

O deficit ontológico da psicanálise: Foucault leitor de Hyppolite

Carolina de Souza Noto
carolina.noto@gmail.com

Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, Brasil

Resumo: O presente artigo procura lançar luz sobre a leitura que Foucault faz da psicanálise em sua introdução à *Sonho e existência*, de Ludwig Binswanger. De um ponto de vista estrutural, trata-se de mostrar que frente à analítica existencial do psiquiatra suíço, a psicanálise freudiana aparece como um método interpretativo limitado pois restrito a uma compreensão antropológica dos sonhos. Em contrapartida, em Binswanger, encontraríamos um método mais profundo de interpretação, já que ao lado de uma compreensão empírica do sonho, o psiquiatra existencialista propõe ainda uma compreensão transcendental deste; propõe que os sonhos sejam reveladores não somente da história individual de cada um, mas da própria condição existencial e ontológica do homem. De um ponto de vista genético, procuraremos mostrar que essa leitura que Foucault propõe da psicanálise é devedora de certa história da filosofia feita por Jean Hyppolite, mais especificamente, da maneira como este leu Hegel e Heidegger.

Palavras-chave: antropologia; ontologia; humanismo; anti-humanismo; psicanálise; fenomenologia.

The ontological deficit of psychoanalysis: Foucault as a reader of Hyppolite

Abstract: The present article tries to shed light on Foucault's reading of psychoanalysis in his introduction to Ludwig Binswanger's *Dream and Existence*. From a structural point of view, we aim to show that, in contrast with the Swiss psychiatrist's existential analytics, Freudian psychoanalysis appears as a limited interpretation method, for it is restricted to an anthropological understanding of dreams. On the other hand, in Binswanger we seem to find a deeper interpretation method, since, besides an empirical understanding of dreams, the existentialist psychiatrist also proposes a transcendental understanding of them; he proposes that dreams reveal not only each person's individual history, but man's existential and ontological condition in itself. From a genetic point of view, we will try to show that Foucault's proposal for reading psychoanalysis owes something to a certain history of philosophy by Jean Hyppolite, or more specifically, to the way the latter read Hegel and Heidegger.

Keywords: anthropology; ontology; humanism; anti-humanism; psychoanalysis; phenomenology.

1

O presente artigo consiste no desenvolvimento de alguns aspectos de uma pesquisa mais geral intitulada "A psicanálise para Foucault: ontologia ou hermenêutica?". A pesquisa tem como objetivo compreender o estatuto que Foucault confere à psicanálise. Essa não é uma questão fácil, já que o filósofo, ao longo de toda sua trajetória, tece muitos comentários divergentes sobre esse saber. Não só entre uma fase e outra de seu percurso filosófico Foucault apresenta diferentes teses sobre a teoria e a prática psicanalítica, mas no interior de um mesmo livro encontramos formulações ambíguas sobre o assunto.

Recebido em 08 de Novembro de 2016. Aceito em 20 de Abril de 2017.



Grosso modo, podemos dizer que a psicanálise aparece em três momentos diferentes na obra de Foucault. Momentos esses que correspondem a certa divisão tripartite que se pode estabelecer nos escritos do filósofo: o período inicial, da década de 50, também chamado por Marcos Nalli (2006) de proto-arqueológico; o período arqueológico da década de 60 e o período genealógico da década de 70. De modo bastante resumido, diria que podemos pensar a psicanálise em Foucault da seguinte maneira:

1. No primeiro momento, nos textos iniciais da década de 50, Foucault é crítico em relação à psicanálise. Tanto em sua “Introduction” à *Sonho e existência* de Binswanger, quanto em seu primeiro livro *Maladie Mentale et personnalité*, ambos publicados em 1954, a psicanálise é, aos olhos de nosso autor, uma teoria deficiente na medida em que não chega a propor uma ontologia;
2. No segundo momento, o da década de 60, em que Foucault publica *Les mots et les choses*, de 1966, assim como no famoso artigo “Nietzsche, Freud et Marx”, de 1967, o que se vê é um certo elogio de Foucault ao saber de Freud; elogio que se justifica precisamente pelo fato da psicanálise não consistir numa teoria geral sobre o ser do homem, isto é, numa ontologia, mas antes, numa teoria da interpretação, ou seja, numa hermenêutica;
3. Por fim, no momento genealógico, que compreenderia o primeiro volume da *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, publicado em 1976, vemos novamente a psicanálise ser fortemente criticada por Foucault e, ao que tudo indica, isso se dá em função do cunho ontológico que assume a teoria da sexualidade, já em Freud.

Retomando. Em textos do período proto-arqueológico ou fenomenológico, a psicanálise é criticada por seu déficit ontológico; no período arqueológico ela é elogiada justamente por não fazer ontologia e, por fim, na fase genealógica, a psicanálise é novamente criticada, não mais pelo deficit ontológico, mas exatamente por sustentar uma teoria geral sobre o ser do homem. Ora, diante dessas diferentes considerações a pergunta que evidentemente nos ocorre é: afinal, a psicanálise, segundo Foucault, é ou não uma ontologia? E se ela fizer ontologia, isso é ou não um problema? Por quê? De maneira geral, diria que minha pesquisa visa responder a essas perguntas.

No que diz respeito à primeira pergunta, se a psicanálise consiste ou não numa ontologia, a hipótese inicial é a de que Foucault encontra em Freud tanto textos de cunho mais ontológicos, como os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, quanto textos de cunho mais hermenêuticos, como *A interpretação dos sonhos*, “Fragmento da Análise de um Caso de Histeria” (Caso Dora), ou ainda as *Cinco lições de psicanálise*. Nesse sentido, as diferentes considerações de Foucault acerca da psicanálise justificar-se-iam graças a diferenças internas encontradas na própria obra de Freud. No que diz respeito à questão de saber porque, para Foucault, o deficit ontológico em Freud é inicialmente um problema e porque, mais tarde, justamente as teses ontológicas mostrar-se-ão problemáticas, a hipótese é a de que essas diferentes avaliações de nosso autor acerca da psicanálise estão intimamente ligadas às diferentes leituras que Foucault fizera, ao longo de seu percurso filosófico, da fenomenologia. Nesse sentido, para compreender porque, aos olhos de Foucault, o deficit ontológico em Freud é inicialmente um problema é preciso entender que essa leitura da psicanálise é realizada numa fase em que Foucault está claramente influenciado pela fenomenologia, principalmente a heideggeriana, e que sua crítica ao saber de Freud tem em vista o elogio de uma analítica existencial de cunho fenomenológico. Por outro lado, em *Histoire de la sexualité*, a teoria da sexualidade de Freud parece ser criticada com base nos mesmos argumentos que Foucault utiliza em *Les mots et les choses* contra as analíticas da finitude, ou seja, contra a própria fenomenologia. Sendo assim, para compreender porque a ontologia de Freud passa a ser um problema, seria preciso entender, antes, porque a fenomenologia, como teoria geral sobre o ser do homem, passa de enaltecida a vituperada.

