



## O deslocamento do eixo da razão: Bento Prado Jr sobre Lacan e Hegel<sup>1</sup>

### The displacement of the axis of reason: Bento Prado Jr about Lacan and Hegel

Richard Theisen Simanke<sup>2</sup>

**Resumo:** Este artigo analisa o conteúdo do curso sobre Hegel e Lacan proferido por Bento Prado Jr. em 1992. Dois objetivos principais são visados aqui. O primeiro é situar as análises que o filósofo faz de certas teses sustentadas por Hegel e Lacan, assim como suas relações mútuas, no movimento de construção de seu próprio pensamento filosófico e avaliar o quanto essas análises contribuem para sua compreensão. O segundo é retomar a discussão do papel seminal que o trabalho de Bento Prado Jr desempenhou na constituição da área de pesquisa em filosofia da psicanálise, como parte de um projeto mais amplo que investiga a história da recepção filosófica da psicanálise no Brasil. Na conclusão, procura-se articular essas duas perspectivas, retomando a discussão da função que o recurso à psicanálise possa ter cumprido na reflexão filosófica de Bento Prado Jr, já empreendida em trabalhos anteriores.

**Palavras-chave:** filosofia brasileira; Bento Prado Jr.; filosofia da psicanálise; Hegel Lacan.

**Abstract:** This article analyses the contents of a course on Hegel and Lacan given by Bento Prado Jr. in 1992. Two main objectives are pursued here. The first one is to situate Prado's analyzes of certain claims made by Lacan and Hegel, as well as their mutual relations, in the movement of construction of his own philosophical thought. It is also evaluated how these analyzes can contribute to the understanding of Prado's philosophy. The second objective is to resume the discussion of the seminal role played by Bento Prado's work in the constitution of the research field in philosophy of psychoanalysis, as part of a wider project that investigates the history

1 Este texto se baseia em duas conferências proferidas em dezembro de 2017: uma com este mesmo título, proferida no *III Seminário do Grupo de Pesquisa Subjetividade, Filosofia e Psicanálise*, da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS), em Campo Grande (MS), e outra, intitulada "Bento Prado Jr sobre Lacan e Hegel: leitura de um curso dos anos 1990", que teve lugar no evento *Homenagem a Bento Prado Jr*, ocorrido na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), em São Carlos (SP). Agradeço aos organizadores pelos convites a falar nessas ocasiões e pela oportunidade de discutir as ideias aqui apresentadas, o que muito contribuiu para o seu aperfeiçoamento.

2 Professor titular da Universidade Federal de Juiz de Fora.

of the philosophical reception of psychoanalysis in Brazil. As a conclusion, these two perspectives are articulated, resuming the discussion of the function that the resort to psychoanalysis may have fulfilled in Bento Prado's philosophical reflection – a discussion that has been already undertaken in previous works.

**Keywords:** Brazilian philosophy; Bento Prado Jr.; philosophy of psychoanalysis; Hegel; Lacan.

## Introdução

No primeiro semestre de 1992, Bento Prado Jr ministrou um curso com o tema geral “*Hegel e Lacan*” na instituição de psicanálise lacaniana em São Paulo, então denominada Biblioteca Freudiana Brasileira. O curso foi proferido a convite do psicanalista Jorge Forbes, diretor da instituição, com quem o filósofo vinha colaborando há algum tempo nos seminários de um grupo de pesquisa vinculado ao Instituto de Estudos Avançados da USP denominado “Psicanálise e Conexões”, que também era coordenado por Forbes. Inicialmente programado para consistir em quatro aulas ou conferências pronunciadas durante o mês de maio de 1992, acabou se estendendo para cinco conferências, que ocorreram em cinco segundas-feiras seguidas: 4, 11, 18 e 25 de maio e 1º de junho de 1992.

As cinco conferências em que consistiu o minicurso foram gravadas em áudio e, depois, transcritas pelos organizadores do curso, e o texto da transcrição foi entregue a Bento Prado ainda no mesmo ano. Nos anos subsequentes, Bento Prado nunca manifestou muito interesse em retornar a esse projeto ou prepará-lo para publicação<sup>3</sup>. De fato, esse curso – devido muito mais às circunstâncias da sua colaboração com a Biblioteca Freudiana e com o grupo do IEA do que a uma iniciativa sua – coincidiu com o momento em que a psicanálise deixava de ocupar o foco principal de seus interesses filosóficos, e ele retornaria poucas vezes ao tema depois dessa data em seus trabalhos e em sua atividade acadêmica (Simanke, 2007; 2014).

A importância desse trabalho, situado num momento de transição dos interesses filosóficos de Bento Prado, justifica-se, assim, para a compreensão do movimento geral de seu pensamento, em acréscimo à sua significação como parte do movimento de recepção da psicanálise na filosofia acadêmica nacional. Na sequência, apresenta-se, primeiro, uma breve análise do sentido geral de seu projeto filosófico, a fim de nele situar seu comentário sobre as relações entre Lacan e Hegel. A seguir, discute-se como o recurso a Lacan como que avaliza o método

3 Uma edição revisada e anotada do texto da transcrição do curso está sendo preparada por mim para publicação. Este artigo resulta, em parte, das pesquisas realizadas para o fim de preparação dessa publicação. Ambos os trabalhos fazem parte de um projeto de pesquisa mais amplo, intitulado “*A recepção filosófica da psicanálise: história, tradições e doutrinas*”, que está sendo desenvolvido nos Programas de Pós-Graduação em Psicologia e em Filosofia, da Universidade Federal de Juiz de Fora, em colaboração com pesquisadores da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná e da Université Paul Valéry (Montpellier III).

declaradamente heterodoxo empregado para a abordagem de um conjunto de temas extraídos da *Fenomenologia do espírito*, colocando-os em continuidade com as linhas de força do projeto filosófico anteriormente sintetizado e discutido. Na terceira parte do artigo, algumas amostras desse comentário de Hegel realizado ao longo do curso são analisadas, a fim de ilustrar o argumento, com destaque para uma interpretação literária e romanesca do estilo da *Fenomenologia* e para os temas do erro, da ilusão e da loucura, recorrentes no período final do pensamento de Prado. Por fim, os rendimentos desse percurso para a interpretação de certos aspectos do pensamento lacaniano são discutidos, antes que, na conclusão, se retome a perspectiva inicial, mostrando de que maneira a análise do conteúdo desse curso de circunstância pode contribuir para lançar luz sobre a filosofia de Bento Prado Jr, além de servir para resgatar uma página quase esquecida de sua reflexão sobre as relações entre filosofia e psicanálise. Em particular, destaca-se como a noção de *descompressão ontológica* é implicitamente proposta como uma chave de leitura para a interpretação da teoria lacaniana. Procura-se com isso também colaborar para o conhecimento e compreensão da história da recepção filosófica da psicanálise no Brasil, dando continuidade a trabalhos anteriores sobre esse tema (Simanke, 2007; 2011a; 2014; Simanke; Caropreso; Bocca, 2011).

### Um novo conceito de razão

Em um ensaio dedicado a uma interpretação geral do pensamento filosófico de Bento Prado Jr, Vladimir Safatle toma como ponto de partida a afirmação do próprio de que seu projeto poderia ser compreendido como centrado no problema do “lugar do sujeito, *ou melhor*, o problema da ipseidade e de suas formas de expressão” (Prado, 2004c, p. 11). Safatle prossegue daí para esclarecer que não se trata, evidentemente, de resgatar a significação fundacionista do sujeito no racionalismo clássico, mas tampouco de alinhar-se pura e simplesmente a projetos mais contemporâneos de dissolução da categoria do sujeito, seja subordinando-a a uma racionalidade extrínseca – à lógica da linguagem ou do naturalismo científico, com seus estilos próprios de reducionismo –, seja rejeitando-a ao modo dos relativismos construcionistas ou pós-modernos que, no limite, flertam com o irracionalismo puro e simples. A ideia de formular uma concepção não identitária do sujeito como uma forma de vida emergente a partir daquilo que lhe é estranho ou alheio (“outro”) – isto é, a partir de uma “alteridade anônima” que seria condição para a modulação pessoal e individual da experiência – explicaria, assim, por um lado, o recurso de Bento Prado à *psicanálise* e à estética contemporânea, como “duas experiências intelectuais marcadas pela consciência da irrupção violenta do heterogêneo no próprio cerne das relações de si a si mesmo” (Safatle, 2007, p. 8)<sup>4</sup>. Por outro lado, isso atribui um caráter negativo e indeterminado – não normativo, pode-se dizer – ao fundamento

4 O autor já havia dedicado um trabalho (Safatle, 2004) à crítica que Bento Prado endereça à reconstrução intelectualista da psicanálise empreendida por Habermas em *Conhecimento e interesse* (Prado, 1983). A esse respeito, ver também Silveira (2018).

subjetivo do juízo e da ação. Como consequência, o pensamento de Bento Prado se encontraria diante da tarefa de delimitar um conceito renovado de racionalidade:

(...) no caso de Bento Prado, *não era questão de procurar suspender os vínculos fundamentais entre sujeito e razão (...)*. Ao contrário, tratava-se de insistir no fato de um conceito renovado de sujeito nos levar necessariamente a *re-compreender o que significa agir racionalmente (...)*. Dissolvido o vínculo entre identidade e sujeito (...), *não seria doravante possível pensar o julgamento racional através de um pensar identificador* que hipostasia aplicações categoriais e determinações de critérios normativos constituídos *a priori (...)*. Nem seria possível procurar fundar a razão no pretense solo não problemático do senso comum (...) (Safatle, 2007, p. 10, grifos nossos).

O cumprimento dessa tarefa serviria, ainda, para escapar à acusação fácil de irracionalismo, sempre passível de ser feita a partir do momento em que o abandono de certa ideia de razão não se fizer acompanhar da adoção – ou, nesse caso, da invenção – de outra. Bento Prado rejeita como infundada essa imputação a Deleuze, mas, como o período mais tardio de seu pensamento recorre decisivamente a esse autor – sobretudo, ao conceito de “plano de imanência”, ao qual dedicou importantes trabalhos (Prado, 1997; 1998; 2003; 2004b) –, essa defesa pode ser compreendida como uma autodefesa preventiva contra essa mesma imputação. Assim, numa entrevista sobre Deleuze, ele afirma:

Irracionalismo é um pseudoconceito. Pertence mais à linguagem da injúria do que da análise. *Que conteúdo poderia ter sem uma prévia definição da Razão?* Como há tantos conceitos de Razão quantas filosofias há, dir-se-ia que irracionalismo é a filosofia do Outro. Ou, pastichando uma frase de Émile Brehier que, na ocasião, ponderava as acusações de “libertinagem”, poderíamos dizer: “*on est toujours l'irrationaliste de quelqu'un*” (Prado, 2004d, p. 256, grifos nossos).

A pergunta da entrevista a cuja resposta a passagem citada pertence diz: “O pensamento de Deleuze é frequentemente criticado por seus opositores como irracionalista e, às vezes, rotulado de pós-modernista. É preciso defender Deleuze dessas acusações?”. A resposta de Bento Prado conclui, após a passagem citada: “Não, caro amigo, não é necessário defender Deleuze dessa acusação, à qual certamente não lhe ocorreria dar resposta. Basta sorrir” (Prado, 2004d, p. 256). A mesma crítica pode ser encontrada em Prado Jr (2004a, p. 26), também recorrendo à paráfrase do aforismo de Bréhier.

Destarte, entre o Cila do racionalismo “clássico” e o Caribdis do irracionalismo pós-moderno, o pensamento de Bento Prado Jr se esgueiraria em busca de modelos provisórios ou parciais que pudessem funcionar como materiais de construção para essa concepção renovada do sujeito e seu modo próprio de racionalidade. Antes

do recurso tardio ao conceito deleuziano de plano de imanência, essa busca pode ser detectada em seu trabalho inaugural sobre Bergson, no qual o pensamento do filósofo francês é retrabalhado em termos de uma “ontologia da Presença”, que emerge de sua crítica a uma metafísica tradicional repartindo-se entre a plenitude do Ser e a negatividade do Nada. Indo além de Bergson, segundo Barbaras (2009), Bento Prado teria sido capaz de perceber que a neutralização do poder dissolutivo do Nada – seu poder de “nadificar”, na terminologia heideggeriana (Heidegger, 1992) – tem como contraparte a possibilidade de abrir mão da ideia do Ser como plenitude e de admitir uma dimensão de negatividade no âmbito do Ser ele mesmo. Com isso, cai a distância entre Ser e sujeito, permitindo renunciar à tese incômoda e, no limite, paradoxal de que o sujeito deva encontrar seu lugar fora do Ser, que ele contemplaria, a partir daí, como objeto de sua ação ou causa de suas afecções. Sujeito e objeto podem participar, então, de uma dimensão originária do Ser, da qual eles emergem como uma diferenciação secundária. Na medida em que essa dimensão se define como condição de possibilidade da diferenciação, ela se caracteriza como um *campo transcendental* – noção que se acrescenta à *ontologia da Presença* e forma o outro lado da moeda dessa reconstrução da filosofia de Bergson, tal como expresso no próprio título do trabalho (Prado, 1989). Neste último, o argumento que Bento Prado desenvolve ao longo de toda a sua carreira encontraria, assim, a sua primeira figura. Sendo possibilidade de diferenciação e, portanto, condição de uma cisão, esse campo transcendental deve comportar um elemento de negatividade que a justifique e torne inteligível. Barbaras sintetiza esse argumento de maneira a tornar particularmente perceptíveis os elos que conectam esse passo inaugural com a forma madura que a filosofia de Bento Prado Jr assumirá em suas etapas mais tardias:

Como condição de uma relação e, portanto, de uma cisão, o campo transcendental deve envolver a possibilidade dessa cisão sob a forma de um germe de negatividade, de uma distância mínima. Como diz o Bento: “Se é possível uma relação entre os entes – no modo da consciência do objeto – é porque o próprio Ser instaura dentro de si mesmo uma distância mínima, que ainda não é oposição. É essa distância mínima que chamamos de ‘*ipseidade da Presença*’ ou de *Presença (junto a si)*”. Assim, a Presença não é senão o transcendental encarado como condição de uma dualidade. Ela é um modo de ser primitivo e indiferenciado, indistinção do visível e do invisível, enquanto podem surgir dele justamente um visível e uma visão; nesse sentido a Presença é a identidade realizada da indiferenciação e da cisão. Pelo conceito de Presença, Bento consegue superar a distinção entre transcendental e ontológico (...); o transcendental não pode ser confundido com o subjetivo já que ele antecede a própria distinção do sujeito e do objeto; *ele designa uma ipseidade realizada como condição de qualquer aparição e, portanto, da própria relação entre sujeito e objeto.* (...) Com o conceito de presença, Bento descobre um modo de ser irreduzível, neutro em relação às distinções entre objetivo e subjetivo, positivo e negativo, transcendental e ontológico (Barbaras, 2009, p. 44-45, grifos nossos).

