



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Alberto Warmling Candido da Silva

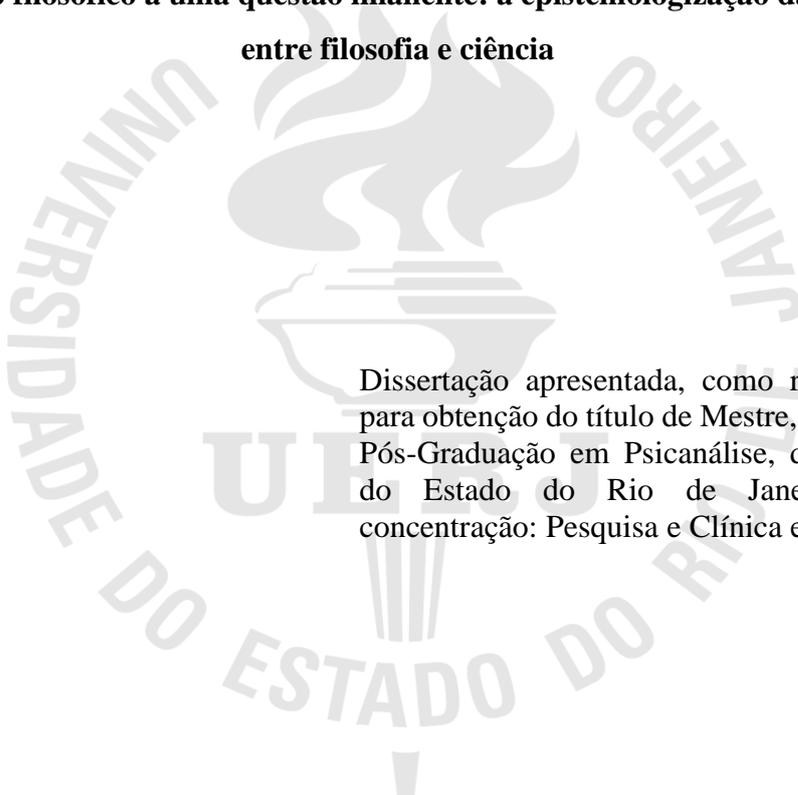
**Da recusa ao filosófico a uma questão imanente: a epistemologização da
psicanálise entre filosofia e ciência**

Rio de Janeiro

2023

Alberto Warmling Candido da Silva

**Da recusa ao filosófico a uma questão imanente: a epistemologização da psicanálise
entre filosofia e ciência**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Pesquisa e Clínica em Psicanálise.

Orientador: Prof. Dr. Vinicius Anciães Darriba

Rio de Janeiro

2023

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

S586 Silva, Alberto Warmling Candido da
Da recusa ao filosófico a uma questão imanente: a epistemologização da psicanálise entre filosofia e ciência / Alberto Warmling Candido da Silva. – 2023. 126 f.

Orientadora: Vinicius Anciães Darriba.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

1. Psicanálise – Teses. 2. Filosofia – Teses. 3. Ciência – Teses. I. Darriba, Vinicius Anciães. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. III. Título.

bs CDU 159.964.2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Alberto Warmling Candido da Silva

**Da recusa ao filosófico a uma questão imanente: a epistemologização da psicanálise
entre filosofia e ciência**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Pesquisa e Clínica em Psicanálise.

Aprovada em 10 de fevereiro de 2023.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Vinicius Anciães Darriba (Orientador)

Instituto de Psicologia - UERJ

Prof.^a Dr.^a. Léa Silveira

Universidade Federal de Lavras – UFL

Prof. Dr. Felipe de Oliveira Castelo Branco

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Rio de Janeiro

2023

DEDICATÓRIA

Para Anselmo e Sebastião (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Ao orientador, Prof^o Vinicius Darriba, pelo acolhimento e confiança durante meu percurso. Agradeço pelas pontuações, questionamentos e, principalmente, pelo entusiasmo em procurar novas respostas para a psicanálise.

Aos membros da banca, Prof^a Léa Silveira e Prof^o Felipe Castelo Branco, pelos comentários, correções, argumentos e indicações de leitura. Meu sincero agradecimento pelo rigor e gentileza que tiveram durante a qualificação.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da UERJ, pela transmissão e por renovarem meu interesse pela clínica e pelo fazer do psicanalista.

Aos colegas de psicanálise de Campo Grande – MS, por compartilharem comigo questões clínicas e novas perspectivas teóricas em nosso campo.

A minha família, pelo incentivo e amor durante a travessia de incertezas.

Aos amigos, pela vida digna e pelas aventuras que fizemos.

A Eli, pela presença sempre sensível e por seu dizer.

Nossos escritos têm lugar no interior de uma aventura, que é a do psicanalista, conquanto a psicanálise seja seu questionamento.

Jacques Lacan

Falam tanto de uma nova era

Quase esquecem do eterno é

Gilberto Gil

You are a distant memory in the mind of your creator, don't you see?

With my voice

I am calling you

Nick Cave

RESUMO

SILVA, Alberto Warmling Candido da. *Da recusa ao filosófico a uma questão imanente: a epistemologização da psicanálise entre filosofia e ciência*. 2023. 126 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

Pretende-se, neste trabalho, apresentar uma leitura sobre a relação construída entre filosofia e psicanálise no interior das decisões epistemológicas psicanalíticas, particularmente, em Freud e Lacan. Nessa compreensão, percorre-se um trajeto que associa, inicialmente, Freud a um recuo diante da possibilidade de inclusão do filosófico, por consequência a filosofia, no interior de seus argumentos para a pesquisa e a clínica em psicanálise. Associa-se ao filosófico a pecha da pura especulação e metafísica, e, quando em caráter de sistema, julga-se que a ambição filosófica entra em conflito com limites estabelecidos pela ciência. A posição de Freud se justifica quando pensamos sua caracterização de ciência, que inclui a provisoriade de conceitos e hipóteses, a asserção da dúvida na investigação científica e a possibilidade de redução material. Por outro lado, em Lacan, consideramos, principalmente no começo de seu ensino, haver uma influência distinta em relação à matéria epistemológica: a epistemologia francesa, o hegelianismo e o estruturalismo. Tais fontes, comparadas às pretensões de Freud para a psicanálise, entram em conflito com a ideia de filosófico como alheio às preocupações epistemológicas. A categoria de drama da psicologia concreta de Politzer, a categoria de sujeito, derivada, entre outras coisas, das questões com a filosofia de Hegel, bem como suas implicações na estrutura da cadeia de significantes, introduzem a filosofia no interior mesmo do debate psicanalítico, passando a influenciar decisões clínicas e teóricas. Portanto, entre os objetivos desta dissertação está a construção de uma hipótese de leitura entre filosofia e psicanálise mediada pelas questões e debates epistemológicos da psicanálise. Objetiva-se avaliar as consequências dos debates entre psicanálise e filosofia a partir de diálogos históricos do movimento psicanalítico.

Palavras-chave: Epistemologia da psicanálise. Filosofia e psicanálise. Transmissão da psicanálise. Ciência.

ABSTRACT

SILVA, Alberto Warmling Candido da. *The refusal of philosophical to a immanent question: the epistemologization of psychoanalysis between philosophy and science*. 2023. 126 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

The aim of this work is to present a reading of the relationship built between philosophy and psychoanalysis within psychoanalytic epistemological decisions, particularly in Freud and Lacan. In this understanding, a path that initially associates Freud with some kind of rejection of the possibility of including the philosophical, consequently, philosophy, within his arguments for research and clinical practice in psychoanalysis. The label of pure speculation and metaphysics is associated with the philosophical, and, when in character of a system, it was judged that the philosophical attempt conflicts with limits defined by science in his view. Freud's position is justified when we see your descriptions of science, which includes the provisional about the concepts and hypotheses, the assertion of doubt in scientific investigation and the possibility of material reduction. On the other hand, in Lacan, we consider, mainly at the beginning of his teaching, to have a distinct influence in relation to epistemological matters: French epistemology, Hegelianism and structuralism. Such sources, in opposite of Freud's pretensions to psychoanalysis, reveals a conflict with the idea of the philosophical as outside of epistemological concerns. The category of drama of Politzer's concrete psychology, the category of subject, influenced, among other things, from questions with Hegel's philosophy, as well as his essentially in the structure of the chain of signifiers, introduce a philosophy into the very interior of the psychoanalytic debate, starting to influence clinical and theoretical decisions. Therefore, among the objectives of this dissertation is the construction of a reading hypothesis between philosophy and psychoanalysis mediated by the epistemological questions and debates of psychoanalysis. The objective is to evaluate the consequences of the debates between psychoanalysis and philosophy based on historical dialogues of the psychoanalytic movement.

Keywords: Epistemology of psychoanalysis. Philosophy and psychoanalysis. Psychoanalysis transmission. Science.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Signo linguístico de Saussure.....	84
Figura 2 – Algoritmo lacaniano.....	100
Figura 3 – Esquema lacaniano da árvore (adaptação ao modelo de Saussure)	102
Figura 4 – As placas esmaltadas da estação.....	102

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1. CONDIÇÕES FREUDIANAS PARA A FILOSOFIA NA PSICANÁLISE – A RECUSA PELA CIÊNCIA	26
1.1 Antecedentes freudianos para toda relação possível entre psicanálise e filosofia que leve em conta a ciência	26
1.2 O caso de Putnam para a inclusão da filosofia na pesquisa em psicanálise	31
1.3 Schopenhauer, “caso modelo” para a diferença dos objetivos entre psicanálise e filosofia.....	36
1.4 A partir de Freud, em <i>Além do princípio do prazer</i> : algumas diferenças entre a pesquisa conceitual filosófica e o trabalho dos psicanalistas como expressão da investigação em psicanálise	39
1.5. O não articulável entre filosofia e psicanálise: consequências epistemológicas de Freud para a conceitualização da psicanálise em Lacan.....	44
2. LACAN, LEITOR DE FILOSOFIA: PROBLEMAS PARA O ENSINO E UMA NOVA VISADA EM RELAÇÃO À CIÊNCIA.....	48
2.1 Lacan, suas escolhas epistemológicas e a crítica de Politzer: momentos iniciais de uma trajetória	48
2.2 A presença de Kojève para outra epistemologização da psicanálise.....	53
2.2.1 O dilema ou o falso dilema entre filosofia e ciência na reinterpretação lacaniana da constituição da subjetividade	58
2.3 Lévi-Strauss e o conceito de inconsciente – a via simbólica, o significante e a recondução epistemológica das condições do tratamento	63
2.3.1 A partir da Eficácia Simbólica – a cura, o analista, o inconsciente.....	66
2.3.2 Estruturalismo e o filosófico – novo laço	68
3. O TRABALHO DA LINGUAGEM E A QUESTÃO FILOSÓFICA IMANENTE	72
3.1 O momento estruturalista ao lado do efeito sujeito na teoria – a relação com a filosofia e a originalidade da psicanálise.....	72
3.1.1 Alguma combinação? Sujeito e estrutura no plano epistemológico em psicanálise.....	78
3.2 A teoria do significante como índice formal de referência ao sujeito: comentários teórico-clínicos.....	80

3.3	Ler a <i>Carta Roubada</i>	88
3.3.1	Princípios para a formalização lógico-matemático da análise de Lacan da <i>Carta Roubada</i> : da imprevisibilidade à lei	90
3.4	A questão imanente – o ser e a letra, a filosofia e a ciência	96
3.5	O algoritmo de Lacan e o significante enquanto tal	98
3.6	Metonímia e metáfora – o problema do ser e o funcionamento do inconsciente	104
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	112
	REFERÊNCIAS	116

INTRODUÇÃO

Antecedentes de pesquisa.

Algumas leituras e projetos antecedem o texto desta dissertação. Anos atrás, ainda na graduação, minha proposta de iniciação científica avaliava a literatura entre psicanálise e os manuais diagnósticos, mais precisamente o DSM (Manual diagnóstico e estatístico para transtornos mentais). A pesquisa se encerrou com a apresentação do meu trabalho de conclusão de curso, que, entre outras coisas, resultou na publicação de um artigo no mesmo ano (LEMKE; SILVA; RAVANELLO, 2020). Criticava neste artigo as quase ausentes considerações epistemológicas do DSM, assim como a linguagem presente no manual quanto ao tipo de descrição de fatores psicopatológicos de um transtorno mental. Além disso, tentava indicar que a absorção do DSM pelas práticas clínicas do campo psi levava ao reaparecimento de um tipo de pesquisador que equivale a um observador supostamente neutro e ingênuo em sua realidade diante do sofrimento psíquico.

Após esse período, meu interesse continuou sendo a pesquisa sobre as condições epistemológicas que um campo disciplinar necessitava, mas agora voltado somente para a psicanálise. Eu tinha curiosidade em saber o que dava garantias a um campo de pesquisa, o que é considerado legítimo sobre uma pesquisa teórica, o que as torna criticáveis ou não; isto é, referências epistemológicas básicas em torno de uma boa prática científica. Retroativamente, eu entendo esse movimento como uma espécie de resposta e uma atitude justa a fazer, considerando a crítica que fazia ao DSM e aos pesquisadores que compõem seus grupos de trabalho. Meu trabalho nunca pretendeu ser uma crítica sem interlocução. A psicanálise, como meu referencial teórico, não me autorizava estar ao lado de uma concepção que sugere ser a alternativa mais verdadeira, mais complexa ou mais crítica. Tentava pensar a psicanálise como um campo disciplinar. Queria ver, na sua produção teórica, critérios mínimos sobre a universalidade de seus conceitos, a existência de diálogo entre seus pares, ou mesmo a capacidade de fazer sua teoria renovável ao longo dos anos. A tarefa era difícil.

Inicialmente, eu julgo que a pesquisa em psicanálise evita o esforço de uma linguagem que se aproxime dos termos que podemos encontrar em outras psicologias. Talvez eu mesmo me inclua nesse aspecto. Acredito que isso complica a tarefa do pesquisador que, mediante critérios epistemológicos externos que surgem no campo psi, não sabem muito bem articular a posição da psicanálise diante de um determinado fenômeno ou problema científico. Entendo

que o nosso embaraço sobre a questão da cientificidade da psicanálise ilustra bem o problema. A psicanálise evita responder assertivamente a uma comunidade maior sobre sua cientificidade, ao mesmo tempo que pouco atua para produzir um novo enquadramento do problema. Sabemos que, em contrapartida, a pesquisa em psicanálise precisa percorrer uma história preliminar do problema para desenvolver um possível argumento. Não quero aqui conjecturar as motivações teóricas que essa atitude envolve, se isso chega a ser problemático ou não. Tais considerações, em última instância, são problemas práticos que enfrentei nas minhas pesquisas anteriores. Percebi, por fim, que demanda tempo e uma fina justeza para entender a posição da psicanálise.

Finalmente, eu chego ao projeto intitulado “Situação e transmissão do discurso analítico no campo lacaniano: Lacan pela antifilosofia”, oferecido na seleção de mestrado da Uerj. Minha intenção era colocar em debate as hipóteses sobre a chamada “antifilosofia” do ensino de Lacan. Meu interesse no tema resulta de um encontro já clássico entre psicanalistas: psicanálise e filosofia. Em parte, a explicação é muito simples. Tinha interesse pelas referências, citações, debates de Freud e Lacan com a filosofia. Eu entendia que os comentários e as críticas trocadas entre psicanálise e filosofia poderiam gerar a ampliação da inteligibilidade do saber da psicanálise. Ou seja, é um interesse que nasce da perspectiva de encontrar renovações e justificativas para a prática e para a teoria psicanalítica.