No presente artigo, gostaria de me deter no primeiro momento da psicanálise para Foucault. Neste contexto, procurarei retomar as ideias principais sobre a psicanálise apresentadas por Foucault no texto de 54 que



serve de introdução ao livro de Binswanger, mostrar de que modo elas se ligam às teses de Foucault sobre a fenomenologia existencial e, por fim, indicar de que maneira as ideias foucaultianas parecem ter sido fortemente influenciadas pelas considerações de Jean Hyppolite sobre a psicanálise, sobre Heidegger e sobre Hegel.

2

De acordo com Foucault, a análise existencial colocada em prática pelo psicólogo suíço Ludwig Binswanger (1881-1966), elucidada em seu livro *Sonho e Existência*, de 1930, opera uma inflexão na fenomenologia. Inflexão essa que, devido a sua preocupação de encontrar os fundamentos ontológicos para uma reflexão concreta do homem, consiste em transpor a fenomenologia em ontologia. Nesse sentido, a antropologia desenvolvida por Binswanger deve ser entendida, nas palavras de Foucault (2001b, p. 94), como “[...] reflexão ontológica que toma por tema maior a presença do ser, a existência, o *Dasein*”. O estudo do homem aqui, portanto, não se confunde com uma reflexão meramente empírica, tal como aquela que serve de modelo para uma psicologia empírica que tem em vista o *homo natura*. Não. Não se trata para Binswanger de fazer uma descrição positiva dos fatos humanos, descrição experimental e naturalista que colocaria a psicologia ao lado das ciências naturais, mas de encontrar o próprio fundamento ontológico da existência concreta dos homens. Nesse sentido, arremata Foucault, para a psicologia existencial, trata-se de fazer uma analítica da existência, de encontrar “[...] a estrutura transcendental do *Dasein*, da presença no mundo” (FOUCAULT, 2001b). Mas se a antropologia filosófica de Binswanger não se confunde com uma antropologia fisiológica, tampouco ela deve ser compreendida como uma especulação filosófica pura sobre as formas do *a priori*. Afinal de contas, nota Foucault, o fato humano que interessa a Binswanger diz respeito à existência concreta do homem, ao “[...] conteúdo real de uma existência que se vive e se experimenta, se reconhece ou se perde no mundo, que é a um só tempo a plenitude de seu projeto e o elemento de sua situação” (FOUCAULT, 2001b, p. 94).

Nem psicologia empírica, nem filosofia transcendental pura. A antropologia filosófica de Binswanger consiste, antes, numa reflexão sobre as *formas da existência* do homem, sobre as *condições ontológicas da existência* ou ainda sobre os *modos de ser da existência*. De um lado, ela não se limita a uma observação empírica do *homo natura* na medida em que se pergunta pelos fundamentos ou pelas condições de possibilidades do homem; por outro, ela não se configura como uma investigação puramente formal pois sua atenção se volta para a existência e para o concreto.

De acordo com Foucault, é dessa perspectiva que devemos compreender a peculiaridade das análises do sonho em Binswanger assim como compreender a distância que separa a analítica existencial tanto da fenomenologia de Husserl quanto da psicanálise freudiana, pois, afinal, o que fará Binswanger, na esteira de Heidegger, será uma espécie de junção da empreitada transcendental ou da filosofia pura de Husserl com o caráter positivo e concreto da psicanálise.

Em artigo de 1957, “La psychologie de 1850-1950”, Foucault afirma que a história da psicologia é marcada por um importante acontecimento no final do século XIX: a descoberta do sentido. Assim, assegura Foucault, o que há de comum entre Janet, Dilthey, Husserl, Freud, Jasper e Binswanger é a preocupação em desvencilhar a psicologia de um estudo sobre as determinações da natureza; querem compreender o homem não naquilo em que ele se iguala aos outros animais, em seus processos e funcionamentos naturais, mas em seu caráter específico, isto é, em sua produção de *sentido e significado*. O que faz Husserl, por exemplo? Husserl quer *compreender* “o sentido imanente à experiência vivida” (FOUCAULT, 2001c, p. 155). E Freud? Freud está igualmente preocupado em compreender a gênese de uma significação; não pretende *explicar*



a doença mental a partir de uma análise causal do funcionamento do corpo humano, mas *compreendê-la* como produção de sentido.

É exatamente nos mesmos termos que Jean Hyppolite, amigo e ex-professor de Foucault, comenta a contemporaneidade de *A interpretação dos sonhos*, de Freud e as *Investigações lógicas*, de Husserl. Em manuscrito do início da década de 50, intitulado “Psychanalyse et philosophie”, e em conferência de 1959, “Philosophie et psychanalyse”, afirma Hyppolite (1971b, p. 374, 1971e, p. 422): “Duplo esforço do homem para alcançar suas significações e encontrar a si mesmo em suas significações”. É, portanto, seguindo quase que literalmente os ensinamentos de Hyppolite que Foucault aponta para as importantes diferenças entre Freud, Husserl e Binswanger no que diz respeito ao estudo do sentido e da significação.