Barbaras não deixa de apontar o estilo merleau-pontyano da apropriação de Bergson por parte de Bento Prado Jr:

Como Merleau-Ponty, em especial, mostrou, há uma vertente da filosofia contemporânea cuja interrogação se focaliza sobre a relação da filosofia com a não filosofia, que não é uma coisa diferente da filosofia nem uma negação dela, mas, antes, uma dimensão dela, dimensão irreduzível e obscura de onde a filosofia nasce e que ela tenta esclarecer e formular: trata-se da dimensão pré-objetiva, ante-predicativa que Merleau-Ponty chama de ‘fé perceptiva’ (Barbaras, 2009, p. 39).

De fato, nosso filósofo se situa – pode-se dizer – no centro do triângulo formado por Deleuze, Merleau-Ponty e Bergson, levando em conta que os dois primeiros, tal como Bento Prado, construíram vários aspectos de suas filosofias a partir de uma leitura mais ou menos livre do último<sup>5</sup>. Desse modo, esse percurso que se estende de Bergson a Deleuze – passando por diversas estações intermediárias, que incluem a tradição alemã e a própria psicanálise – mostra-se estratégico na construção do pensamento de Bento Prado Jr. Esse recurso idiossincrático e seletivo permitiu-lhe não tanto *rejeitar* certos dogmas longamente acalentados pela tradição – os “preconceitos clássicos” do linguajar de Merleau-Ponty –, mas, antes, operar um *deslocamento* decisivo em sua formulação ordinária, abrindo caminho para a emergência de novos sentidos. Retornando ao ensaio de Safatle do qual se partiu acima, este, primeiro, converge com a interpretação de Barbaras segundo a qual o circuito Bergson/Deleuze confere um ar de família merleau-pontyano ao projeto de Bento Prado Jr:

É nesse contexto que o seu diálogo com a obra de Gilles Deleuze ganha importância decisiva. Pois, animado por uma certa chave interpretativa advinda de suas leituras precoces de Bergson, Bento Prado recorre ao conceito deleuzeano de “plano de imanência” a fim de insistir na existência de *um campo pré-subjetivo e pré-conceitual anterior até mesmo à distinção entre sujeito e objeto* (Safatle, 2007, p. 15, grifos nossos).

Na sequência, Safatle caracteriza os efeitos desse recurso nos termos da noção de “deslocamento” aludida acima – no caso, um *deslizamento* que tem mais especificamente por alvo a noção de alteridade:

Esse recurso à noção deleuziana de plano de imanência permitia a Bento Prado fundamentar *um certo deslizamento sempre presente em seus textos. Deslizamento que consiste em aproximar deliberadamente “alteridade”* (que, a princípio poderia ser reconhecida no interior do meu sistema de regras, do meu jogo de linguagem) *e “a-normatividade”* (que me indica processos cuja apreensão não se submete a sistemas de regras) (Safatle, 2007, p. 16, grifos nossos).

5 Uma aproximação geral entre o estilo filosófico de Bento Prado e o de Merleau-Ponty é proposta ainda por Silva (2011) e Perius (2007). Moutinho (2017), por sua vez, analisa os meandros da relação Merleau-Ponty/Bergson tomando a leitura de Bento Prado como parâmetro.

Trata-se, portanto, de admitir, no âmago da constituição do sujeito, algo como uma alteridade absoluta: um Outro que não se defina como “não eu” apenas no sentido trivial de “outro eu” – o parceiro familiar na dança da intersubjetividade –, mas como algo inteiramente distinto de um “eu” ou, em todo caso, já não mais inteiramente reconhecível como um sujeito no regime ordinário das interações humanas e dos processos de subjetivação em vigor em determinado momento histórico-cultural.

Esse aspecto ou essa perspectiva sobre o pensamento de Bento Prado Jr talvez contribua para tornar mais compreensível seu comentário sobre as relações entre “Hegel e Lacan” no curso assim intitulado. Como se comentou acima, esse curso – mais uma obra de circunstância do que um projeto deliberado e desenvolvido de caso pensado – se situa no limiar de seu relativo desinteresse mais tardio pelas questões estritamente psicanalíticas e quando já se impunham as preocupações características do período mais tardio da sua produção: Wittgenstein, Deleuze e a recepção dos temas clássicos da tradição alemã na filosofia analítica do século XX, entre outros. Assim, pode-se esperar encontrar em seu desenvolvimento algo como uma transposição de modelos ou referências, ainda que para pensar as mesmas questões centrais que ocuparam o filósofo ao longo de todo seu itinerário intelectual. De fato, para além das passagens de intenção declaradamente didática, concebidas para apresentar algumas noções filosóficas indispensáveis para um público predominantemente leigo, o que se observa – ora literalmente, ora nas entrelinhas – é a recorrência dos temas perenes identificados e comentados acima. Pois, se a questão clássica do sujeito deve ser renovada por uma referência desse sujeito a uma concepção não trivial de alteridade e se esse projeto requer, como se viu, um reposicionamento em ampla escala do próprio conceito de Razão, então a relação Lacan/Hegel, em que esses temas – sujeito, Outro, razão – aparecem constantemente em primeiro plano, se apresenta como uma ocasião privilegiada para se exercitar nessa tarefa. Não que a exposição aqui comentada consista numa reflexão cerrada e sistemática sobre o tema, muito antes pelo contrário. Mas tudo se passa como se Bento Prado aproveitasse o ensejo – e a relativa liberdade oferecida por um contexto mais informal e não acadêmico – para exercitar os músculos e afiar o raciocínio para os embates que se seguiriam, permitindo-se uma errância criativa mais desembaraçada ainda do que aquela que lhe era ordinariamente característica. A vinculação desse empreendimento propedêutico e circunstancial com seu projeto filosófico mais amplo se evidencia no título atribuído *a posteriori* à primeira conferência da série e que, de certa maneira, poderia intitular a série como um todo, de tal maneira que os títulos que encabeçam as demais possam ser entendidos como especificações ou modulações desse tema central, a saber, “*o deslocamento do eixo da Razão*”<sup>6</sup>.

6 As conferências individuais não tinham títulos inicialmente. No entanto, quando Bento Prado Jr preparou, alguns anos mais tarde, o seu *curriculum vitae* para a Plataforma Lattes do CNPq (inau-

Seja como for, essa foi a chave de leitura adotada aqui. Ela pareceu adequada para situar esse curso no itinerário intelectual de Bento Prado Jr, mas também para especificar o papel desempenhado pela psicanálise nesse itinerário. Como já se argumentou anteriormente (Simanke, 2007), a psicanálise desempenha aí um papel instrumental: ela é um meio para um fim, ainda que possa ilustrar de forma particularmente representativa certos *tours de force* de seu projeto. Esse caráter instrumental transparece claramente no desenvolvimento de seu curso, em que a referência à psicanálise e a Lacan em particular justifica um *método* de abordagem assumidamente heterodoxo, ainda que se ampare em alguns precedentes de autoridade rigorosamente irrepreensível. É esse método, por sua vez, que vai permitir que as lições relativamente escolares sobre Hegel, Kant, a filosofia alemã e outros pontos-chave da história da filosofia que Bento Prado oferece aos psicanalistas permitam adivinhar, nas entrelinhas, algumas das suas intuições originais, ainda que incompletamente formuladas. O mesmo se pode dizer das observações agudas e pontuais sobre Lacan que permeiam sua fala.

Na sequência, alguns dos momentos mais representativos dessa fala são destacados e comentados desde esse ponto de vista, como que para ilustrar esse argumento.

### O anacronismo como método

Bento Prado começa seu curso discutindo as dificuldades de aproximar psicanálise e filosofia. Essa é uma preleção que poderia parecer desnecessária em alguém que já há algum tempo, nessa época, se dedicava precisamente a isso e que, no ano anterior, tinha organizado e publicado a coletânea *Filosofia da psicanálise* (Prado, 1991a), *locus classicus* da fundação dessa área de pesquisa entre nós. Ela poderia, no máximo, ser uma espécie de moção de cautela preventiva contra a eventual resistência dos psicanalistas a qualquer espécie de colonização filosófica da psicanálise, muito embora o campo lacaniano esteja habituado ao uso mais ou menos indiscriminado e idiossincrático das mais diversas noções filosóficas importadas para a discussão de questões psicanalíticas. No contexto dessa fala introdutória, é lembrada a diferença, quanto a isso, entre Freud – sempre circunspecto, quando não reticente, diante da filosofia – e Lacan, que se dedica de bom grado a esse tipo de exercício. Mas, na lógica da exposição de Bento Prado, esse alerta para os riscos da promiscuidade entre psicanálise e filosofia serve para introduzir e justificar de antemão o recurso que ele fará a seguir a essa aproximação para estabelecer

---

gurada em agosto de 1999), ele identificou-as com quatro títulos: “O deslocamento do eixo da Razão na *Fenomenologia do espírito*”, “O estilo da dialética hegeliana”, “A necessidade da luta entre as consciências” e “Os sobressaltos da dialética da intersubjetividade”. A segunda conferência teve que ser interrompida, continuando na semana seguinte, de modo que a série de quatro originalmente previstas acabou contando com cinco encontros. Por isso, à segunda e à terceira conferência da série foi dado aqui o mesmo título (“O estilo da dialética hegeliana”), distinguindo-as como “Parte I” e “Parte II”. Estes também são os títulos utilizados na versão editada em preparação.



um *método* de abordagem do pensamento de Hegel que terá a psicanálise como instrumento e como fiadora. Vale observar que o curso como um todo versa muito mais sobre Hegel e alguns de seus antecedentes e interlocutores do que sobre Lacan. Este último é discutido nas observações introdutórias e praticamente só reaparece no fim, num comentário mais extenso e à guisa de conclusão, com exceção de um punhado de referências ocasionais ao longo do percurso. Essa desproporção evidencia bem o caráter instrumental do recurso a Lacan para uma leitura de Hegel que, por sua vez, está claramente a serviço do desenvolvimento do projeto filosófico pessoal de Bento Prado Jr.

Mais precisamente, esse método – ou essa estratégia de leitura – tomará a psicanálise especificamente lacaniana como modelo e se apresenta como sendo deliberadamente anacrônico. Com efeito, se há algum autor na história da psicanálise do qual se pode dizer que elevou o anacronismo à categoria de método, este é, com certeza, Lacan. Basta lembrar seu recurso ao *Banquete* de Platão para reformular o conceito psicanalítico de transferência e introduzir o conceito de objeto *a* (Lacan, 2001), entre outros tantos exemplos<sup>7</sup>. Essa estratégia de leitura não deixa de invocar a autoridade e o prestígio de um comentador de Hegel da estatura de Jean Hyppolite para se justificar, e é através do comentário de um de seus ensaios sobre filosofia e psicanálise (Hyppolite, 1989) que ela será introduzida.

Nesse texto, Hyppolite defende a proposta aparentemente paradoxal de falar de uma influência retrospectiva de Freud sobre Hegel. Esse é o procedimento que Bento Prado procurará reproduzir em seu curso, apenas substituindo Freud por Lacan. É claro que falar de “influência” aqui reflete apenas o recurso a um contrassenso para enfatizar a verdadeira questão em foco: o que o texto hegeliano passa a significar após o advento da psicanálise? De que maneira esse acontecimento na história das ideias ressignifica o texto filosófico anterior de modo a extrair dele novas implicações? Trata-se, enfim, da tese de que ler Hegel depois de Freud (ou Lacan) não é a mesma coisa que o ler antes deles: é no entendimento do leitor que essa influência se exerce, não no do filósofo, evidentemente. Isso pode ser uma atitude metodológica controversa na pesquisa histórica *stricto sensu* – o que a teoria e a filosofia da história designam como “presentismo” (Brock, 2015; Hartog, 2015), – mas não se trata necessariamente de um equívoco quando se trata de filosofar *a partir* de Hegel. É isso que Hyppolite pratica, na medida em que o seu pensar filosófico recebeu o impacto da psicanálise, e é isso que, *mutatis mutandi*, Bento Prado se propõe a fazer em seu curso. Freud lê o mito de Édipo como o desenvolvimento de uma análise, diz Hyppolyte, em que o herói descobre que o segredo desvelado ao final consiste num saber que ele, de certa maneira, sempre possuiu – e o percurso da *Fenomenologia do espírito* pode ser igualmente lido como uma psicanálise do

<sup>7</sup> Para uma discussão mais detalhada do recurso lacaniano a noções oriundas da filosofia, ver Simanke (2006).

espírito humano como um todo. Lacan fizera o mesmo com o *Banquete* de Platão, numa leitura segundo a qual os diversos personagens se revezam na posição do analisando que fala ao analista Sócrates (Lacan, 2001). Bento Prado usa Lacan para, novamente, reler Hegel, embora numa direção distinta daquela adotada por Hyppolite. Uma referência *en passant* sugere que a verdadeira inspiração lhe venha talvez não tanto de Hyppolite, mas de Merleau-Ponty (1948a; 1948b), para quem “a obra tem a sua autonomia, mas o sentido que ela tem é a totalidade dos sentidos que ela liberta” (Prado, 1992a, p. 12)<sup>8</sup>.

De qualquer forma, o caráter anacrônico dessa abordagem é inteira e explicitamente assumida pelo filósofo. Assim, na esteira da sua consideração da leitura que Hyppolite faz das relações entre a fenomenologia hegeliana e a psicanálise, Bento Prado Jr comenta:

É bem verdade que ele vai dizer mais adiante que esses anacronismos são mais divertidos, são mais interessantes. (...) Mesmo porque já podemos dizer entre parênteses que pouco importa se o uso que Lacan faz de Hegel é anacrônico ou não, se o comentário que Hyppolite faz da *Fenomenologia do Espírito* de maneira a torná-la isomórfica ao destino de Édipo e da análise é anacrônico: basta que seja revelador. Acrescento outro parêntese. Esse elogio que Hyppolite faz da leitura anacrônica não é inteiramente irresponsável (Prado, 1992a, p. 11-12).

E ele acrescenta, na continuidade, que mesmo o historiador mais rigoroso da filosofia está legitimado a fazer esse tipo de exercício de leitura, desde que o autor que se pretende ler “esteja *vivo* em sua preocupação contemporânea” (Prado, 1992a, p. 12, grifos nossos). Essa observação serve para introduzir outro avalista, por assim dizer, da leitura anacrônica de Hegel que Bento Prado se propõe a empreender. Dessa vez, trata-se de um trabalho então recentemente publicado pelo seu antigo aluno e colega, Paulo Eduardo Arantes – outro especialista consagrado na interpretação do pensamento e da herança hegeliana (Arantes, 2000; 1996). Arantes tinha, de fato, publicado no ano anterior (1991), numa revista de psicanálise, um artigo sobre a leitura de Hegel feita por Alexandre Kojève, intitulado, significativamente, “Um Hegel errado, mas vivo” (1995).<sup>9</sup> Kojève, como se sabe, é a principal referência de Lacan para assuntos hegelianos, pelo menos até a virada dos anos 1960. Arantes, por sua vez, provavelmente inspirou-se no título do célebre ensaio de Benedetto Croce *O que está vivo e o que está morto da filosofia de Hegel* (Croce, 1917), também referido por Bento Prado Jr na sequência.

