estatuto do negativo e que este instaure uma rede de conceitos conexos ao de continuidade e devir, como a alteridade, a história, necessários para a constituição da psicanálise.

O tema filosófico da relação sujeito e objeto, visto acima sob o enfoque foucaultiano do Mesmo e do Outro, pode ser também encontrado na psicanálise, com outras denominações. A teoria psicanalítica, em seus próprios termos, pode incorporar o esquema de Foucault sobre o passo mais remoto do pensamento humano: a separação do que é um Mesmo, o sujeito, do que é um Outro, o mundo externo. Freud percebe, contudo, sucedendo este momento, uma complexidade maior: a distinção entre o que é interno (o Mesmo da filosofia), ou externo (o Outro, o diferente) ao indivíduo precisou ser estabelecida.

Desde o início da psicanálise, quando estudava os sintomas da histeria, Freud imaginou o psiquismo como um sistema para lidar com energias.³³⁹ De acordo com exigências da época, a psicofisiologia adotou da física — considerada a ciência básica — o princípio de conservação da energia, segundo o qual a quantidade de energia tende a se manter constante num sistema fechado.³⁴⁰ Os chamados princípio de constância, princípio de inércia, do prazer, da realidade, de Nirvana, foram as sucessivas tentativas de compreender a relação entre o mundo interno do homem e o externo, em termos de quantidades de energia.

Para a psicanálise, a complexidade da primeira diferenciação entre o que é interno ao homem e o que é exterior a ele é maior, é mais precoce ainda do que para a filosofia. A filosofia pode ater-se ao plano das relações com o mundo acessíveis à consciência, tanto internas como externas, e da formação da linguagem da consciência num processo dialético de relação com a exterioridade. Já a psicanálise tem de dar conta de sua descoberta, o inconsciente. O que é identificado pelo homem como interior não é um Mesmo, pura identidade e imobilidade como na filosofia, mas já contém um seu Outro.

Por maiores que sejam as diferenças entre filosofia e psicanálise, estranhamentos terminológicos e epistemológicos, diversidade de métodos, princípios e objetivos, a psicanálise só pôde acontecer a partir dos conceitos da nova episteme. A compreensão dos processos psíquicos atingida pela psicanálise depende do referencial da nova episteme que Hegel anuncia.³⁴¹ Por sua vez, o estudo da trama de idéias que constituem uma episteme é domínio da filosofia, e

³³⁹. A abordagem econômica dos fenômenos psíquicos, que começou a ser elaborada por Freud desde seus trabalhos com Breuer entre 1892 e 1895, só explicita o princípio de constância em *Para além do princípio do prazer*, que é de 1920.

³⁴⁰. Cf. Jean Laplanche & J.-B. Pontalis. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris, PUF, 1967, págs. 325-343.

³⁴¹. Isto decerto não significa que o inconsciente não existia antes de Hegel, mas que só pôde ser compreendido depois dele.

o modo de pensar que legitima a psicanálise foi inaugurado pela filosofia hegeliana, onde é minuciosamente trabalhado.

BIBLIOGRAFIA

A relação a seguir inclui as referências bibliográficas das obras citadas ou mencionadas neste trabalho, bem como os títulos das obras consultadas para a sua elaboração, acompanhados igualmente de suas referências bibliográficas.

- ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Journal d'une année (1912-1913)*. Paris, Gallimard, 1970.
- ANZIEU, Didier. *L'auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse*. Paris, Presses Universitaires de France, 1988 (1a. ed. 1959).
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud - la philosophie et les philosophes*. Collection Philosophie d'Aujourd'hui. Paris, Presses Universitaires de France, 1976.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud et Nietzsche*. Collection Philosophie d'Aujourd'hui. Paris, Presses Universitaires de France, 1980.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Introduction à l'epistemologie freudienne*. Collection Science de l'Homme. Paris, Payot, 1981.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *L'entendement freudien - logos et ananké*. Collection Connaissance de l'Inconscient. Paris, Gallimard, 1984.
- BACHELARD, Gaston. *Philosophie du non*. Paris Presses Universitaires de France, 1940.
- BACHELARD, Suzanne et alii. *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris, Presses Universitaires de France, 1971.
- BARCLAY, James Ralph. *Franz Brentano and Sigmund Freud - a comparative study in the evolution of psychological thought*. Dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor in Philosophy. Michigan University / Education, Psychology, 1959. Ann Arbor, University Microfilms International, 1990.
- BIARD, J. et alii. *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel, vol.I: L'être*. Collection Philosophie de l'Esprit. Paris, Aubier-Montaigne, 1981.

- BIARD, J. et alii. *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, vol.II: *La doctrine de l'essence*. Collection Philosophie de l'Esprit. Paris, Aubier-Montaigne, 1983.
- BIARD, J. et alii. *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, vol.III: *La doctrine du concept*. Collection Philosophie de l'Esprit. Paris, Aubier-Montaigne, 1987.
- BIRMAN, Joel. *Pensamento freudiano e a constituição do saber psicanalítico*. Tese de Doutorado em Filosofia. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1984.
- BLOCH, Ernst. *Sujet-Objet - éclaircissement sur Hegel*. Bibliothèque de Philosophie. Paris, Gallimard, 1977.
- BORNHEIM, Gerd. *Introdução ao filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais*. Porto Alegre, Globo, 1980. (1a. ed. 1970)
- BORNHEIM, Gerd. *Dialética: teoria e práxis*. Porto Alegre, Globo, 1977.
- BORNHEIM, Gerd. *O idiota e o espírito objetivo*. Porto Alegre, Globo, 1980.
- BORNHEIM, Gerd. "A vigência de Hegel : os impasses na categoria da totalidade". *Revista do I.F.C.S*, janeiro-junho de 1981.
- BORNHEIM, Gerd. *Sartre - Metafísica e existencialismo*. São Paulo, Perspectiva, 1984.
- BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo, Cultrix, s/d.
- BOURGEOIS, Bernard. "Présentation" a G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tomo I, *La Science de la logique*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.
- BOURGEOIS, Bernard. *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.
- BOURGUIGNON, André, Pierre Cotet, Jean Laplanche & François Robert. *Traduire Freud*. Paris, Presses Universitaires de France, 1989.
- BRÈS, Yvon. *Psychanalyse et philosophie en France depuis 1940*. Collection Psychanalyse à l'Université. Paris, Éditions République, 1980.

- BROCHARD, Victor. *Le devenir dans la philosophie de Platon*. Collection Études de Philosophie Ancienne et Moderne. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.
- CHATELÊT, François. *Hegel*. Collection Écrivains de Toujours. Paris, Seuil, 1968.
- CHATELÊT, François. "G.W.F. Hegel", in F. Chatelêt, *Histoire de la philosophie*, vol. 5. Paris, Hachette, 1973.
- DE WAELHENS, Alphonse. *La psychose - essai d'interprétation analytique et existentielle*. Bibliothèque de Psychologie Clinique, Psychanalyse, Phénoménologie. Bruxelles, Nauwelaerts, 1972.
- DERRIDA, Jacques. "Le puits et la pyramide - Introduction à la sémiologie de Hegel", in Jean Hyppolite, *Hegel et la pensée moderne*. Séminaire sur Hegel au Collège de France. Paris, Presses Universitaires de France, 1970.
- DESCOMBES, Vincent. *L'inconscient malgré lui*. Collection Critique. Paris, Minuit, 1977.
- DESCOMBES, Vincent. *Le même et l'autre - quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris, Minuit, 1979.
- "Die Verneinung" - a Negação, número especial da revista *Letra Freudiana-Escola, Psicanálise e Transmissão*. Rio de Janeiro, Letra Freudiana, ano VII, no. 5.
- DOZ, André. *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.
- DREYFUS, Dina (org.). *Figures de la pensée philosophique - écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*. Paris, Presses Universitaires de France, 1971, 2 vols.
- EDWARDS, Paul. *The Encyclopedia of Philosophy*. Londres, Collier Macmillan, 1972, 4 vols. (1a. ed. 1967).
- FÉDIDA, Pierre. *L'absence*. Collection Connaissance de l'Inconscient. Paris, Gallimard, 1978.
- FERRATER MORA, J. *Diccionario de filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 1982 (1a. ed. 1979).
- FESSARD, Gaston. *Hegel - le christianisme et l'histoire*. Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- FORRESTER, John. *Language and the Origins of Psychoanalysis*. Reino Unido, Macmillan Press, 1980.