Nesses mesmos textos, Hyppolite sustenta que enquanto Husserl distingue, nas *Investigações lógicas*, índice e significação, Freud, porém, confunde um e outro. Ou seja, não diferencia claramente os signos que possuem significação imanente (signos autênticos) daqueles que só teriam sentido em função de certa situação, como, por exemplo, o buraco na neve que só seria signo (ou índice) de um coelho, para um caçador. Por um lado, as imagens oníricas são consideradas simbólicas na medida em que são índices ou fazem alusão a algo que não é manifesto (acontecimentos vividos anteriormente, estruturas implícitas, experiências que permaneceram silenciadas); por outro lado, as imagens em conjunto parecem possuir um sentido intrínseco: o desejo incestuoso, a regressão infantil, o retorno narcísico.

Para Foucault, é também essa falta de clareza no que diz respeito à distinção entre dois tipos de símbolos, que faz com que a psicanálise se contente com um método que só confirma o sentido do sonho pela probabilidade, que toma as imagens oníricas como códigos secretos ou índices psicológicos a serem decifrados. Um método, enfim, que só chega a uma ligação “eventual”, “contingente” e “[...] possível” entre imagem e sentido; um método em que “o ato expressivo em si mesmo nunca é reconstituído em sua necessidade” (FOUCAULT, 2001a, p. 99).

Husserl, porém, aos olhos de Foucault, não teria se contentado, como Freud, em explicar o sentido a partir das “coincidências da decifração” (FOUCAULT, 2001a, p. 106). Para Husserl, a relação necessária existente entre certas imagens e certos sentidos não seria evidente e para compreendê-la teria sido preciso compreender o próprio *ato significativo* por meio do qual toda significação é possível, ou seja, o ato por meio do qual o conteúdo imaginário (imagem) se liga com necessidade a um conteúdo ideal (sentido). E aqui Foucault (1971e, p. 423) ainda segue com Hyppolite que afirma: “Husserl nos conduz ao ato de significação para além da própria imagem”. Neste contexto, pode-se mesmo dizer que Husserl dá um passo além da psicanálise na medida em que procura compreender o sentido e a significação para além do sentido meramente psicológico. Porém, se por um lado Husserl superar a psicanálise “ao fazer as imagens falar”, como diz Foucault, compreendendo o ato por meio do qual uma imagem se liga com necessidade a um sentido, ele tampouco foi capaz de encontrar um fundamento ontológico para esse mesmo ato e nos fornecer uma explicação acerca da experiência imaginária. Ou seja, se por um lado a fenomenologia husserliana ultrapassa o psicologismo ou humanismo da psicanálise, por outro lado, não chega a estabelecer uma ontologia. É justamente esse passo ulterior que teria sido dado pela analítica existencial de Binswanger.

Como vimos no início desse texto, para o psiquiatra suíço não se trata mais de pensar o sonho nem como expressão de vividos psicológicos, nem tampouco a partir de uma análise formal dos atos que possibilitam em geral a significação; não se trata nem meramente de psicologia empírica, nem de filosofia pura. Trata-se, antes, de encontrar no sonho a própria estrutura ontológica da existência humana. Nesse sentido, a experiência onírica consiste numa experiência imaginária que liga o homem a uma verdade transcendente.



Mais do que a uma verdade psicológica ou transcendental, por meio do sonho e da imaginação nos ligamos às verdades do mundo. Confirma Foucault: “[...] o sonho, como toda experiência imaginária, é um índice antropológico de transcendência [...] é ao mesmo tempo revelador do mundo em sua transcendência” (FOUCAULT, 2001a, p. 116). E na medida em que a existência é o próprio movimento de transcendência, movimento da liberdade em direção ao mundo, o sonho, enquanto experiência imaginária, revela justamente esse movimento originário do existir: “O sonho em sua transcendência, e por sua transcendência, desvela o movimento originário por meio do qual a existência em sua irreduzível solidão se projeta na direção de um mundo” (FOUCAULT, 2001a, p. 118). A cosmogonia do sonho, arremata Foucault, “é a origem da própria existência” (FOUCAULT, 2001a, p. 119). No sonho, vemos entrar em cena “a liberdade mais originária do homem” (FOUCAULT, 2001a, p. 121). Nesse sentido, o sonho representa “toda a odisseia da liberdade humana” (FOUCAULT, 2001a). Assim, se, por um lado, no estado de sono, a *consciência dorme*, por outro lado, assegura Foucault, a *existência acorda*. E Foucault chega mesmo a falar em “redução transcendental do imaginário” (FOUCAULT, 2001a, p. 145), afinal de contas, trata-se de colocar entre parênteses as imagens oníricas a fim de pensar o próprio movimento da imaginação; movimento que se caracteriza não como ato intelectual na direção de um ente ideal, como em Husserl, mas coincide com o próprio movimento originário da existência. A redução transcendental do imaginário, em Binswanger, portanto, não nos colocaria diante de um ato puro do pensamento, mas diante do próprio modo de ser da existência. Trata-se aqui mais de ontologia do que de fenomenologia; de filosofia concreta mais do que de filosofia pura.

3

A fim de esclarecermos e contextualizarmos a leitura que Foucault faz de Binswanger frente a Freud e Husserl, valeria a pena, então, resgatarmos algumas ideias daquele que pode ser considerado “uma estrela de grupo” dos intelectuais franceses da segunda metade do século XX. Refiro-me aqui Jean Hyppolite.

Giuseppe Bianco (2013a, pp. 9-10) em seu artigo “Jean Hyppolite, intellectuel-constellation” assegura que o *ex-normalien* amigo de Merleau-Ponty foi figura central para a história da filosofia contemporânea francesa. Não tanto como filósofo, mas como professor de história da filosofia, como difusor de textos e de conceitos. É principalmente sua leitura de Hegel que influenciara de maneira decisiva o cenário da filosofia francesa do pós-guerra. Nesse contexto, não somente sua tradução da *Fenomenologia do Espírito*, publicada em 41, e seu extenso comentário *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, de 1947, contribuíram para a recepção de Hegel na França, mas principalmente sua tese, *Logique et existence: essai sur la Logique de Hegel*, de 1952, definiu os rumos não só do hegelianismo na França, mas foi responsável por lançar os problemas mais gerais a serem enfrentados pela filosofia francesa do pós-guerra. Essa é pois precisamente a opinião de Foucault que defende que *Logique et existence* é um dos livros mais importantes de sua época (FOUCAULT, 2001d, p. 813).