8 As conferências que compõem o curso *Hegel e Lacan* (Prado, 1992a; 1992b; 1992c; 1992d; 1992e) são citadas com a paginação original da sua transcrição (depositada no Arquivo Bento Prado Jr, UFSCar). O texto, no entanto, já é o da versão revisada e editada que está sendo preparada para publicação.

9 Ele publicaria, ainda em 1992, outro artigo na mesma revista sobre a recepção de Hegel por Lacan, além da primeira versão de um trabalho dedicado à interpretação do pensamento de Bento Prado Jr (Arantes, 1995; 1994).

Enfim, o que Prado se propõe a fazer com Hegel ao longo dessa leitura é justificado a partir de um longo histórico de apropriações idiossincráticas do filósofo, cada uma anacrônica à sua maneira, incluindo a de Hyppolite – um filósofo próximo tanto ao existencialismo quanto à psicanálise – e, sobretudo, o Hegel fartamente temperado com doses generosas de marxismo e analítica existencial heideggeriana, como aquele que resulta da interpretação de Kojève. Mas o Hegel que Bento Prado se propõe a apresentar aos psicanalistas não será exatamente o Hegel psicanalítico de Hyppolite e Lacan. Como se comentou acima, a referência a estes justifica um *método*: interpretar a *Fenomenologia do espírito* como o itinerário de uma análise para encontrar o que está latente ao sintoma (o texto manifesto). Mas esse método não necessariamente produzirá – ou reproduzirá – os mesmos resultados. Essa conferência, de fato, conclui recapitulando a distinção bem estabelecida no campo dos estudos hegelianos, entre os trabalhos iniciais de Hegel, de caráter dramático ou, mesmo, trágico, incluindo a *Fenomenologia*, e sua obra mais tardia, caracterizada por uma atitude logicista e racionalista, tal como expresso na *Enciclopédia* e na *Ciência da lógica*. Assim como os autores em que se baseia, nosso filósofo deixa explícita sua preferência pelo primeiro em detrimento do segundo, enfatizando o caráter trágico – o “pantragismo”<sup>10</sup> – do pensamento do jovem Hegel, que apresenta uma visão da humanidade e de sua história centrada na dor, na morte e no conflito. Bento Prado, no entanto, levará tão longe quanto possível essa perspectiva, e insiste em ler a *Fenomenologia* como uma obra que encontra nela mesma seu sentido e sua finalidade, em vez de consistir numa preparação ou numa propedêutica à ciência da lógica que se seguirá. É essa a leitura “errada”, mas “viva” de Hegel que o filósofo se propõe a desenvolver nesse curso, muito embora, ao fim e ao cabo, essa mesma visão de Hegel será por ele relativizada e qualificada, como se verá. Seja como for, em vez do Hegel hiper-racionalista, o que resultará dessas análises será um Hegel equilibrando-se precariamente nos próprios limites da Razão.

### Entre o romance e a loucura

Próximo à conclusão de sua primeira conferência, Bento Prado enuncia sua visão sobre a natureza da *Fenomenologia do espírito*, fornecendo a chave que dará o tom para o percurso que realizará por essa obra na continuidade. Ele diz: “O que vai interessar fixar da próxima vez, antes da Dialética do Senhor e do Escravo, é o que significa a *Fenomenologia do espírito*, entender que tipo de livro é esse. É um livro esquisitíssimo, que inventa um novo gênero literário-filosófico, mistura romance com epistemologia” (Prado, 1992a, p. 20, grifos nossos). Essa atribuição de um

10 Aparentemente, o primeiro a formular a oposição entre um “panlogismo” e um “pantragismo” em Hegel, pelo menos nesses termos, foi Hermann Glockner (1968). Boer (2012, p. 228, nota 2) também a menciona e atribui a Glockner (ver também seu Capítulo IV, “*Tragic and logic*”, pp. 84-102). Essa distinção e a atribuição a Glockner é também mencionada por Hyppolite (1956, p. 24, nota 2). É nessa última referência que Prado Jr provavelmente se baseou para o comentário feito aqui.

caráter literário e romanesco a uma obra filosófica não chega a ser surpreendente, considerando-se que o projeto filosófico do autor se inaugura com o propósito mais ou menos declarado de aproximar filosofia e literatura e, no limite, apagar ou pelo menos nuançar a distinção entre elas (Arantes, 1994). Essa perspectiva e seus desdobramentos tornam a se manifestar periodicamente ao longo do comentário que se desenvolve nas demais conferências.

Dessa forma, na abertura mesma da segunda conferência da série ele reitera essa interpretação: “[A *Fenomenologia*] é um livro que, de alguma maneira, rompe com a tradição da escrita filosófica, inventa uma nova maneira de escrever filosofia. No fundo, constitui um novo *gênero literário* da tradição da filosofia” (Prado, 1992b, p. 2, grifos nossos). Esse tema da *Fenomenologia* como um recém-criado novo gênero literário retorna na terceira conferência, deliberadamente identificando história da filosofia e literatura, procedimento cujo método seria uma fusão mais ou menos indiscriminada de gêneros literários diversos: “a *Fenomenologia* (...) é uma história da filosofia que implica uma história da filosofia, da religião, da cultura. De certa maneira, [ela] opera uma espécie de *gigantesca confusão de gêneros literários*” (Prado, 1992c, p. 19-20, grifos nossos).

Poder-se-ia talvez argumentar que “gênero literário” está sendo usado num sentido abrangente, de modo a englobar todas as formas de narrativa, incluindo a história da filosofia e da cultura. Mas o autor deixa bem claro, na sequência, que se trata de literatura em sentido estrito e, mais do que isso, de *uma visão especificamente romântica da literatura*, uma vez que eram justamente os autores do romantismo que estavam realizando, no campo da criação literária, algo semelhante ao que Hegel se propunha fazer com os estilos da expressão filosófica. Assim, no fluxo da escrita hegeliana, os diversos gêneros se sucederiam diacronicamente para então fusionarem-se, de modo similar ao que os autores do romantismo estavam fazendo ao miscigenar as categorias até então consagradas na taxonomia literária ortodoxa. O argumento de Bento Prado para a sua interpretação da *Fenomenologia* como literatura recebe, com isso, um contexto histórico concreto e deixa de parecer uma formulação apenas retórica:

Aqui, na *Fenomenologia do espírito*, de alguma maneira os gêneros se misturam. A primeira parte é uma espécie de *Crítica da razão pura*, teórica; depois, já passa a ser uma espécie de filosofia moral, que é uma espécie de antropologia, uma espécie de história da cultura, [tudo] num único desenvolvimento, *como se [os] gêneros literários, filosóficos, apartados na tradição, [se reunissem] num único grande monismo fantástico*. Um monismo genérico também, no sentido de que esses gêneros todos se amalgamam uns nos outros, o que não é originalidade de Hegel, uma vez que *seus contemporâneos românticos – os poetas, os romancistas, por exemplo – começam a pôr em xeque justamente a classificação clássica dos gêneros literários* (Prado, 1992c, p. 20, grifos nossos).

O autor prossegue comentando como a repartição clássica dos gêneros literários (tragédia, comédia, poesia dramática, épica ou lírica, e assim por diante) vigora mais ou menos inalterada até o século XVIII quando, justamente, o surgimento do romance como forma de expressão literária característica da modernidade começa a colocar em xeque essa classificação. Inicialmente uma forma menor e popular de literatura, voltada mais para o entretenimento do que para a reflexão, o romance ganha pouco a pouco espaço e reconhecimento ao longo do século, para emergir, ao seu final, como um gênero igual em dignidade àqueles anteriormente consagrados pela tradição. O romantismo, de fato, desempenhou um papel fundamental nesse processo de legitimação do romance, inclusive prosseguindo no desenvolvimento do romance filosófico que tinha sido cultivado pelo Iluminismo (pensemos no *Wilhelm Meister* de Goethe, por exemplo).

É claro que o estilo filosófico que o romance começa assim a assumir facilita a sua aproximação com o empreendimento hegeliano na *Fenomenologia*. Essa aproximação enfatiza a preferência pelo Hegel trágico e dramático da juventude sobre o Hegel lógico da maturidade. É esse Hegel que a tradição francesa, que passa por Kojève, Koyré, Wahls e Hyppolite, interpreta como engajado no projeto de uma antropologia filosófica *stricto sensu* – tradição na qual Bento Prado se insere ou que, em todo caso, ele toma como ponto de partida ao reconstruir um Hegel empenhado na formulação de uma teoria geral da natureza humana ou, para usar os termos lacanianos, de uma teoria do sujeito. Assim, nosso filósofo vai se referir à presença de “uma vontade humanista em todo o romantismo alemão” (Prado, 1992c, p. 21), que se manifestaria, entre outras coisas, na redefinição da geografia dos gêneros expressivos na filosofia e nas artes. Essa subversão dos gêneros, assim como a “vontade humanista” que a anima, estaria presente também na *Fenomenologia*, na qual Hegel procura narrar a jornada heroica da consciência humana da sua condição natural inicial até a “postura da razão” que torna possível o surgimento de uma ciência demonstrativa do real.

Levando às últimas consequências essa interpretação romântica da *Fenomenologia*, Bento Prado não vai aproximá-la apenas do gênero romanesco em geral, mas também dessa modalidade específica tão cara tanto ao Iluminismo quanto ao romantismo – a saber, o romance de formação (*Bildungsroman*) –, muito embora eleja como termo de comparação o *Emílio* de Rousseau, em vez de *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*, seguindo mais uma vez a lição de Hyppolite:

Na realidade, a *Fenomenologia do espírito* é também um romance de formação ou um tratado de pedagogia. Há uma dupla perspectiva ao longo da *Fenomenologia*, isto é, a perspectiva da experiência da consciência tal como ela aparece para a consciência. Quando estou fazendo a descrição da certeza sensível, estou descrevendo como é que o mundo aparece para a consciência sensível, digamos, como aparece a uma criança, a um primitivo. Mas, ao descrever a experiência que a consciência infantil ou primitiva ou sensorial

tem do Mundo, a minha perspectiva de quem está descrevendo não coincide com a perspectiva da consciência que está sendo descrita, como diz Jean Hyppolite. Naquele ensaio que comentei com vocês, ele compara [isso] com o *Emílio* de Rousseau: [há] o mestre e [há] o aluno, que deve percorrer todas aquelas etapas da pedagogia rousseauísta (Prado, 1992d, p. 11-12).<sup>11</sup>

Explicita-se, assim, a forma completa da chave de leitura de Bento Prado: a *Fenomenologia do espírito* é um romance de formação ao estilo romântico. A referência a Rousseau – um dos heróis filosóficos do Romantismo (McFarland, 1995; Stelzig, 2000) – pouco compromete essa tese, além de vinculá-la a um dos filósofos mais sistematicamente estudados por Prado (2008). Essa aproximação coloca dificuldades evidentes, que o filósofo não tardará a levar em conta. A primeira e mais gritante delas é que o nascimento do romance como gênero literário está inextricavelmente ligado à formação do individualismo como uma das características dominantes do pensamento moderno (Watt, 2015; Armstrong, 2005). Hegel, como se sabe, favorece sistematicamente a perspectiva do universal, da unidade e da totalidade em detrimento da individualidade e do particular: a perspectiva finita do indivíduo aparece sempre como um obstáculo a ser superado no caminho da consciência para o pleno conhecimento de si. Por isso, a *Fenomenologia* é encarada por Bento Prado como uma espécie de *romance de formação do espírito humano enquanto tal*, isto é, da humanidade considerada como uma totalidade histórica e cultural<sup>12</sup>. Concomitantemente, portanto, ele faz também seu dever de casa historiográfico e procura explicitar os limites dessa aproximação com o romantismo e qual é o ponto preciso sobre o qual essa convergência pode ser afirmada.

Com efeito, diversas das célebres “figuras” hegelianas para expressar os passos do laborioso calvário da consciência de si – a “lei do coração”, o “delírio da presunção”, o “quixotismo”, a “bela alma” – foram interpretadas como uma crítica ao individualismo romântico e, para além deste, ao pensamento de Rousseau e ao individualismo moderno em geral (Magee, 2010; Beiser, 2009). Perfeitamente ciente disso, Bento Prado, ao mesmo tempo em que aproxima Hegel do romantismo, observa que Hegel “não é um filósofo romântico, mesmo porque um dos momentos fundamentais da *Fenomenologia* é uma crítica ao romantismo” (Prado, 1992c, p.

11 A passagem de Hyppolite referida aqui é a seguinte: “Permanece ainda um enigma nessa Introdução do texto hegeliano: qual é então este ‘nós’ que vê claramente nesta consciência que não se vê a si mesma? A *Fenomenologia* em seu conjunto é precisamente uma resposta a esta questão: é este ‘nós’ que é preciso encontrar, já que é apresentado inicialmente como um ‘para-nós’. Este, digamos, este ‘filósofo’ da Introdução da *Fenomenologia* pode ser compreendido numa referência bastante concreta: a dos ‘romances de cultura’, dos quais *Émile* foi o primeiro. (E seria, ainda, apaixonante ler, como uma psicanálise, *La Nouvelle Héloïse*). No *Émile*, há dois personagens: um é essencialmente a consciência que faz a experiência, o outro, com muita paciência, aliás, vê nosso sujeito fazer sua experiência; há o preceptor e há o outro” (Hyppolite, 1989, pp. 62-63).

12 Vale lembrar que antes mesmo de começar a frequentar o seminário de Kojève, ainda como um doutorando em psiquiatria, Lacan (1980) se opunha veementemente ao individualismo em antropologia cujo avalista filosófico seria, a seu ver, justamente Rousseau.

12) e que “a vocação da Dialética é essencialmente crítica em relação ao espírito do Romantismo alemão” (*ibid.*, p. 23). Onde, então, se situaria o ponto preciso de convergência entre os dois? O que Hegel e o romantismo poderiam ter em comum, para além de uma aproximação, que poderia ser apenas analógica, entre a *Fenomenologia* e o *Bildungsroman*? Prado localiza esse ponto no que designa como um *exigência de unificação* que, por um lado, reconcilia o romantismo e o universalismo de Hegel, mas, por outro, fornece o nexos para a introdução de temas que lhe são mais caros, sobretudo no período mais tardio de sua produção filosófica, tais como o *erro* e, mais que tudo talvez, a *loucura* (Prado, 1996).