Porém, meu interesse e pacifismo entram, muitas vezes, em conflito com as posições de Freud e Lacan sobre a filosofia. Afinal, trata-se de *antifilosofia*. O termo guarda uma ironia nessa história toda. Ao se aproximar mais de perto do pensamento de Lacan, desconfio da necessidade de avaliar seu trabalho a partir de uma perspectiva moralista que chegue a rejeitar o impacto da filosofia sobre a psicanálise. O prefixo “anti” não significa desdém ou rejeição. Fiquei convencido lendo Tomšič (2018) e Badiou (2018). Para Tomšič (2018), que segue em grande parte a interpretação de Badiou (2018), a antifilosofia de Lacan está ligada ao desenvolvimento de sua teoria sobre os quatro discursos. Há uma economia política que circula entre os discursos. A forma do matema e a definição do discurso seriam formas de articular significante e gozo. Ao unir significante e gozo na linguagem contida pela formulação do discurso, Lacan rejeitava o discurso filosófico que deriva do Um, daquilo que dá consistência para a linguagem formal e é regulado pelo discurso do mestre. Antifilosofia era uma consequência da crítica à linguagem filosófica e uma abertura para um novo discurso: o discurso do analista.

Embora o termo “antifilosofia” apareça raríssimas vezes no longo ensino de Lacan, há, contudo, uma surpresa: Lacan, em 1975, diz ser a antifilosofia uma das disciplinas necessárias para a formação do analista (1975/2003), recomendando seu estudo junto à lógica, linguística

e topologia. A antifilosofia não seria somente uma interpretação da filosofia, mas uma disciplina para o psicanalista. Enfim, o destino dessa incumbência de Lacan é bastante nebuloso. O próprio termo “antifilosofia” é pouco investigado entre os psicanalistas, com exceção de um interesse maior vindo dos próprios filósofos.

De qualquer forma, a partir das hipóteses de Badiou (2018) e Tomšič (2018), pareceu interessante tentar promover uma espécie de “aplicação” do termo antifilosofia para a teoria da psicanálise. Isso foi motivado pela leitura que fazia, à época, sobre a posição de Lacan a respeito do insucesso do experimento do passe em sua escola de psicanálise. Em certa medida, ele conclui que há uma certa inoperância do discurso do analista na transmissão dos relatos de análise. A partir disso, considerando que o experimento do passe ainda é utilizado em várias escolas de psicanálise, pensei que seria interessante trabalhar o problema da “testabilidade” do passe, a ocorrência ou não de uma análise, junto à efetivação do discurso do analista, tendo como base a orientação de uma antifilosofia. Minha ideia, de certa forma, se associa ao problema da ontologia na psicanálise descrito por Dunker (2017). Para ele, uma antifilosofia pode atuar contra efeitos de reificação de linguagem que podem vir a aparecer no campo da psicanálise, o que ele chama de tendências metafísicas. Conforme Badiou (2018, p. 74) distingue a partir de Lacan, o psicanalista não pode ser ingênuo sobre a relação entre ser e pensamento; a antifilosofia simboliza uma “antinomia entre significado e verdade”.

Infelizmente, em comum acordo com meu orientador, chegamos à conclusão de que a dissertação sobre antifilosofia exigiria mais tempo que os dois poucos anos de mestrado. O que posso adiantar é que a investigação sobre antifilosofia esteve indiretamente presente nos argumentos que tento propor ao longo da dissertação. Eu enfatizo o fato de que a diferença entre filosofia e psicanálise é uma distinção de trabalho, seja para demarcar uma oposição entre a clínica do psicanalista e a investigação conceitual filosófica, ou sobre o que cada disciplina pode oferecer sobre o campo epistemológico. Em suma, a antifilosofia não quer dizer a exclusão da filosofia na psicanálise, uma negação da influência. Também em nada significa o fechamento da psicanálise a questões de ordem filosófica. Embora Freud e Lacan tenham deixado claro a não equivalência entre as disciplinas, ainda é possível investigar o saldo que essa relação produziu de diversas formas. No meu caso, nesta dissertação, trata-se de entender o lugar do filosófico na psicanálise, entre Freud e Lacan, levando em conta os movimentos epistemológicos produzidos pelos dois.

O título que eu apresento se intitula “Da recusa ao filosófico a uma questão imanente: a epistemologização da psicanálise entre filosofia e ciência”. Ele contempla as duas faces que enxergo sobre a relação promovida entre psicanálise e filosofia. Em Freud, eu julgo haver uma

recusa do filosófico. Em Lacan, tendo a ver o problema com maior complexidade, o que me leva a sugerir o termo “questão imanente”. No caso de Freud, entendo que a diferença se baseia em uma visão mais estreita da teoria da psicanálise. Para ele, epistemologicamente, a influência da filosofia incide em uma compreensão inequívoca do lugar da psicanálise na ciência. Para Lacan, a psicanálise exige, desde as descobertas de Freud, um novo enquadramento para o que é próprio à epistemologia. Entendo que a filosofia volta ao jogo para ser uma interlocutora nas inovações de Lacan sobre o que ele julga ser a fala em análise e o inconsciente na vida psíquica.

Freud, seus princípios, a recusa ao filosófico diante de valores atribuídos ao conhecimento científico.

Pode-se dizer que a história da psicanálise se confunde com a de várias outras disciplinas no século XX. No interior do campo psi (psicologia, psiquiatria, psicopatologia etc.), vê-se sua influência na psiquiatria, por exemplo, no momento que oferece uma nova compreensão sobre a figura do clínico, renovado a partir da hipótese freudiana de que o princípio da cura se orienta pela fala. A psiquiatria, em sua prática, pode deixar de ser uma atividade que privilegia a observação de signos patognomônicos partindo do clínico. Ele passa a levar em consideração os ditos do paciente, que apresenta com suas palavras o sofrimento tal como o percebe. Basta recordar Jung e seu interesse por Freud, no momento em que buscava alternativas para o tratamento de psicóticos no hospital de Zurique.

De qualquer forma, o modo pelo qual a psicanálise aparece e é recebida na história das disciplinas científicas não se restringe ao que descrevemos acima. Ou seja, ela é mais que uma inversão técnica de abordagem clínica. Trata-se, então, de reconhecer a potência da psicanálise na modificação de teorias e ciências que já haviam dado seus passos iniciais. É o caso da antropologia no século XX, em Boas (1940), ou mesmo em campos pouco evidentes, como a teoria social e a teoria política. A psicanálise pode mudar os ares das disciplinas no século XX porque implica novas elaborações teóricas. Porém, ao estabelecer novas teorias, sejam elas sobre a sexualidade ou sobre o aparelho mental, herda e promove problemas e debates inicialmente alheios, o que faz, evidentemente, que esteja submetida a partir de então a algumas críticas.

Nesta dissertação, parte-se na compreensão de que há uma relação tensa entre psicanálise e filosofia, levando em conta a crítica que ambas fizeram uma à outra. A filosofia, em sua maior parte, ao contrário da psiquiatria, não divide com a psicanálise o interesse de julgar uma postura adequada para o clínico, embora questões éticas sejam fundamentais para a

técnica. As consequências da filosofia para a psicanálise são identificáveis no interesse teórico, exercendo influência na definição de conceitos e princípios para a teoria e a prática da psicanálise.

Além disso, no interesse teórico entre psicanálise e filosofia, vários ângulos podem ser discernidos. Isso é suficiente para mostrar a relevância que essa relação tem para a psicanálise. Nesta dissertação, consideramos como orientação a pergunta pela origem e necessidade do debate epistemológico entre psicanálise e filosofia. Ou seja, nosso trabalho consiste em entender a relação entre elas a partir de questões como as de método de pesquisa em psicanálise, a natureza de seus elementos teóricos, as “bases materiais” da psicanálise e seu estatuto epistemológico. Sendo assim, nosso interesse está no problema maior que aparece nos debates locais entre psicanálise e filosofia. Trata-se de investigar a própria condição de possibilidade de diálogo entre psicanálise e filosofia, no que uma pode ser obstáculo para a realização da outra.

Em primeiro lugar, se nosso interesse reside nesse recorte, é preciso marcar que a história da psicanálise traz consigo uma longa relação com a filosofia. Sobretudo, porque é da filosofia que se desprende as disciplinas como conhecemos na modernidade, inclusive a própria psicanálise. Há, portanto, influências advindas de princípios legados pela história da filosofia. Dessa forma, o que acontece entre psicanálise e filosofia confunde-se entre propostas, projetos, desmembramentos e justificações distintas com relação ao que a psicanálise pretende como seus propósitos de pesquisa.

Podemos pensar nesta relação, em vistas de justificar nosso argumento, sobre a ligação entre Freud e Lipps, filósofo, acerca da compreensão do inconsciente no aparelho psíquico. No capítulo 7 da *Interpretação dos sonhos* (1900/1986), Freud recorre às ideias de Lipps (2001) para justificar a explicação de que o funcionamento mental é, em sua maior parte, inconsciente. Dessa forma, as funções conscientes descritas pela psicologia estão em menor proporção na vida mental. O consciente, para Freud, seria composto por intervalos pequenos em comparação ao inconsciente – uma concepção, sem dúvida, que ajuda a mostrar, em escala, o privilégio dado ao inconsciente sobre a determinação causal dos sintomas.

É claro que, embora Lipps influencie Freud quanto a julgar a proporção da vida psíquica inconsciente no aparelho psíquico, a separação entre psicanálise e filosofia ocorre no momento que Freud constrói uma hipótese sobre o funcionamento do inconsciente no aparelho psíquico. Em primeiro lugar, ele admite que essa hipótese se trata de uma metáfora (*Gleichnis*) acerca da representação do aparelho. Em seguida, assume que há lugares definidos topologicamente, e que comporta descrições sobre o pré-consciente e o consciente. A diferença de Freud com

Lipps, portanto, não é relativa a uma concepção ontológica sobre a existência e a realidade do inconsciente. Na verdade, com relação a Lipps, Freud obteve ganhos especulativos para descrever sua hipótese sobre o inconsciente. Segundo Loparic (2001), entre a psicanálise de Freud e a filosofia de Lipps, ocorre que para a psicanálise há um funcionamento mental baseado em uma concepção espacial do aparelho psíquico, acompanhada, a seguir, de uma hipótese de repressão sobre a vida psíquica inconsciente.

Contudo, se o caso de Lipps mostra um exemplo de encontro fortuito entre psicanálise e filosofia, o mesmo não se pode dizer de outros momentos, curiosamente, relativos ao caráter especulativo das hipóteses. Em um sobrevoo sobre a obra de Freud, reconhece-se que ele se mostrou reticente a qualquer impacto que a filosofia pudesse exercer sobre seu pensamento. Para Freud, a filosofia estabelece sistemas e conceitos que parecem ausentes de críticas ou de renovação conceitual por parte de seus autores, exigindo que as teorias se excluam. A convicção filosófica pode ser colocada como um dos principais obstáculos de Freud com os filósofos.

Convém lembrar a analogia de Freud entre pensamento filosófico e delírio paranoico presente em *Tótem e Tabu*: “o delírio paranoico é a caricatura de um sistema filosófico” (FREUD, 1912/1982, p 78). No texto sobre a *Weltanschauung* (1933), que será trabalhado com maior detalhe, a visão de Freud chega a ser cômica, a lembrar da menção a Heine usada para descrever os filósofos, repetindo os versos que já tinha usado na *Interpretação dos Sonhos* (1900/1986). Há motivos suficientes para acompanhar Loparic (2001), quando diz que a relação entre os filósofos e Freud foi bastante restrita no nível de admissão de contribuições por parte de Freud, exceto por Lipps e Biswanger.

Chega-se à compreensão de que a interposição da filosofia na psicanálise produz debates em torno de uma diferença no nível de investigação. Pelo lado da psicanálise, aparecem hipóteses variadas sobre a configuração do funcionamento psíquico, a forma que se estabelece a sexualidade, ou mesmo a função da pulsão no esquema de economia de prazer, entre outras. A composição dessas hipóteses, nem sempre complementares, por vezes contraditórias, tornam a psicanálise uma superestrutura teórica, ligada a diversas fontes de pesquisa. Dessa forma, Freud tem um trabalho sofisticado, que conecta diversas hipóteses e outras disciplinas do conhecimento (neurologia, física, anatomia, linguística, antropologia etc.), gerado graças a uma premissa maior sobre a pesquisa em psicanálise; a saber, ela deve estar conectada ao caráter provisório da investigação científica, a uma suspensão de certezas diante da pesquisa teórica.

De qualquer maneira, tomar essas decisões de método impactou o discurso sobre o modo de relação entre psicanálise e filosofia. A tese de Milner (1996), acerca da “ciência ideal” freudiana, pode nos servir de guia para expressar essa contradição entre ciência e filosofia em

Freud. Na dissertação, vamos retrazar o caminho da filosofia e da ciência na psicanálise, entendido como parte de um debate epistemológico mantido no interior desta última. Portanto, nosso trabalho considera a existência de uma diferença teórica na apreensão do filosófico entre Freud e Lacan, justamente por causa de suas diferenças epistemológicas. Freud, mais convicto do que julgava ser a investigação científica, adepto de uma divisão sobre o papel e qualidade que cada disciplina científica oferece. Lacan, porém, interessado em repensar o papel atribuído à investigação científica, a partir do momento que considera haver em Freud uma mudança sobre o próprio regime de inteligibilidade que incide no mundo desde a presença da psicanálise.

No primeiro capítulo, ao falar das discordâncias de Freud com a filosofia, o texto de Putnam (1911/2019) foi utilizado. Apresentado em uma série de congressos e encontros na Sociedade de Psicanálise, recebeu comentários pormenorizados de Ferenczi (FERENZCI et al., 2021) e Reik (1913). Trata-se de uma proposta de uso da filosofia como uma disciplina importante para renovar o método de investigação, tanto clínico, quanto teórico, em psicanálise. Para Putnam, o uso da filosofia é como uma forma de investigar questões e causas mais profundas sobre a origem da mente; aspectos que, segundo ele, eram limitados se pensados estritamente dentro de uma perspectiva científica. O argumento de Putnam é de que o método psicanalítico é estéril se guiado somente pelo raciocínio científico. O caráter fenomenal do sofrimento foi utilizado por Putnam para argumentar que a ciência era incapaz de conseguir alcançar sua dignidade e dimensão sob seus princípios de análise sobre fenômenos no mundo.

A resposta que o movimento psicanalítico deu ao argumento de Putnam tendeu à rejeição de seus argumentos. Para Reik, o próprio Freud, Ferenczi e Putnam produziam um certo desvio com relação aos limites da psicanálise e sua proposta de investigação. Por causa disso, via um alcance filosófico em procedimentos da psicanálise que nunca havia sido pretendido. Embora Freud tenha sido um autor que acolheu a dimensão existencial do sofrimento – seu papel representativo na cultura, nas artes e as saídas sintomáticas que impactam a satisfação dos indivíduos –, sua dimensão não era prerrogativa para extrapolar os métodos que aproximam a psicanálise, antes de qualquer aporte filosófico, da ciência.