De modo geral, podemos dizer que a originalidade de *Logique et existence* está em ler Hegel à luz do existencialismo, mais precisamente, a partir de Heidegger. Seguramente o marco dessa leitura pode ser situado no ano de 1948, quando é publicada na França a carta que Heidegger escrevera a Jean Beaufret, “Sobre o ‘Humanismo’”.

Em artigo de 2013, “La dialectique bavarde et le cercle anthropologique: Michel Foucault et Jean Hyppolite”, Giuseppe Bianco (2013b) retoma de maneira bastante elucidativa a influência heideggeriana de Hyppolite sobre Foucault. Bianco nos lembra que a França dos anos 40 está obcecada com a relação homem/história. Sinal disso seriam as duas vertentes mais fortes da filosofia: de um lado, as filosofias da existência de Sartre ou Merleau-Ponty, e de outro o pensamento marxista, como o de Lucien Leffevre.



O que haveria de comum entre as duas vertentes é o humanismo; a aposta num lugar privilegiado do homem no que diz respeito ao curso da história, como se essa fosse devedora exclusivamente das ações livres dos homens.

Com efeito, essa é a interpretação que Hyppolite faz do cenário francês do pós-guerra. Em 1952, no *Congresso Internazionale di Studi Umanistici*, em Roma, Hyppolite afirma que o humanismo do existencialismo e do marxismo francês podem ser chamados de humanismos na medida em que são filosofias que pretendem encontrar somente no homem, e no seu plano de imanência, “a medida de todas as coisas”. Ou seja, é uma filosofia humanista aquela que se opõe à transcendência, seja ela de ordem religiosa ou natural (HYPPOLITE, 1971a, p. 148).

No interior desse contexto humanista que domina o pensamento francês do pós-guerra, Bianco (2013b, p. 109) lembra que o texto de Heidegger, “Sobre o ‘humanismo’”, vem justamente abalar a certeza numa subjetividade como agente e centro da história. De acordo com Bianco, a partir de 1948, não se estará mais preocupado na França em saber se Heidegger é ou não nazista, mas compreender a ontologia fundamental do autor de *Ser e Tempo* e a crítica ao humanismo. Com efeito, a fim de se pensar a história, é o humanismo de Sartre e Merleau-Ponty que Hyppolite diz ser necessário combater. Pelo menos é isso que parece ser defendido na conferência de 1955, “Histoire et existence”, que ele apresenta em Uspala a convite de Foucault.

Hyppolite (1971h, p. 974) inicia a conferência ressaltando que desde o fim da Segunda Guerra Mundial, o pensamento filosófico francês não para de se colocar a questão da situação histórica do homem. Nesse sentido, entende que o tema da existência e do existencialismo traz consigo o problema da relação entre homem e história. E, assegura Hyppolite, a noção de história retomada tanto por Merleau-Ponty, quanto por Sartre, é uma noção que vem de certa leitura marxista de Hegel.

De acordo com Hyppolite, haveria em sua época duas interpretações correntes de Hegel. A primeira tende a ler a filosofia de Hegel como um humanismo; para essa vertente, a história, enquanto realização da razão absoluta, coincide com a história do homem, com a história da realização de sua liberdade e de sua desalienação (Hyppolite, 1971h, p. 976). A essa tradição estariam ligados, tanto a leitura marxista de Leffevre quanto as de Sartre e Merleau-Ponty. A segunda interpretação, aquela de Heidegger assim como a de Hyppolite, consideram que o pensamento de Hegel, mais do que uma discussão acerca dos rumos da consciência humana e da vida humana, consiste numa reflexão mais geral sobre o ser. Com outras palavras: mais do que humanismo, é uma ontologia.

Para os leitores mais ortodoxos de Marx, a história, assim como a natureza, tem seu rumo traçado por meio de um princípio de necessidade. A partir do momento que o autor de *O Capital* morre, contudo, assegura Hyppolite, fez-se necessário repensar esse esquema marxista da história, esse historicismo. Na medida em que o marxismo se realiza sob a forma da Revolução Russa e não, como havia previsto Marx, também nos países mais industrializados, percebe-se que o rumo da história não é assim tão necessário (HYPPOLITE, 1971h, p. 977), mas que depende tanto de certas condições objetivas quanto de certas condições subjetivas. Nesse sentido, para que o homem possa se realizar, se livrar da opressão e da alienação, não basta uma mudança nas formas de produção mas é também preciso uma transformação existencial: é preciso, pois, ter consciência de si mesmo. Ora, é precisamente aqui que o existencialismo encontra o marxismo, que a existência se encontra com a história. Já que a história não é uma teodicéia e que tampouco se realiza somente sob certas condições objetivas e materiais, cabe ao sujeito, em sua singularidade, fazer uso de sua liberdade e desse modo se engajar na realização da história. É da seguinte maneira, então, que Hyppolite descreve essa nova filosofia: “[...] filosofia da liberdade do homem, engajado na história, em



situação histórica, tendo um passado e projetando um porvir, ligado aos outros homens e constituindo com eles uma história” (HYPPOLITE, 1971h, p. 978)

Nesse contexto, pode-se dizer que o pano de fundo das filosofias tanto de Sartre quanto de Merleau-Ponty é o problema da relação entre homem e história, entre liberdade e determinação. Por um lado, sabem que estamos sempre em “situação”, que somos historicamente determinados e que estamos inseridos num mundo mais antigo do que nós. Por outro lado, não deixam de pensar que o homem é um ser livre e que a cada instante deve se responsabilizar pelas escolhas que faz (Sartre) e que se apropria do mundo ao seu modo, dando a ele suas significações (Merleau-Ponty).

Para Hyppolite, contudo, Sartre e Merleau-Ponty tiveram uma leitura muito reducionista do problema da história em Hegel. Reduziram o problema em termos somente humanos, como se Hegel estivesse preocupado exclusivamente em discutir a situação histórica do homem. Não perceberam que a lógica hegeliana não diz respeito somente à consciência humana, mas antes de tudo ao movimento dialético do ser em geral. Hyppolite, então, especifica o reducionismo dessas leituras existenciais de Hegel: “[...] trata-se da existência na história, mas essa história é somente a história do homem, não a história do ser” (HYPPOLITE, 1971h, p. 986).