Esse ideal de unificação – essa “exigência romântica de unificação” (Prado, 1992c, p. 11) – se manifestaria, inicialmente, na geração pós-kantiana à qual Hegel pertence, como um projeto para integrar ação e teoria, filosofia moral e teoria do conhecimento, enfim, razão prática e razão pura. Em Hegel, especificamente, esse ideal assumiria a forma de uma exigência totalizante que culminaria, como se verá, na tese de que só o todo é verdadeiro. Ele compartilharia esse ideal com o Romantismo, mas sua crítica se endereçaria ao método intuicionista ingênuo que este último teria empregado para buscar realizá-lo que, a seu ver, permitiria somente um sentimento subjetivo de imersão no Absoluto, mas não a articulação conceitual progressiva de todas as mediações que tornam possível apreendê-lo pela razão. Diz Prado:

Hegel, [por sua vez], tem algum parentesco com a exigência de totalidade, a nostalgia da totalidade que caracteriza todo o idealismo, todo o Romantismo. Mas, justamente, ele é inimigo do espírito do Romantismo que se exprime na forma de um intuicionismo totalizante, mas indeterminado. Ele diz que não adianta dizer *εἰ καὶ παν* – um e todo – e ter o sentimento da identificação com o Absoluto (Prado, 1992c, p. 18).

A fórmula grega “*hen kai pan*” (o um e o todo) exprime uma tomada de posição panteísta e, com relação a Hegel, sinaliza a influência que recebeu de Espinosa e do panteísmo espinosista em particular (McCumber 2014; Maxwell, 2014; Parkinson, 1977). A referência data de seus anos no Seminário de Tübingen e do impacto que a assim chamada “controvérsia panteísta” teve sobre ele e seus colegas Schelling e Hölderlin. A controvérsia tinha sido desencadeada pela publicação, por Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), das suas cartas a Moses Mendelssohn (1729-1786) em que discutia as doutrinas de Espinosa (*Sobre as doutrinas de Espinosa em Cartas ao Senhor Moses Mendelssohn*, 1785). Mendelssohn, na época, estava empenhado na redação de uma biografia de Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) – um autor emblemático do Iluminismo alemão –, e Jacobi desejava alertá-lo sobre o panteísmo espinosista de Lessing, o que, naquele contexto, equivalia mais ou menos a uma acusação de ateísmo. Jacobi alegava ter tido conversas pessoais com Lessing pouco antes da sua morte, em que ele lhe

teria revelado que “os conceitos ortodoxos da deidade não são mais para mim. *Hen kai pan*, não reconheço outra coisa” (Magee, 2010, p. 224). A publicação da obra sobre Lessing e a difusão da controvérsia tiveram um efeito contrário àquele esperado por Jacobi e acabaram por legitimar e popularizar o espinosismo no mundo germânico, a ponto de Heinrich Heine (1797-1856) anos mais tarde afirmar que ele se tinha tornado “a religião extraoficial da Alemanha” (*ibid*, p. 224). Em 1791, no auge da controvérsia panteísta, Hölderlin escreveria no anuário de Hegel uma citação de Goethe (“*Lust und Liebe sind die Fittige / Zu grossen Thaten*”, “o prazer e o amor são as asas dos grandes feitos”), seguida da anotação “Σ. εϋ και παν” (“Σ” aqui significa “*Symbolum*”). O aforismo permaneceu, assim, como um emblema do universalismo hegeliano<sup>13</sup>.

Contudo, no intuicionismo romântico, o sujeito se perderia no todo, se identificaria com o Absoluto e anularia a si mesmo, na contramão da meta da dialética que é, justamente, fazer o todo aparecer plenamente na sua condição de sujeito. Bento Prado se refere pelo menos três vezes à observação hegeliana de que o Absoluto romântico é “a noite em que todas as vacas são pardas” (Prado, 1992c, p. 18 e 23; 1992d, p. 3). Hegel utiliza, na verdade, a expressão “todas as vacas são negras” (“*alle Kühe schwarz sind*”) – mais ou menos equivalente à expressão em português “à noite todos os gatos são pardos” – no Prefácio da *Fenomenologia*, no contexto de uma crítica ao formalismo que atribui implicitamente à noção de Absoluto em Schelling. Ele diz:

Opor ao conhecimento distinto e realizado – ou que busca e exige se realizar – esse saber único de que, no absoluto, tudo é o mesmo, ou tomar seu Absoluto pela noite na qual, como se costuma dizer, todas as vacas são negras: essa é a ingenuidade do vazio no conhecimento (Hegel, 1807/1989, p. 22, grifos nossos).

Essa crítica prepara a introdução de sua tese de que o Verdadeiro (*das Wahre*) deve ser entendido como *sujeito*, e não como *substância*. Uma vez realizado todo o trabalho propriamente analítico e realizado passo a passo, com a introdução de todas as devidas mediações que vão do sentimento natural de si à lógica pura, essa grande unificação do saber e da consciência pode, então, ser adequadamente consumada e a exigência totalizante plenamente cumprida. Assim, ao recapitular seu percurso na abertura da quarta conferência da série, Bento Prado pode trazer para ao primeiro plano a formulação cabal dessa exigência, tal como Hegel a enuncia desde o início da *Fenomenologia*:

13 Para uma descrição e comentário de todo o episódio, ver Pinkard (2001, pp. 30-33). Ver também Rosenkranz (1944). Para o uso desse mote em Hölderlin, ver Baeumer (1967). A ideia da identidade entre o um e o todo pode ser rastreada até Heráclito, pelo menos. Uma passagem típica pode ser encontrada em DK B50: “Tendo dado ouvidos não a mim, mas à Palavra [*logos*], deverias concordar que a sabedoria é conhecer que todas as coisas são um” (Graham, 2010, p. 149). As ideias de Heráclito sobre a unidade dos opostos também são consideradas parte das influências que agiram sobre a concepção do método dialético da filosofia hegeliana (Williams 1989).



Numa segunda etapa, procuramos mostrar como, a partir da crítica kantiana, mas, ao mesmo tempo, *contra* a mesma, realizou-se o esforço – que chamamos vagamente de romântico – de reunificação da razão teórica e da razão prática: reunificação exigida pela vontade totalizante do pensamento pós-kantiano, que culminava no restabelecimento da continuidade entre o finito e o infinito, culminando, portanto, na ideia da Filosofia como um sistema de saber absoluto. Tratava-se de mostrar que, para Hegel, [a] Filosofia só assume a sua forma final com a dissolução do finito sobre o fundo do infinito, quando se reconhece que não há Verdade senão na totalidade: “*Nur das Ganzen ist wahr*”, só o todo é verdadeiro (Prado, 1992d, p. 1, grifos nossos).<sup>14</sup>

No entanto, ele também não tarda em restabelecer a tensão entre a crítica e a aproximação com o Romantismo que percebe em Hegel, impedindo seu argumento de se inclinar, afinal de contas, para uma rejeição pura e simples da perspectiva romântica e afastar-se, assim, da interpretação literária da *Fenomenologia do espírito* que veio construindo em seu comentário:

Lembrem-se de que falei da vontade de unificação que anima a dialética hegeliana, mas também de como ela é antirromântica. É como se o romantismo e a dialética hegeliana ambicionassem ambos a grande unidade do Absoluto, a totalidade, a identificação entre pensamento e objeto, finito e infinito, com a diferença de que, para Hegel, essa identificação, no interior do romantismo, é feita com sacrifício das mediações e das diferenças. Em Hegel, a identificação se faz com a conservação das diferenças. O Absoluto do romantismo é a “noite onde todas as vacas são pardas”, enquanto a dialética pretende unificar todos os níveis da experiência, guardando a diferença que separa os diversos momentos que compõem a totalidade do saber. É este o movimento que define a estrutura geral da filosofia [de Hegel], mas [também] cada um dos momentos [dessa] filosofia (Prado, 1992d, pp. 2-3).

Isso porque a nosso filósofo não interessa tanto a maneira como esse privilégio do universal sobre o individual, do absoluto sobre o relativo ou do infinito sobre o finito prepara o caminho para uma ciência da lógica como depuração máxima da razão humana. Antes, a perspectiva da totalidade, do infinito, a consideração *sub specie aeternitatis* da história humana servem para sugerir a identificação virtual do filósofo com Deus que, por um lado, abre caminho para a consideração do tema da *loucura* e, com a mediação da referência a Espinosa, de certa reabilitação epistêmica do *erro*. Com isso, Bento Prado não apenas reencontra questões caras a sua reflexão

14 No Prefácio da *Fenomenologia do espírito*, Hegel, de fato, afirma: “O Verdadeiro é o Todo [Das Wahre ist das Ganze]. Mas o Todo é apenas a essência que se consoma através de seu desenvolvimento. Deve-se dizer do Absoluto que ele é essencialmente *resultado*, que apenas no *fim* ele é o que é em verdade; e que é exatamente nisso que consiste sua natureza: ser real, sujeito ou tornar-se si mesmo” (Hegel, 1989, p. 24, grifos do autor). Essa ideia do ser como totalidade se concilia, em Hegel, com a ideia do ser como movimento dialético, apenas com a ressalva de que esse movimento deve, em algum ponto, encontrar o seu desfecho.

filosófica em termos afins com a sua própria perspectiva, como também prepara as observações criativas sobre Lacan com que encerrará o curso. Assim, ao comentar a passagem da *Fenomenologia* para a *Ciência da Lógica* (Hegel, 2003), ele observa como esta última leva essa espécie de *hybris* da Razão ao seu ponto máximo:

É como se Deus pensasse a si mesmo. De certa maneira, a Lógica se apresenta como um *λογος* absoluto. Se o mundo empírico fica de fora na filosofia crítica, a *Lógica* leva – se vocês quiserem – essa “loucura” ao [seu] ponto extremo. É claro que Hegel não era louco – digamos que era ousado (Prado, 1992c, p. 23, grifos nossos).

Assim, como que para fechar o círculo e, à sua maneira, subverter a interpretação mais canônica, subordinando a *Lógica* à *Fenomenologia* em vez do contrário, ele arremata: “O humanismo tem a sua expressão máxima na ideia da *Lógica*” (Prado, 1992c, p. 23).

Hegel tratou extensivamente do problema da loucura em diversas de suas obras, inclusive na *Fenomenologia do espírito*, com relação a pontos centrais de seu projeto filosófico, sem estabelecer uma separação drástica entre a loucura e o pensamento racional e procurando traçar uma terceira via entre a medicina romântica, que propunha uma visão holística da loucura, de fundamentação vitalista e a psiquiatria biológica em formação, que a reduzia a um mau funcionamento mecânico dos processos cerebrais (Berthold-Bond, 1995). Lacan, por sua vez, se refere a Hegel como tendo vivenciado a “tentação da loucura”:

Colocaremos esse ser na balança com aquele que Hegel forjou como sujeito, por ser o sujeito que mantém, sobre a história, o discurso do saber absoluto? Lembremos que ele nos testemunha haver experimentado a tentação da loucura. E nossa via não é aquela que a supera, por ir até a verdade que há na vaidade desse discurso? (Lacan, 1966, p. 802, grifo nosso).

Essa relação entre a loucura e o saber absoluto (ou divino) foi discutida por Kojève ao comparar Hegel e Espinosa a respeito de suas concepções sobre o tempo e a eternidade, e os ecos, tanto do comentário de Kojève quanto da obsessão juvenil de Lacan por Espinosa (Roudinesco, 1993), reverberam na passagem citada acima. Diz Kojève:

(...) o saber absoluto de Spinoza deve ser a eternidade. Quer dizer, deve excluir o tempo. (...) A Ética é feita de acordo com um método que não pode ser explicado em linguagem humana. Porque a Ética explica tudo, exceto a possibilidade, para um homem que vive no tempo, de escrevê-la. (...) Em suma, a Ética, para ser verdadeira, só pode ter sido escrita pelo próprio Deus (...). A diferença entre Spinoza e Hegel pode ser apresentada da seguinte maneira: Hegel torna-se Deus quando concebe ou escreve a *Logik*; ou se preferirem, ao tornar-se Deus, ele a concebe ou escreve. Já Spinoza deve ser Deus desde sempre para conceber ou escrever a Ética. (...)

Ser espinozista é, de fato, substituir Deus Pai (...) por Spinoza, mantendo com todo o rigor a noção de transcendência divina. (...) É evidente que isso é o cúmulo do absurdo: *levar Spinoza a sério equivale a ser – ou tornar-se – louco* (Kojève, 2002, pp. 335-336, grifos nossos).<sup>15</sup>

Bento Prado pode, assim, encontrar seu próprio caminho para endossar a tese psicanalítica de que há uma verdade do delírio. Lacan (1981), ele mesmo, não se furtou a comparar o vasto sistema delirante de Daniel-Paul Schreber – em que uma detalhada teoria do mundo, de Deus e da alma, é minuciosamente formulada – com a Ética de Espinosa, que apresenta a mesma ambição e abrangência<sup>16</sup>. Se há uma verdade do delírio, o mesmo se pode dizer da *ilusão* e do *erro* em geral – das “ideias inadequadas” no vocabulário espinosista – do qual, afinal de contas, o problema da loucura consiste apenas numa aplicação particular.

Na última conferência da série, com efeito, o filósofo reencontra esses dois últimos temas que, ao lado da loucura, constituem a tríade emblemática do período final de seu pensamento, tal como expresso no próprio título que elegeu para a coletânea em que vários dos principais trabalhos desse período se reúnem. Esses são, então, os “outros” privilegiados da Razão que, como se viu no começo, Bento Prado procura incorporar no seu âmbito ao operar os deslocamentos que permitirão renovar seu conceito. Ao levá-los em consideração, o curso sobre *Hegel e Lacan* pode aparecer plenamente como um exercício preliminar nesse projeto. Ele observa que, classicamente, o problema filosófico central é encontrar um caminho que leve do mundo circundante, o mundo vivido da experiência ordinária do sujeito – o seu *Umwelt*, se poderia dizer – para o mundo real ou, melhor dizendo, do “mundo do erro, da ilusão” para o “mundo sólido da verdade do ser” (Prado, 1992e, p. 8). Assim, para um idealismo e um racionalismo tradicionais, o erro é um dado e um obstáculo que é preciso superar: o sujeito se situa originariamente no erro e todo o seu esforço intelectual está voltado para escapar a essa condição. A essa oposição, por assim dizer, platônica da relação entre ilusão e conhecimento, entre erro e verdade, ele opõe sua interpretação de Hegel e de Espinosa para quem, ao contrário, é *a justificação da própria possibilidade do erro que se torna problemática*. Com isso, o valor epistêmico do erro pode ser afirmado e sua relação com a verdade pode ser estreitada até, no limite, a distância entre ambos virtualmente desaparecer:

Para o otimismo do tipo espinosista e hegeliano, talvez o problema seja o contrário: como justificar a existência do erro? Como é possível, já que fazemos parte do Absoluto – *já que circulamos em Deus, de alguma maneira* –, como é possível que nós erremos? Para Espinosa, o erro não é senão uma verdade parcialmente visada. O erro – a ideia inadequada – nada mais é do que a ideia visada de maneira parcial. E esse erro deriva da maneira pela qual [ela] está

<sup>15</sup> Para um comentário dessa passagem, ver Descombes (1998, pp. 44-45).

<sup>16</sup> Ver também Haven (2017).

desligada do contexto das ideias, ou da série das ideias de que ela é um momento ou uma parte. *O erro, assim pensado, passa a ser objeto de interesse epistemológico: não se trata apenas de algo a ser evitado simplesmente, mas sim [de] algo a ser compreendido. Compreender o erro significa [que] ele não se desfaz no advento da verdade como a sombra se desfaz quando se liga uma luz. A compreensão do erro é, de alguma maneira, a verdade* (Prado, 1992e, p. 8-9, grifos nossos).