- FORRESTER, John. *Le langage aux origines de la psychanalyse*. Collection Connaissance de l'Inconscient. Paris, Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses – une archéologie des sciences humaines*. Bibliothèque des Sciences Humaines. Paris, Gallimard, 1966.
- FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Bibliothèque de Sciences Humaines. Paris, Gallimard, 1969.
- FOUGEYROLLAS, Pierre. *Contradiction et totalité – surgissement et déploiements de la dialectique*. Paris, Minuit, 1964.
- FREUD, Sigmund. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 24 vols.
- FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 18 vols.
- FREUD, Sigmund. *Oeuvres complètes*. Paris, Presses Universitaires de France, 1988-1992, 4 vols. (vol. XIII, 1988; vol. III, 1989; vol. XVI, 1991; vol. XVII, 1992).
- FREUD, Sigmund. "Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques" (1886-1893). *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1952.
- FREUD, Sigmund. *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess: 1887-1904*. Cambridge (Mass.) e Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 1985.
- FREUD, Sigmund. *Contribution à la conception des aphasies – une étude critique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1983.
- FREUD, Sigmund. "Entwurf einer Psychologie" (1895). *Gesammelte Werke*, vol. I. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1960.
- FREUD, Sigmund. "Project for a Scientific Psychology" (1950 [1895]). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. I. Londres, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1973.
- FREUD, Sigmund. "The Interpretation of Dreams" (1900-1901). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vols. IV e V. Londres, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1973.

- FREUD, Sigmund. "Die Traumdeutung" (1900-1901). *Gesammelte Werke*, vols. II e III. Frankfurt am Main, S.Fischer Verlag, 1987.
- FREUD, Sigmund. "Bruchstück einer Hysterie-Analyse" (1905). *Gesammelte Werke*, vol. V. Frankfurt am Main, S.Fischer Verlag, 1942.
- FREUD, Sigmund. "Fragment of an Analysis of a Case of Hysteria" (1905 [1901]). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. VII. Londres, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1973.
- FREUD, Sigmund. "Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie" (1905). *Gesammelte Werke*, vol. V. Frankfurt am Main, S.Fischer Verlag, 1960.
- FREUD, Sigmund. "Three Essays on the Theory of Sexuality" (1905). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, vol. VII. Londres, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1973.
- FREUD, Sigmund. "Die psychogene Sehstörung in psychoanalytischer Auffassung" (1910). *Gesammelte Werke*, vol. XVIII. Frankfurt am Main, S.Fischer Verlag, 1960.
- FREUD, Sigmund. "The Psycho-analytic View of Psychogenic Disturbance of Vision" (1910). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, vol. XI. Londres, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1973.
- FREUD, Sigmund. "On the History of the Psycho-analytic Movement" (1914). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, vol. XIV. Londres, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1973.
- FREUD, Sigmund. "Metapsychologie -Trauer und Melancholie" (1917 [1915]). *Gesammelte Werke*, vol. X. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1968.
- FREUD, Sigmund. "Papers on Metapsychology - Mourning and Melancholia" (1917 [1915]). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XIV. Londres, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1973.
- FREUD, Sigmund. "Métapsychologie - Deuil et mélancolie" (1914-1915). *Oeuvres complètes*, vol. XIII. Paris, Presses Universitaires de France, 1988.
- FREUD, Sigmund. "Metapsychologie - Die Verdrängung" (1915). *Gesammelte Werke*, vol. X. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1968.

- FREUD, Sigmund. "Papers on Metapsychology - Repression" (1915). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XIV. Londres, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1973.
- FREUD, Sigmund. "Métapsychologie - Le refoulement" (1914-1915). *Oeuvres complètes*, vol. XIII. Paris, Presses Universitaires de France, 1988.
- FREUD, Sigmund. "Papers on Metapsychology - Instincts and their Vicissitudes" (1915). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XIV. Londres, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1973.
- FREUD, Sigmund. "Métapsychologie - Pulsions et destins de pulsions" (1915). *Oeuvres complètes*, vol. XIII. Paris, Presses Universitaires de France, 1988.
- FREUD, Sigmund. "Papers on Metapsychology - The Unconscious" (1915). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XIV. Londres, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1973.
- FREUD, Sigmund. "Métapsychologie - L'inconscient" (1915). *Oeuvres complètes*, vol. XIII. Paris, Presses Universitaires de France, 1988.
- FREUD, Sigmund. "Beyond the Pleasure Principle" (1920). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XVIII. Londres, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1973.
- FREUD, Sigmund. "Jenseits des Lustprinzips" (1920). *Gesammelte Werke*, vol. XIII. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1987.
- FREUD, Sigmund. "Two Encyclopaedia Articles - (A) Psychoanalysis; (B) The Libido Theory" (1923 [1922]). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XVIII. Londres, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1973.
- FREUD, Sigmund. "Psychanalyse" et "Théorie de la libido". *Oeuvres complètes*, vol. XVI. Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- FREUD, Sigmund. "Die Verneinung" (1925). *Gesammelte Werke*, vol. XIV. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1972.

- FREUD, Sigmund. "Negation". *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. vol. XIX. Londres, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1973.
- FREUD, Sigmund. "La négation". *Oeuvres complètes*, vol. XVII. Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- FREUD, Sigmund. "Inhibitions, Symptoms and Anxiety" (1926 [1925]). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. vol. XX. Londres, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1973.
- FREUD, Sigmund. "Inhibition, symptôme et angoisse". *Oeuvres complètes*, vol. XVII. Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hegel's Dialectic - Five Hermeneutical Studies*. Tradução e introdução de P. Christopher Smith. New Haven e Londres, Yale University Press, 1976. (O original alemão é *Hegels Dialektik*. Tübingen, Mohr, 1971)
- GARAUDY, Roger. *Hegel*. Collection Pour Connaître. Paris, Bordas, 1985.
- GARCIA-ROZA, Luís Alfredo. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- GAUTHIER, Yvon. "Logique hégélienne et formalisation", *Dialogue - Revue Canadienne de Philosophie*, septembre 1967.
- GAUVIN, Joseph. *Wortindex zur Hegels Phänomenologie des Geistes*. Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1984.
- GREEN, André. "Les portes de l'inconscient", in Henri Ey (org.), *L'inconscient - VIe. Colloque de Bonneval*. Paris, Desclée de Brower, 1966.
- GREEN, André. *Le discours vivant - la conception psychanalytique de l'affect*. Collection Le Fil Rouge. Paris, Presses Universitaires de France, 1973.
- GREEN, André. *Narcissisme de vie - narcissisme de mort*. Collection Critique. Paris, Minuit, 1983.
- GREEN, André. *Le travail du négatif*. Collection Critique. Paris, Minuit, 1993.
- GREEN, André et alii. *La pulsion de mort*. Premier Symposium de la Fédération Européenne de Psychanalyse (Marselha, 1984). Paris, Presses Universitaires de France, 1989 (1a. ed. 1986).