Dissemos acima que a originalidade de Hyppolite está em ler Hegel à luz do anti-humanismo que começa a tomar conta do cenário filosófico francês no pós-guerra principalmente por influência do texto de Heidegger, “Sobre o ‘humanismo’”, de 1948. É, por exemplo, no interior desse contexto anti-humanista que Hyppolite, em 1957, pronuncia uma conferência em Bruxelas intitulada “La ‘Phénoménologie’ de Hegel et la pensée française contemporaine”.

Segundo Hyppolite, a *Fenomenologia do Espírito* seria, aos olhos de Kojève uma “antropologia absoluta” (HYPPOLITE, 1971d, p. 239). Ao insistir na figura do mestre e do escravo, Kojève teria tomado como central na *Fenomenologia* a ideia de que o homem, em função de sua negatividade, cria a história. Seria na luta pelo reconhecimento e, portanto, na relação com outros homens, que surgiria a história. Até aqui Hyppolite parece estar de acordo com a leitura de Kojève: também ele acredita que na *Fenomenologia* o homem aparece como negatividade criadora e não como essência estática (HYPPOLITE, 1971d). Para Hyppolite, contudo, a *Fenomenologia do Espírito* não é somente um relato da peripécia humana em busca da realização do saber absoluto; se ela conta uma história, essa história é antes a história do ser que a história do homem. Nesse sentido, o saber absoluto, mais do que revelar a verdade do homem, revela a verdade do ser. A *Fenomenologia do espírito*, mais do que antropologia é uma ontologia, mais do que uma descrição da aventura da consciência humana e da existência, é um relato sobre as aventuras do ser e de sua lógica.

É verdade que a leitura não humanista que Hyppolite faz de Hegel já está anunciada em *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito*, apresentado em 1946 como tese na Sorbonne, ou seja, antes da carta de Heidegger sobre o humanismo. Porém, Hyppolite afirma que é em *Lógica e existência*, de 1952, que ele sistematiza de maneira mais clara suas teses sobre Hegel. Afinal, foi somente com a leitura de *Ciência da lógica* que Hyppolite confirma que o caminho em direção ao saber absoluto descrito na *Fenomenologia*, caminho que vai da consciência de si à auto-consciência, é na verdade somente uma etapa (etapa intelectual e especulativa) do caminho que o ser percorre em direção à lógica. Nesse sentido, o homem, enquanto passagem da consciência de si à auto-consciência, ao invés de ser o ponto central da filosofia de Hegel consiste somente numa etapa da vida do ser, etapa da “aventura lógica do ser”. A antropologia, portanto, é somente um aspecto da filosofia de Hegel; o seu sentido mais amplo e profundo deve-se ao fato de ser ainda uma ontologia. Ao problema da existência humana, portanto, é preciso juntar a questão da lógica do ser.



4. A PSICANÁLISE PARA HYPPOLITE: ONTOLOGIA OU HUMANISMO?

Ora, essa oposição entre antropologia/humanismo, por um lado, e ontologia, por outro, é um tema que percorre quase todos os textos de Hyppolite do final da década de 40 e os da década de 50. E não é somente sua leitura de Hegel que irá insistir no conflito antropologia/ontologia. Ao que nos interessa aqui, vale notar que a maneira como Hyppolite lê Freud é também enviesada pelo seu interesse por Heidegger e seu ultrapassamento do humanismo via ontologia. Vejamos, então, de que modo Hyppolite nos apresenta a psicanálise em confronto com o analítica heideggeriana, pois é precisamente esse confronto que será retomado por Foucault em seu texto sobre Binswanger.

As considerações de Hyppolite sobre a psicanálise e sobre Heidegger são do mesmo período que a *Introdução* a Binswanger, de Foucault. Na coletânea *Figures de la pensée philosophique*, encontramos diversos textos da década de 50, sobre Freud, Hegel e Heidegger que evidenciam a proximidade teórica entre Foucault e Hyppolite. Aqui, retomaremos alguns deles.

De modo geral, podemos dizer que, de acordo com Hyppolite, no domínio da clínica, a psicanálise freudiana consiste num método concreto e fecundo. Do ponto de vista teórico, contudo, ela é mais a descoberta de uma problemática do que propriamente um sistema acabado (HYPPOLITE, 1971b, p. 374). Da perspectiva filosófica, sua leitura é entusiasmante, mas também decepcionante. Os problemas filosóficos ou metafísicos indicados por Freud não são por ele enfrentados até o fim.

Aos olhos de Hyppolite, o pensamento de Freud é marcado por uma grande ambiguidade: de um lado está próximo da psicologia positivista, da neurologia, da psiquiatria e da terapêutica, por outro, sua reflexão toca em pontos das discussões filosóficas sobre o sentido e sobre a existência humana. Nesse contexto, Hyppolite (1971f, p. 397) assegura: “Freud se situa tanto no plano de uma ciência positiva [...] quanto naquele da filosofia”. Encontramos em seus escritos, tanto elementos de uma ciência mecanicista, quanto de uma filosofia da significação. Para Hyppolite, na verdade, o esforço de Freud é o de fundar a elaboração do sentido e da significação em certo funcionamento natural do espírito. Funcionamento este, como nota Hyppolite (1971f, pp. 400-402), composto basicamente por dois sistemas: o da percepção consciente e o da memória inconsciente (daquilo que em nós é arcaico, atávico e originário; língua primitiva que fala em nós e que é desprovida de uma gramática).

Segundo com Hyppolite, a preocupação constante de Freud em se manter alinhado às pesquisas de cunho científico e positivo fez com que o psicanalista tratasse com timidez suas teses mais filosóficas. Por um lado, insiste no uso de uma linguagem positivista e naturalista para explicar os fenômenos mentais, por outro, sabe que essa explicação não pode ser dada do ponto de vista de uma causalidade natural: a relação existente entre a vida presente de um adulto e suas vivências infantis, por exemplo, jamais pode ser estabelecida a partir de uma relação direta de causa e efeito. Se é possível estabelecer tais vínculos é somente por meio de uma interpretação que está longe de ter o rigor indutivo das ciências positivas, que indica mais motivações subjetivas do que uma necessidade natural (HYPPOLITE, 1971b, p. 381-382), e que implica mais uma teoria metafísica sobre o devir e sobre a liberdade humana, do que uma explicação naturalista e determinista do homem.