A concepção de que o erro ou a falsidade consista numa *privação* de conhecimento – e não numa propriedade *positiva* das ideias – é afirmada por Espinosa na Proposição XXXV do Livro II da *Ética*: “A falsidade consiste numa privação de conhecimento que envolve as ideias inadequadas, isto é, mutiladas e confusas” (Chauí, 1979, p. 160). Ele prossegue na *Demonstratio* dessa proposição, esclarecendo por que existe, necessariamente, um elemento de verdade no erro:

Nada existe de positivo nas ideias que constitua a forma da falsidade (...). Ora, a falsidade não pode consistir numa privação absoluta (...); nem também numa ignorância absoluta; com efeito, ignorar ou enganar-se são coisas diferentes. Consiste, portanto, numa privação de conhecimento que está envolvida num conhecimento inadequado das coisas, isto é, nas ideias inadequadas e confusas (Chauí, 1979, p. 160).

A proposição seguinte (XXXVI) explicita que existe uma espécie de lógica intrínseca ao erro, o qual, por isso, como afirma Prado, não é destituído de interesse epistêmico: “As ideias inadequadas e confusas resultam umas das outras *com a mesma necessidade* que as ideias adequadas, isto é, as ideias claras e distintas” (Chauí, 1979, p. 160, grifos nossos)<sup>17</sup>. Essa afirmação está implícita na argumentação lacaniana em sua tese sobre paranoia, quando defende a ideia de que há uma lógica intrínseca aos delírios sistematizados que distinguem aquela forma de patologia mental. Ela evidencia a inspiração espinosista da tese lacaniana e, de um modo ou de outro, permanece como um elemento central de sua teoria das psicoses ao longo de toda a sua obra (Simanke, 2002).

Retornando de Espinosa a Hegel, é o tema da *ilusão* que vem para o primeiro plano. Todos os momentos dialéticos do desenvolvimento da consciência de si comportam certo grau de desconhecimento e autoengano, que vai pouco a pouco sendo superado na realização de seu conceito e no caminho rumo ao Saber Absoluto. Mas essa dimensão de ilusão na estrutura da consciência não tem uma significação exclusivamente negativa, ela não é um puro obstáculo a ser superado. Ao contrário, a ilusão é constitutiva da consciência nos diversos momentos de sua existência histórica. Nesse sentido, ela é uma ilusão necessária e não é simplesmente anulada pelo progresso rumo ao conhecimento, na medida em que é, por definição, tanto superada quanto conservada pelo movimento dialético em que este consiste. Essas considerações servem de argumento para Bento Prado atribuir um valor positivo a

<sup>17</sup> Para uma discussão suplementar do problema do erro em Espinosa, ver Gleizer (2013).

essa ilusão, assim como, ao fim e ao cabo, procurar suprimir ou, no mínimo, relativizar a antinomia entre liberdade e necessidade. Diz ele:

Algo de semelhante [nós] podemos encontrar na *Fenomenologia do espírito*. (...) Quando descrevemos, por exemplo, a consciência perceptiva na sua pobreza em relação ao entendimento, *essa consciência é uma consciência pobre, ilusória, corresponde a uma ilusão, mas essa ilusão é necessária*. Ela é dotada de *alguma positividade*, isto é, não haveria compreensão dos fenômenos patológicos, *se nós tomássemos as ilusões da subjetividade como epifenômenos de um processo orgânico* ou como adormecimento, torpor temporário de uma subjetividade. Em primeiro lugar, *certa positividade do erro, da ilusão, lhe empresta uma substancialidade*. E mais: tanto no caso de Espinosa como no de Hegel, *a decisão de que a liberdade é uma espécie de ilusão a ser dissolvida – e [que está] sendo dissolvida – dá lugar à verdadeira consciência da liberdade, que é a consciência da necessidade* (Prado, 1992e, p. 9, grifos nossos).

Em suma, o percurso deliberada e assumidamente anacrônico que Bento Prado faz em Hegel, para o qual a referência a Lacan forneceu o precedente e a justificativa, permitiu-lhe dar forma a uma visão do pensamento hegeliano mais ao gosto de seu próprio programa filosófico. Em vez de um hiper-racionalista envolvido na formulação de uma ciência lógica e perfeitamente demonstrativa do real, o filósofo que surge dessas análises é o autor de um romance de formação da humanidade, ao estilo romântico ou seguindo os passos do Iluminismo heterodoxo de Rousseau. Em vez do paladino de um conceito cristalino e normativo de Razão, Prado descobre um Hegel que atribui um valor positivo à ilusão, ao erro e à loucura e, inclusive, os reivindica para si. A Razão encontra nessas suas antíteses seus elementos e, no limite, a realização plena de sua verdade. Ele se apoia, é verdade, em toda uma tradição de leitura de Hegel, justamente aquela da qual Lacan também parte e na qual ele se inspira para sua aclimação à psicanálise. Mas a visão de seus ilustres predecessores é igualmente assumida de forma instrumental e utilizada na perseguição de seus próprios objetivos – ou do que se pode supor serem seus objetivos ao fazermos retroagir seu pensamento mais tardio sobre esse momento ainda intermediário e de transição. Resta ainda, então, para fechar o círculo, averiguar quais seriam os rendimentos desse percurso que se inicia com Lacan para uma interpretação filosófica da psicanálise lacaniana, nesse trabalho que é uma espécie de despedida de Bento Prado de seu compromisso mais estrito com uma filosofia da psicanálise propriamente dita.

### **Lacan: uma filosofia da descompressão ontológica**

Conforme já explicitado antes, a discussão das relações entre Hegel e Lacan encaminhada por Bento Prado está inteiramente imersa em certa tradição de leitura, que privilegia a *Fenomenologia* e a obra de juventude do filósofo germânico em detrimento de sua obra madura, centrada na lógica e numa visão sistemática e

totalizante do conhecimento filosófico. Essa tradição é protagonizada sobretudo pela recepção francesa de Hegel nas primeiras décadas do século XX e seu principal representante e avalista na construção do argumento de Prado neste trabalho é, como se viu, Jean Hyppolite. É evidente que a simpatia por essa linha de pensamento não é a única razão para privilegiá-la: isso se deve também ao fato de que é sob essa roupagem que a participação de Hegel no processo em que toma forma o ideário lacaniano se manifesta. Desde a abertura do curso, fora afirmado sem ambiguidade que o Hegel de que se trataria era, antes de tudo, o Hegel de Kojève, representante destacado dessa tradição e principal responsável por transmiti-la a Lacan. Como se viu acima, o “Hegel errado, mas vivo” de Kojève serve de inspiração para o “Hegel errado, mas vivo” que Prado quer propor aqui, sob o pretexto de retornar sobre essa página clássica do inventário de influências filosóficas que atuaram sobre Lacan. Ele não deixa de reconhecer que, a partir de certo momento de seu percurso, o Hegel de Lacan deixa de ser o Hegel kojéviano e passa a se inspirar em outras interpretações do sentido da dialética (Prado, 1992e, p. 18)<sup>18</sup>. Essa observação – de resto, inteiramente precisa do ponto de vista da história das ideias lacanianas – deixa uma porta aberta para a relativização posterior dessa interpretação exclusivamente antropológica tanto de Hegel quanto de Lacan. Mas ela serve, a princípio, para reintroduzir a crítica à visão posterior do próprio Hegel, quando este passa a ver a *Fenomenologia* como uma introdução à *Lógica*. E o principal porta-voz dessa crítica é justamente Kojève, que dá a ela a sua formulação mais contundente.

Bento Prado mostra pouca cerimônia em afirmar, apoiando-se em Kojève, que fazer a *Fenomenologia* culminar na *Lógica* é uma “bobagem de Hegel” (Prado, 1992e, p. 18). Para a correção desse equívoco, ele recapitula a perspectiva heideggeriana adotada por Kojève para redefinir a *Fenomenologia* como uma antropologia filosófica *stricto sensu*, com tudo que isso implica em termos de uma ruptura entre o Espírito e a Natureza e, num sentido mais amplo, entre a temporalidade do primeiro e a espacialidade da segunda. Esse curto-circuito entre Heidegger e Hegel é, assim, o *método* para essa redução antropológica da *Fenomenologia*:

Todo o vocabulário da morte, da angústia, da finitude e, sobretudo, da temporalidade, está presente em Heidegger e em Hegel, e a astúcia de Kojève é pegar esse arsenal heideggeriano, lançá-lo sobre a *Fenomenologia do espírito* e, no fim, dizer que o que não é heideggeriano – estou caricaturando – é um erro de Hegel, que perdeu a boa pista que ele deveria ter perseguido. Assim, por exemplo, (...), ele diz claramente: independentemente do que Hegel pensa a respeito disso, a *Fenomenologia* é uma antropologia filosófica, o seu tema é o homem enquanto humano. (...) Hegel é, portanto, infiel a si mesmo ou a sua boa intuição. Porque Hegel,

18 Safatle (2006) apresenta a análise mais sistemática dessa reviravolta nas relações de Lacan com a dialética a partir dos anos 1960, quando a referência principal deixa de ser a tradição francesa que, segundo o autor, dá lugar a uma visão que se inspira mais na escola de Frankfurt, sobretudo Adorno.

embora tenha descoberto na negatividade o fio vermelho que dá a continuidade da História do Espírito, ele neutraliza a negatividade (Prado, 1992d, p. 24).

A passagem omitida nessa citação é uma paráfrase mais ou menos livre do trecho da *Introdução à leitura de Hegel* em que Kojève apresenta da forma mais enfática essa crítica, desmentindo frontalmente a visão que o próprio Hegel pudesse ter de seu sistema filosófico. Diz Kojève:

*Independentemente do que pensa Hegel, a Fenomenologia é uma antropologia filosófica. Seu tema é o homem como humano, o Ser real na história. Seu método é fenomenológico no sentido moderno do termo. Essa antropologia não é psicologia nem ontologia. Ela quer descrever a essência integral do homem, isto é, todas as possibilidades humanas (cognitivas, afetivas, ativas). Uma época, uma dada cultura só realizam efetivamente uma única possibilidade (Kojève, 2002, p. 37, grifos nossos).<sup>19</sup>*

O ponto central da discordância entre Hegel e Kojève comentada aqui é o deslocamento da perspectiva estritamente hegeliana – uma lógica do vir-a-ser do Espírito no tempo – para a perspectiva antropológica e fenomenológica defendida por Kojève. O equívoco que resultaria da subordinação da *Fenomenologia* ao projeto da *Lógica*, à qual ela deve servir de preâmbulo, é o monismo que equipara o homem e a natureza. Para Kojève, só a realidade humana é histórica e dialética: não há, de acordo com ele, *negatividade* na natureza. Esta permanece o domínio da *identidade* com a qual o homem precisa romper para se constituir como tal. Ele diz:

*A Fenomenologia é uma descrição fenomenológica (no sentido husserliano da palavra); seu objeto é o homem como fenômeno existencial; o homem tal como aparece (erscheint) a si mesmo em sua existência e por ela. (...) Essa Fenomenologia é falseada – em Hegel – pelo preconceito monista [em vista da Lógica]; pelo preconceito de que o Ser do homem não é diferente do Ser da natureza (Kojève, 2002, p. 36, grifos nossos).*

E continua, mais adiante:

Para Hegel, a essência não é independente da existência. Por isso, o homem não existe fora da história. A fenomenologia de Hegel é, portanto, existencial como a de Heidegger. E deve servir de base a uma ontologia. (Essa ontologia, na *Lógica*, é, de fato, antropológica; logo, está falseada quando interpreta a natureza. Não é universal, *a despeito do que pensava Hegel*: é uma ontologia do homem [Espírito] e não da natureza) (Kojève, 1947/2002, p. 37, grifos nossos).

19 No resumo do curso de 1933-1934, a mesma ideia é reafirmada quase nos mesmos termos: “A *Phänomenologie* revelou ser *uma antropologia filosófica*. Mais exatamente: uma descrição sistemática e completa, fenomenológica no sentido moderno (husserliano) do termo, das atitudes existenciais do homem, feita em vista da análise ontológica do Ser como tal, que constitui o tema da *Logik*” (Kojève, 2002, p. 55, grifos nossos).

Essa antropologização do discurso hegeliano não poupa o próprio Heidegger que lhe serve de instrumento, cujo programa para a reabilitação de uma ontologia fundamental ao modelo clássico assume, nesse programa, a forma de um humanismo *cum grano salis*. Não é à toa que Vincent Descombes intitula como “a humanização do nada” o capítulo sobre Kojève de sua história da filosofia francesa nas décadas intermediárias do século XX (Descombes, 1998, p. 9). Ele ainda menciona, alhures, uma observação de Merleau-Ponty que, mais uma vez, o coloca como um dos inspiradores da leitura de Hegel empreendida por Bento Prado. Diz ele, referindo-se, aliás, à interpretação de Hyppolite: “foi ele [Hegel] que deu início à tentativa de explorar o irracional e integrá-lo numa razão expandida” (Merleau-Ponty, 1964, p. 63)<sup>20</sup>.

Entretanto não é apenas o nada heideggeriano que é “humanizado” nessa transição de Hegel a Kojève. A própria concepção lógico-conceitual do tempo que se encontra em Hegel se metamorfoseia numa temporalidade estritamente humana, na historicidade própria da existência do ser humano no mundo. Ao prosseguir na discussão da oposição entre Espírito e Natureza enfatizada por Kojève, Bento Prado observa que o tempo está para o Espírito assim como o espaço está para a Natureza e que o próprio Hegel teria decretado que “o tempo é o ser-aí do conceito – o tempo é o lugar da manifestação da Razão” (Prado, 1992d p. 25, grifos nossos). No entanto, essa interpretação da relação entre tempo e conceito em Hegel remonta, de fato, mais uma vez a Kojève, pelo menos nesses termos. Ele diz: “Hegel é o primeiro a identificar o conceito com o tempo. Curioso é que ele o diga com todas as palavras, ao passo que nos outros filósofos é inútil procurar as expressões explícitas que utilizei na minha apresentação esquematizada” (Kojève, 2002, pp. 345-346, grifos nossos). Ele reafirma essa posição adiante, despreocupadamente, quase que como esta fosse autoevidente: “Mas sabemos que para Hegel o tempo é o conceito” (*ibid.*, p. 406, grifo do autor).

Kojève baseia sua interpretação em duas passagens da *Fenomenologia*. A primeira se encontra já no Prefácio: “No que concerne ao *tempo*, deve-se considerar que ele constituiria, como contrapartida ao espaço, a matéria da outra parte da matemática pura – ele é, assim, o próprio conceito enquanto existente [*der daseiende Begriff selbst*]” (Hegel, 1989, pp. 45-46, grifos do autor). A outra passagem se encontra no capítulo VIII (*O saber absoluto*): “O *tempo* é o próprio *conceito*, que *existe* [*der da ist*]” (*ibid.*, p. 584, grifos do autor). A presença do adjetivo “existente” (*daseiende*) na primeira afirmação e do “*da ist*” na segunda parece ter fornecido a oportunidade para a aproximação com o *Dasein* [ser-aí, existência] heideggeriano.