No primeiro capítulo, o argumento é de que Freud usou da ciência como um motivo para evitar a aproximação da psicanálise ao caráter, no seu entendimento, excessivamente especulativo contido na filosofia. Assim, para ele, era importante evitar qualquer equivalência entre as investigações. Em diversos momentos, Freud aparece destacando os aspectos que eram próprios à psicanálise, particularmente a respeito do que tornava o conhecimento psicanalítico algo particular e inédito, sendo ela uma nova disciplina científica. Nesses trechos, vê-se que a filosofia aparece como uma disciplina que, em

comparação à psicanálise, exagera o alcance e a competência de seu procedimento. Na conferência sobre a *Weltanschauung* (1933/2014), ao dizer que à psicanálise não cabia criar uma visão de mundo própria, tendo em vista que estar no interior da ciência já lhe bastava, usava a filosofia como uma disciplina que gerava uma visão de mundo particular – o que não era bom – a partir do momento que atribui “valor mágico às palavras”, exagerando o impacto que elas têm sobre a realidade. O curioso, nesse caso particular, é a maneira como a posição de Freud, ao suspeitar da filosofia, está ligada à atribuição de magia às palavras, o que associa filosofia ao animismo, de acordo com seus comentários em *Tótem e Tabu* (1912/1982).

Ao retroceder um pouco, tem-se uma certa visão de ciência para Freud, assim como determinados valores contidos nela, até porque não é evidente que filosofia e ciência precisam se opor. Nesse sentido, a nossa leitura converte a rejeição de Freud à filosofia como consequência de sua visão de ciência. A filosofia atacada por Freud é aquela que produz sistemas, se engancham em narrativas totais sobre a experiência do sujeito no mundo; em suma, proporcionam uma totalidade ilusória, sem lacunas na realidade. Dessa perspectiva, a crítica à filosofia em Freud decorre da interpretação de que, ao supor um raciocínio que evite as lacunas, filósofos constroem argumentos pouco abertos à indeterminação.

Dessa forma, se há oposição entre ciência e filosofia, isso se dá particularmente com relação ao método que Freud associa a ambas, respectivamente. Para Freud, a ciência se liga ao provisório e ao indeterminado, em oposição à filosofia, que responde pela totalidade. De qualquer maneira, Freud não deixa de ver que a filosofia tinha, assim como a ciência, o rigor crítico. A característica, entretanto, que aproxima a psicanálise da ciência e a afasta da filosofia estava no caráter incompleto da realidade que é possível deduzir a partir da implicação do inconsciente.

Para tentar fazer valer esse argumento, segundo o qual Freud aproxima-se da ciência em oposição à filosofia, recorreremos a um comentário de Freud no qual ele situa uma aproximação “inadvertida” com Schopenhauer na sustentação de sua hipótese sobre a morte em *Além do princípio do prazer* (1920/1995). Usamos o artigo de Zentner (2018) – autor que escreveu e trabalhou sobre essa menção de Freud a Schopenhauer –, assim como sua análise que demonstra a incompreensão de Freud quanto à estrutura geral da metafísica da vontade do filósofo. Por sua vez, essa ignorância freudiana acaba por possibilitar um uso imprudente de Schopenhauer. Desde essa citação, tentamos acompanhar a dualidade que situa psicanálise e filosofia perante um comentário de matéria filosófica presente em texto psicanalítico.

Ao seguir a hipótese de Freud acerca da totalidade, que implica os filósofos e autores de sistemas filosóficos, julgamos que a leitura de Zentner é comprometida com a necessidade

de compreensão integral do autor que investiga. O filósofo age na intenção de oferecer uma correção teórica sobre a menção de Schopenhauer por Freud e, junto a isso, explica essa correção baseada na ausência de uma leitura integral sobre a metafísica da vontade. Zentner se apoia nesse argumento para apontar o uso indevido de Schopenhauer no texto de Freud.

Para a psicanálise, se os comentários de Freud acerca de certo ideal de método de investigação em psicanálise forem adotados, a leitura incorreta da metafísica da vontade não compromete integralmente a maneira como este expôs os fundamentos que sustentam a pulsão de morte e o segundo dualismo pulsional. Por um lado, a menção a Schopenhauer por Freud, é, de fato, imprecisa filosoficamente. Ao mesmo tempo, é exagero atribuir sequer a intenção de Freud em entrar nesse debate. O equívoco filosófico, dessa forma, não invalida a exposição comparativa que realizou para a hipótese da pulsão de morte no texto de *Além do princípio do prazer* (1920/1992). A sua proposta metapsicológica inclui o fato de ela ser potencialmente revista, mesmo porque a leitura do trabalho pode ser recebida sem causar ao investigador em psicanálise o efeito de estar em frente a um texto canônico. Novas concepções e mudanças decisivas devem ocorrer no interior da teoria. Isto é: quando Freud sustenta a analogia do sistema filosófico ao delírio paranoico, ele parece indicar comparativamente que a psicanálise necessita do princípio da dúvida como requisito de investigação, o que não é possível, para Freud, dentro de um sistema filosófico.

As hipóteses em *Além do princípio do prazer* (1920/1992) partem, então, de uma série de trabalhos, coletados de diversas fontes, desde a neurologia a especulações de outros psicanalistas, que incluem os filósofos. No entanto, esses últimos não são uma via especial no debate em questão tratado por Freud. Na verdade, Schopenhauer parece ter sido justamente utilizado por conta do aspecto temático da morte, segundo a correspondência de Freud com Lou-Andreas Salomé (PFEIFFER, 1972). Enfim, parece ser um debate entre outros nas colagens do acervo teórico que Freud utilizou para compor a versão final de seu escrito.

Na primeira parte da dissertação, segue-se a possibilidade de pensar a autenticidade disciplinar que Freud tentava dar à psicanálise como princípio de sua recusa às investidas totalizantes da filosofia. De certa forma, isso corrobora com a hipótese de que boa parte da recusa à filosofia era dependente de sua adesão ao ideal científico que excluía o potencial metafísico (especulativo) contido na filosofia. Para tanto, o efeito que isso gera no texto da dissertação é duplo. Por um lado, nossa apresentação é a de um Freud restrito e comprometido ao seu papel de investigador com relação à ciência. Freud entende que a relação de suas descobertas e a comprovação de suas hipóteses deve se dar em âmbito científico. Naquele momento, isso diz respeito à redução material, no caso, aproximações à biologia, ou à descrição

empírica do funcionamento do aparelho mental, em âmbitos da física. Ou seja, ele pode ter sido incapaz, ao mesmo tempo se negando, a ver a consequência de suas descobertas para a própria filosofia. Por outro lado, a necessidade de a psicanálise estar bem colocada quanto a seus princípios – e, assim, não ser redutível a outra disciplina – antecipa a preocupação em Lacan em recuperar o valor e o sentido de Freud e reinseri-lo no campo da ciência a partir de um determinado tipo de explicação formal.

Lacan, a filosofia no interior de um novo plano de fundamentação para a psicanálise.

Uma das marcas distintivas da psicanálise promovida por Lacan foi a de repensar o que significa formar analistas. Resulta, entre outras coisas, em perceber que seu desenvolvimento teórico esteve inclinado a responder o que é um psicanalista, fazendo disso até mesmo o que define a psicanálise (LACAN, 1969-1970/1992). A importância atribuída ao ensino oral, realizado em seus seminários, teve como intenção marcar uma tentativa de aproximar o discurso analítico ao modo de falar e teorizar sobre a psicanálise, o que consolidou a temática da transmissão na mesma.

Nos anos cinquenta, com o chamado *retorno a Freud*, situa-se um processo que tentou reverter certas condições epistemológicas da psicanálise. Lacan queria se afastar de uma concepção de análise que fosse resultado de uma noção de progresso do desenvolvimento do eu. Isso se dá, igualmente, a partir da revisão de uma concepção biológico-energicista como modelo de ciência já presente em Freud, no sentido de que essas compreensões conferem uma dimensão epistemológica incorreta tanto sobre a função do eu, ou mesmo acerca da libido como uma “energia”. Lacan também fez algumas considerações sobre o tipo de política de tratamento que essas compreensões acarretam, o que levou a importantes rachas institucionais em torno do tipo de presença e intervenção realizada pelos psicanalistas da época (questões sobre o poder, a crítica da contratransferência etc.).

A pensar nas consequências de Lacan, é preciso dizer que seu ensino mudou o modo de pensar Freud acerca do recorte em torno da visão sobre ciência, na medida que algumas das metáforas freudianas eram potencialmente alinhavadas ao ideário científico de seu tempo que o fez, inclusive, se associar às ciências da natureza. É claro que há algumas questões a discernir nessa mudança de leitura. Entre outras coisas, Lacan prioriza certas obras, sabemos quais¹, que apontam uma dimensão antagônica ao privilégio dado à segunda tópica por parte dos pós-

¹A *Interpretação dos Sonhos* (1900/1986); *A psicopatologia da vida cotidiana* (1901/1986); *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905/1996).

freudianos, haja visto que é a partir desse último momento do *corpus* freudiano que se concentram visões mais próximas dessa concepção de ciência. Não à toa, muitas das referências cotejadas em Freud, as que evidenciam sua filiação à ciência em oposição ao filosófico, situam-se em momentos tardios de sua obra.

Nesse sentido, há, contrariamente em Lacan, um quadro distinto de referências, sendo elas, inclusive, de ordem filosófica. Entre elas, inicialmente, Hegel, a partir de Kojève, e Politzer. Além disso, surge a referência dita estrutural em seu contato com Saussure, Jakobson, Lévi-Strauss, entre outros, criando um novo território epistêmico para o que significa pensar o conhecimento em psicanálise – embora Lacan não use exatamente essa formulação e rejeite o termo conhecimento na maior parte do tempo. A dimensão intersubjetiva extraída de Hegel no quadro de referências para a construção do estágio do espelho implica que sujeito e objeto sejam pré-reflexivos em matéria de conhecimento. Decorre disso, junto à compreensão sobre o narcisismo em Freud, a condição de alienação original que implica a relação do sujeito com o mundo. Sobre a influência estrutural, aporta-se, entre diversas elaborações, um esvaziamento do conceito quanto a uma possível substancialização. Isso envolve, por exemplo, a opção de Lacan em trabalhar os mecanismos de condensação e deslocamento pela metáfora e pela metonímia, isto é, o caráter de movimento que esses novos conceitos deixam entrever.

Ao iniciar o segundo capítulo da dissertação, então, vê-se que as mudanças de Lacan se constroem antes mesmo do supracitado “Retorno à Freud”, que viria a ser trabalhado nos anos cinquenta. Retomamos a presença de Politzer como uma influência para Lacan nos textos *Formulações sobre a causalidade Psíquica* (1946/1998) e *Para Além do Princípio de Realidade* (1936/1998), que são anteriores, portanto, ao *Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise* (1953/1998). Ou seja, nos anos trinta e quarenta há a preocupação de Lacan em se apoiar no interior de uma revisão acerca dos meios de estabelecer conhecimento, concomitantemente, na psicologia, psicanálise e psiquiatria. Politzer é um filósofo que oferece a Lacan tanto uma crítica da psicologia em geral, quanto uma indicação de problemas que Freud compartilhava com essa mesma psicologia. A linguagem intelectualista do inconsciente, enquanto uma região descrita pelos mesmos meios conscientes da linguagem, algo que era criticado na aspiração filosófica, assim como o realismo acerca de seu procedimento de descrição, são alvos da contestação de Politzer em relação a Freud.

No caso da psiquiatria, no texto *Formulações sobre a causalidade Psíquica* (1946/1998), Lacan tem como principais interlocutores dois psiquiatras, Henry Ey e Clerémbault. No caso de Henry Ey, Lacan critica o que iremos ver aparecer posteriormente em sua crítica aos psicanalistas: a saber, o fisicalismo que orienta a psicopatologia e que segue o

problema histórico da psicologia em tratar os fenômenos como coisas. Em última instância, se compreendido os fenômenos como coisas, isso tende a expor uma virtualidade que não é adequada a esse campo, que poderia ser distinguível a partir de certos atributos. Lacan critica Henry Ey, em síntese, porque o vê orientado a partir de um princípio no qual o fisicalismo corresponde ao esquema intelectual “função-variável”. Portanto, é possível sustentar que o passo atribuído a Lacan é o de redefinição na psicanálise quanto à possibilidade de aportar materialismos que tem inspiração em uma determinação naturalista do fenômeno. Lacan (1953/1998), em contraste, iria falar, anos mais tarde, em *materialismo*², para definir a concepção que situa a psicanálise.

No período que antecede um desdobramento mais próprio sobre a relação com a linguagem e o significante, Lacan introduz em seu ensino alguns aportes do hegelianismo de Kojève. Trata-se de temas como o sujeito, a dialética do senhor e do escravo, a dialética de si e o desejo. A intenção da retomada dessas influências na dissertação foi tentar apontar, a partir delas, o enquadramento produzido por Lacan entre ciência e filosofia. Reativar problemas de ordem filosófica teria por intenção reconduzir o papel atribuído à ciência, indicando ao mesmo tempo qual era a ciência necessária para um campo como o da psicanálise. A ciência e a técnica da psicanálise estavam, segundo Lacan, guiadas por “razões ortopédicas” e, para ele, nada seria mais avesso a uma psicanálise que deveria ser entendida pelo intersubjetivo, pelo encontro com a alteridade radical. A filosofia de Hegel é uma teoria oportuna para recolocar as questões que movem a psicanálise em suas justificativas epistemológicas.

Em certo sentido, por motivos parecidos, vê-se a influência de Lévi-Strauss para uma nova compreensão sobre o estatuto do inconsciente em psicanálise (seções 2.3, 2.3.1, 2.3.2 desta dissertação). O encontro com Lévi-Strauss oferece para Lacan a retirada do estatuto do inconsciente de seu vínculo com a energética, recolocando sua função a partir de sua ligação com a linguagem. Nestas seções trabalhamos o tipo de compreensão de linguagem que permite associar linguagem, inconsciente e Outro (A). Destacamos o campo da diferença pura do significante como o recorte para designar a estrutura de linguagem procurada por Lacan. Especialmente na seção 2.3.2, procuramos desenvolver a tensão entre ciência e filosofia a partir das críticas de Derrida ao fonocentrismo da psicanálise, que estaria presente no inconsciente descrito por Lacan.

Porém, é no terceiro e último capítulo que aparecem os momentos mais originais de Lacan em suas proposições sobre a linguagem. Trabalhamos, sobretudo, dois textos que

² *Mot*, “palavra”, em francês.

demonstram um esforço de ligar psicanálise e linguagem, a fim de obter uma melhor compreensão sobre conceitos da psicanálise (repetição, memória, fala, enunciação etc.). Ouve-se de Lacan (1957/1998), nesse período, de que sua diferença em relação a Freud era apenas aquela de conhecimento em linguística. Obviamente, a afirmação esconde possíveis embaraços entre os dois e reafirma sua identidade enquanto freudiano. Além disso, veremos aproximações com a linguagem que excede a linguística e aparecem no formalismo matemático e lógico.