- GUILLAUMIN, Jean. *Entre blessure et cicatrice – le destin du négatif dans la psychanalyse*. Collection L'Or d'Atlante. Seyssel, Champ Vallon, 1987.
- GUINDEY, Guillaume. *Le drame de la pensée dialectique – Hegel, Marx, Sartre*. Collection Problèmes et Controverses. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1976 (1a. ed. 1974).
- HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Aesthetik*. Anotações organizadas por Heinrich Hotho. *Hegels Werke*, tomo X. Berlim e Leipzig, 1832-1887 (1a. ed. das Obras completas de Hegel), 19 vols.
- HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Anotações organizadas por Karl-Ludwig Michelet. *Hegels Werke*, tomos XIII e XV. Berlim e Leipzig, 1832-1887, 19 vols.
- HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Anotações organizadas por Eduard Gans. *Hegels Werke*, tomo IX. Berlim e Leipzig, 1832-1887, 19 vols.
- HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Anotações organizadas por Philip Konrad Marheineke. *Hegels Werke*, tomos XI e XII. Berlim e Leipzig, 1832-1887, 19 vols.
- HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Leiden, A.H. Adiani, 1907.
- HEGEL, G.W.F. *Sämmtliche Werke*. Leipzig, Felix Meiner, 1907.
- HEGEL, G.W.F. *Theologische Jugendschriften*. Berlim, Hermann Nohl, 1907.
- HEGEL, G.W.F. *Principes de la philosophie du droit*. Tradução de André Kaan e prefácio de Jean Hyppolite. Paris, Gallimard, 1940.
- HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*. Tradução de Jean Hyppolite. Paris, Aubier-Montaigne, 1941, 2 vols.
- HEGEL, G.W.F. *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*. Tradução, introdução e notas de Jean Hyppolite. Paris, Aubier-Montaigne, 1966.
- HEGEL, G.W.F. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, vols. 1 e 2. Tradução de J. Gibelin. Collection Idées. Paris, Gallimard, 1970.
- HEGEL, G.W.F. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, vols. 3, 4, 5 e 6. Tradução e notas de Pierre Garniron. Bibliothèque des Textes Philosophiques. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.

- HEGEL, G.W.F. *Science de la logique*. Tradução, apresentação e notas de Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière. Paris, Aubier-Montaigne, 1972, 1976, 1981. 3 vols.
- HEGEL, G.W.F. *L'être*, primeiro livro do primeiro tomo de *Science de la logique*. Tradução, apresentação e notas de Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière. Paris, Aubier-Montaigne, 1972.
- HEGEL, G.W.F. *La doctrine de l'essence*, segundo livro do primeiro tomo, de *Science de la logique*. Tradução, apresentação e notas de Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière. Paris, Aubier-Montaigne, 1976.
- HEGEL, G.W.F. *La logique subjective ou doctrine du concept*, segundo tomo de *Science de la logique*. Tradução, apresentação e notas de Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière. Paris, Aubier-Montaigne, 1981.
- HEGEL, G.W.F. *Leçons sur Platon*. Edição, tradução e notas de Jean Louis Vieillard-Baron. Paris, Aubier-Montaigne, 1976.
- HEGEL, G.W.F. *Recension des oeuvres de F.H. Jacobi*. Edição anotada por André Doz. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1976.
- HEGEL, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*. Tradução de A.V. Miller. Oxford, Oxford University Press, 1977.
- HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke*. Edição organizada por Wolfgang Bonsiepen e Reinhard Heede. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980.
- HEGEL, G.W.F. *Le savoir absolu*. Edição bilingüe com introdução, tradução e comentários de Bernard Rousset. Paris, Aubier-Montaigne, 1977.
- HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, tomo IX de *Gesammelte Werke*. Edição organizada por Wolfgang Bonsiepen e Reinhard Heede. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980.
- HEGEL, G.W.F. *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Apresentação, tradução e notas de Bernard Bourgeois. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986 e 1988, 3 tomos (apenas os tomos 1 e 3 estão publicados).
- HEGEL, G.W.F. *La science de la logique*, primeiro tomo da *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Apresentação, tradução e notas de Bernard Bourgeois. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

- HEGEL, G.W.F. *La philosophie de l'esprit*, terceiro tomo da *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Apresentação, tradução e notas de Bernard Bourgeois. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1988.
- HEGEL, G.W.F. *La relation du scepticisme avec la philosophie*, suivi de *L'essence de la critique philosophique*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.
- HEGEL, G.W.F. *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*. Tradução de J.Gibelin. Bibliothèque des Textes Philosophiques. Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1987 (1a. ed. 1952).HEGEL, G.W.F. *Foi et Savoir – Kant, Jacobi, Fichte*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1988.
- HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*. Tradução de Jean-Pierre Lefebvre. Paris, Aubier, 1991.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Menezes, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e apresentação de Henrique Vaz. Petrópolis, Vozes, 1992, 2 vols.
- HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*. Apresentação, tradução e notas de Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière. Paris, Gallimard, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Tradução de Emmanuel Martineau. Paris, Gallimard, 1980.
- HONDT, Jacques d'. *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*. Collection Éphiméthée. Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
- HONDT, Jacques d'. *Hegel et son temps (Berlim 1818-1831)*. Collection Problèmes. Paris, Éditions Sociales, 1968.
- HONDT, Jacques d'. *Hegel secret, recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*. Collection Éphiméthée. Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- HONDT, Jacques d'. *De Hegel a Marx*. Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Paris, Presses Universitaires de France, 1972.
- HONDT, Jacques d'. *Hegel*. Paris, Presses Universitaires de France, 1975 (1a. ed. 1965).
- HONDT, Jacques d'. *Hegel – le philosophe du débat et du combat*. Collection Le Livre de Poche. Paris, Librairie Générale Française, 1984.
- HUISMAN, Denis. *Dictionnaire des philosophes*. Paris, Presses Universitaires de France, 1984, 2 vols.

- HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, livro I: *Introduction générale à la phénoménologie pure*. Introdução e tradução de Paul Ricoeur. Paris, Gallimard, 1950.
- HYPOLITE, Jean. *Génèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris, Aubier, 1946.
- HYPOLITE, Jean. "Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud", in Jacques Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966.
- HYPOLITE, Jean. *Hegel et la pensée moderne – Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967–1968)*. Collection Épiméthée. Paris Presses Universitaires de France, 1970.
- HYPOLITE, Jean. *Figures de la pensée philosophique – écrits de Jean Hyppolite (1931–1968)*. Edição organizada por Dina Dreyfus. Paris, Presses Universitaires de France, 1971, 2 vols.
- HYPOLITE, Jean. "La phénoménologie de Hegel et la pensée française contemporaine", in Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique – écrits de Jean Hyppolite (1931–1968)*. Paris, Presses Universitaires de France, 1971.
- JACOB, André (org.). *L'univers philosophique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1989.
- JACOB, André (org.). *Les notions philosophiques – dictionnaire*. Paris, Presses Universitaires de France, 1990, 2 vols.
- JAPIASSU, Hilton & Danilo Marcondes. *Dicionário básico de filosofia*. Rio, Zahar, 1990.
- JARCZYK, Gwendoline. *Système et liberté dans la logique de Hegel*. Paris, Aubier-Montaigne, 1980.
- JARCZYK, Gwendoline. "Méditation hégélienne, réalité de notre culture", in Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière, *Hegeliana*. Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- JARCZYK, Gwendoline. "Monisme oui, monisme non", in Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière, *Hegeliana*. Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- JARCZYK, Gwendoline & Pierre-Jean Labarrière. "Présentation" a G.W.F. Hegel, *La doctrine de l'essence*, segundo livro do primeiro tomo de *Science de la logique*. Paris, Aubier-Montaigne, 1976.
- JARCZYK, Gwendoline & Pierre-Jean Labarrière. *Hegeliana*. Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