Essa identificação entre tempo e conceito – mais a identificação da ideia hegeliana de tempo com o tempo humano e histórico – tornaram-se recorrentes no neo-hegelianismo francês ou de inspiração francesa e raramente são aí postas

20 A citação e o comentário se encontram em Descombes, 1998, p. 11). Ver ainda Sales (2002).



em dúvida. Apenas para dar alguns exemplos meio que escolhidos ao acaso: “Sendo o conceito o germe (o em-si) ativo que se desenvolve, *o tempo é o ser-aí do conceito*” (Burgeois, 1999, p. 114, grifos nossos). Ou ainda: “Para Hegel, *o tempo é o ser-aí do conceito* e exprime da exterioridade a negatividade deste” (Fausto, 1993, p. 51, grifos nossos). O comentário de Bento Prado se desenvolve inteiramente nesse contexto da recepção francesa de Hegel, no qual Lacan se encontra também imerso, como ficou claro desde o começo.

Em outras tradições interpretativas, contudo, essa interpretação está longe de ser unânime. Assim, ao comentar a passagem aludida por Kojève, um autor comenta:

Mas, quando verificamos a passagem, essa identificação simples entre conceito e tempo não é óbvia. Pausando apenas para uma vírgula, Hegel prossegue escrevendo: ‘e, como uma intuição vazia, [o tempo] se apresenta à consciência; portanto, o Espírito aparece necessariamente no tempo, e aparece no tempo na medida em que ele não *compreende* seu puro conceito, isto é, [na medida em que ele] não anula o tempo’. Se o tempo é a consciência apenas enquanto *intuição vazia*, ele dificilmente pode ser idêntico ao pensamento *conceitual*. E, se o Espírito é no tempo *apenas na medida em que* ele não compreendeu seu *conceito*, a conclusão inescapável seria que o conceito compreendido é bastante distinto do processo temporal. A identidade não é tão simples quanto Kojève sugere (Burbidge, 1973, pp. 403-404, grifos do autor).

Arantes (2000) é, com certeza, a mais sistemática leitura crítica dessa recepção francesa da doutrina hegeliana do tempo. Mas essa referência à temporalidade do conceito, entendido antes de tudo como conhecimento de si, serve para introduzir outro contraste entre a perspectiva hegeliana original e aquela adotada por Kojève e seus seguidores, entre eles, autores como Lacan e Sartre. Bento Prado observa que Hegel, quanto a esse ponto, se atém à posição clássica, cujo cerne se exprime no imperativo “torna-te o que tu és”. Ele observa que, deste ponto de vista, “a tarefa do filósofo não é saber o que ele é, mas tornar-se aquilo que ele é, porque, para os gregos, a essência precede a existência, a eternidade precede ou é superior ao tempo” (Prado, 1992d, p. 25). A posição de Kojève, ao contrário, se identifica com a visão cristã da historicidade que se exprime no imperativo oposto: “torna-te aquilo que tu não és”. Essa inversão fornece a chave, então, para avançar nesse processo de humanização do tempo, de conversão da temporalidade do conceito no tempo humano da transformação e da história: “Na face cristã moderna, o homem deve tornar-se aquilo que ele não é: a ideia do tempo, o fluxo do tempo” (*ibid*, p. 25).

Nesse sentido, a desconstrução lógica do tempo operada por Hegel, que Bento Prado também recapitula aqui – o instante ou o presente é no momento mesmo em que ele deixa de ser – se transforma naturalmente numa visão antropológica, expressa, dessa vez, por outro hegeliano ilustre atuando na cena francesa e predecessor de Kojève: “Alexander Koyré, antes de Kojève, definia a [visão] do homem na

*Fenomenologia do espírito* como aquele ser que tem que ser aquilo que ele não é e tem que não ser aquilo que ele é” (Prado, 1992d, p. 25).

Afirmações desse tipo, de fato, ocorrem nos dois textos de Koyré sobre *Hegel em Jena*. Hegel se refere nesses termos ao tempo natural no parágrafo 258 da *Enciclopédia*: “Ele [o tempo] é o Ser que, enquanto é, *não é* e, enquanto *não é*, é; o devir *contemplado*” (Hegel, 1986, p. 48, grifos do autor). A orientação antropológica e fenomenológica da leitura que Koyré, assim como Kojève, tem de Hegel leva-o a aproximar essa noção de tempo do tempo histórico e humano:

É essa insistência sobre o porvir (...) que, do nosso ponto de vista, constitui a maior originalidade de Hegel. E isso nos faz compreender por que, nos acréscimos à *Enciclopédia*, Hegel fala da espera, da esperança. E também do arrependimento. Isso porque *o tempo hegeliano é, antes de tudo, um tempo humano, o tempo do homem, ele mesmo esse ser estranho que é o que não é e não é o que é* (...). *E é porque o tempo hegeliano é humano que ele também é dialético*, assim como é porque ele é uma coisa e outra, que ele é essencialmente um *tempo histórico* (Koyré, 1991, p. 132, grifos nossos).

Ou ainda:

O tempo e o espaço que ele [Hegel] descreve não são o tempo e o espaço das coisas. São o tempo e o espaço do homem. (...) Essa primazia do futuro sobre o agora, do possível sobre o real, não é uma análise do homem? E a dialética do instante ‘que é enquanto não é e que não é enquanto é’, que nega o que é em proveito do que não é, não é ela uma expressão da inquietude do ser humano, cujo ‘tempo’ se detém quando ele não tem mais futuro, quando mais nada está para vir, quando tudo já veio? (Koyré, 1934, pp. 280-281, grifos nossos).

Bento Prado prossegue para observar como exatamente a mesma posição se reencontra, quase que nos mesmos termos, em Kojève. A passagem que ele tem em mente é, muito provavelmente, a seguinte:

Em outros termos, o próprio Ser desse Eu [humano] será devir, e a forma universal desse Ser não será espaço, mas tempo. Manter-se na existência significará, pois, para esse Eu: *‘não ser o que ele é (Ser estático e dado, Ser natural, caráter inato) e ser (isto é, devir) o que ele não é’*. Esse Eu será, assim, sua própria obra: ele será (no futuro) o que ele se tornou pela negação (no presente) do que ele foi (no passado), sendo essa negação efetuada em vista do que ele se tornará (Kojève, 1947/2002, p. 12, grifos nossos).

Koyré, com efeito, tem a mesma visão que Kojève da *Fenomenologia* como uma antropologia e uma fenomenologia no sentido husserliano do termo e da familiaridade dela com Heidegger (Baugh, 2003, p. 25). Assim, no segundo de seus textos sobre *Hegel em Jena*, ele escreve:

Como vemos, a ‘dialética’ hegeliana é uma fenomenologia. E, mais uma vez, Hegel não precisou se dar conta daquilo que efetivamente fazia para conceber a ideia da *Fenomenologia do espírito* que, pelo menos nas suas melhores partes, é só uma descrição visionária da realidade espiritual, análise das estruturas essenciais do espírito humano, da constituição no e pelo pensamento e da atividade do homem no mundo humano no qual ele vive (Koyré, 1991, p. 133).

Essa proximidade com a fenomenologia permite a Bento Prado aproximá-lo imediatamente de Sartre – outro de seus modelos filosóficos. Segundo ele, a fórmula de Koyré e Kojève “estará num lugar crucial em *O ser e o nada* de Sartre, onde vamos encontrar a definição do *l’être-là* – o ser-aí – do ser do homem, do ser que tem que ser aquilo que ele não é, e tem que não ser aquilo que é” (Prado, 1992d, p. 25). Esta é uma passagem bem típica em *O ser e o nada* que pode ilustrar seu comentário:

Não se poderia admitir que ele [o dado] provoque nossa apreensão; mas, ao contrário, para que haja um isso que anuncie suas distâncias ao ser-aí que eu sou, é preciso justamente que dele escape por pura negação. Nadificação, negação interna, retorno determinante sobre o ser-aí que eu sou: essas três operações são uma coisa só. (...) Assim, é minha liberdade que vem me conferir meu lugar e defini-la como tal ao me situar; eu só posso estar rigorosamente limitado a esse ser-aí que eu sou porque minha estrutura ontológica é não ser isso que eu sou e ser isso que eu não sou (Sartre, 1994, p. 537, grifos nossos).

Jean Hyppolite é outro personagem de destaque do neo-hegelianismo francês que retoma essa fórmula, sempre a deslocando de uma lógica da temporalidade para uma perspectiva antropológica. Por exemplo:

Ele [o sobrinho de Rameau] se mostra com franqueza tal como é, mas, precisamente, ele próprio jamais se encontra sob um aspecto definido. *Ele não é jamais o que ele é*, sempre fora de si, e retornando a si mesmo quando está fora de si. *Hegel já havia dito do homem ‘que ele era o que não era e não era o que era’*. A descrição do *Sobrinho de Rameau* lhe apresentava, ao mesmo tempo, a sátira do mundo, um exemplo concreto da consciência de si humana e, no que concerne o desenvolvimento dialético tomado aqui em consideração, o resultado dessa cultura em que *o Eu está sempre alienado, estrangeiro a si mesmo* (Hyppolite, 1956, pp. 399-400, grifos nossos).

Observe-se também a fórmula sobre a alienação constitutiva do eu que será tão cara a Lacan. Esse percurso, de fato, pelos meandros da interpretação antropológica de Hegel na tradição francesa fornece os elementos para uma abordagem não trivial daquilo que Bento Prado designa, com as devidas especificações, como a “filosofia lacaniana”, para além dos clichês constantemente repetidos do “desejo do desejo do Outro” e da “luta de puro prestígio”. Assim, por exemplo, a opção kojéviana pelo historicismo cristão, na contramão do classicismo de Hegel (quanto a esse ponto preciso de sua visão do tempo) permite compreender o alicerce filosófico da constantemente reiterada referência cristã de Lacan, para além do detalhe biográfico

do catolicismo conservador de seu ambiente familiar (Roudinesco, 1993). Por outro lado, Kojève fornece o *tertium comparationis* entre Lacan e Sartre, justificando a presença constante deste último, mesmo que frequentemente implícita, na elaboração de seu primeiro sistema teórico nos anos 1930-1940 organizado em torno de uma teoria do imaginário (Charbonneau, 1999; Cannon, 1991). Seja como for, todo o comentário anterior sobre o problema do tempo em Hegel e seus intérpretes serve para introduzir a ideia de uma “filosofia lacaniana” que Bento Prado propõe mais ou menos a meio caminho de sua discussão mais específica de Lacan, que começa nos últimos trechos da quarta conferência e se estende ao longo da quinta (e última). Isso porque a referência filosófica que alinhava essa proposta é outro autor – Bergson – em quem uma filosofia do tempo ou da duração constitui o cerne de seu sistema filosófico, além de ter sido exaustivamente estudado por Prado (1989), como se viu.

Mais uma vez, o caráter ostensivamente heterodoxo dessa aproximação é claramente admitido. Bento Prado observa que vai “recorrer a um autor que não está nessa filiação, mas cujas metáforas podem [mesmo assim] ajudar a pensar [essas questões], que é Bergson” (Prado, 1992e, p. 14). Mais adiante, nesse mesmo comentário, ele vai admitir que “isto é uma espécie de ‘maluquice’, porque nada menos hegeliano do que Bergson, mas para clarificar Hegel eu recorro a Bergson” (*ibid.*, p. 15).

A razão dessa aproximação inesperada é retomar a ideia da negação como “descompressão do ser” ou “descompressão ontológica” introduzida num trabalho anterior, atribuindo-a tanto a Bergson e Sartre quanto a Lacan: “Num texto que eu escrevi sobre Lacan, que está na coletânea de ensaios *Filosofia da psicanálise*, procurei demonstrar como é essa metáfora da *negação como descompressão* do ser que está por trás não só da ontologia sartreana, mas também da *filosofia lacaniana*” (Prado, 1992e, p. 14, grifos nossos). Ele esclarece o que entende por uma “filosofia lacaniana” na abertura do trabalho seu a que se refere aqui, em que procura situar esse ensaio específico “no projeto mais amplo de uma leitura *filosófica* de Lacan” e se propõe a apresentar “algumas considerações gerais e vagas sobre aquilo que poderíamos chamar de ‘a filosofia de Lacan’ ou sobre o uso que faz dos instrumentos fornecidos pela tradição filosófica” (Prado, 1991c, p. 53, grifos do autor). A passagem específica desse trabalho em que o conceito de descompressão se formula se refere à visão lacaniana da sexualidade: “Tudo se passa como se o instinto sexual (...) provocasse uma espécie de *descompressão ontológica*, responsável pela produção de fissuras (...) na superfície até então lisa do Ser de Parmênides, transformando-o num imenso espelho infinitamente fraturado” (*ibid.*, p. 66, grifos do autor). Numa nota de rodapé relacionada a essa passagem, ele complementa: “Um pouco à maneira da emergência do *pour-soi* no *Ser e o Nada*, ou da emergência da percepção no seio do ‘campo das imagens’ no primeiro capítulo de *Matéria e memória*” (*ibid.*, p. 71).

A referência a Bergson retorna na continuidade. Na verdade, Bento Prado retoma o circuito Bergson / Merleau-Ponty (Moutinho, 2017), pois os temas que ele

ênfatisa em *Matéria e memória* (Bergson, 2012) – as três instâncias que designa como o “ponto material”, o “organismo animal” e a “subjetividade humana” – são equiparáveis às três ordens que o fenomenólogo distingue em *A estrutura do comportamento* (Merleau-Ponty, 2013), a saber, a “ordem física”, a “ordem vital” e a “ordem humana”. Mas o importante a assinalar aqui é como essa noção de *descompressão ontológica*, introduzida de modo aparentemente casual e, por assim dizer, *in media res*, fornece uma chave de leitura para o comentário das ideias de Lacan que ocupa a parte final do curso. Com efeito, Prado retoma, nesse ponto, o comentário do uso que Lacan faz da biologia do comportamento no estágio inicial de sua obra e, em particular, das ideias de Jakob von Uexküll, tal como fizera no texto do ano anterior, ao qual se refere aqui. Essa referência pode parecer surpreendente, considerando-se o constante recurso, como se viu, a uma tradição de leitura de Hegel que ênfatisa a ruptura entre o homem e o animal, entre história e natureza. Tudo se passa como se Prado tivesse recorrido a essa tradição para escapar ao Hegel panlogista e monista e amparar sua preferência pelo Hegel trágico e “romântico”, o pensador da loucura, do erro e da ilusão. Mas agora ele se recusa a segui-la até o fim em sua visão dualista que reserva a negatividade apenas para a história humana (o Espírito) e vê a natureza como o domínio puro da identidade. Essa nova figura da negação como descompressão ontológica serviria assim para evitar os extremos opostos do monismo puro e simples (que reintroduziria o logicismo) e do dualismo irreconciliável, que separaria o homem da natureza de uma maneira, em última instância, cartesiana. Embora haja considerável evidência de que Lacan seguiu, de fato, essa lição em momentos decisivos da evolução de seu pensamento (Simanke, 2012), é outro Lacan que Prado quer reconstruir aqui<sup>21</sup>. A noção de descompressão ontológica é uma nova figura da noção, já presente em sua obra inaugural sobre Bergson, de que há um elemento de diferença no âmago mesmo da identidade, um trabalho mínimo do negativo interno à suposta plenitude original do Ser. A tese lacaniana da plenitude diamantina do real – na qual apenas o trabalho do simbólico pode introduzir ruptura e diferença<sup>22</sup> – é

21 É a esse objetivo que a referência à von Uexküll serve, não apenas para o Lacan da tese, mas para a totalidade de seu percurso: “Pode parecer paradoxal que você proteste contra a redução, contra o biologismo na psicologia, [na] psicanálise [e na] psiquiatria e, ao mesmo tempo, proponha os mecanismos do comportamento animal como primeiro paradigma da compreensão psicológica. A referência a von Uexküll, está presente desde a tese e *vai acompanhar a obra de Lacan até seus últimos escritos*. Quer dizer, há [uma] aproximação entre o processo do pensamento e o processo do comportamento animal. (...) De qualquer maneira, há algo como o estabelecimento de uma infraestrutura biológica, funcional, *que jamais será abandonada*. Tudo se passa como se, na base da intencionalidade do comportamento humano, estivesse presente sempre o modelo funcional biológico, que liga o organismo com o meio através [de um] círculo” (Prado, 1992e, p. 10, grifos nossos). Essa continuidade é reafirmada ao final dessa conferência.