Por esse motivo, escolhemos, nas seções subsequentes do terceiro capítulo, centrar nosso trabalho na influência estrutural de Lacan. O motivo dessa escolha se dá mediante a percepção de que, nesse período, são estabelecidas diversas coordenadas para a oposição entre Lacan e Freud com relação à ciência e a inflexão do primeiro para a filosofia. Em suma, acerca da ciência, em Freud havia a possibilidade de pensar conceitos em psicanálise a partir de certa redução material; certos esforços metapsicológicos poderiam ser discerníveis empiricamente. Já em Lacan, as condições para essa realização se mostram improváveis no momento em que a atitude estrutural ganha maior peso em sua elaboração teórica. Na verdade, a possibilidade estrutural é a oferta de um sentido aberto diante de um determinado conjunto de relações, e, principalmente, a abertura a um novo rol de disciplinas científicas como, originalmente, a linguística, mas também a topologia, a lógica, entre outras.

Nesse momento da dissertação, nas seções 3.1, 3.1.1, 3.2., levantamos os impasses, divergências e soluções de Lacan em unir os temas da linguística estrutural (significante, estrutura) com a psicanálise. Sobretudo, o problema do sujeito e da estrutura é colocado em questão como um fator preponderante para a inadequação e a originalidade da psicanálise quanto à proposta epistemológica de Lacan. Ou seja, manter o tema do sujeito no interior de um programa estrutural significa uma atitude necessária para preservar uma lógica de não adequação da psicanálise à certa compreensão de ciência, que rejeita o valor do inconsciente sobre a determinação subjetiva através do sujeito. Portanto, mais que um programa epistemológico entre outros, a tensão da psicanálise com a linguística implica um lugar bastante particular quanto a uma definição sobre o que significa a relação entre ciência e psicanálise.

A seguir, nas seções 3.3 e 3.3.1, um desvio para o texto inaugural dos *Escritos* (1998): a *Carta Roubada* (1955/1998). A meu ver, ler esse trabalho a partir da questão entre filosofia e ciência permite se deparar com uma série de proposições contidas no trabalho de Lacan que podem passar despercebidas no programa do *retorno a*, principalmente no que significa retomar o sentido de Freud. O texto da *Carta Roubada* (1955/1998), entremeado de grafos e sequências combinatórias, pode esconder um drama de Lacan em convencer os psicanalistas sobre o psicologismo que contaminava a psicanálise e o que significa a associação-livre como princípio

da fala em análise. Durante as seções sobre esse texto, optamos em apresentar a demonstração lógica de Lacan sobre como encontramos leis em séries combinatórias e o que isso implica para sua compreensão de significante. Isto é, encontrar leis, a princípio uma tarefa científica, também revela uma determinação sobre o sujeito na origem do significante. Enfim, os argumentos dessas duas seções aproximam o leitor a diversos temas da crítica de Lacan aos psicanalistas e filósofos.

As últimas seções (3.4, 3.5, 3.6) são sobre o texto *A instância da letra no Inconsciente ou a razão desde Freud* (1957/1998). Neste texto, Lacan traz para o centro do campo da psicanálise as relações operadas pela linguística estrutural entre linguagem e fala. Naquela ocasião, Lacan tentava convencer os analistas, questionando-lhes se não era através da fala que a psicanálise recebia seu “instrumento, seu enquadre, seu material e até o ruído de suas incertezas” (LACAN, 1957/1998, p. 497). Por sua vez, já que a fala, condicionante central das operações psicanalíticas, estava submersa na estrutura de linguagem que antecipa os sujeitos no mundo, então, seria somente através da própria estrutura da linguagem descoberta no inconsciente que a psicanálise teria condições de abordá-la (LACAN, 1957/1998, p. 498). Nesse sentido, era imprescindível utilizar aparatos conceituais que se mostrassem afeitos ao trabalho analítico; nesse momento, isso significava relacionar a palavra e toda a lógica de prevalência ao significante.

Além disso, buscamos enfatizar neste texto algumas propostas de Lacan que se associam ao debate entre filosofia e ciência. Nesse sentido, a letra é um conceito operante para mostrar a incidência do sujeito na linguagem, o que distingue linguística e psicanálise. O argumento de Lacan é o de que a resistência a essa proposta se relaciona à interpretação filosófica do signo de Saussure, que ele prefere tomar como algoritmo. O nominalismo, o conceitualismo, são reféns do sentido do sentido. Os argumentos de Lacan neste texto mostram como é preciso estar atento à linguagem filosófica que se irradia em interpretações aparentemente novas da ciência. Entendo que a “questão imanente” da filosofia para Lacan tem seus principais desdobramentos a partir desse texto. Encerro a dissertação apresentando o problema do ser presente no debate sobre a metáfora e metonímia como determinados funcionamentos do significante no inconsciente.

Enfim, as interpretações construídas na dissertação permitem concluir sobre diferenças claras entre Freud e Lacan. O francês é o que leu mais filosofia, trouxe filósofos para falarem em seus seminários, e ainda assim não poupava à filosofia de gerar produções que se esforçaram em oferecer respostas e sínteses que rejeitam o horizonte de sua psicanálise. Já Freud, como trabalhamos antes, com interlocução menor, falou de suas diferenças com a filosofia diversas

vezes, seja de método, alcance e revisão para com seus conceitos, tendo manifestado ocasionalmente, assim como Lacan, o mérito de um ou outro filósofo de ter antecipado algumas de suas descobertas em psicanálise.

Essas posições em primeira pessoa, de Lacan e Freud como personagens dotados de intenções de pesquisa, nos levam a observar que a relação da psicanálise com a filosofia foi conduzida até aqui com certo grau de evitação. No entanto, pensamos que é infrutífero remontar as razões de Freud e Lacan contra a filosofia, ainda mais se a intenção por trás disso é sustentar um discurso em que a psicanálise esteja na posição de julgar outro campo. As opiniões mais rasas dos psicanalistas podem perfeitamente ser reconsideradas.

Desse modo, o que se oferece nesta dissertação é uma interpretação sobre as aparições da filosofia no interior das propostas epistemológicas de Freud e Lacan. É uma leitura que esmiúça os motivos pelos quais o campo filosófico é mencionado nas pretensões epistemológicas da psicanálise. A hipótese é de que a remodelagem epistemológica da psicanálise por Lacan, especialmente pela influência estrutural, exerce também uma mudança de rota sobre a compreensão do filosófico realizada por Freud. Enfim, da recusa ao filosófico a uma questão imanente.

1. CONDIÇÕES FREUDIANAS PARA A FILOSOFIA NA PSICANÁLISE – A RECUSA PELA CIÊNCIA.

1.1 Antecedentes freudianos para toda relação possível entre psicanálise e filosofia que leve em conta a ciência.

Para desdobrar conceitualmente uma pesquisa em que se destaca a relação da psicanálise com a filosofia, levando em conta questões que se atrelam à ciência – na medida em que considerações epistemológicas intervêm no modo de produzir conhecimento em psicanálise –, apresentaremos inicialmente alguns eixos da discussão de Freud com a disciplina filosófica. Em especial, aqueles marcados pelos momentos em que se reconhece, na postura freudiana, a recusa de aproximar a psicanálise a algum sistema ou pensamento filosófico. Em alguma medida, Freud via nessa tentativa uma apropriação imprudente: a psicanálise não poderia se aproximar da matéria e da discussão conceitual dos filósofos por diferenças de princípios.

De certa forma, o que pretendemos apontar nesse recorte de Freud diz respeito a dois aspectos centrais deste trabalho, a saber: mostrar como há um esforço em consolidar procedimentos em psicanálise como componentes de um campo inédito entre as disciplinas científicas; bem como articular o sentido em que essa proposta pode incluir a apropriação de conceitos e discussões filosóficas externas à psicanálise para sustentar a originalidade dessa última. Pretendemos, portanto, mostrar como a relação de Freud com o filosófico era marcada por uma espécie de disputa conceitual em que a psicanálise defende garantias sobre seus princípios teóricos, tornando isso demonstrável a partir de sua inclusão no debate científico mediante a hipótese do inconsciente.

Logo, neste capítulo, apresentaremos alguns momentos que situamos em Freud um debate que mostra a pesquisa psicanalítica localizada no nível em que sua posição em relação à ciência levava-o a fazer reservas aos temas filosóficos que, em última instância, derivam dos temas da metafísica (o ser, o ente, a linguagem etc.). Especialmente, porque via nessas categorias a possibilidade de uma totalização do saber³, ou um embate à tradição científica que se afirmava por refutações, comprovação de teses no nível lógico, mas especialmente pela provisoriedade que definiria os achados psicanalíticos em contraposição a certa totalidade implicada pelos conceitos filosóficos. Por outro lado, queremos destacar dessa tomada de

³A importância da provisoriedade em Freud é bastante conhecida e recorrente. Vejamos, por exemplo, a abertura da conferência *Caminhos da terapia psicanalítica*: “Os senhores sabem que nunca nos orgulhamos da completude e do fechamento de nosso saber e de nossas habilidades; estamos sempre dispostos, tanto antes quanto agora, a admitir a incompletude do nosso conhecimento, a aprender coisas novas e mudar em nosso procedimento aquilo que pode ser substituído por algo melhor” (FREUD, 1919/2020, p. 191).

posição freudiana os efeitos de que, em relação à psicanálise, ela obtém garantias por seus critérios obtidos da experiência clínica, bem como pelas hipóteses que apresenta no nível de articulação de seus conceitos.

Pois bem, a percepção inicial do debate freudiano com a filosofia – no nível direto enquanto disciplina – é marcada pelo argumento de uma diferença de propósitos com relação a suas pesquisas; em outros termos, não há compatibilidade de método entre as pesquisas realizadas em filosofia e psicanálise. Em textos mais tardios, em particular aqueles em que Freud condensou o curso de seus desenvolvimentos em conferências, seja em *Resistências à psicanálise* (1925/1980) ou *Compêndio de psicanálise* (1940/2016), fica claro que a ideia freudiana sobre o método de investigação em filosofia é concernente “à introspecção, ou auto-observação (*Selbstbeobachtung*)” (FREUD, 1925/1980, p. 80); o que, por esse motivo, se associa ao obstáculo consciencialista (ASSOUN, 1978) que Freud costumava ligar à própria resistência à psicanálise. Nesse ponto, a postura de Freud frente à filosofia é, antes, uma posição que supõe o que a perspectiva filosófica confere de valor aos achados da pesquisa psicanalítica do inconsciente. Isto é, Freud concebe que, para a maioria dos filósofos, a admissão da existência de um psíquico submetido a processos inconscientes só poderia passar como um “contrassenso” (*Widersinn*) (FREUD, 1940/2016, p. 47).

Não obstante as encruzilhadas freudianas diante da relação entre filosofia e psicanálise – sejam elas ligadas à absorção da pesquisa psicanalítica pela filosofia, ou contra a filosofia por causa de seu método –, o eixo desses argumentos tem um de seus propósitos esclarecidos quando dimensionados pelo fato de que Freud buscava fazer da psicanálise uma ciência capaz de oferecer achados a uma comunidade científica mais ampla. Dessa maneira, a recusa freudiana à filosofia é entendida como uma tentativa de não se submeter a um quadro genérico do que poderiam significar seus conceitos. Como sugere Assoun (1978), a ideia de “subordinação” é distintiva para Freud nesse debate. Na carta de 30 de novembro de 1911, destinada a Jung, ao comentar a apresentação de Spielrein em uma reunião da Sociedade, temos o seguinte argumento:

O que me incomoda mais é que Fraulein (Sabina) Spielrein quer subordinar o material psicológico a considerações biológicas; tal *dependência* não é mais aceitável do que uma dependência da *filosofia*, da fisiologia ou da anatomia cerebral (FREUD apud MCGUIRE, 1974, p. 535, grifo nosso).

Dessa maneira, o que parece estar em questão na relação entre as disciplinas é o caráter de radical independência da psicanálise, e, portanto, suas descrições e conceitos não podem ser anexados rapidamente a outra disciplina (ASSOUN, 1978). Entretanto, é equivocado pensar que essa postura de Freud corresponda a um enrijecimento de sua teoria e que, por isso, a

psicanálise não estaria aberta a outros campos no propósito de sua renovação conceitual. Trata-se, ao contrário, de assegurar que a recepção de problemas seja realizada de maneira que a disciplina ou o campo de pesquisas que oferece aproximações esteja ciente daquilo que é próprio e irreduzível à psicanálise. De certa maneira, o que parece evidente a Freud é que a psicanálise inaugura um campo disciplinar que segue princípios particulares no interior do quadro de debate das ciências.

Desse modo, é possível acompanhar os termos dessa discussão a partir da conferência sobre a *Weltanschauung* (1933/2014). Naquela ocasião, Freud assume que a psicanálise se insere no interior de uma visão de mundo científica. À psicanálise não interessa criar uma visão de mundo particular, já que a ela era suficiente estar no interior da visão de mundo científica, contribuindo em pesquisas relativas a uma psicologia do inconsciente, o que também seria sinônimo de fazer parte de uma psicologia profunda (FREUD, 1933/2014, p.322). Apesar disso, a posição de se colocar do lado dessa visão de mundo não fez com que Freud deixasse de elaborar ressalvas importantes com relação à própria necessidade de ter ou de se situar em uma visão de mundo. Isso é significativo particularmente no que diz respeito à diferença entre o conhecimento que a ciência se dedica – seu método e a parcimônia sobre os resultados que lhe caracteriza –, e a maneira como o conhecimento produzido pela ciência serve para estabelecer uma visão de mundo. Há, desse modo, uma sutileza que merece ser acompanhada:

Também notamos, sem dificuldade, que as exigências relativas a uma visão de mundo têm apenas uma base afetiva. A ciência toma nota do fato de que a psique humana cria tais exigências e está pronta para examinar suas fontes, mas não tem o menor motivo para reconhecê-las como sendo justificadas. Pelo contrário, ela se vê exortada a distinguir cuidadosamente entre o saber e tudo aquilo que é ilusão, resultado dessa exigência afetiva. (FREUD, 1933/2014, p. 324).

Ou seja, para Freud, há uma clara distinção em relação ao que sustenta o estabelecimento do conhecimento científico: pois somente a ciência seria capaz de examinar as fontes de seu conhecimento, ao mesmo tempo que está alheia à exigência afetiva que motivou essa busca. Somente a ciência produz uma diferença interna entre aquilo que conhece e as motivações do seu conhecer, uma vez que seu conhecimento não se fecha dogmaticamente à medida que adquire novas hipóteses e dados. A posição da ciência, em distinção à visão de mundo científica, que poderia vir a obscurecer o próprio trabalho da ciência, é antes aquela que se coloca “implacavelmente crítica” (FREUD, 1933/2014, p. 325), especialmente quando “um outro poder busca usurpar alguma parte dela” (FREUD, 1933/2014, p. 325). Nessa perspectiva, Freud mantém-se alinhado a um certo espírito cético⁴ com relação ao que é possível conhecer

⁴ O termo “cético” é aqui utilizado no sentido de que não cede à intuição.

e dizer sobre o mundo, particularmente porque todo o seu raciocínio tem como opositor forte a religião. É contra a religião que Freud mais se confronta, sua pior inimiga nesse texto, já que é dela que se extraem as características de um conhecimento restrito frente ao que é possível conhecer. Para Freud, a religião instaura um pensamento que, em relação ao conhecimento, assume uma petição de princípio (*petitio principii*) (FREUD, 1933/2014, p. 337), ao atribuir que certos fenômenos não podem ser explicados pela ciência, já que obedecem a razões que não são comprováveis⁵ (até porque são teologicamente divinos).