- JARCZYK, Gwendoline & Pierre-Jean Labarrière. "Sursumer, Sursomption", in Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière, *Hegelianism*. Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- JARCZYK, Gwendoline & Pierre-Jean Labarrière. *Les premiers combats de la reconnaissance – maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris, Aubier-Montaigne, 1987.
- JARCZYK, Gwendoline & Pierre-Jean Labarrière. *Le syllogisme du pouvoir – y a-t-il une démocratie hégélienne?*. Paris, Aubier-Montaigne, 1989.
- JARCZYK, Gwendoline & Pierre-Jean Labarrière. *Hegel: le malheur de la conscience ou l'accès à la raison – liberté de l'autoconscience; stoïcisme, scepticisme et la conscience malheureuse*. Paris, Aubier-Montaigne, 1989.
- JONES, Ernest. *Vida e obra de Sigmund Freud*. Tradução de Marco Aurélio de Moura Mattos. Rio de Janeiro, Zahar, 1971, 2 vols.
- JONES, Ernest. *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*. Paris, Presses Universitaires de France, 1982-1988, 2 vols.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel – Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*. Paris, Gallimard, 1947.
- KONDER, Leandro. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro, Campus, 1991.
- KONDER, Leandro. *O que é a dialética*. São Paulo, Brasiliense, 1981.
- KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris, Gallimard, 1971 (1a. ed. 1961).
- KOYRÉ, Alexandre. "Hegel à Iéna", in A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris, Gallimard, 1971.
- KOYRÉ, Alexandre. "Note sur la langue et la terminologie hégéliennes", in A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris, Gallimard, 1971.
- KOYRÉ, Alexandre. "Rapport sur l'état des études hégéliennes en France", in A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris, Gallimard, 1971.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris, Aubier, 1985 (1a. ed. 1968).

- LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *L'unité plurielle*. Paris, Aubier-Montaigne, 1975.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris, Aubier-Montaigne, 1979.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Le discours de l'alterité – une logique de l'expérience*. Paris, Presses Universitaires de France, 1983.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean. "La dialectique hégélienne", in Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière, *Hegeliana*. Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean. "La sursomption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue", in Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière, *Hegeliana*. Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean. "Le concept hégélien, identité de la mort et de la vie", in Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière, *Hegeliana*. Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean. "Le savoir absolu de l'esprit", in Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière, *Hegeliana*. Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- LACAN, Jacques. "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", in Jacques Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. "Intervention sur le transfert", in J. Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. *Le séminaire, livro XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris, Seuil, 1973.
- LACAN, Jacques. *Le séminaire, livro I: Les écrits techniques de Freud: 1953-1954*. Collection Le Champ Freudien. Paris, Seuil, 1975.
- LACAN, Jacques. "A propos de la causalité psychique", in J. Lacan, *Le séminaire, livro I: Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*. Paris, Seuil, 1975.
- LACAN, Jacques. "Introduction et réponse à un exposé de J. Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud", in Jacques Lacan, *Le séminaire, livro I: Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*. Paris, Seuil, 1975.
- LACAN, Jacques. *A família*. Coleção Pelas Bandas da Psicanálise. Lisboa, Assírio e Alvim, 1981 (1a. ed. 1978)

- LACAN, Jacques. *O seminário, livro I: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1980.
- LAPLANCHE, Jean. *Vie et mort en psychanalyse, suivi de Dérivation des entités psychanalytiques*. Paris, Flammarion, 1970.
- LAPLANCHE, Jean. *Nouveaux fondements pour la psychanalyse – La séduction originaire*. Paris, Presses Universitaires de France, 1987.
- LAPLANCHE, Jean. *La révolution copernicienne inachevée: travaux (1965-1992)*. Paris, Aubier, 1992.
- LAPLANCHE, Jean & Jean-Bertrand Pontalis. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris, Presses Universitaires de France, 1967.
- LAPLANCHE, Jean & Jean-Bertrand Pontalis. *Vocabulário de psicanálise*. Lisboa, Moraes, 1970.
- LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel et la critique de la métaphysique – étude sur la doctrine de l'essence*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.
- M'UZAN, Michel de. *De l'art à la mort*. Collection Connaissance de l'Inconscient. Paris, Gallimard, 1977.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*. Paris, Gallimard, 1960.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sens et non-sens*. Paris, Nagel, 1966.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure du comportement*. Paris, Presses Universitaires de France, 1972 (1a. ed. 1942).
- NANCY, Jean-Luc. *La remarque spéculative*. Paris, Galilée, 1973.
- PLATÃO. *Le sophiste, tomo VIII, 3a. parte de Oeuvres complètes*. Collection des Universités de France. Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- PÖGELLER, Otto. *Études hégéliennes*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.
- POLITZER, Georges. *Critique des fondements de la psychologie – la psychologie et la psychanalyse*. Paris, Presses Universitaires de France, 1974.

- PONTALIS, Jean-Bertrand. *Après Freud*. Collection Idées. Paris, Gallimard, 1968.
- PONTALIS, Jean-Bertrand. *Entre le rêve et la douleur*. Paris, Gallimard, 1977.
- PONTALIS, Jean-Bertrand. *Perdre de vue*. Collection Connaissance de l'Inconscient. Paris, Gallimard, 1988.
- PRADO JR., Bento (org.), Luiz Roberto Monzani & Osmyr Faria Gabbi Jr. *Filosofia da psicanálise*. São Paulo, Brasiliense, 1991.
- PRADO JR., Caio. *Dialética do conhecimento - preliminares. Pré-história da dialética*, tomo I. São Paulo, Brasiliense, 1966.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *Histoire de la psychanalyse en France, vol. 1 (1885-1939)*. Paris, Seuil, 1986 (1a. ed. 1982).
- SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant - essai d'ontologie phénoménologique*. Collection Tel. Paris, Gallimard, 1981.
- SIMON, Josef. *El problema del lenguaje en Hegel*. Madrid, Taurus, 1982.
- SOUCHE-DAGUES, Denise. *Le cercle hégélien*. Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- TÁVORA, Léa. *Dialética*. Trabalho para Exame de Qualificação ao Doutorado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio, Pontifícia Universidade Católica, 1990.
- WAHL, Jean. *Étude sur le Parménide de Platon*. Paris, Rieder, 1926.
- WAHL, Jean. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Saint-Pierre de Salerne, Gerard Monfort, 1951. (Paris, Rieder, 1929, 1a. ed.)
- WAHL, Jean. *Vers le concret*. Paris, Vrin, 1932.
- WAHL, Jean. *Études kierkegaardienes*. Paris, Vrin, 1974 (1a. ed. 1938).
- WAHL, Jean. *Existence humaine et transcendance*. La Baconnière, Neufchâtel, 1944.
- WAHL, Jean. *The philosopher's way*. Nova York, Oxford University Press, 1948.
- WAHL, Jean. *Esquisse pour une histoire de l'existencialisme, suivie de Kafka et Kierkegaard*. Paris, L'Arche, 1949.