22 A fórmula que sintetiza essa tese aparece no *Seminário II*: “O real é sem fissuras” (Lacan, 1978 p. 122). Expressões mais ou menos equivalentes como “não há ausência no real” e “o real é pleno” aparecem também nesse e em outros trabalhos (Lacan, 1998). A esse respeito, ver Fink (1995; sobretudo Cap. 3, pp. 24-33) e Pellion (2009). Na visão de Prado, esse real cristalino possuiria, afinal, um elemento intrínseco de fissura ou ausência que o tornaria capaz, em algum momento, de desabrochar como vida ou humanidade. Ele estaria, assim, próximo ao conceito merleau-

qualificada por essa noção de descompressão. A condição original do ser passa a ser caracterizada como *um condensado de possibilidades de diferenciação*, em continuidade com o conceito de campo transcendental proposto também, como se viu, no trabalho sobre Bergson. Essas possibilidades podem se atualizar de forma contingente no fluxo do tempo, sem que haja necessidade de distinguir, em termos absolutos, entre o tempo natural e o tempo próprio da historicidade humana. Não deixa de emergir certo ar de família da comparação entre a descompressão ontológica de Bento Prado e o conceito de *divergência* (*écart*) central para a ontologia tardia de Merleau-Ponty (1979), que permanece como uma espécie de eminência parda tanto na construção de seu pensamento filosófico em geral, quanto, mais especificamente, na sua interpretação de Lacan. Esse ponto, contudo, não poderá ser desenvolvido aqui.

Tampouco é possível explorar sistematicamente essa chave de leitura de Lacan. Cabe apenas apontar o seu potencial. Mesmo porque Bento Prado não desenvolve, ele mesmo, um comentário cerrado nessa direção e suas observações especificamente endereçadas às ideias lacanianas são, a maior parte das vezes, fragmentárias. É possível, no entanto, indicar alguns exemplos que talvez ilustrem esse ponto de vista e sugiram a viabilidade de um estudo futuro nessa direção. Os mais representativos dizem respeito à importância concedida ao trabalho ainda psiquiátrico de Lacan em sua tese de doutoramento de 1932.

Prado, de fato, depois de desenvolver longamente o impacto da visão kojéviana de Hegel sobre Lacan, se empenha claramente em relativizar e atenuar essa influência. Ele enfatiza, por exemplo, como as linhas de força do programa que Lacan reencontraria no seminário de Kojève a partir de 1933 já se encontram presentes na tese de psiquiatria defendida e publicada no ano anterior (Lacan, 1980). Vale lembrar que, no início dos anos 1990, ainda era pouco comum conceder importância a essa tese no campo dos estudos lacanianos. Prado se baseia no trabalho pioneiro de Ogilvie (1987) a esse respeito e o utiliza largamente. Além dele, havia o primeiro volume da história da psicanálise na França de Elisabeth Roudinesco (1982) e pouca coisa mais, como o livro de Jean Allouch sobre a vida de Marguerite Pantaine/Aimée (Allouch, 1994).<sup>23</sup> Para além do pioneirismo em conceder atenção a um momento até então pouco estudado da formação do sistema laciano, a atração que a leitura de Ogilvie exerceu sobre Bento Prado<sup>24</sup> pode talvez se explicar pelo fato de que ela via na tese de Lacan o programa para

---

-pontyano de *carne* (*chair*) – um “elemento” no sentido pré-socrático do termo (Merleau-Ponty, 1979; Simanke, 2016).

23 Embora esteja longe de ser o tópico mais comentado em Lacan, hoje já há bem mais literatura a respeito (Cox-Cameron, 2000; Simanke, 2011b; 2002; 1994; Kaltenbeck, 2011; Briole, 2011; Monnier, 2016, entre outros).

24 O trabalho de Ogilvie tinha sido recomendado a Bento Prado por Paulo Arantes que, em seu artigo sobre Lacan, se refere elogiosamente à “sóbria reconstituição de Bertrand Ogilvie, uma raridade de concisão e clareza na habitualmente prolixa literatura laciana” (Arantes, 1995, p. 12). O texto ainda estava no prelo quando esse curso foi proferido, mas Prado tinha uma cópia dos originais, assim como do livro de Ogilvie.

uma antropologia, como base de uma teoria do sujeito, que escapasse justamente à dicotomia estabelecida por Kojève. Essa antropologia “permitiria uma abordagem objetiva da subjetividade: da subjetividade humana, na sua distinção da subjetividade animal, sem ignorar a [sua] base biológica, etológica [ou] comportamental, [mas] uma subjetividade que é humana na medida em que é imediatamente social, ligada à alteridade” (Prado, 1992d, p. 28). Além de insistir várias vezes que o Hegel de Lacan, a partir dos anos 1960, deixa de ser kojéviano, ao fim e ao cabo, Prado sugerirá ter Kojève legado a Lacan pouco mais do que estilo oral e a retórica do Seminário (Prado 1992e).

A mesma temática da rejeição do caráter originário da oposição sujeito / objeto no trabalho inaugural de Lacan retorna no comentário da influência aí exercida por Georges Politzer, filósofo a quem Prado dedicou um de seus importantes trabalhos em filosofia da psicanálise (Prado, 1991b). Ele diz, quanto a isso:

E, desde o início, ele [Lacan] assinala na direção de que a única possibilidade da via real da compreensão da patologia teria que evitar *os dois escolhos opostos do objetivismo e do subjetivismo*: [por um lado], o *objetivismo “coisista”* – isto é, uma interpretação meramente reducionista ou biologizante do comportamento e do pensamento – e, por outro lado, o *escolho simetricamente oposto, que é o subjetivismo ou espiritualismo*. Nós nos encontramos entre reducionismo e espiritualismo como duas vias que, cada uma à sua maneira e por razões opostas, de algum modo, eliminam o objeto próprio de investigação e do próprio pensamento. Repito mais uma vez: o linguajar de Lacan nessa ocasião, o seu vocabulário e a maneira pela qual ele formula os impasses da psiquiatria e da psicologia podem ser imediatamente remetidos ao livro de Politzer. Não faltará na tese de Lacan o lema da psicologia concreta (Prado, 1992e, p. 6, grifos nossos).

Assim, a psicologia concreta de Politzer – que, em última instância, é o programa para a transformação da metapsicologia numa antropologia, bem ao estilo do que tentará depois fazer Lacan – se converte em mais uma instância dessa descompressão ontológica que parte do solo comum que sujeito e objeto, coisa e espírito, vida e cultura compartilham. Teria sido a sua adoção implícita desde a tese em psiquiatria que permitira a Lacan, entre outras coisas, redefinir *a própria loucura como uma experiência de pensamento*, com todas as críticas que essa atitude lhe tenham podido valer (Prado, 1992e). A loucura e a razão, o conhecimento e a psicose, são assim outros dos pares de opostos aos quais se atribuem uma origem comum que é, ao mesmo tempo, *ponto de coincidência e condição de diferenciação*. Fica claro, então, como essa noção de descompressão ontológica, introduzida como que casualmente em seu texto do ano anterior sobre Lacan (Prado, 1991c), é retomada aqui como uma chave de leitura para a totalidade de sua obra. Particularmente evidente no programa ainda pré-psicanalítico que Lacan teria procurado desenvolver em sua crítica ao organicismo e em sua proposta de renovação da psiquiatria no início dos

anos 1930, ela permaneceria como um pressuposto implícito ao longo de todo seu itinerário intelectual, emergindo de quando em quando sob nova roupagem:

Sem querer imobilizar o pensamento do Lacan ao longo do tempo, eu gostaria de sublinhar aquilo que parece ser *uma profunda continuidade* de alguns conceitos básicos desde a tese de 1932 até os últimos escritos. Existe *uma plena continuidade conceitual*, talvez obscurecida por frequentes mudanças de linguagem. Não é impossível – eu sugiro – traduzir pelo menos parcialmente as teses do último Lacan na linguagem do primeiro, e vice-versa. Não quero dizer que a coisa não se tornou mais complexa, mais sofisticada, mas que há, eventualmente, *mais mudanças de linguagem do que de conceito* (Prado, 1991e, p. 22, grifos nossos).

Resta discutir, então, a título de conclusão, o que esse percurso nos revela sobre o lugar da psicanálise no desenvolvimento da filosofia de Bento Prado. O que se pode extrair desse curso de pretensões ostensivamente didáticas sobre o tema – constantemente revisitado na literatura da área – das relações entre Lacan e Hegel?

### **Considerações finais**

Em um trabalho anterior sobre as contribuições de Bento Prado à filosofia da psicanálise (Simanke, 2007), foi possível mostrar que esta desempenhava um papel de transição na evolução de seu pensamento, alinhando seu estágio inicial, dedicado a autores como Bergson e Rousseau, a seu período tardio, que dialogava com Wittgenstein e a filosofia analítica, por um lado, e com Deleuze, por outro. Ao mesmo tempo, argumentava-se que o estatuto epistemologicamente ambíguo da psicanálise, equilibrando-se entre uma ciência da mente e uma concepção ficcional da teoria, podia convergir com o projeto original de Prado de aproximar filosofia e literatura ou, pelo menos, justificar a atração que a psicanálise pudesse exercer sobre ele. Com certeza, nenhum autor do campo psicanalítico levou mais longe essa concepção ficcional da teoria do que Lacan (Simanke, 2003; 2008). Daí, ser compreensível a atenção dedicada a este último, mesmo que ao sabor das circunstâncias, como se comentou acima. Por isso, o comentário deste curso sobre Lacan e Hegel, situado, por assim dizer, na transição da transição – isto é, no momento em que o estágio psicanalítico de Bento Prado estava dando lugar a seus interesses filosóficos derradeiros – permite olhar com uma lente de aumento esse momento e apreender em filigrana seus elementos constituintes.

Como se viu, Prado recorre à psicanálise para justificar um método deliberadamente heterodoxo e anacrônico de leitura de Hegel. Esse método, então, permite fazer emergir com toda a força o Hegel trágico – e, mais especificamente, “edípico” – cultivado pela escola francesa. A fim e ao cabo, a *Fenomenologia do espírito* aparecerá, simultaneamente, como um *Bildungsroman* da humanidade e como a narrativa de uma psicanálise do Espírito enquanto tal, em que, não



surpreendentemente, os temas psicanalíticos do transtorno mental (a “loucura”), do lapso (o “erro”) e do autoengano (a “ilusão”) serão trazidos para o primeiro plano.

Entretanto não é o caso de apenas filiar-se incondicionalmente a essa perspectiva, ainda que a desenvolvendo em direções próprias. Nosso filósofo vai progressivamente relativizar e, no limite, neutralizar esse caráter kojéviano da referência hegeliana de Lacan. Tudo se passa como se, para melhor explorar o potencial filosófico oferecido pela psicanálise lacaniana, fosse preciso livrá-la do ônus desnecessário da dualidade que opõe a história à natureza, o Espírito ao animal. Para tanto, Prado argumenta que o essencial da herança kojéviana de Lacan já estava preparado e, mesmo antecipado, na sua tese de psiquiatria, que antecede seu contato mais direto com a dialética à moda francesa assinalado pelo início da frequência do seminário de Kojève. Esse aparato conceitual teria, assim, sido constituído por conta própria e, mais importante, mantendo a continuidade entre a ordem humana (o “sujeito”) e o mundo da vida, o que se revela no modo como Lacan apoia a antropologia que se empenha em construir na biologia do comportamento de Jakob von Uexküll – o pai fundador da biossemiótica, uma das principais disciplinas que hoje permite transitar por sobre a barreira que separava as ciências da vida e as ciências da cultura (Deely, 2015).

É para dar sustentação a essa continuidade que Prado recorre ao conceito de *descompressão ontológica*, introduzido meio *en passant* em seu texto do ano anterior sobre Lacan (Prado, 1991c) em que, não por acaso, o foco se colocava na referência lacaniana à biologia do comportamento nos primeiros anos do seminário. Essa noção, então, é proposta – tentativamente, é verdade – como uma chave de leitura para o pensamento de Lacan, que lhe confere uma aura inesperada de originalidade filosófica: não apenas o Lacan da tese de 1932, mas a teoria lacaniana como um todo, com meras alterações terminológicas ao longo do percurso, vai ser implicitamente caracterizada como *uma filosofia da descompressão ontológica*.

Ao mesmo tempo, essa noção, assim recuperada, fornece uma nova figura para a tese perene da ontologia fundamental de Bento Prado que, como se viu, parte da recusa da oposição entre a plenitude do Ser e a negatividade do Nada, introduz um elemento de negatividade na dimensão originária do ser que se situa para além das distinções entre sujeito e objeto, Espírito e Natureza, e se constitui assim como condição transcendental da sua diferenciação. Desse modo, pode-se pensar essa figura como um elemento de transição entre o “campo transcendental” descoberto em Bergson (a quem Prado explicitamente atribui, aliás, a tese da descompressão ontológica) e o “plano de imanência” deleuziano, ao qual ele recorrerá tão reiteradamente depois. Com isso, fecha-se o círculo, e o próprio Hegel pode aparecer, retrospectivamente, como um filósofo pioneiro da descompressão ontológica. Essa seria, enfim, a resposta derradeira para a pergunta formulada no início: o que significa ler Hegel depois de Lacan?