A preocupação com a objetividade científica, então, faz com que Freud não vá longe o suficiente com suas hipóteses mais profundas e metafísicas. Para Hyppolite seria somente uma “psicanálise existencial” que daria conta de desdobrar de maneira consistente as descobertas tateantes do pai da psicanálise. Ou seja, seria somente uma “psicanálise existencial” que seria capaz de ultrapassar o plano concreto das interpretações



particulares de sentido (plano humanista e antropológico) e alcançar o plano transcendental da própria existência e do ser em si (plano ontológico).

Freud, porém, não desdobrou a antropologia em ontologia. A questão “O que é o homem?” é ainda respondida por Freud no interior de uma antropologia ou de uma psicologia empírica. E Hyppolite (1971b, p. 383) reclama: “[...] não é preciso ir mais longe e reconhecer que a antropologia (estudo dos primitivos, sociologia, psicologia, psicanálise empírica) é sempre insatisfatória?” Freud parece ter compreendido que todas as pessoas, em sua singularidade e em sua situação concreta no mundo, são a expressão de um desejo *particular*, mas foi tímido em suas respostas sobre o ser do desejo assim como sobre o ser em geral.

Para Hyppolite, Freud poderia ter insistido mais nas questões da sexualidade como enigma e do instinto de morte como problema a fim de formular de maneira mais satisfatória uma metafísica do Ser. Metafísica do Ser que faria da psicanálise uma psicanálise existencial alinhada às pesquisas de Heidegger sobre o Ser; que explicaria que a compreensão do Ser (enquanto sexualidade e instinto de morte) é o que torna acessível qualquer ente, mas ao mesmo tempo aquilo que nos escapa sempre; que justificaria nossa preferência pela inautenticidade das relações cotidianas ao contato direto com o Ser (nossas fugas, esquecimentos e repressões).

Freud, contudo, aos olhos de Hyppolite, manteve-se muito preso ao empírico e ao concreto. A psicanálise não deixa claro até onde é preciso remontar e não esclarece o que seja o originário. Diferença fundamental que marca a originalidade de Heidegger, afinal de contas é o autor de *Ser e tempo* que “definiu o *Dasein*, o ser que nós somos, pela compreensão do Ser, pela questão do Ser” (HYPPOLITE, 1971b, p. 383).

Mas, se Hyppolite é enfático ao afirmar que Freud é ainda um humanista e que se limita a um estudo antropológico do homem, não deixa de ver no pai da psicanálise pontos de contato com a filosofia do ser de Heidegger (HYPPOLITE, 1971b, p. 373). Pontos de contato que não foram explorados pelo próprio Freud, é verdade, mas que não deixam de indicar um caminho possível a ser percorrido, como dissemos, por meio de uma psicanálise existencial. Hyppolite, então, procura ler Freud à luz de Heidegger.

De acordo com Hyppolite, haveria uma proximidade entre Freud e Heidegger na medida em que ambos compartilham a preocupação de tomar o concreto e o empírico como ponto de partida de suas investigações. Para Freud, o ponto de partida é a história individual de cada um, para Heidegger, é a história da metafísica. Além disso, tanto para Freud quanto para Heidegger, o que marca a vida ou a existência concreta de cada momento da história, individual ou geral, é uma espécie de esquecimento ao qual é preciso remontar sempre. Nesse sentido, se a história sempre se move na direção desse esquecimento, retomando-o ou superando-o, no fim das contas, tanto o trabalho da psicanálise quanto o da analítica existencial podem ser compreendidos enquanto exegese, enquanto *Auslegung* (HYPPOLITE, 1971b, p. 384). O esforço maior de ambas é compreender ou desvelar, por meio de uma exegese ou interpretação, aquilo que foi esquecido, reprimido, recalçado.

É certo que, para Freud, o que a psicanálise deve revelar, por meio, principalmente, das interpretações dos sonhos e dos sintomas, são certas vivências e experiências passadas, arcaicas e infantis. A ideia de que os sintomas assim como as imagens dos sonhos “falam”, traz consigo a tese de que eles possuem um sentido, apontam para uma verdade. São reveladores de um incidente que, em função dos desejos e pulsões que ele despertou, foi vivenciado internamente como ameaçador e que precisou ser recalçado e reprimido. Essa verdade inconsciente, contudo, irá pressionar o indivíduo para ser revelada. E vias possíveis para essa manifestação são os sonhos e os sintomas. “Ler assim os sintomas, - garante Hyppolite - é compreendê-los, é reconstruir sua gênese histórica, compreender também porque o eu precisou reprimi-los, recusá-los” (HYPPOLITE, 1971b, p. 411).



Entretanto, mesmo que em Freud o que esteja em jogo numa análise seja a compreensão de uma história individual, Hyppolite acredita já poder encontrar nas análises freudianas o prenúncio de uma analítica existencial que não se limitaria ao plano concreto da singularidade, mas que anunciaria também uma revelação transcendental e metafísica: a revelação da verdade do ser. Em Freud essa verdade não é definitivamente elaborada, assegura Hyppolite, mas é porém pressentida (HYPPOLITE, 1971b, p. 407). Tanto que Freud comparara a própria psicanálise com a tragédia de Édipo, isto é, com a descoberta heróica e progressiva da verdade. Verdade essa que, na realidade, mais do que uma descoberta é um reconhecimento. Afinal, a verdade que se reconhece é a verdade que, mesmo sem saber, se soube desde o início, tal qual a verdade de Édipo. Uma verdade que não diz respeito à vida particular de um indivíduo, mas “nos marca todos, na medida em que é a história da relação da criança com o pai e com a mãe, que deve ser sublimada ao longo de toda civilização” (HYPPOLITE, 1971b, p. 421). Ou seja, em Freud é possível vislumbrar a verdade da história humana em sua historicidade essencial (HYPPOLITE, 1971b, p. 422).