Diante disso, contextualmente é possível compreender melhor o lugar epistemológico em que Freud se posiciona, assim como sua desconfiança em relação à filosofia. Para Freud, a “filosofia não se opõe à ciência” (FREUD, 1933/2014, p. 325), inclusive utiliza-se de métodos semelhantes, chegando a ter o mesmo vigor crítico na análise. No entanto, distancia-se exatamente quando se atém à ilusão de poder produzir “um quadro coeso e sem lacunas do universo” (FREUD, 1933/2014, p. 325). Desse modo, ao aceitar a intuição e, a partir daí, assumir o valor de que suas operações cognitivas contêm alguma coisa de verdadeiro sobre o mundo tal como ele é, o filósofo recai em operações mágicas, avesso ao procedimento da ciência e similares à religião (FREUD, 1933/2014, p. 332).

Dessa maneira, já podemos fazer comentários mais precisos sobre a rejeição freudiana aos filósofos. A primeira dessas considerações é de que não se pode estender a crítica de Freud a uma recusa ampliada a todos os filósofos ou a toda uma tradição filosófica. Há razões históricas⁶, certamente outras epistemológicas, que permitem nos dizer que Freud não era necessariamente alguém que se negou à filosofia, no sentido de que tenha ignorado tudo que vinha da pena dos filósofos. Naquilo que Freud se fez interessado em dialogar com a filosofia, há aproximações conhecidas com pelo menos dois autores, Lipps e Binswanger⁷. A propósito do que Freud leu de outros filósofos, sua posição, pelo menos na conferência sobre a *Weltanschauung*, foi a de se posicionar com certa modéstia em relação ao que conhecia de filosofia de maneira geral. Essa modéstia, inclusive, foi aquilo que levou Freud a falar muito

⁵ Um debate maior sobre esse tema se encontra na relação que Freud manteve com Pfister, teólogo e importante interlocutor de Freud sobre o tema da religião. Esse debate interferiu em grande medida no texto *Futuro de uma ilusão* (FREUD, 1927/1976). Pfister, que se aproximou da psicanálise a partir de Jung, por sua vez, publicou a réplica *Ilusão de um futuro*, ensaio que contém críticas ao cientificismo de Freud.

⁶A formação de Freud com Brentano, as traduções de Stuart Mill, as cartas a Fliess sobre sua vocação filosófica, a ambientação positivista de crítica ao hegelianismo, além de diversos outros registros de Freud em incursões pelos meios filosóficos atestam, no mínimo, alguma relação de trabalho. Cf. CARVALHO; MONZANI, 2015.

⁷Quem procurou refazer esse debate foi Loparic (2001), ao comentar as aproximações e as distâncias que Freud assume frente a esses dois filósofos. Especialmente no caso de Lipps, Loparic mostra que a perspectiva de um fundamento psíquico para o inconsciente – na época em que o debate de Freud com Fliess era marcado pela possibilidade ou não de hipóteses físicas de redução material sobre o aparelho psíquico – teve como importante aliado os textos de Lipps sobre o inconsciente na psicologia.

pouco da filosofia na conferência, reconhecendo que faltava a ele a “precisa competência para julgá-las” (FREUD, 1933/2014, p. 344), em referência à visão de mundo decorrente da filosofia. Em outro momento, ainda mais prudente, chega a dizer que “poucas pessoas são tão ineptas como [ele] para avaliar os diferentes sistemas [filosóficos]” (FREUD, 1933/2014, p. 345).

Portanto, é possível afirmar que a argumentação de Freud está centrada em tentar se posicionar contra o que poderia vir a ser uma deriva disciplinar de seu campo em motivações que não fossem elas científicas e próprias às descobertas psicanalíticas. Para tanto, a psicanálise deveria estar ao lado de um universo de discussões que preza pela apresentação de argumentos e exposição de críticas, o que criou essa desavença pontual com a questão filosófica.

Seguindo esse raciocínio, acompanhemos a maneira como Freud conceitua a própria psicanálise, em *Dois verbetes de Enciclopédia*:

Psicanálise é o nome de (1) um procedimento para a investigação de processos mentais que são quase inacessíveis por qualquer outro modo, (2) um método (baseado nessa investigação) para o tratamento de distúrbios neuróticos e (3) uma coleção de informações psicológicas obtidas ao longo dessas linhas, e que gradualmente se acumula numa nova disciplina científica. (FREUD, 1923/1974, p. 253).

Vê-se, nesse caso, a transparência de Freud ao descrever sobre o que concerne sua disciplina, e, tão importante quanto, de que forma as descrições atribuídas como reais competências da psicanálise apresentam uma *conexão*: isso é possível de ser observado pelo uso das expressões “baseado nessa investigação”, para se referir a (1) quando descreve o método em (2), e “ao longo dessas duas linhas”, remetendo-se a (1) e (2) em (3). Dessa forma, o que é interessante notar, particularmente em relação à discussão que estamos levantando, é que em (3) Freud estabelece sua nova disciplina científica como dependente das definições anteriores, (1) e (2), uma vez que a “coleta de informações” é obtida por causa dessas últimas. Ou seja, que a psicanálise se concretize como uma disciplina científica é algo que depende de seu procedimento de investigação e de seu método de tratamento, da mesma maneira que podemos acrescentar que a crítica e o entendimento do que seja a psicanálise deve passar pela compreensão de (1), (2) e (3) interativamente.

Com isso, no caso de Freud, podemos apostar que essa definição dá mostras de compreensão sobre *quando* e *como* atribuímos que uma discussão é ou não é atinente à psicanálise, bem como permite compreender o nível de diálogo que ele foi capaz de manter com outros campos.

Dado esse cenário, podemos apresentar um primeiro debate sobre eventuais formas de entrada da contribuição filosófica à psicanálise no pensamento freudiano. Nesse ponto, talvez quem tenha oferecido a primeira contribuição sistemática para essa questão tenha sido Putnam,

em sua conferência *A plea for the study of philosophic methods in preparation to psychoanalytic work* (1911/2019)⁸. Vejamos, então, como essa questão se colocou para a psicanálise e quais as consequências que ela gerou para o campo.

1.2 O caso de Putnam para a inclusão da filosofia na pesquisa em psicanálise.

Recentemente traduzida para o português, a conferência de Putnam, *Um apelo para o estudo de métodos filosóficos na preparação para o trabalho psicanalítico* (1911/2019), é um capítulo curioso da relação entre psicanálise e filosofia⁹. Nesse ponto, a curiosidade não se dá somente pelo tipo de proposta que o título antevê, mas também pelos desdobramentos e a repercussão que o trabalho produziu para a comunidade de analistas do interior da Sociedade Psicanalítica¹⁰. Acreditamos que o trabalho de Putnam, assim como as consequências que ele evoca, contém uma série de elementos para a discussão entre filosofia e psicanálise a partir do recorte em torno da epistemologia que estamos fazendo. Especialmente, porque é a partir de Putnam que encontramos uma proposta incisiva de aproximação entre as duas disciplinas. Por esses motivos, a seguir, apresentaremos alguns aspectos de seu artigo, e trabalharemos naquilo que nos interessa na definição de certos parâmetros freudianos iniciais para o que a psicanálise distingue entre seus propósitos como disciplina.

Começemos, então, a partir de um trecho que apresenta um limite e uma discordância taxativa de Putnam com relação aos elementos de cientificidade que Freud e os psicanalistas se viam empenhados:

No entanto, devo dizer que procurei em vão evidências de que líderes do nosso movimento tenham alimentado crenças compatíveis com o uso de qualquer outra forma de raciocínio para além dessa forma "científica". Como eu havia dito anteriormente, a curva de evolução para a qual este raciocínio aponta é uma linha reta, que começa em lugar nenhum em particular e acaba particularmente em lugar algum: seguramente, a produção de um super-homem, como nós mesmos - exceto por sermos melhores em algum grau - não pode ser considerada um objetivo lógico para todos

⁸ Trata-se da primeira versão publicada do texto de Putnam, que consta no sexto volume da revista *Journal of abnormal Psychology*, edições publicadas entre 1911 e 1912, referentes à então recém-inaugurada Associação de Psiquiatria Americana. Putnam, além de um dos percussores na difusão da psicanálise nos Estados Unidos, foi um dos fundadores dessa instituição. Entre 1911 e 1912, apresentou diversas conferências e textos no intuito de propagar a inclusão de métodos filosóficos na produção teórica dos psicanalistas, sendo um deles inclusive publicado na revista *Imago* da Sociedade Psicanalítica (1912), em alemão.

⁹ Cf. PADOVAN; PINTO, 2019. Nas notas que antecedem a tradução, os autores defendem a tese de que Putnam inaugura um campo conhecido como filosofia da psicanálise (p. 313), na medida em que seu propósito representa uma tentativa de realizar trabalhos filosóficos a partir de elementos da teoria psicanalítica. Recomendamos, para a melhor compreensão do debate, a leitura da réplica de Ferenczi (FERENZCI, S. et al., 2021) e a tréplica de Putnam (2021). Também nesse debate, Reik escreve uma resposta curta, em que defende a psicanálise neutra à metafísica e, caso recorresse à filosofia, seria para melhorar suas condições teóricas de base.

¹⁰ Jones, Reik, Ferenczi são alguns dos psicanalistas que se mostraram interessados no trabalho de Putnam. Cf. ERÖS; ROBINSON; SZEKACS-WEISZ, 2018, p.18.

nossos esforços e nosso sofrimento. (PUTNAM apud PADOVAN; PINTO, 2019, p. 329).

Nesse ponto, algumas considerações são importantes com relação ao argumento que temos desenvolvido até aqui: a saber, que Freud recusava aproximações com a filosofia por se tratar de uma alternativa que, em relação à psicanálise, não trazia consequências teóricas que pudessem ser alinhavadas com ganhos no nível da ciência. No caso de Putnam, o que se vê é a proposição de um argumento justamente oposto ao de Freud: é o ponto de vista científico que parece criar esterilidade às proposições psicanalíticas. Claro, nesse debate, não nos esqueçamos dos momentos em que os argumentos de Freud e de Putnam se encontram e se confrontam na história da psicanálise. A conferência de Putnam data de 1911, no período em que, para a psicanálise, estava em questão a formação de um aparato conceitual consistente que pudesse formar analistas, fato mesmo que colaborou para que Freud escrevesse sobre técnica e publicasse os artigos de metapsicologia.

Além disso, o argumento de Putnam encontra-se no processo de discussão entre as perspectivas que viriam a admitir ou não a sistematização da psicanálise por seus achados e conceitos, exatamente o que encontramos na metapsicologia. Podemos nos adiantar e dizer que, do ponto de vista freudiano, entretanto, a crítica de Putnam parece não ter movimentado suas afinidades com a filosofia, uma vez que a ligação entre filosofia e psicanálise permaneceu bastante restrita em seu pensamento ao longo dos anos. Ademais, não houve o interesse de Freud, nem mesmo a intenção, de utilizar a filosofia como uma crítica à ciência em suas pretensões, e temos razões mais ou menos demarcadas nesse plano.

Uma dessas razões consiste no entendimento de que, com relação a iniciativas como a de Putnam, Freud via a filosofia na psicanálise por aquilo que essa última já havia recusado, ou seja, uma proposta que cristaliza a mutabilidade de conceitos e noções ao longo do tempo. A noção de analogia em *Tótem e Tabu* (1912/1982), que sugere que o pensamento sistemático da filosofia é a caricatura do delírio paranoico, exemplifica muito bem os limites de Freud com relação à proposta (FREUD, 1912/1982). Em outras palavras, a sistematicidade da filosofia recusa a dúvida e a ambiguidade da interpretação, os fatores identificáveis na paranoia que justificam a analogia. Soma-se ainda, com relação a essa discussão, que o horizonte epistemológico freudiano está em consonância com a ideia de que a própria ciência contempla metáforas e hipóteses mais especulativas e, ademais, não encontra nos dados empíricos sua evidência última. É como se Freud recusasse a filosofia por aquilo que a própria ciência já teria sido capaz de sustentar e intuir quando colocada a responder sobre os dados e o entendimento

que se sugere antes e depois dessa confrontação com o material empírico. Dessa maneira, podemos evidenciar esse raciocínio em dois momentos interessantes:

Estas representações e outras similares [o inconsciente e suas subdivisões] pertencem a uma superestrutura especulativa (*spekulativer Überbau*) da psicanálise, onde cada parte pode ser sacrificada ou trocada sem dano nem remorso, a partir do momento em que uma insuficiência é constatada. (FREUD, 1925/1992, p. 80).

E o segundo:

[...] Talvez você tenha a impressão de que nossas teorias são um tipo de mitologia, no caso aqui presente uma mitologia que não é nem mesmo muito feliz. Mas toda ciência da natureza não retoma, ela mesma, um tal tipo de mitologia? Acontece hoje de uma maneira diferente para você na física? (FREUD, 1932/2014, p. 78)¹¹

As duas passagens que escolhemos expõem como o percurso de Freud se afastou da crítica de Putnam, em relação à convicção deste último sobre como a ciência da natureza, à qual Freud se filiava, reconhecia apenas uma parcela da verdade do que a psicanálise tinha apresentado sobre a natureza da alma humana (PADOVAN; PINTO, 2019). Há de se admitir, com isso, que existem diferentes formas de entender como ambos se distinguem quanto a seus objetivos para a psicanálise. Caso acompanhemos o argumento de Putnam, Freud continuou por um ideal de ciência que, concernente à explicação sobre a origem dos conceitos e da própria sintomatologia psicanalítica, continuou a refletir uma forma muito limitada de explicação, exatamente porque não se apoiou na compreensão dos símbolos.

Para Putnam, o desenvolvimento e a potencialidade da psicanálise – sua teoria sobre a personalidade, o que se mostra na vida cotidiana através dos chistes e dos lapsos – evidenciam uma disciplina que desafia o cânone científico, entendido por Putnam nos termos de uma explicação biogenética oferecida por Freud. Além disso, uma disciplina como a psicanálise não deve ter em sua teoria uma relação amparada por empréstimos de conceitos, particularmente os da física, deflagrados pelo ideal freudiano de ciência da natureza, como o que se fez, por exemplo, no uso de “energia”. Isto é, a psicanálise perde nesse empréstimo a delimitação que o próprio conceito exige ao ser fundado em um campo científico; que ele possa ser criticado, reavaliado, extinto eventualmente por suas propriedades internas. Ocorre, involuntariamente, aquilo que a psicanálise de Freud tinha intenção de excluir ao se adequar como ciência da natureza, já que a tentativa de tornar seu conhecimento uma exposição de argumentos – que obedecem logicamente a certos princípios científicos – seriam provavelmente muito irrelevantes caso Freud não tivesse feito “*inferências*” e “*implicações*” (PUTNAM apud PADOVAN; PINTO, 2019, p.319), mecanismos da língua que não se prestam a tentativas de redução material.