- WAHL, Jean. *Introducción a la filosofía*. México e Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1950.
- WAHL, Jean. *Traité de métaphysique*. Paris, Payot, 1953, 2 vols. WAHL, Jean. *Las filosofías de la existencia*. Barcelona, Vergara, 1956.
- WAHL, Jean. *Les philosophies de l'existence*. Paris, Armand Colin, 1959.
- WAHL, Jean. "Le rôle de A. Koyré dans le développement des études hégéliennes en France", *Hegel-Studien/ Beiheft 3*. Bonn, H. Bouvier Verlag, 1966.
- ZIZEC, Slavoj. *Le plus sublime des hystériques – Hegel passe*. Cahors, Point Hors Ligne, 1988.

ANEXOS

ANEXO I

DIE VERNEINUNG (1925 [1925H]) LA NÉGATION

La manière dont nos patients apportent, au cours du travail analytique, leurs idées incidentes nous donne l'occasion de quelques observations intéressantes. "Vous allez maintenant penser que je vais dire quelque chose d'offensant, mais je n'ai pas effectivement cette intention." Nous comprenons que c'est le renvoi, par projection, d'une idée incidente qui vient juste d'émerger. Ou bien "Vous demandez qui peut être cette personne dans le rêve. Ma mère, ce

n'est pas elle." Nous rectifions: donc c'est sa mère. Nous nous octroyons la liberté, lors de l'interprétation, de faire abstraction de la négation, et d'extraire le pur contenu de l'idée incidente. C'est comme si le patient avait dit: "Certes c'est bien ma mère dont l'idée m'est venue à propos de cette personne, mais je n'ai aucun plaisir à donner crédit à cette idée."

A l'occasion on peut se procurer d'une manière très commode un éclaircissement, que l'on cherche, sur le refoulé inconscient. On demande: Que pouvez-vous bien tenir pour le plus invraisemblable de tout dans cette situation? Qu'est-ce qui, à votre avis, était alors le plus loin de vous? Si le patient donne dans le piège et nomme ce à quoi il peut le moins croire, il a ainsi, presque toujours, avoué ce qui tombe juste. Un joli pendant de cette épreuve se produit souvent chez le névrosé de contrainte qui a déjà été introduit à la compréhension de ses symptômes. "J'ai eu une nouvelle représentation de contrainte. Il m'est aussitôt venu à ce propos l'idée qu'elle pourrait signifier ceci de précis. Mais non, cela ne peut sûrement pas être vrai, sinon cela n'aurait pas pu me venir à l'idée." Ce qu'il rejette, en se fondant ainsi sur ce qu'il a pu épier de la cure, c'est naturellement le sens juste de la nouvelle représentation de contrainte.

Un contenu de représentation ou de pensée refoulé peut donc pénétrer jusqu'à la conscience à la condition de se faire nier. La négation est une manière de prendre connaissance du refoulé, à vrai dire déjà une suppression du refoulement, mais certes pas une admission du refoulé. On voit comment la fonction intellectuelle se démarque ici du processus affectif. A l'aide de la négation c'est seulement l'une des conséquences du processus de refoulement qui est abolie, à savoir que son contenu représentatif ne parvient pas à la conscience. Il en résulte une manière d'admission intellectuelle du refoulé tandis que persiste ce qui est essentiel dans le refoulement. Au cours du travail analytique nous créons souvent une autre variante, très importante et assez déconcertante, de la

même situation. Nous réussissons à vaincre même la négation et à imposer la pleine admission intellectuelle du refoulé — le processus de refoulement lui-même n'est pas encore supprimé pour autant.

La tâche de la fonction de jugement intellectuelle étant d'affirmer ou de nier des contenus de pensée, les remarques précédentes nous ont conduits à l'origine psychologique de cette fonction. Nier quelque chose dans le jugement veut dire au fond : c'est là quelque chose que je préférerais par-dessus tout refouler. Le jugement de condamnation est le substitut intellectuel du refoulement, son non est un signe de marquage de celui-ci, un certificat d'origine un peu comme le "*made in Germany*". Au moyen du symbole de la négation, la pensée se libère des restrictions du refoulement et s'enrichit de contenus dont elle ne peut se passer pour ses opérations.

La fonction de jugement a pour l'essentiel deux décisions à prendre. Elle doit prononcer qu'une propriété est ou n'est pas à une chose, et elle doit concéder ou contester à une représentation l'existence dans la réalité. La propriété dont il doit être décidé pourrait originellement avoir été bonne ou mauvaise, utile ou nuisible. Exprimé dans le langage des motions pulsionnelles les plus anciennes, orales: cela je veux le manger ou bien je veux le cracher, et en poussant plus avant le transfert: cela je veux l'introduire en moi, et cela l'exclure de moi. Donc: ça doit être en moi ou bien hors de moi. Le moi-plaisir original veut, comme je l'ai exposé ailleurs, s'introjeter tout le bon, jeter loin de lui tout le mauvais. Le mauvais, l'étranger au moi, ce qui se trouve à l'extérieur est pour lui tout d'abord identique.

L'autre décision de la fonction de jugement, celle qui porte sur l'existence réelle d'une chose représentée, est un intérêt du moi-réel définitif qui se développe à partir du moi-plaisir initial (examen de réalité). Maintenant il ne s'agit plus de savoir si quelque chose de perçu (une chose) doit être accueilli ou

non dans le moi, mais si quelque chose de présent dans le moi comme représentation peut aussi être retrouvé dans la perception (réalité). C'est, comme on le voit, de nouveau une question d'extérieur et d'intérieur. Le non-réel, le simplement représenté, le subjectif, n'est qu'à l'intérieur; l'autre, le réel, est présent à l'extérieur aussi. Dans ce développement, la prise en considération du principe de plaisir a été mise à l'écart. L'expérience a enseigné qu'il n'est pas seulement important de savoir si une chose (objet de satisfaction) possède la "bonne" propriété, donc mérite l'accueil dans le moi, mais encore de savoir si elle est là dans le monde extérieur de sorte qu'on puisse s'en emparer si besoin est. Pour comprendre ce progrès, il faut se souvenir que toutes les représentations sont issues de perceptions, qu'elles en sont des répétitions. Originellement, l'existence de la représentation est donc déjà un garant de la réalité du représenté. L'opposition entre subjectif et objectif n'existe pas dès le début. Elle s'instaure seulement par le fait que la pensée possède la capacité de présentifier de nouveau, par reproduction dans la représentation, quelque chose autrefois perçu, l'objet n'ayant plus à être encore présent à l'extérieur. La fin première et immédiate de l'examen de réalité n'est donc pas de trouver dans la perception réelle un objet correspondant au représenté mais de le retrouver, de se convaincre qu'il est encore présent. Un nouvel apport contribuant à rendre étrangers l'un à l'autre le subjectif et l'objectif provient d'une autre capacité de la faculté de penser. La reproduction de la perception dans la représentation n'en est pas toujours la répétition fidèle; elle peut être modifiée par des omissions, altérée par des fusions entre divers éléments. L'examen de réalité a ensuite alors à contrôler jusqu'où vont ces déformations. Mais on reconnaît, comme condition pour la mise en place de l'examen de réalité, que se soient perdus des objets qui autrefois avaient apporté une satisfaction réelle.