**Referências bibliográficas:**

- ALLOUCH, J. 1994. *Marguerite ou l’Aimée de Lacan*. Paris: E.P.E.L., 2.ed.
- ARANTES, P. 2000. *Hegel: l’ordre du temps*. Paris: Harmattan.
- ARANTES, P. 1991. “Um Hegel errado, mas vivo: notícia sobre o seminário de Alexandre Kojève”. In: *Ide*, 21.
- ARANTES, P. 1995. “Hegel no espelho do Dr. Lacan”. In: *Psicologia USP*, 6 (2).
- ARANTES, P. 1994. “A musa do departamento: Bento Prado Jr e a filosofia uspiana da literatura nos anos 60”. In: Arantes, P. (ed.). *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência nos anos 60)*. São Paulo: Paz e Terra.
- ARANTES, P. 1996. *Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel (antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã)*. São Paulo: Paz e Terra.
- ARMSTRONG, N. 2005. *How novels think: the limits of British individualism from 1719–1900*. New York: Columbia University Press.
- BAEUMER, M. L. 1967. “Hölderlin und das Hen kai pan”. In: *Monatshefte*, 59 (2).
- BARBARAS, R. 2009. “A presença do filósofo”. In: *Cadernos Espinosanos*, 20.
- BAUGH, B. 2003. *French Hegel: from surrealism to postmodernism*. New York and London: Routledge.
- BEISER, F. C. 2009. “Morality in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*”. In: Westphal, K. R. (ed.). *The Blackwell guide to Hegel’s ‘Phenomenology of Spirit’*. Chichester, UK: Wiley and Sons.
- BERGSON, H. 2012. *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l’esprit*. Paris: PUF.
- BERTHOLD-BOND, D. 1995. *Hegel’s theory of madness*. New York: SUNY Press.
- BOER, K. de 2010. *On Hegel: the sway of the negative*. New York: Palgrave/MacMillan.
- BRIOLE, G. 2011. “Le jeune Lacan, tel qu’en lui même”. In: *La Cause Freudienne*, 79.
- BROCK, A. C. 2015. “Presentism and diversity in the history of psychology”. In: *Psychological Studies*, 60 (4).
- BURBIDGE, J. 1973. “Concept and time in Hegel”. In: *Dialogue*, 12 (3).
- BURGEAIS, B. 1999. *O pensamento político de Hegel*. São Leopoldo: Editora Unisinos.
- CANNON, B. 1991. *Sartre and psychoanalysis: an existentialist challenge to clinical metatheory*. Lawrence, KS: University Press of Kansas.
- CHARBONNEAU, M.-A. 1999. “An encounter between Sartre and Lacan”. In: *Sartre Studies International*, 5 (2).
- CHAUÍ, M. S. (ed.) 1979. *Baruch de Espinosa. Pensamentos metafísicos. Tratado da correção do intelecto. Ética. Tratado político. Correspondência*. São Paulo: Abril Cultural, 2.ed. (Col. Os Pensadores).
- COX-CAMERON, O. 2000. “Lacan’s doctoral thesis: turbulent preface or founding

- legend”. In: *Psychoanalytische Perspectieven*, 18 (3-4).
- CROCE, B. 1907. *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia de Hegel, con un saggio de bibliografia hegeliana*. Bari: Giuseppe Laterza & Figli.
- DEELY, J. 2015. “Building a scaffold: semiosis in nature and culture”. In: *Biosemiotics*, 8 (2).
- DESCOMBES, V. 1998. *Modern French philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- FAUSTO, R. 1993. “Dialética marxista, dialética hegeliana: o *Capital* e a *Lógica* de Hegel”. *Discurso*, 20.
- FINK, B. 1995. *The Lacanian subject: between language and jouissance*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- GLEIZER, M. A. 2013. “Primeiras considerações sobre o problema do erro em Espinosa: imaginação, inadequação e falsidade”. In: *Analytica*, 17 (2).
- GLOCKNER, H. 1968. “Entwicklung und Schicksal der hegelischen Philosophie”. In: Glockner, H. (ed). *Hegel: Sämtliche Werke* (Band XXII). Stuttgart: Frommann.
- GRAHAM, D. W. (ed.) 2010. *The texts of early Greek philosophy: the complete fragments and selected testimonies of the major pre-Socratics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- HARTOG, F. 2015. *Regimes of historicity: presentism and experiences of time*. New York: Columbia University Press.
- HAVEN, A. 2017. “God as hypothesis: Daniel Paul Schreber and the study of religion”. In: Führding, S. (ed.). *Method and theory in the study of religion: working papers from Hannover*. Leiden: Brill.
- HEGEL, G. W. F. 1986. *Enziklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie*.
- HEGEL, G. W. F. 1989. *Phänomenologie des Geistes* (Werke, Band 03). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HEGEL, G. W. F. 2003. *Wissenschaft der Logik* (Werke, Band 05/06). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HEIDEGGER, M. 1992. “What is metaphysics?” In: Krell, D. F (ed.). *Martin Heidegger. Basic writings: from ‘Being and time’ (1927) to ‘The task of thinking’ (1964)*. San Francisco: Harper Collins.
- HYPOLITE, J. 1956. *Genèse et structure de la ‘Phénoménologie de l’Esprit’ de Hegel*. Paris: Aubier, 2 vols.
- HYPOLITE, J. 1989. “Fenomenologia de Hegel e psicanálise”. In: Birman, J. (ed.). *Ensaio de psicanálise e filosofia*. Rio de Janeiro: Livrarias Taurus-Timbre Editores.
- KALTENBECK, F. 2011. “Sur quelques écrits d’un jeune psychiatre, Jacques Lacan”. In: *Savoirs et Clinique: Revue de Psychanalyse*, 14.
- KOJÈVE, A. 2002. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ

e Contraponto.

- LACAN, J. 1966. "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien". In: Lacan, J. (ed.). *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil.
- LACAN, J. 1978. *Le Séminaire, Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*. Paris: Seuil.
- LACAN, J. 1980. *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris: Seuil (Points).
- LACAN, J. 1981. *Le Séminaire, Livre III: Les psychoses (1955-1956)*. Paris: Seuil.
- LACAN, J. 1998. *Le Séminaire, Livre IV: La relation d'objet (1956-1957)*. Paris: Seuil.
- LACAN, J. 2001. *Le Séminaire, Livre VIII: Le transfert (1960-1961)*. Paris: Seuil.
- MAGEE, G. A. 2010. *The Hegel dictionary*. New York: Continuum International.
- MAXWELL, V. 2014. "Hegel's treatment of Spinoza: its scope and its limits". In: H. Sharp, H.; Smith, J. E. (eds.). *Between Hegel and Spinoza: a volume of critical essays*. London: Bloomsbury Academics.
- MCCUMBER, J. 2014. "Hegel's reconciliation with Spinoza". In: H. Sharp, H.; Smith, J. E. (eds.). *Between Hegel and Spinoza: a volume of critical essays*. London: Bloomsbury Academics.
- MCFARLAND, T. 1995. *Romanticism and the heritage of Rousseau*. Oxford: Clarendon Press.
- MERLEAU-PONTY, M. 1948a. "La doute de Cézanne". In: Merleau-Ponty, M. (ed.). *Sens et non sens*. Paris: Éditions Nagel.
- MERLEAU-PONTY, M. 1948b. "Préface". In: Merleau-Ponty, M. (ed.). *Sens et non sens*. Paris: Éditions Nagel.
- MERLEAU-PONTY, M. 1964. "Hegel's existentialism". In: Merleau-Ponty, M. (ed.). *Sense and non-sense*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- MERLEAU-PONTY, M. 1979. *Le visible et l'invisible suivi de Notes de travail*. Paris: Gallimard (Tel).
- MERLEAU-PONTY, M. 2013. *La structure du comportement*. Paris: PUF.
- MONNIER, D. 2016. "La réception de la thèse de Lacan par le milieu psychiatrique et ses suites". In: *Annales Médico-Psychologiques*, 174 (9).
- MOUTINHO, L. D. S. 2017. "O labirinto bergson-merleau-pontyano". In: *Trans/Form/Ação*, 40 (2).
- OGILVIE, B. 1987. *Lacan: la formation du concept de sujet (1932-1949)*. Paris: PUF.
- PARKINSON, G. H. R. 1977. "Hegel, pantheism, and Spinoza". In: *Journal of the History of Ideas*, 38 (3).
- PELLION, F. 2009. "Jacques Lacan vers le réel (1936-1962)". In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 12 (1).
- PERIUS, C. 2007. "A leitura da leitura". *O Que nos Faz Pensar*, 22.
- PINKARD, T. 2001. *Hegel: a biography*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

- PRADO Jr, B. 1983. “Autorreflexão ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud”. In: *Discurso*, 14.
- PRADO Jr, B. 1989. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP.
- PRADO Jr, B. 1991a (ed.). *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense.
- PRADO, Jr, B. 1991b. Georges Politzer: sessenta anos da ‘Crítica dos fundamentos da psicologia’. In: Prado Jr, B. (ed.). *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense.
- PRADO Jr, B. 1991c. Lacan: biologia e narcisismo ou a costura entre o real e o imaginário. In: Prado Jr, B. (ed.). *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense.
- PRADO Jr, B. 1992a. *O deslocamento do eixo da Razão na ‘Fenomenologia do espírito’*. Original em preparação para publicação.
- PRADO Jr, B. 1992b. *O estilo da dialética hegeliana (Parte I)*. Original em preparação para publicação.
- PRADO Jr, B. 1992c. *O estilo da dialética hegeliana (Parte II)*. Original em preparação para publicação.
- PRADO Jr, B. 1992d. *A necessidade da luta entre as consciências*. Original em preparação para publicação.
- PRADO Jr, B. 1992e. *Os sobressaltos da dialética da intersubjetividade*. Original em preparação para publicação.
- PRADO Jr, B. 1996. “Erro, ilusão, loucura”. In: Novaes, A. (ed.). *A crise da razão*. São Paulo: Cia das Letras.
- PRADO Jr, B. 1997. “A ideia de ‘plano de imanência’”. In: Évora, F. R. R.; Giacóia, O. (eds.). *Ideias de subjetividade na filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: ANPOF.
- PRADO Jr, B. 1998. “Le plan d’immanence”. In: Alliez, E. (ed.). *Gilles Deleuze: une vie philosophique*. Paris: Synthélabo.
- PRADO Jr, B. 2003. “The plane of immanence and life”. In: Khalfa, J. (ed.). *Introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*. Londres: Continuum.
- PRADO Jr, B. 2004a. “Erro, ilusão, loucura”. In: Prado Jr, B. (Ed.). *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. São Paulo: Editora 34.
- PRADO Jr, B. 2004b. “Plano de imanência e vida”. In: Prado Jr, B. (Ed.). *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. São Paulo: Editora 34.
- PRADO Jr, B. 2004c. “Prefácio”. In: Prado Jr, B. (Ed.). *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. São Paulo: Editora 34.
- PRADO Jr, B. 2004d. “Sobre Deleuze: uma entrevista”. In: Prado Jr, B. (Ed.). *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. São Paulo: Editora 34.
- PRADO Jr, B. 2008. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- ROSENKRANTZ, K. 1944. *G. W. F. Hegels Leben*. Berlin: Dunker und Humblot.
- ROUDINESCO, E. 1982. *Histoire de la psychanalyse em France, Vol. I (1885-1939)*. Paris: Seuil.

- ROUDINESCO, E. 1993. *Jacques Lacan: esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Paris: Fayard.
- SAFATLE, V. 2004. "Auto-reflexão ou repetição: Bento Prado Jr e a crítica ao recurso frankfurtiano à psicanálise". In: *Àgora*, 8 (2).
- SAFATLE, V. 2006. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: EDUNESP.
- SAFATLE, V. 2007. "Grande Hotel Abgrund". In: *O Que Nos Faz Pensar?*, 22.
- SALES, L. S. 2002. "A filosofia concreta de Alexandre Kojève e a teoria do imaginário de Jacques Lacan". In: *Paideia*, 12 (24).
- SILVA, C. A. F. 2011. "Alianças seminiais: Merleau-Ponty e Bento Prado Jr". In: *Discurso*, 41.
- SILVEIRA, L. 2018. "Três passos para escrever sobre Freud negligenciando o conceito de pulsão: Bento Prado Jr e a denúncia da degradação intelectualista da psicanálise em 'Conhecimento e interesse'". In: *Sísifo*, 1 (7).
- SIMANKE, R. T. 1994. "Lacan: subjetividade e psicose". *Discurso*, 23.
- SIMANKE, R. T. 2002. *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. São Paulo: Discurso Editorial.
- SIMANKE, R. T. 2003. "A letra e o sentido do 'retorno a Freud' de Lacan: a teoria como metáfora". In: Safatle, V. (ed.). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Edunesp.
- SIMANKE, R. T. 2006. "Nem filósofo, nem antifilósofo: notas sobre o papel das referências filosóficas na construção da psicanálise lacaniana". In: *Natureza Humana*, 8 (1).
- SIMANKE, R. T. 2007. "As ficções do interlúdio: Bento Prado Jr e a filosofia da psicanálise". In: *O Que nos Faz Pensar*, 22.
- SIMANKE, R. T. 2008. "A ficção como teoria: revisitando as relações de Lacan com o surrealismo". In: *Estudos Lacanianos*, 1 (2).
- SIMANKE, R. T. 2011a. "A arte da leitura e os efeitos do pensar: uma introdução ao pensamento filosófico de Luiz Roberto Monzani". In: Simanke, R. T.; Caropreso, F.; Bocca, F. V. (eds.). *O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani*. Curitiba: Editora CRV.
- SIMANKE, R. T. 2011b. "Psicose e gênese social da personalidade no pensamento inicial de Lacan: elementos para uma teoria do sujeito". In: Murta, C.; Bocca, F. V.; Simanke, R. T. (eds.). *Psicanálise em perspectiva II*. Curitiba: Editora CRV e CAPES.
- SIMANKE, R. T. 2012. "Lacan: o homem, animal louco que fala". In: Sganzerla, A.; Valverde, A.; Falabretti, E. (eds.). *Natureza humana em movimento: ensaios de antropologia filosófica*. São Paulo: Paulus.
- SIMANKE, R. T. 2014. "Reflexões sobre a área de pesquisa Filosofia da Psicanálise: um depoimento sobre sua constituição em São Paulo". In: *Analytica*, 3 (4).
- SIMANKE, R. T. 2016. "Flesh and matter: Merleau-Ponty's late ontology as a materialist philosophy". *Humana Mente*, 31.

- SIMANKE, R. T., CAROPRESO, F. & BOCCA, F. V. (eds.). 2011. *O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani*. Curitiba: Editora CRV.
- STELZIG, E. L. 2000. *The romantic subject in autobiography: Rousseau and Goethe*. Charlottesville, VA: The University of Virginia Press.
- WATT, I. 2015. *The rise of the novel: studies in Defoe, Richardson and Fielding*. London: Penguin Books. (Original publicado em 1957)
- WILLIAMS, H. 1989. *Hegel, Heraclitus, and Marx's dialectics*. London: Palgrave MacMillan.

Revista digital: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos)



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.