¹¹ O interlocutor de Freud nesse trecho é Einstein, na conhecida correspondência *Por que a guerra?* (1932/2014).

De qualquer maneira, ainda poderíamos estar sendo muito simplistas se pensarmos que as consequências desse debate pudessem ficar restritas a uma discussão em nível de filiação ou não da psicanálise a um certo modelo de ciência que vigorava no início do século XX, especialmente a partir do que Milner (1996) retraiu ao distinguir “ideal de ciência” e “ciência ideal”¹² comparativamente no pensamento de Lacan e Freud. Por certo, o mais interessante para nós é mostrar as posições sobre o filosófico na psicanálise: nesses textos destacados em Freud, a filosofia como equivalente a uma atividade especulativa e com interesse em criar sistemas integrais, em suma, em assumir proposições metafísicas.

Nesse sentido, o mérito da discussão que escolhemos é alternativo ao que se supõe nessa compreensão de debate entre Putnam e Freud descrito acima. Ou seja, que Freud tenha ignorado sistemas de pensamento na filosofia diante de seu ideal de ciência, ao passo que Putnam foi demasiado especulativo para Freud¹³, por exemplo, ao falar de uma natureza simbólica de nossas representações como levando-nos a uma “existência infinita e real” (PUTNAM apud PADOVAN; PINTO, 2019, p. 323). As duas perspectivas se inflexionam ao tentar articular uma resposta em comum: como situar a psicanálise, pelos achados e descrições que inaugura, em um regime epistemológico que pareça adequado ao conhecimento que produz? Assim, é somente nesse ponto que pretendemos falar de uma relação entre filosofia e psicanálise, no nível em que uma pode extrair consequências da outra. Isto é, para mostrar o impacto da filosofia em torno de novas considerações sobre a matéria do inconsciente, já pensando em Lacan, ou mesmo o que a filosofia tem para oferecer de questionamentos à psicanálise.

No entanto, mais que uma proposta epistemológica, a discussão entre as duas áreas invariavelmente carrega uma política de campo que eventualmente seria capaz de sustentar essa aproximação. No caso de uma proposta epistemológica, o que temos inicialmente com Putnam é uma aproximação da psicanálise à filosofia, nos termos em que essa última oferece considerações sobre a própria natureza ética do atendimento psicanalítico e das formas de raciocínio que o analista é levado a assumir durante seu trabalho. Nas palavras de Putnam, existem “causas mais profundas”, as quais a própria psicanálise descobre, e essas causas “residem na própria constituição da mente” (PUTNAM apud PADOVAN; PINTO, 2019, p. 331), *locus* do filosófico.

¹² Grosso modo, “ciência ideal” se associa ao modelo de ciência do século XIX e começo do século XX que aproxima o dado empírico ao fato positivo, e “ideal de ciência” é a tentativa de colocar o sensível mediante a matematização.

¹³ Jones, na sua biografia de Freud, afirma que, após ouvir a conferência de Putnam, Freud teria lhe dito: “a filosofia de Putnam me faz pensar em uma peça de centro decorativa; todo mundo a admira, mas ninguém toca nela” (JONES, 1955, p. 96).

Por conseguinte, em relação à política interdisciplinar, há de se ter em vista o limite da psicanálise com seu objeto. Sendo a psicanálise um método de tratamento que oferece aos seus pacientes uma proposta clínica, cabe a ela estar ciente de suas restrições enquanto instrumento. Há, para Putnam, uma clara distinção entre doutrina e instrumento a prevalecer na psicanálise e, para tanto, tal distinção é levada a dimensionar o alcance do procedimento. Nesse ponto, por se tratar de um instrumento, não haveria como evitar que a experiência do psicanalista trouxesse princípios que estão além ou alheios à psicanálise, ou seja, crenças ou atitudes filosóficas. Da mesma maneira, o percurso de uma análise, na medida em que se aprofunda em uma autoanálise (PUTNAM apud PADOVAN; PINTO, 2019, p. 331), também faz retornar para o analisando questões capazes de questionar a própria constituição da mente no sentido filosófico.

Enfim, o que Putnam procura insistir é de que há um limite na disciplina psicanalítica em relação ao que acontece em uma análise, e esse limite é atravessado por questões de matéria filosófica, sobretudo pelo que qualificou como “simbolismo” (PUTNAM apud PADOVAN; PINTO, 2019, p. 332). O psicanalista, portanto, não pode deixar de notar os elementos simbólicos que são estruturais a todas as experiências de satisfação e que eventualmente constituem-se por elas. Os símbolos são os elementos trazidos pela filosofia enquanto disciplina, pois advertem à psicanálise sobre o “sentimento de incompletude” que sustenta a constituição da mente, no que faz notar “que ela é mais do que se pode definir enquanto ser e, por outro, que ela deve prosseguir, sem descanso, tentando definir a si mesma” (PUTNAM apud PADOVAN; PINTO, 2019, p. 331).

Assim, o que se vê é uma alternativa em que se privilegia a *qualidade* da constituição do psíquico, ao procurar saídas ao raciocínio científico freudiano pautado por um ideal de ciência da natureza que afetava as produções dos psicanalistas. Para Putnam, a insistência por uma explicação biogenética deixa de fora “mistérios da existência”, elementos de maior valor e reintroduzidos pela psicanálise. Além disso, a ética como pano de fundo para o funcionamento dos mecanismos inconscientes, os impasses metafísicos sobre o limite do prazer e a própria natureza do conhecer a partir das hipóteses freudianas sobre a representação se colocam como objetos de estudo nessa proposta de Putnam de ampliar os resultados da psicanálise a partir da filosofia. Enfim, fazer da filosofia uma aliada do conhecimento em psicanálise, de modo a permitir à psicanálise reconsiderar a relevância de seus achados.

1.3 Schopenhauer, “caso modelo”¹⁴ para a diferença dos objetivos entre psicanálise e filosofia.

Ao analisar a conferência de Putnam, encontramos alguém que, do interior da psicanálise, procurou na filosofia uma alternativa para lidar com problemas em torno dos limites da produção do conhecimento psicanalítico – no sentido de que via na psicanálise uma carência de métodos e raciocínios para além do científico. Apresentamos, então, a proposta de Putnam de incluir na psicanálise discussões propriamente filosóficas acerca da natureza e da constituição do psíquico para dimensionar os achados psicanalíticos. Freud, até então, tinha apresentado suas propostas através de suas descrições sobre a vida psíquica inconsciente (os sonhos, a psicopatologia da vida cotidiana, chistes), do funcionamento mental a partir da fantasia e de seu debate mais amplo sobre o modelo e o funcionamento do aparelho psíquico. Portanto, a conferência de Putnam, que data do início da década de dez do século passado, antecede os anos mais prodigiosos para a psicanálise em matéria de desenvolvimento conceitual, a lembrar dos artigos de Freud (1915/1996; 1915/2016) que viriam a compor sua metapsicologia.

No entanto, ao nos aproximarmos do pensamento de Schopenhauer, a discussão para a psicanálise em relação à filosofia ganha outros contornos. Isso se dá, em primeiro lugar, na medida em que o filósofo alemão pode ser visto como alguém significativo na trajetória de formação intelectual de Freud. Pelo mesmo motivo, sua presença poderia ter influenciado – direta ou indiretamente – a perspectiva freudiana com relação aos objetivos da ciência, levando em conta a aclimatação alemã de uma negação da filosofia em seu aspecto eminentemente metafísico. Em certo sentido, esta teria sido a perspectiva da filosofia, negada por Freud, ao dizer de suas dificuldades com sistemas filosóficos¹⁵. Além disso, na pesquisa entre os dois autores, outras possibilidades se projetam quando Freud faz menção direta a Schopenhauer em *Além do princípio do Prazer* (1920): o que coloca de forma mais evidente o tema da influência que esse último pode ter exercido sobre a psicanálise em suas motivações teóricas para estabelecer um conceito, em referência, nesse caso, à pulsão de morte. Ou seja, existem diversas alternativas na visada sobre o debate entre Freud e Schopenhauer, e, pelo mesmo motivo, precisamos estabelecer certos limites para nossa análise.

¹⁴ A referência aqui é P-L Assoun (1978), que sobre a relação entre Schopenhauer e Freud a descreveu como um “caso global” para os aspectos de discussão entre Freud e a filosofia.

¹⁵ Schopenhauer não é, nesse caso, um representante da metafísica, mas alguém que intervém no debate sobre as teorias mecanicistas e vitalistas presentes na formação intelectual de Freud. Cf. ASSOUN, 1978, p. 199.

Com efeito, nossa proposta de trabalho tem sustentado que a perspectiva freudiana leva em consideração a dimensão de ineditismo da psicanálise com relação a outras disciplinas e métodos (a biologia, a filosofia, o método da introspecção, entre outros). Em síntese, a psicanálise corresponde a uma nova disciplina científica. Por essa via, ao falarmos de filosofia e psicanálise, nosso intuito não foi aproximá-las por uma proposta de irreduzibilidade de um campo a outro em seus interesses e conceitos, mas interrogar sobre as condições nas quais a psicanálise se diferencia por sua maneira de produzir conhecimento. O propósito de Freud, portanto, é o de garantir que suas teorias e hipóteses sigam princípios radicalmente diferentes de qualquer outro campo, amparados pela experiência analítica. Nesse ponto, temos algumas alternativas sobre como mostrar essa diferença de objetivos com o caso de Schopenhauer.

Em um primeiro plano, indicamos que a motivação freudiana para ler Schopenhauer teria sido de ordem de uma inclusão contingente¹⁶, no sentido de que via no filósofo um dos trabalhos necessários para recobrir o tema da morte em vista de suas especulações sobre a satisfação, o desprazer e sua relação com a morte. A expressão desse argumento são as correspondências de Freud com Lou-Andreas Salomé (PFEIFFER, 1972), em que Freud afirma que estava lendo – pela primeira vez – Schopenhauer, embora estivesse tendo dificuldades em apreciar a leitura:

Com a minha idade avançada, escolhi o tema da morte. Tropecei em uma noção notável baseada em minha teoria dos instintos, e agora leio quase todos os tipos de coisas relacionados a ela, por exemplo, Schopenhauer, pela primeira vez. Porém, não tenho gostado da leitura. (FREUD apud PFEIFFER, 1972, p. 99, tradução nossa).

Esse fato nos leva a fazer algumas considerações. A primeira delas é de que não parece ser o caso de um desvio sistemático de Freud para a filosofia, ou uma concessão freudiana a uma ideia filosófica proveitosa à psicanálise. O encontro com Schopenhauer, se seguirmos os termos da carta de Freud, se deu por um compromisso com a pesquisa para a preparação do escrito do *Além do princípio do prazer*. De fato, isso parece razoável, levando em conta que o procedimento de elaboração de seus textos costumava passar pela ênfase na comparação de trabalhos que já tinham sido produzidos sobre o tema que pesquisava. Antes de qualquer contribuição efetivamente psicanalítica, o esforço de revisão de literatura, seja ela concernente ou não à psicanálise, era uma prática recorrente.

¹⁶ Pode-se considerar este um argumento fraco em relação à influência de Schopenhauer sobre Freud. As citações e os contextos das menções de Freud a Schopenhauer foram largamente detalhadas, o que leva a crer que o contato com o filósofo foi mais constante em comparação ao que Freud gostaria de admitir. Cf. FREEDMAN, 2021, p.188-194.

Por outro lado, o consequente aparecimento de Schopenhauer na redação final de *Além do princípio do prazer* (1920/1995) levanta dúvidas com relação a algum crédito que Freud gostaria de atribuir ao filósofo, ou, por aproximação, à própria filosofia. Trata-se de um trecho curto em que Freud faz menção a Schopenhauer, logo em seguida de um comentário à teoria de Hering (fisiologista alemão, professor de Breuer) acerca dos dois tipos de processo de ação da substância viva (construtiva-assimilatória e destrutiva-dissimulatória):

Nós não podemos, porém, nos encobrir algo a mais: inadvertidamente chegamos no porto da filosofia de Schopenhauer, para quem, de fato, a morte é o ‘resultado próprio’, e neste sentido, o fim (*Zweck*) da vida, enquanto que a pulsão sexual é a corporificação da Vontade de viver” (FREUD, 1920/1995, p. 48-49, tradução nossa)¹⁷.

Os motivos para a desconfiança são de mérito de autenticidade intelectual e editorial (GERMER, 2018). Ao leitor desavisado da filosofia de Schopenhauer, estes não são claros à primeira vista, e recaem em dois aspectos centrais: 1) Freud omite os termos “especulação” e “transcendente” na nota de rodapé que cita o trabalho de Schopenhauer, cujo conteúdo da publicação original seria *Especulação transcendente sobre a aparente capacidade deliberativa no destino de cada um* (1851); 2) não faz comentários que remetam seu leitor ao sistema filosófico de Schopenhauer, apresentando suas respectivas diferenças, limitando-se a dizer que viu proximidade na ação de seu dualismo pulsional com as respostas que o filósofo havia oferecido ao tema da morte e da vida.

Essa minúcia nos dá a chance de enfatizar alguns pontos da discussão que temos tratado. Em primeiro lugar, Freud escrever o termo “inadvertidamente” para descrever seu encontro com Schopenhauer leva-nos a formular que a aproximação da psicanálise com a filosofia em Freud, mais uma vez, não era intencional (o que não deixa de ter seu valor). Quer dizer, psicanálise e filosofia se encaminhavam em direções distintas, e a aproximação entre elas não se dava na chave de uma genealogia conceitual, ou, porventura, de forma tal que Freud pudesse ter encontrado respostas nos filósofos para suas elaborações. Os termos do encontro das duas disciplinas não parecem ser dessa ordem. Em segundo lugar, que Freud tenha sido um leitor apressado de Schopenhauer, sendo até mesmo simplista (GERMER, 2018)¹⁸: há nessa incompreensão freudiana certo modelo “inadvertido”, com o perdão da brincadeira, para como

¹⁷No original: “Inadvertidamente hemos arribado al puerto de la filosofía de Schopenhauer, para quien la muerte es el ‘genuino resultado’ y, en esa medida, en fin de la vida, mientras que la pulsión sexual es la encarnación de la voluntad de vivir.”

¹⁸Esse é o argumento mais amplo de Zentner, em *O objetivo de toda a vida é a morte – Schopenhauer e o instinto de morte em Freud*, artigo recentemente traduzido e apresentado por Germer (2018). A compreensão do autor é a de que a afirmação de Freud sobre Schopenhauer ignora o quadro geral da metafísica da vontade, que prevê uma redenção e um ensinamento moral sobre o “fim” (finalidade) da vida pela morte. A seguir detalharemos mais.

a psicanálise lida com suas influências em seus procedimentos de investigação. O tipo de procedimento de leitura de Freud leva a ver que, na filosofia, a aceitação de teses de um autor passa pela compreensão integral de seu sistema filosófico. Para a psicanálise, o mesmo tipo de leitura não se aplica. No entanto, em vez de tirar disso uma chance de criticar a falta de rigor de Freud em relação a Schopenhauer – o que é verdadeiro –, podemos produtivamente expressar essa diferença de leitura a partir das pesquisas que ambos os campos – filosofia e psicanálise – fizeram em torno da discussão e sua abordagem de pesquisa para a pulsão de morte em *Além do princípio do prazer* (1920/1995).