Le juger est l'action intellectuelle qui décide du choix de l'action motrice, met un terme à l'ajournement par la pensée et fait passer du penser à l'agir. L'ajournement par la pensée, j'en ai aussi traité déjà en un autre endroit. Il est à considérer comme une action d'essai, un tâtonnement moteur avec des dépenses d'éconduction réduites. Faisons réflexion: où le moi avait-il pratiqué auparavant un tel tâtonnement, en quel endroit a-t-il appris la technique qu'il applique à présent au niveau des processus de pensée? Cela s'est produit à l'extrémité sensorielle de l'appareil animique, au niveau des perceptions des sens. En effet, selon notre hypothèse, la perception n'est pas un processus purement passif, mais le moi envoie périodiquement dans le système de perception des petites quantités d'investissement au moyen desquelles il déguste les stimuli externes pour, après chacune de ces incursions tâtonnantes, se retirer de nouveau.

L'étude du jugement nous donne accès, peut-être pour la première fois, à la compréhension de l'apparition d'une fonction intellectuelle à partir du jeu des motions pulsionnelles primaires. Le juger est le développement ultérieur, approprié à une fin, de l'inclusion dans le moi ou de l'expulsion hors du moi qui, originellement, se produisaient selon le principe du plaisir. Sa polarité semble correspondre à la relation d'opposition des deux groupes de pulsions dont nous avons fait l'hypothèse. L'affirmation — comme substitut de l'unification — appartient à l'Eros, la négation — successeur de l'expulsion — à la pulsion de destruction. Le plaisir à la négation généralisé, le négativisme de tant de psychotiques, doit être vraisemblablement à comprendre comme indice de la démixtion des pulsions par retrait des composantes libidinales. Mais l'opération de la fonction de jugement n'est rendue possible qu'avec la création du symbole de la négation qui a permis à la pensée un premier degré d'indépendance à l'égard des succès du refoulement et, par là, à l'égard de la contrainte du principe de plaisir.

Avec cette conception de la négation s'accorde très bien ceci que l'on ne rencontre dans l'analyse aucun "non" venant de l'inconscient, et que la reconnaissance de l'inconscient de la part du moi s'exprime en une formule négative. Nulle preuve plus forte de la mise à découvert réussie de l'inconscient que lorsque l'analysé y réagit par cette phrase: Cela je ne l'ai pas pensé, ou: A cela je n'ai (jamais) pensé.

ANEXO II

COMMENTAIRE PARLÉ SUR LA *VERNEINUNG* DE FREUD PAR JEAN HYPPOLITE

D'abord, je dois remercier le Dr. Lacan de l'insistance qu'il a mise à ce que je vous présente cet article de Freud, parce que cela m'a procuré l'occasion d'une nuit de travail; et d'apporter l'enfant de cette nuit devant vous. J'espère qu'il trouvera grâce à vos yeux. Le Dr. Lacan a bien voulu m'envoyer le texte allemand avec le texte français. Il a bien fait, car je crois que je n'aurais

absolument rien compris dans le texte français, si je n'avais pas eu le texte allemand.

Je ne connaissais pas ce texte. Il est d'une structure absolument extraordinaire, et au font extraordinairement énigmatique. La construction n'en est pas du tout une construction de professeur. C'est une construction du texte que je ne veux pas dire dialectique, pour ne pas abuser du mot, mais extrêmement subtile. Et elle m'a imposé de me livrer avec le texte allemand et avec le texte français (dont la traduction n'est pas très exacte, mais enfin, par rapport à d'autres, assez honnête) à une véritable interprétation. Et c'est cette interprétation que je vais vous donner. Je crois qu'elle est valable, mais elle n'est pas la seule possible et elle mérite certainement d'être discutée.

Freud commence par présenter le titre *Die Verneinung*. Et je me suis aperçu, le découvrant après le Dr. Lacan, qu'il vaudrait mieux le traduire par "la dénégation".

De même, vous verrez employé plus loin *etwas im Urteil verneinen*, qui est non pas la négation de quelque chose dans le jugement, mais une sorte de déjugement. Je crois que tout au long de ce texte, il faudra distinguer entre la négation interne au jugement et l'attitude de la négation: car il ne me paraît pas autrement compréhensible.

Le texte français ne met pas en relief le style extrêmement concret, presque amusant, des exemples de dénégation d'où Freud prend son départ. Celui-ci d'abord, qui contient une projection dont vous pourrez situer aisément le rôle d'après les analyses poursuivies dans ce séminaire, et où le malade, disons le psychanalysé, dit à son analyste: "Vous allez sans doute penser que je veux vous dire quelque chose d'offensant, mais ce n'est réellement pas mon intention." "Nous comprenons, dit Freud, qu'il s'agit là du rejet de l'idée qui vient précisément d'émerger par le moyen de la projection."

"Je me suis aperçu dans la vie courante que lorsque, comme il arrive fréquemment, nous entendons dire "je ne veux certainement pas vous offenser dans ce que je vais vous dire", il faut traduire par "je veux vous offenser". C'est une volonté qui ne manque pas."

Mais cette remarque mène Freud à une généralisation pleine de hardiesse, et où il va poser le problème de la dénégation en tant qu'elle pourrait être l'origine même de l'intelligence. C'est ainsi que je comprends l'article dans toute sa densité philosophique.

De même, donne-t-il l'exemple de celui qui dit: "J'ai vu dans mon rêve telle personne. Vous vous demandez qui ça peut être. Ce n'était certainement pas ma mère." Auquel cas, c'est réglé, on peut être sûr que c'est bien elle.

Il cite encore un procédé commode à l'usage du psychanalyste, mais aussi bien, dirons nous, de quiconque, pour obtenir une clarté sur ce qui a été refoulé dans une situation donnée. "Dites-moi ce qui vous paraît, dans cette situation, devoir être tenu pour le plus invraisemblable de tout, ce qui pour vous en est à cent mille lieues." Et le patient, ou aussi bien à notre gré le consultant d'occasion, celui du salon ou de la table, s'il s'abandonne à votre piège et vous dit en effet ce qui lui semble le plus incroyable, c'est cela qu'il faudra croire.

Voilà donc une analyse de procédés concrets, généralisée jusqu'à rencontrer son fondement dans un mode de présenter ce qu'on est sur le mode de ne l'être pas. Car c'est exactement cela qui le constitue: "Je vais vous dire ce que je ne suis pas; attention, c'est précisément ce que je suis." C'est ainsi que Freud s'introduit dans la fonction de la dénégation et, pour se faire, il emploie un mot auquel je n'ai pu faire autrement que de me sentir familier, le mot *Aufhebung*, qui, vous le savez, a eu des fortunes diverses; ce n'est pas à moi de le dire...

DR. LACAN — Mais si, à qui, sinon à vous, cela reviendrait-il?

HYPOLITE — C'est le mot dialectique de Hegel, qui veut dire à la fois nier, supprimer e conserver, et foncièrement soulever. Dans la réalité, ce peut être l' *Aufhebung* d'une pierre, ou aussi bien la cessation de mon abonnement à un journal. Freud ici nous dit: "La dénégation est une *Aufhebung* du refoulement, mais non pour autant une acceptation du refoulé."

Ici commence quelque chose de vraiment extraordinaire dans l'analyse de Freud, par quoi se dégage de ses anecdotes, que nous aurions pu prendre pour n'être rien de plus, une portée philosophique prodigieuse que je vais essayer de résumer tout à l'heure.

Présenter son être sur le mode de ne l'être pas, c'est vraiment de cela qu'il s'agit dans cette *Aufhebung* du refoulement qui n'est pas une acceptation du refoulé. Celui qui parle dit: "Voilà ce que je ne suis pas."

Il n'y aurait plus là de refoulement, si refoulement signifie inconscience, puisque c'est conscient. Mais le refoulement subsiste quant à l'essentiel, sous la forme de la non-acceptation.