Para Hyppolite, contudo, por mais que Freud tenha deixado um importante legado à analítica da existência, é preciso reconhecer até onde ele mesmo foi com suas investigações sobre o homem e em que sentido o existencialismo consiste numa superação da psicanálise. Afinal, as diferenças são tão fundamentais quanto as analogias, garante Hyppolite. E nesse contexto, podemos retomar o que Hyppolite fala de Sartre a fim de enfatizarmos a distância da psicanálise freudiana de uma psicanálise existencial. Para Sartre, defende Hyppolite, o homem é um ser único no mundo; é um ser que está no mundo de forma concreta e situada. Porém, essa “situação única que investe a pessoa”, essa “maneira de ser” exprime “uma estrutura abstrata e significativa que é o desejo de ser em geral” (HYPPOLITE, 1971b, p. 383). Ora é precisamente esse aspecto geral do ser que a psicanálise não explora, apesar de anunciar. Nesse sentido, é precisamente aqui que o existencialismo em geral e Heidegger em particular se distanciam de Freud. De acordo com Hyppolite (1971e, p. 440), a ruptura entre os dois autores diz respeito justamente ao alcance de suas empreitadas. Diferentemente de Freud, Heidegger não se restringe meramente a uma investigação empírica e concreta, não se limita à compreensão de uma existência individual e singular, mas percorre também o domínio do transcendental. Heidegger, assegura Hyppolite (1971e), “[...] definiu o homem por aquilo que não é empírico, mas pela questão mesma da metafísica”, “[...] fez a exegese dessa metafísica em sua história, em seu originário, em seu sentido e em seu fenômeno de repetição” e definiu a verdade do Ser como desvelamento.

Nesse contexto, a existência humana não é mais pensada somente em termos de uma filosofia da natureza e de uma analítica psicológica, mas em termos de uma metafísica do Ser e de uma analítica existencial: “[...] a existência humana não é mais somente esse produto da natureza: ela é existência enquanto desvelamento da verdade” (HYPPOLITE, 1971e, p. 440). Assim, se por um lado a analítica existencial de Heidegger consiste numa *démarche* filosófica tão concreta quanto a psicanálise, por outro lado, ela a supera na medida em que guarda também uma preocupação com a reflexão transcendental do tipo da analítica kantiana; consiste, enfim, num intermediário “entre a psicanálise, demasiadamente psicológica, e uma análise transcendental, demasiadamente lógica” (HYPPOLITE, 1971e, p. 442).

Desse modo, se, por um lado, a interpretação freudiana é capaz de resgatar o sentido de uma história individual até então desconhecida e de justificar o modo de ser atual de um sujeito em função de suas vivências passadas, por outro lado, apesar de anunciar a revelação de uma verdade ontológica mais geral, Freud não desenvolveu a significação espacial e temporal da própria existência. Ou seja, não foi capaz de atingir sua “significação total” (HYPPOLITE, 1971b, n2, p. 377).



Em artigo sobre Heidegger de 1954, Hyppolite marca então a diferença entre as análises empíricas de Freud e o alcance transcendental da analítica heideggeriana. A passagem é longa, mas vale a pena retomá-la por inteiro:

Há em Heidegger uma *démarche* tão concreta e histórica quanto em Freud em sua psicanálise

[...] mas enquanto que em Freud a questão é empírica e antropológica, que ela concerne a tal ou tal ente - e não ao ente em seu ser - a analítica de Heidegger é orientada para esse horizonte de abertura do ser. Esse cuidado com o ser habita o *Dasein* (e nos impede, uma vez que é entrevisto, de traduzir esse termo por realidade humana), é preciso descobri-lo sem cair numa antropologia particular. Desse modo, a analítica existencial é uma problemática transcendental que toca a analítica kantiana tomada em sua significação última. A ontologia, como fenomenologia, é, ao mesmo tempo, uma analítica concreta e transcendental; ela parte da vida cotidiana que é compreensão pré-ontológica do ser, ela desvela o esquecimento, evita traduzir o ser e o sentido do ser como constituição de um objeto por um sujeito. (HYPPOLITE, 1971g, p. 623-624).

Ora, como vimos, essa posição intermediária entre uma reflexão estritamente empírica e outra estritamente transcendental é justamente a posição teórica que Foucault atribui a Binswanger em suas considerações sobre o sonho. Vimos, pois, que de acordo com Foucault, Binswanger, assim como a psicanálise, parte de uma análise concreta dos sonhos. Isto é, parte das imagens oníricas tais como foram sonhadas e imaginadas por um sujeito concreto e singular. Se Freud, contudo, só chega a restituir o sentido particular dos sonhos (o sentido que o sonho tem no interior da história de vida individual de cada um), Binswanger, partido de uma análise concreta, alcança o sentido propriamente existencial e universal dos sonhos graças a uma “redução transcendental do imaginário”. Ou seja: em Binswanger, as análises dos sonhos não são nem meramente concretas, nem absolutamente puras; assim como a analítica existencial de Heidegger, a *démarche* filosófica de Binswanger é um misto de investigação empírica e investigação transcendental; um misto que torna possível uma resposta ontológica e não somente antropológica à pergunta: “O que é o homem?”.

É precisamente essa passagem da antropologia para ontologia que marca a distância entre a Freud e Heidegger. Mas essa polaridade não é somente o ponto central da leitura hyppolitiana da psicanálise e do existencialismo. Como vimos, é ela também que matiza as teses de Hyppolite sobre Hegel e que dão os aspectos mais gerais do anti-humanismo que domina o cenário da filosofia francesa do pós-guerra e que serão determinantes para o devir filosófico de Foucault. Um anti-humanismo que afirma ser preciso ultrapassar a ideia do homem como medida de todas as coisas e que não quer mais pensar a história exclusivamente como efeito das ações livres e singulares dos homens. Um anti-humanismo, portanto, que quer pensar o homem e a história humana somente como etapa de uma história mais ampla: a história do Ser.