1.4 A partir de Freud em *Além do princípio do prazer*: algumas diferenças entre a pesquisa conceitual filosófica e o trabalho dos psicanalistas como expressão da investigação em psicanálise.

Pois bem, a assimilação de Freud de uma ideia de Schopenhauer na rápida passagem de *Além do princípio do prazer* (1920/1995) dá a oportunidade de examinar dois aspectos da diferença entre a pesquisa psicanalítica e a pesquisa filosófica, nos termos que Freud renunciava a essa última. Principalmente pelo lado da filosofia, conclui-se que há, de fato, uma incompreensão freudiana em relação ao quadro geral da metafísica da vontade em Schopenhauer em *Além do princípio do prazer* (ZENTER apud GERMER, 2018, p. 162). Por outro lado, a incompreensão que se dá mediante a ignorância ao sistema filosófico como um todo explicita o tipo de articulação que Freud promove com seu texto e com a própria investigação em psicanálise.

Nesse sentido, ao comentar sobre diversos trabalhos que o levaram a propor a pulsão de morte, Freud realizava uma proposta inversa ao procedimento filosófico de leitura. Freud se encontra despreocupado quanto a ver suas aproximações levando-o a alguma compreensão integral, ou que, por causa disso, limite sua especulação conforme identifica contradições entre os autores que mencionava. Podemos sugerir, portanto, a contraposição freudiana entre o procedimento de investigação em psicanálise e a metafísica geral que compete à pesquisa filosófica.

Para verificar essas diferenças, propomos o exame dessa contraposição examinando os argumentos de Zentner (2018) em um primeiro momento, para depois levantar alguns aspectos da pesquisa psicanalítica que se desdobra a partir da noção de pulsão de morte. Nosso argumento usa a referência de Freud a Spielrein.

Vejamos rapidamente, então, dois comentários de Zentner com relação à menção de Freud a Schopenhauer. Para ele, trata-se de um erro crasso de Freud ter igualado a afirmação

de Schopenhauer em que se lê “[...] morte, esse resultado próprio, e nesse sentido, fim (*Zweck*) da vida” com “o alvo (*Ziel*) de toda vida é a morte”¹⁹ ao longo do texto. Mais ainda:

É desconcertante que Freud, que aparenta partir de paralelos evidentes entre sua teoria tardia dos instintos e a filosofia de Schopenhauer, não seja capaz de nos fornecer referências de fontes correspondentes, mas cite um texto que nos leva à consideração de Schopenhauer do destino que se prepara a si próprio. Em conexão com a tese psicanalítica da *escolha inconsciente do destino (unbewußten Schicksalswahl)*, Freud teria toda razão para citar esse texto de Schopenhauer. Contudo, o vínculo com seu dualismo tardio dos instintos permanece aqui obscuro. [...] Ora, Schopenhauer apresentou uma plenitude de indicações sobre o fim (*Zweck*) da vida. Sendo assim, é falso superestimar a importância da sentença citada na filosofia schopenhaueriana. Para escolher apenas algumas dessas indicações, Schopenhauer também qualificou a necessidade e o sofrimento (*Not und Leiden*, W II, p. 696, P II, p. 309), assim como a auto-renegação ou o conhecimento (*Selbstverleugnung oder Erkenntnis*, W II, p. 695), como fins da vida. (ZENTER apud GERMER, 2018, p. 162).

Precisamos explicar algumas coisas antes de comentar sobre o mérito dos argumentos do artigo de Zentner (2018). Em primeiro lugar, a discussão na qual ele se insere diz respeito às pesquisas que repercutiram a influência de Schopenhauer em Freud. Contra a assimilação direta do primeiro pelo segundo em torno do tema da pulsão de morte – seja pela ideia de que Freud teria apenas especulado em outros termos sobre o que Schopenhauer já havia produzido em sua metafísica da vontade através da negação da vida pela morte²⁰; ou, então, pela posição contrária à assimilação de que o segundo dualismo pulsional freudiano encontra sua evidência direta nessa metafísica – Zentner articula que a diferença entre Freud e Schopenhauer se dá essencialmente no nível de seus fundamentos. Freud vincula a pulsão de morte ao fundamento energético-fisicalista e Schopenhauer é profundamente ético e pedagógico com sua metafísica (ZENTER apud GERMER, 2018, p. 164). Nesse nível de distinção, segundo ele, a antecipação de Schopenhauer em relação às ideias de Freud não pode ser identificada como nos termos definidos em *Além do princípio do prazer* (1920/1995) pelo próprio Freud, e, se fosse o caso de observar essa relação, o primeiro dualismo pulsional freudiano estaria mais próximo ao que Schopenhauer defendia.

Essas diferenças, aliás, muito bem colocadas entre a metafísica de Schopenhauer e a investigação freudiana, não escondem, porém, algumas conclusões de Zentner que parecem desproporcionais aos argumentos que tinham sido levantados, ou, pelo menos, são desproporcionais em relação à investigação que a psicanálise oferece. Em outras palavras, o arremate do argumento de Zentner é o que diferencia psicanálise e filosofia. Dessa forma,

¹⁹ Zentner está se referindo ao uso da palavra *Ziel*, meta da pulsão, ou alvo, termo escolhido por Freud em relação aos componentes da pulsão.

²⁰ “A morte é entendida, em Schopenhauer, como a expressão da Vontade de viver, na medida em que o nascimento e a morte formam uma oposição apenas aparente, que se furtou ao plano metafísico e profundo da “Vontade de viver” (ZENTER apud GERMER, 2018, p. 167).

apesar dele nos atentar para o fato de que Freud se equivoca na citação que escolhe de Schopenhauer – porque se trata de um artigo do filósofo que pouco diz sobre a morte e mais sobre destino –, e, ainda que Freud assimile erroneamente a afirmação de Schopenhauer no horizonte metafísico situado pela metafísica da vontade, sua consideração final sobre esses problemas passa por um julgamento que viu no psicanalista “razões oportunistas” (ZENTER apud GERMER, 2018, p. 174). Zentner pensa dessa forma porque, segundo ele, o equívoco freudiano sobre Schopenhauer, e a lenda por trás das aproximações entre os dois autores, levantam suspeitas de que Freud tenha escolhido o filósofo unicamente para “neutralizar a responsabilidade pelo escândalo e a estranheza de uma ideia” (no caso da pulsão de morte) (ZENTER apud GERMER, 2018, p. 174). Apoiando-se em Gay (1998), afirma que Freud era um estrategista de citações, e o caso de Schopenhauer aparecer em *Além do princípio do prazer* (1920/1995) seria decorrência da estratégia freudiana de salvaguardar suas ideias em um autor já reconhecido no contexto vienense.

De qualquer forma, o que temos a apontar refere-se a dois pontos de nosso argumento central em relação à diferença entre a pesquisa na filosofia e na psicanálise, a partir da compreensão de Freud sobre a diferença de método entre filosofia e psicanálise. No primeiro ponto, a ideia de que a compreensão de um filósofo teria como condição o entendimento de seu sistema metafísico de maneira integral viria a confirmar, na produção em filosofia, a renúncia mesma de Freud aos filósofos. Quer dizer, para a psicanálise, não se trata de confirmar ou não a crítica de Zentner (2018) em relação ao dualismo pulsional que Freud apresenta e sua suposta antecipação em Schopenhauer, conforme aparece em *Além do princípio do prazer* (1920/1995), mas de questionar em que sentido essa incoerência de Freud acarreta problemas para a investigação em psicanálise e, conseqüentemente, para o próprio estatuto da pulsão de morte no texto. O erro na escolha do texto a citar, por parte de Freud, ou a incongruência em relação à ideia original em Schopenhauer com aquela transmitida em *Além do princípio do prazer* (1920/1995), não parecem ser maneiras de encaminhar problemas conceituais na psicanálise de Freud.

De qualquer forma, embora Zentner (2018) não entre no mérito direto do nosso problema, vimos, em sua conclusão sobre a polêmica das citações freudianas, alguma coisa que afasta a investigação psicanalítica de seus propósitos, ou pouco colabora para os psicanalistas na leitura dos textos quando assimilados pelos seus procedimentos de investigação. Isso porque Zentner (2018) sugere uma origem ou uma motivação que não podem ser deduzidas das fontes que utilizou (a comparação entre a metafísica da vontade e o cotejamento de trechos sobre o dualismo pulsional em *Além do princípio do prazer* (1920/1995)). O fato da leitura equivocada

de Freud ter tido uma motivação que passa por “razões oportunistas” sugere um sentido que não compete ao propósito de investigação em psicanálise. Soa esquisito e moralizante afirmações como essas, além de não parecerem ser razoáveis em relação ao restante de suas contribuições.

Isto é, ao psicanalista não importa oferecer argumentos sistemáticos e integrais em matéria de sentido: uma explicação que o origine enquanto causa original. Caso se trate de um erro de leitura, isso representa um erro de leitura conforme os argumentos forem válidos ou não. A análise filológica de Zentner (2018) é precisa com relação ao equívoco de Freud, na medida em que há implicações na comparação entre fim (*Zwick*) em Schopenhauer e alvo (*Ziel*) em Freud, no sentido do destino da pulsão e seu fundamento; isso, definitivamente, muda a maneira de ler a finalidade atribuída ao aspecto da morte entre os autores. Contudo, o autor em questão atribui a esse equívoco uma motivação outra, quando se trata apenas de falta de clareza – critério esse que Freud (1923/2006) admitiu como fundamental para produzir novas elaborações psicanalíticas.

Para tanto, a partir daqui, em contraposição, podemos comentar o trabalho de Spielrein (1912) com relação à pulsão de morte e enfatizá-lo a partir dos fatos clínicos que motivam sua relação com Freud. Além disso, acrescentamos que a especificidade da investigação em psicanálise também diz respeito a um debate nutrido no interior de uma comunidade. Assim, o conhecimento produzido não reflete uma elaboração que tende a “superestimar o valor cognitivo de nossas operações lógicas” (FREUD, 1933/2014, p. 326), o que fez Freud zombar e associar esse princípio aos filósofos²¹. Enfim, trata-se de conceitos que têm seu movimento melhor demarcado conforme há capacidade de interação entre pares. Acreditamos que esse princípio inclui o advento da noção de pulsão de morte em *Além do princípio do prazer* (1920/1995).

Desse modo, podemos traçar um argumento que identifica em Sabina Spielrein o início promissor do debate sobre a pulsão de morte na década de dez, mas que localiza também outros psicanalistas. Em 1912, aos vinte e cinco anos, Spielrein divulga seu texto *A destruição como origem do devir*, artigo que gera o comentário de Freud a Jung no ponto em que Spielrein “subordina” o material psicanalítico ao biológico, mencionado no início desse capítulo. Porém, nesse momento, nosso comentário diz respeito aos aspectos econômicos, cuja origem Freud levanta em Spielrein que, segundo ele, antecipa as formulações sobre o masoquismo que

²¹“Com seus gorros de dormir e os andrajos do pijama tapa os buracos do edifício do universo”: A menção de Freud (1933/2014) a Heine na conferência sobre a *Weltanschauung*, mas que já havia aparecido na *Interpretação dos Sonhos*.

aparecem em *Além do princípio do prazer* (1920/1995) e, posteriormente, no seu texto sobre o *Problema econômico do masoquismo* (1924/2020).

Com efeito, acreditamos que Spielrein pode ser entendida como uma alteridade que simboliza a pesquisa em psicanálise tal como aparece em *Além do princípio do prazer* (1920/1995). Trata-se, nesse texto, de um esforço contínuo e não integralizado, bem como aí se constrói evidências de que os problemas de pesquisa em psicanálise situam o campo de que sua investigação é deslocada de uma conclusão ou resposta a outra disciplina, por exemplo a filosofia. Nesse sentido, portanto, chegamos à ideia freudiana de que a psicanálise não se submete a uma metafísica geral. Localizamos esse efeito como uma política epistemológica no capítulo VI de *Além do princípio do prazer* (1920/1995), a partir da referência a dois problemas que Freud encontrava no atual estado de sua teoria pulsional. Vale aqui fazermos a citação integral:

Agora, como poderíamos derivar do Eros que preserva a vida a pulsão sádica, que visa danificar o objeto? Não se pode supor que esse sadismo seja realmente uma pulsão de morte separada do eu pelo esforço e influência da libido narcísica, para que venha à luz apenas no objeto? (FREUD, 1920/1995, p. 53, tradução nossa).

Depois de apresentar esses questionamentos como motivação mesma da especulação que estava traçando, Freud acrescenta que não havia nada de novo em suposições desse tipo (FREUD, 1920/1995, p. 65). Insiste, na verdade, que as observações clínicas dos *Três Ensaio*s e da *Pulsão e seus destinos* o tinham levado a inferir que o masoquismo deveria ser encarado como um sadismo voltado ao eu (FREUD, 1920/1995, p. 65). Após levantar essas questões, Freud menciona o tema do masoquismo primário e atribui a Spielrein sua origem, especialmente porque é nela que se situam as descrições dos componentes sádicos do impulso (*Drang*) sexual como destrutivos (FREUD, 1920/1995, p. 65). A referência a essa discussão de Spielrein diz respeito ao trecho de seu artigo – a parte não subordinada à biologia – no qual afirma que a psique do Eu, inclusive sua parte inconsciente, contém no seu âmago algo que busca “auto prejuízo, uma vez que o Eu reage a ele com prazer” (SPIELREIN apud CROMBERG, 2014, p. 237).

Porém, queremos evidenciar o ato freudiano de, mesmo após os capítulos percorridos de *Além do princípio do prazer*, após lançar mão de diversos argumentos, chegar ao final do capítulo VI e início do VII a concluir com certa insatisfação os arranjos entre referências e comentários que produziu no seu texto – sejam as menções a filósofos, estudos em neurobiologia ou hipóteses de outros psicanalistas. Freud faz duas afirmações que parecem dignas de nota aqui: 1) de que não se viu convencido (de suas especulações), e ainda não sabia até onde ele mesmo acreditava nas mesmas, tampouco tentou persuadir seus leitores a lhes dar

crédito (FREUD, 1920/1995, p. 69); 2) com relação a seu próprio procedimento, afirma que seria necessário ser paciente e “aguardar novos métodos e ocasiões de pesquisa” (FREUD, 1920/1995, p. 74); além de ainda, no final do capítulo VI, voltar a depositar esperanças nas pesquisas em biologia.