Ici Freud va nous conduire dans un procès d'une extrême subtilité philosophique, auquel notre attention ferait grossièrement défaut à laisser passer dans l'irréflexion de son usage courant cette remarque à laquelle Freud va s'attacher qu'"ici l'intellectuel se sépare de l'affectif".

Car il y a vraiment, dans la façon dont il va la traiter, une découverte profonde.

Je dirai, poussant mon hypothèse, que pour faire une analyse de l'intellectuel, il ne montre pas comment l'intellectuel se sépare de l'affectif, mais comment il est, l'intellectuel, cette sorte de suspension du contenu auquel ne disconviendrait pas dans un langage un peu barbare le terme de sublimation. Peut-être ce qui naît ici est-il la pensée comme telle; mais ce n'est pas avant que le contenu ait été affecté d'une dénégation.

Pour rappeler un texte philosophique (ce dont encore une fois je m'excuse, mais le Dr. Lacan m'est ici le garant d'une telle nécessité), à la fin d'un chapitre de Hegel, il s'agit de substituer la négativité véritable à cet appétit de destruction qui s'empare du désir et qui est conçu ici sous un mode profondément mythique bien plutôt que psychologique, substituer, dis-je, à cet appétit de destruction qui s'empare du désir et qui est tel qu'à l'extrême issue de la lutte primordiale où les deux combattants s'affrontent, il n'y aura plus personne pour constater la victoire ou la défaite de l'un ou de l'autre, une négation idéale.

La dénégation dont parle Freud ici, pour autant qu'elle est différente de la négation idéale où se constitue ce qui est intellectuel, nous montre justement cette sorte de genèse dont Freud, au moment de conclure, désigne le vestige dans le négativisme qui caractérise certains psychotiques.

Et Freud va, de ce qui différencie ce moment de la négativité nous rendre compte, toujours mythiquement parlant.

C'est à mon sens ce qu'il faut admettre pour comprendre ce dont il est proprement parlé dans cet article sous le nom de dénégation, encore que cela ne soit immédiatement visible. Semblablement faut-il reconnaître une dissymétrie exprimée par deux mots différents dans le texte de Freud, encore qu'on les ait traduits par le même mot en français, entre le passage à l'affirmation à partir de la tendance unifiante de l'amour, et la genèse, à partir de la tendance destructrice, de cette dénégation qui a la fonction véritable d'engendrer l'intelligence et la position même de la pensée.

Mais cheminons plus doucement.

Nous avons vu que Freud posait l'intellectuel comme séparé de l'affectif: que s'y ajoute néanmoins la modification désirée dans l'analyse, "l'acceptation du refoulé", le refoulement n'est pas pour autant supprimé. Essayons de nous représenter la situation.

Première étape: voilà ce que je ne suis pas. On en a conclu ce que suis. Le refoulement subsiste toujours sous la forme de la dénégation.

Deuxième étape: le psychanalyste m'oblige à accepter dans mon intelligence ce que je ne niais tout à l'heure; et Freud ajoute, après un tiret et s'en expliquer autrement — : "Le procès du refoulement lui-même n'est pas encore par là levé (*aufgehoben*)."

Ce qui me paraît très profond; si le psychanalysé accepte, il revient sur sa dénégation, et pourtant le refoulement est encore là! J'en conclu qu'il faut donner à ce qui s'est produit un nom philosophique, qui est un nom que Freud n'a pas énoncé; c'est la négation de la négation. Littéralement, ce qui apparaît ici, c'est l'affirmation intellectuelle, mais seulement intellectuelle, en tant que la négation de la négation. les termes ne s'en trouvent pas dans Freud, mais je crois qu'on ne fait que prolonger sa pensée à la formuler ainsi. C'est bien cela qu'elle veut dire.

Freud à ce moment (soyons attentif à un texte difficile) se voit en mesure de montrer comment l'intellectuel se sépare [en acte] de l'affectif, de formuler une sorte de genèse du jugement, soit en somme une genèse de la pensée.

Je m'excuse auprès des psychologues qui sont ici, mais je n'aime pas beaucoup la psychologie positive en elle-même; on pourrait prendre cette genèse pour la psychologie positive; elle me paraît plus profonde en sa portée, comme étant de l'ordre de l'histoire e du mythe. Et je pense, d'après le rôle que Freud fait jouer à cet affectif primordial, en tant qu'il va engendrer l'intelligence, qu'il faut l'entendre comme l'enseigne le Dr. Lacan: c'est-à-dire que la forme primaire de relation que psychologiquement nous appelons affective, est elle même située dans le champ distinctif de la situation humaine, et que, si elle engendre l'intelligence, c'est qu'elle comporte déjà à son départ une historicité fondamentale; il n'y a pas l'affectif pur d'un côté, tout engagé dans le réel, et l'intellectuel pur de l'autre, qui s'en dégagerait pour le ressaisir. Dans la genèse

ici décrite, je vois une sorte de grand mythe; et derrière l'apparence de la positivité chez Freud, il y a ce grand mythe qui la soutient.

Qu'est-ce à dire? Derrière l'affirmation, qu'est-ce qu'il y a? Il y a la *Vereinigung*, qui est Eros. Et derrière la dénégalion (attention, la dénégalion intellectuelle sera quelque chose de plus), qu'y a-t-il donc? L'apparition ici d'un symbole fondamental dissymétrique. L'affirmation primordiale, ce n'est rien d'autre qu'affirmer; mais nier, c'est plus que de vouloir détruire.

Le procès qui y mène, qu'on a traduit par rejet, sans que Freud use ici du terme *Verwerfung*, est accentué plus fortement encore, puisqu'il y met *Ausstossung*, qui signifie expulsion.

On a en quelque sorte ici [le couple formel] de deux forces premières: la force d'attraction et la force d'expulsion, toutes les deux, semble-t-il, sous la domination du principe du plaisir, ce qui ne laisse pas d'être frappant dans ce texte.

Le jugement a donc là sa première histoire. Et ici Freud y distingue deux types:

Conformément à ce que chacun apprend des éléments de la philosophie, il y a un jugement d'attribution et un jugement d'existence. "La fonction du jugement... doit d'une chose dire ou dédire une propriété, et elle doit d'une représentation confesser ou contester l'existence dans la réalité."

Et Freud montre alors ce qu'il y a derrière le jugement d'attribution et derrière le jugement d'existence. Il me semble que pour comprendre son article, il faut considérer la négation du jugement attributif et la négation du jugement d'existence, comme en deçà de la négation au moment où elle apparaît dans sa fonction symbolique. Au fond, il n'y a pas encore jugement dans ce moment d'émergence, il y a un premier mythe du dehors et du dedans, et c'est là ce qu'il s'agit de comprendre.

Vous sentez quelle portée a ce mythe de la formation du dehors et du dedans: c'est celle de l'aliénation qui se fonde en ces deux termes. Ce qui se traduit dans leur opposition formelle devient au-delà aliénation et hostilité entre les deux.

Ce qui rend si denses ces quatre ou cinq pages, c'est, comme vous le voyez, qu'elles mettent tout en cause, et qu'on y va de ces remarques concrètes, si menues en apparence et si profondes dans leur généralité, à quelque chose qui emporte toute une philosophie, entendons toute une structure de la pensée.

Derrière le jugement d'attribution, qu'est qu'il y a? Il y a le "je veux (m') approprier, introjecter" ou le "je veux expulser".

Il y a au début, semble dire Freud, mais au début ne veux rien dire d'autre que dans le mythe "il était un foi"... Dans cette histoire il était une foi un moi (entendons ici un sujet) pour lequel il n'y avait encore rien d'étranger.