5. CONCLUSÃO

Hyppolite, entretanto, já em seus comentários sobre Hegel, pressente que não seria assim tão fácil superar o humanismo por meio de uma filosofia do absoluto, passar da antropologia à ontologia. Afinal, como compreender a realização desse absoluto enquanto realização do ser e não dos homens? Se essa realização está “além do homem” e além de sua história, e se o homem não é mais a sua fundamentação, sob qual princípio ela estaria assentada? Não correríamos o risco, aqui, de cair num certo misticismo ou numa teleologia inexplicável? Essa é, pois, a conclusão a que Hyppolite parece chegar no final de seu *Logique et existence*. Confirma o autor:

Essa passagem da história [história humana] ao saber absoluto, passagem do temporal ao eterno, é a síntese dialética mais obscura do hegelianismo. [...] A história é o lugar dessa passagem, mas a passagem não é ela mesma um fato histórico. (HYPPOLITE, 1961, p. 246-247).



Foucault parece ter levado a sério a advertência do mestre: o risco de ultrapassar a antropologia é ultrapassar a própria história. Nesse sentido, talvez fosse mais prudente superar o humanismo não tanto por meio da fenomenologia que, no fim das contas, enquanto filosofia do absoluto, lógica do ser ou ontologia fundamental, acaba perdendo o caráter histórico do homem, mas por meio de uma investigação que não abre mão de sua historicidade, ou seja, via uma genealogia, via Nietzsche. Essa é, pois, a meu ver, a aposta de Foucault já em *História da loucura* e na tese complementar sobre a antropologia pragmática de Kant, ambos de 1961.

Assim, se em meados da década de 50, é patente o pertencimento de Foucault a certa tradição da fenomenologia existencial, podemos nos perguntar se num livro como *As palavras e as coisas*, de 66, não é também essa tradição que será recusada e problematizada por nosso autor. Uma tradição que a todo custo procura encontrar “a identidade inacessível de sua origem”; que pensa o homem articulado desde o início com outra coisa que não ele, com aquilo que é mais antigo que ele, mas que ao mesmo tempo o constitui. Que toma o homem como ser finito e temporal, ligado desde o início com uma origem atemporal que lhe escapa sempre, mas que está sempre em vias de se revelar, voltar e repetir, “[...] repetição para a qual tende o pensamento, o retorno do que sempre já começou, a proximidade de uma luz que desde sempre brilhou” (FOUCAULT, 2001a, p. 343).

O tom hegeliano e heideggeriano dessa passagem de Foucault, indica, pois, que ainda em 66, em *As palavras e as coisas*, Foucault está de acordo com Hyppolite de que Hegel lança os maiores problemas filosóficos a serem enfrentados pela filosofia contemporânea: o problema da finitude humana, de sua inserção na história e no tempo e de sua alienação constitutiva. A questão, porém, é a de saber se a passagem da fenomenologia à ontologia ainda consistirá, aos olhos de nosso autor, uma solução possível aos impasses colocados pela filosofia hegeliana acerca do ser histórico do homem. Seguramente não. O que se vê, em *As palavras e as coisas*, é, ao contrário, que a ontologia fenomenológica acirrou e radicalizou as dificuldades da reflexão sobre a relação homem/história.

Nesse contexto, seria importante ter claro a maneira como a psicanálise aparece no livro de 66. Afinal, como dissemos no início, as diferentes interpretações que Foucault nos dá do saber de Freud estão sempre atreladas às suas considerações sobre a fenomenologia. No presente artigo procuramos compreender em que sentido, em meados da década de 50, a psicanálise, em contrastaste com a analítica existencial, é criticada por nosso autor em função de seu déficit ontológico. Deixemos, então, para um artigo subsequente refletir sobre o “segundo momento” da psicanálise para Foucault.

REFERÊNCIAS

BIANCO, G. 2013a. Jean Hyppolite, intellectuel-constellation. In: BIANCO, G. (Ed.). *Jean Hyppolite, entre structure et existence*. Paris: Éditions Rue d’Ulm/Presses de l’École Normale Supérieure.

_____. 2013b. La dialectique bavarde et le cercle anthropologique: Michel Foucault et Jean Hyppolite. In: BIANCO, G. (Ed.). *Jean Hyppolite, entre structure et existence*. Paris: Éditions Rue d’Ulm/Presses de l’École Normale Supérieure.

CANGUILHEM, G. 1970. Qu’est ce que la psychologie. In: CANGUILHEM, G. *Études d’histoire et de philosophie des sciences*. 2. Ed. Paris: Vrin. Artigo original publicado em 1956 e obra original publicada em 1968.



- FOUCAULT, M. 2001a. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard. Obra original publicada em 1966.
- _____. 2001b. Introduction. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. 2. ed. Paris: Gallimard. v. 1. Artigo original publicado em 1954.
- _____. 2001c. La psychologie de 1850-1950. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. 2. ed. Paris: Gallimard. Artigo original publicado em 1957.
- _____. 2001d. Jean Hyppolite 1907-1968. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. 2. ed. Paris: Gallimard. Artigo original publicado em 1969.
- HYPOLITE, J. 1961. *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel*. 2. ed. Paris: PUF. Obra original publicada em 1952.
- _____. 1971a. Humanisme et hégélianisme. In: HYPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique*. Paris: PUF. v. 1. Artigo original publicado em 1952.
- _____. 1971b. Psychanalyse et philosophie. In: HYPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique*. Paris: PUF. Artigo original publicado em 1955.
- _____. 1971c. Commentaire parlé sur la 'Verneinung' de Freud. In: HYPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique*. Paris: PUF. Artigo original publicado em 1955.
- _____. 1971d. La 'Phénoménologie' de Hegel et la pensée française contemporaine. In: HYPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique*. Paris: PUF. Artigo original publicado em 1957.
- _____. 1971e. Philosophie et psychanalyse. In: HYPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique*. Paris: PUF. Artigo original publicado em 1959.
- _____. 1971f. L'existence humaine et la psychanalyse. In: HYPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique*. Paris: PUF. Artigo original publicado em 1959.
- _____. 1971g. Ontologie et phénoménologie chez Martin Heidegger. In: HYPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique II*. Paris: PUF. Artigo original publicado em 1954.
- _____. 1971h. Histoire et existence. In: HYPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique*. Paris: PUF. Artigo original publicado em 1955.
- NALLI, M. 2006. *Foucault e a fenomenologia*. São Paulo: Loyola.
- POLITZER, G. 2003. *Critique des fondements de la psychologie*. Paris: Gallimard. Obra original publicada em 1928.