La distinction de l'étranger et de lui-même, c'est une opération, une expulsion. Ce qui rend compréhensible. une proposition qui, de surgir assez abruptement, paraît un instant contradictoire:

"*Das Schlechte*, ce qui est mauvais, *das dem ich Fremde*, ce qui est étranger au moi, *das Aussenbefindliche*, ce qui se trouve au dehors, *ist ihm zunächst identisch*, lui est d'abord identique. "

Or, juste avant, Freud vient de dire qu'on introjecte et qu'on expulse, qu'il y a donc une opération qui est l'opération d'expulsion et [sans laquelle] l'opération d'introjection [n'aurait pas de sens]. C'est là l'opération primordiale où ce qui sera le jugement d'attribution [se fonde].

Mais ce qui est à l'origine du jugement d'existence, c'est le rapport entre la représentation et la perception. Et il est ici très difficile de ne pas manquer le sens dans lequel Freud approfondit ce rapport. Ce qui est important, c'est qu'"au début" il est égal et neutre de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas. Il y a. Le sujet

reproduit sa représentation des choses de la perception primitive qu'il en a eue. Quand maintenant il dit que cela existe, la question est de savoir [non pas] si cette représentation conserve encore son état dans la réalité, mais s'il pourra ou ne pourra pas la retrouver. Tel est le rapport où Freud met l'accent [de l'épreuve] de la représentation de la réalité, [il la fonde] dans la possibilité de retrouver à nouveau son objet. Ce ressort accentué de la répétition prouve que Freud se meut dans une dimension plus profonde que celle où Jung se situe, cette dernière étant une dimension qui est plus proprement de mémoire. C'est ici qu'il ne faut pas perdre le fil de son analyse. (Mais j'ai peur de vous le faire perdre, tellement c'est difficile et minutieux.)

Ce dont il s'agissait dans le jugement d'attribution, c'est d'expulser ou d'introjecter. Dans le jugement d'existence, il s'agit d'attribuer au moi, ou plutôt au sujet(c'est plus compréhensif) une représentation à laquelle ne correspond plus, mais a correspondu dans un retour en arrière, son objet. ce qui est ici en cause, c'est la genèse "de l'extérieur et de l'intérieur".

On a donc là, nous dit Freud, "une vue sur la naissance" du jugement, "à partir des pulsions primaires". Il y a donc là une sorte d'"évolution finalisée de cette appropriation au moi et de cette expulsion hors du moi qui s'ensuivent du principe du plaisir".

"*Die Bejahung*, l'affirmation, nous dit Freud, *als Ersatz der Vereinigung*, en tant qu'elle est simplement l'équivalent de l'unification, *gehört dem Eros an*, est le fait de l'Eros": qui est ce qu'il y a à la source de l'affirmation; par exemple, dans le jugement d'attribution, c'est le fait d'introjecter, de nous approprier au lieu d'expulser au dehors.

Pour la négation, il n'emploie pas le mot *Ersatz*, mais le mot *Nachfolge*. Mais le traducteur français le traduit par le même mot qu'*Ersatz*. Le texte allemand donne: l'affirmation est l'*Ersatz* de la *Vereinigung*, et la négation le

Nachfolge de l'expulsion, ou plus exactement de l'instinct de destruction (*Destruktionstrieb*).

Cela devient donc tout à fait mythique: deux instincts qui sont pour ainsi dire entremêlés dans ce mythe qui porte le sujet: l'un celui de l'unification, l'autre celui de la destruction. Un grand mythe, vous le voyez, et qui en répète d'autres. Mais la petite nuance que l'affirmation ne fait en quelque sorte que se substituer purement et simplement à l'unification, tandis que la négation résulte par après de l'expulsion, me paraît seule capable d'expliquer la phrase qui suit, où il s'agit simplement de négativisme et d'instinct de destruction. C'est qu'en effet cela explique bien qu'il puisse y avoir un plaisir de dénier, un négativisme qui résulte simplement de la suppression des composantes libidinales; c'est à dire que ce qui a disparu dans ce plaisir de nier (disparu=refoulé), ce sont les composantes libidinales.

Par conséquent l'instinct de destruction dépend-il aussi du [principe du] plaisir? Je crois ceci très important, capital pour la technique.

Seulement , nous dit Freud, "l'accomplissement de la fonction du jugement n'est rendu possible que par *la création du symbole de la négation*".

Pourquoi Freud ne nous dit-il pas: le fonctionnement du jugement est rendu possible par l'affirmation? C'est que la négation va jouer un rôle non pas comme tendance à la destruction, non plus qu'a l'intérieur d'une forme du jugement, mais en tant qu'attitude fondamentale de symbolicité explicitée.

"Création du symbole de la négation qui a permis un premier degré d'indépendance à l'endroit à l'endroit du refoulement et de ses suites et par là aussi de la contrainte (*Zwang*) du principe du plaisir."

Phrase dont le sens ne ferait pas pour moi problème, si je n'avais d'abord rattaché la tendance à la destruction au principe du plaisir.

Car il y a là une difficulté. Qu'est-ce que signifie dès lors cette dissymétrie entre l'affirmation et la négation? Elle signifie que tout le refoulé peut à nouveau être repris et réutilisé dans une espèce de suspension, et qu'en quelque sorte au lieu d'être sous la domination des instincts d'attraction et d'expulsion, il peut se produire une marge de la pensée, une apparition de l'être sous la forme de ne l'être pas, qui se produit avec la dénégation, c'est-à-dire où le symbole de la négation est rattaché à l'attitude concrète de la dénégation.

Car c'est ainsi qu'il faut comprendre le texte, si l'on admet sa conclusion qui m'a d'abord paru un peu étrange.

"A cette façon de comprendre la dénégation correspond très bien que l'on ne découvre dans l'analyse aucun "non" à partir de l'inconscient..."

Mais on y trouve bien de la destruction. Donc il faut absolument séparer l'instinct de destruction de la forme de destruction, car on comprendrait pas ce que veut dire Freud. Il faut voir dans la dénégation une attitude concrète à l'origine du symbole explicite de la négation, lequel symbole explicite rend seul possible quelque chose qui soit comme l'utilisation de l'inconscient, tout en maintenant le refoulement.

Tel me paraît être le sens de la fin de la dite phrase de conclusion: "...et que la reconnaissance de l'inconscient du côté du moi s'exprime dans une formule négative."

C'est là le résumé: on ne trouve dans l'analyse aucun "non" à partir de l'inconscient, mais la reconnaissance de l'inconscient du côté du moi montre que le moi est toujours méconnaissance; même dans la connaissance, on trouve toujours du côté du moi, dans une formule négative, la marque de la possibilité de détenir l'inconscient tout en le refusant.

Aucune preuve plus forte qu'on est arrivé à découvrir l'inconscient, que si l'analysé réagit avec cette phrase: "Je n'ai pas pensé à ça", ou même: "Je suis loin d'avoir (jamais) songé à cela."

Il y a donc dans ce texte de quatre ou cinq pages de Freud, dont je m'excuse si j'ai montré moi-même quelque peine à en trouver ce que je crois en être le fil, d'une part l'analyse de cette sorte d'attitude concrète, qui se dégage de l'observation même de la dénégation; d'autre part, la possibilité de voir l'intellectuel se dissocier en [acte] de l'affectif; enfin et surtout une genèse de tout ce qui précède au niveau du primaire, et par conséquent l'origine du jugement et de la pensée elle-même — (sous la forme de la pensée comme telle, car la pensée est déjà bien avant, dans le primaire, mais elle n'y est pas comme pensée) — saisie par l'intermédiaire de la dénégation.