Portanto, o que temos é um conjunto de ideias que não se fecha na sua própria exploração ou que não se aproxima de um centro irradiador. É precisamente o contrário da imagem de sistema filosófico, que depreende do seu interior a própria possibilidade de imprecisão e a articulação entre seus conceitos. Falamos de Spielrein porque seu papel é particularmente importante para a construção da pulsão de morte, na medida em que teria impactado os problemas do segundo dualismo pulsional freudiano, reconhecidos por Freud em *Além do princípio do prazer*. No entanto, é possível falar de outros autores da psicanálise que fazem parte da pré-história desse conceito, sejam eles Adler em 1907, com a ideia de pulsão de agressão autônoma, Stekel em 1911, com a discussão sobre os sonhos que continham símbolos ligados à morte, ou mesmo Ferenczi, interlocutor destacado e importante para esse debate, que viria a publicar *Thalassa* na tentativa de romper com a lógica dualista presente no texto freudiano²².

1.5. O não articulável entre filosofia e psicanálise: consequências epistemológicas de Freud para a conceitualização da psicanálise em Lacan.

O projeto freudiano de psicanálise rejeitou a figura do filósofo que compreende, de seu sistema filosófico, a imagem projetiva de um sentido totalizante sobre a realidade – de modo que, por isso mesmo, seus sistemas pudessem adquirir uma lógica de equivalência entre ideias e pensamentos na consciência. Tentamos mostrar que essa posição de Freud esteve ligada à maneira como ele entendia sua produção teórica perante as exigências científicas colocadas, ao lado da própria dimensão inconsciente como indutora de uma realidade que deixa em aberto possibilidades de ações que ocorrem à despeito da consciência. O não enrijecimento do conceito, a crítica da intuição, a provável revisão teórica e novas pesquisas em psicanálise em diferentes áreas de contato (neurologia, ou até mesmo a promissora genética, se tomarmos um texto inicial de Freud como o da *Equação etiológica* (1896/1994), diferenciam, em suas bases, a psicanálise da filosofia.

²²As referências e a apresentação mais detalhadas sobre a história em torno da pulsão de morte, bem como a discussão de Ferenczi sobre a última, se encontram no texto de Cromberg, Dal Molin e Júnior (2019).

Com relação aos termos da conferência sobre a *Weltanschauung* (1933/2014), no modo como contrastamos a visão de mundo filosófica e a visão de mundo científica, esta adotada pela psicanálise, David-Ménard (2014) comenta um aspecto que é bastante importante ao nosso argumento: a ideia de visão de mundo funciona, para Freud, como uma defesa sobre as verdades parciais, sempre suscetíveis às elaborações psíquicas. Essas certezas sempre parciais e relativas à nossa elaboração psíquica são aquilo que os psicanalistas devem promover, o que ele chama de “ceticismo inventivo” (DAVID-MÉNARD, 2014, p. 36). Mais uma vez, uma espécie de alternativa à imagem do filósofo, sua visão de mundo, que centra na via consciencialista o antídoto para a condição de incompletude da realidade. Diferente disso, portanto, a psicanálise se coloca como uma disciplina que registra que a exigência de completude tem em sua base alguma ilusão de ordem afetiva, o que faz que: 1) denote uma posição de crítica sobre a visão que não é associada ao estado imperfeito das conclusões que podemos tirar da realidade; 2) expresse que não podemos nos contentar com uma visão de mundo na qual seus conceitos adquiram alguma estabilidade com relação às descrições que oferecem, visto o caráter preliminar e instável da ciência, mas também da própria visão de mundo científica.

Com relação ao ponto de vista da filosofia, já mais tarde, em autores como Ricœur (1965), nota-se que, embora a filosofia pudesse rejeitar as ideias de Freud – no sentido de sua posição em relação à figura do filósofo, anedótica, como foi em vários momentos, bem como a maneira de Freud fazer valer hipóteses em oposição a certa imagem de filosofia –, abriu-se também a possibilidade de que a obra freudiana fosse lida segundo seus próprios princípios. Em suma, a partir da ideia de que a psicanálise requisita outro tipo de entendimento, então não há necessidade de tomar do texto de Freud um aspecto que pareça problemático em vista da justificação empregada ou dos modelos de pensamento usados por ele. Melhor seria se a filosofia pudesse lê-lo sob uma interpretação que diferencie o processo de leitura de sua obra em comparação à interpretação filosófica que se pode fazer em um primeiro momento. Ricœur chamou de *Analítica* a maneira de conferir à psicanálise um estudo separado, e, dessa forma, uma interpretação que mire a sistemática interna da obra freudiana. Nesse sentido, questões e problemas de filosofia, externos à psicanálise, não podem servir de parâmetro inicial para analisar ou problematizar o texto de Freud.

Em continuidade a essa ideia de não assujeitamento da psicanálise, Bento Prado Jr. também foi um autor que, conforme afirma Safatle (2004), estabeleceu que a reflexão do discurso freudiano e de sua teoria deveriam ser moldadas por procedimentos de conceitualização que levem em conta os objetos de estudo da psicanálise tal como eles podem ser pensados. Foi Bento Prado Jr., inclusive, o primeiro filósofo a definir o termo “filosofia da

psicanálise”²³, em um livro de mesmo nome em 1991. Trata-se, nessa proposta, de redimensionar o diálogo de transposição dos conceitos e hipóteses freudianas na interpretação dos filósofos a partir de uma leitura estrutural da obra de Freud.

Para Safatle (2004), a partir da posição de Bento Prado Jr, essas discussões não foram feitas ou devidamente colocadas em questão nos trabalhos de Marcuse (1978) e Habermas (1973). Falando do tema da pulsão, por exemplo, sua indecidibilidade epistêmica no “entre o somático e o psíquico”, seu índice negativo ao processo de conceitualização, a plasticidade do conceito de objeto no interior da experiência analítica, foram ignorados pelos autores da Escola de Frankfurt quando viram no processo analítico um modo de subjetivação que preza pela “memorização e pela autorreflexão”, respectivamente Marcuse e Habermas. O caráter masoquista da pulsão de morte e os problemas trazidos pela repetição foram superpostos em Marcuse por uma ideia de que Eros poderia representar a essência do Ser, segundo seu entendimento do princípio de nirvana, especialmente derivado de *o Eu e o Isso* (1923/1993). O equívoco desses autores está no tipo de apropriação da psicanálise, com viés bastante instrumental, o que excluiu elementos fundamentais da teoria e da clínica no intuito de corroborar com um projeto filosófico mais amplo.

De qualquer maneira, a discussão nesses termos ainda parece mirar em uma certa relação entre o discurso filosófico e o discurso psicanalítico, mesmo em Bento Prado Jr. Nesse nível, a psicanálise serve ao filósofo como um texto, como um projeto ou disciplina, o que coloca a questão no nível dos próprios métodos em filosofia, a partir do momento em que a tradição filosófica ultrapassa uma reflexão histórica interna e passa a se interessar em

²³ Vale aqui comentarmos algo sobre a expressão “Filosofia da psicanálise” e o papel que ela cumpre em pesquisas sobre a relação entre filosofia e psicanálise, o que, aliás, traz questões que incidem sobre o formato e a apreciação dessa dissertação. De certo modo, é possível dizer que nosso trabalho também se inclui no campo da filosofia da psicanálise. É claro que, nossa intenção, primordialmente, é a de contribuir para os trabalhos que destacam as influências e as aberturas de pesquisas originárias de Freud e Lacan, preservando o esforço de ambos em teorizar e fundamentar a psicanálise. Pode-se dizer que nosso trabalho não tem “vocação” filosófica, no sentido de não ter sido nossa intenção se dedicar a isso. Porém, é preciso falar que, ao mesmo tempo em que pesquisamos os aportes de Freud e Lacan, nos deparamos com um diálogo já extenso e de importantes contribuições sobre eles, suas leituras e influências, transcorridos os anos de seus trabalhos. Nesses termos, é difícil crer que há uma revelação de sentido desde Freud e Lacan diretamente de seus textos. O que temos na atividade de pesquisa, ao contrário, é um debate centrado por eles, ao mesmo tempo em que há desenvolvimentos que já lhes são alheios. A noção mesmo de Filosofia da Psicanálise passa por isso, visto ser uma derivação filosófica sobre a compreensão dos textos psicanalíticos no interior da filosofia. No Brasil, que é o lugar em que esse campo tem maior impacto, a ponto de definir-se como filosofia da psicanálise, vê-se visões distintas do que poderia ser essa filosofia impactada pela psicanálise. No entanto, todas elas, segundo Simanke (2010), derivam das condições de Bento Prado Jr., que adota uma posição “cordial” com a psicanálise, evitando tecer críticas de partida – como seria o caso de certas tradições, em especial as que descendem das críticas do positivismo lógico (Popper, Grunbaum, por exemplo), em relação à linguagem da cientificidade, e mesmo outras questões quanto à localização e o funcionamento cerebral que associam psicanálise a uma disciplina de explicações ultrapassadas ou mesmo de charlatanismos. Ou seja, no ponto em que se fala sobre o que a filosofia fez com a psicanálise, há uma enorme variação de tendências, que no Brasil se destaca por haver um campo no qual as hipóteses psicanalíticas possuem uma recepção favorável.

disciplinas modernas (filosofia da biologia, filosofia da física etc.). O caso de Bento Prado Jr. sinaliza essa perspectiva, na medida em que a psicanálise aparece primeiramente nos seus trabalhos como um problema epistemológico, cumprindo, então, a criticável “função instrumental” (SIMANKE, 2017, p. 69). Assim, o sentido do trabalho de Bento Prado Jr cumpre a função de crítica sobre a própria crítica filosófica de recepção da psicanálise. Nesse nível, a perspectiva que se tem não é a de uma influência direta de questões psicanalíticas, o reconhecimento ou não de seu objeto, o que poderia mudar as formulações mesmas da filosofia, mas um alargamento da leitura e conceitualização do modo de compreensão dos filósofos sobre diferentes discursos no mundo, entre eles a psicanálise, mas também a literatura e a política.

Embora, na nossa percepção, isso tenha consequências produtivas em filosofia com relação ao estudo da psicanálise, tendo em vista que é uma posição que reconhece alguma particularidade no tipo de interpretação que se pode fazer sobre a última, nosso trabalho não se dedica a analisar mudanças discursivas de outro campo. Por outro lado, levamos em consideração o que representa uma mudança sobre o que é identificado ao filosófico na psicanálise mediante questões epistemológicas que surgem em seu âmbito de pesquisa; no nosso caso, a partir de agora, com Lacan.

No próximo capítulo tentaremos mostrar como a questão da dissidência com o filosófico em Freud é levada a outro plano em Lacan. Isto é, a começar pela influência da epistemologia de Politzer, tentaremos mostrar que o contato com esse último aponta dois sentidos importantes para o filosófico como pode ser visto em Lacan. Em primeiro lugar, Lacan situa-se em uma posição na qual a esperança por uma descoberta naturalista em psicanálise não representa o objetivo maior em torno da cientificidade em psicanálise. Por conseguinte, é necessário, para Lacan, retraçar a perspectiva do científico a partir de uma consideração filosófica contida na crítica da psicologia em Politzer, a fim de abrir espaço a uma dimensão minimamente discursiva da explicação sobre o fenômeno psicológico. Em suma, não se trata de esperar que o científico em psicanálise se localize em outro lugar, reservado na origem natural dos conceitos, com métodos seguros e delimitações materiais mais evidentes, porém rever os próprios fundamentos que constroem essa esperança nas matrizes naturalistas em consideração ao que surge de novo na psicanálise.

2. LACAN, LEITOR DE FILOSOFIA; PROBLEMAS PARA O ENSINO E UMA NOVA VISADA EM RELAÇÃO À CIÊNCIA.

2.1 Lacan, suas escolhas epistemológicas e a crítica de Politzer: momentos iniciais de uma trajetória.

Como falamos no último capítulo, se estamos dispostos a seguir com Lacan, precisamos construir a versão lacaniana sobre o que pode vir a ser o debate em que a filosofia aparece requisitada e interpelada em seu ensino de psicanálise. É preciso lembrar que a função da filosofia não é a de se colocar no papel de interpretar e oferecer uma versão em maior escala para os problemas que a própria psicanálise se coloca, no nível de seus conceitos e de sua teoria, sobre a experiência analítica.

Além disso, já é possível, dado o desenvolvimento da dissertação, desassociar a filosofia como um campo que é cego às consequências da psicanálise; isto é, um discurso consciencialista que pouco ou nada inclui sobre a presença do inconsciente. Vê-se, porém, que os filósofos que mencionamos no capítulo anterior, Marcuse, Habermas e Ricœur²⁴, ainda estão majoritariamente situados no nível em que os problemas freudianos são aqueles que colocam impasses para as filosofias (em suas diferentes versões). O que faremos, portanto, é ver Lacan em sua própria direção com relação à filosofia, e no que isso contrasta com a visão freudiana acerca do filosófico em consideração aos problemas epistemológicos em psicanálise.

Politzer (2004), então, é o autor em que temos a oportunidade de enxergar um diálogo direto com os problemas que temos tratado, mas que agora tem em Lacan uma outra perspectiva. O valor da presença de Politzer nesse debate também é bastante significativo para a extensão do problema da relação entre filosofia e psicanálise²⁵. Vale lembrar, antes de qualquer coisa, que se trata aqui, em nosso recorte histórico, do contexto que situa a formação médica psiquiátrica de Lacan, a publicação de sua Tese em 32 e a conferência de Bonneval, em 1946²⁶, como representativas de sua entrada no debate sobre certos elementos da psicopatologia

²⁴ Evitaremos comentar sobre a relação entre Lacan e Ricœur, embora ela exista. Entretanto, a presença de Ricœur para nosso argumento está melhor situada no momento do *Da interpretação*, em que defende a leitura de um discurso misto em Freud (energético-hermenêutico).

²⁵ Sugerimos, para acompanhar um desenvolvimento mais preciso sobre a presença de Politzer no diálogo entre filosofia e psicanálise em Lacan, o artigo recente de Gaspard, Marx e Silva Júnior (2021). Nesse trabalho, os autores retraçam a influência de Politzer no ensino de Lacan, desde seu aporte para a crítica do fisicalismo de Henry Ey, que aparece na Tese de 32 e no texto sobre a *Causalidade* (1946/1998), até o problema do realismo sobre a descrição do inconsciente a partir da fórmula do “inconsciente estruturado como uma linguagem”. Incluem ainda no artigo, a possibilidade de Politzer representar uma versão de entrada para o diálogo entre marxismo e psicanálise, através de Althusser. E, ao final, ainda comparam o “eu” em Politzer, como índice de realização de uma psicologia concreta, em primeira pessoa, com a distinção lacaniana de *je* e *moi*.

²⁶ Não inserimos o artigo do *Estádio do espelho* unicamente por não ver na sua composição uma influência direta de Politzer.

da época, ao tentar defini-la como um campo estruturado²⁷. Além disso, trata-se também de questões ligadas à compreensão das entidades e dos modos de manifestação do que seria a experiência da paranoia, ou mesmo da loucura como sua correlata.

Para fazer isso, Lacan esteve envolvido nas discussões em torno dos limites da psicologia de seu tempo. Isso ocorre porque a psicologia fornecia para a psiquiatria a visão científica sobre a compreensão do eu e dos sistemas psicológicos para os exames de estado mental, ou mesmo a localização subjetiva dos fenômenos mais elementares na paranoia, além de diversas outras nosografias psiquiátricas. Lê-se nessa importante conferência, intitulada *Formulações sobre a causalidade psíquica* (1946/1998), as afirmações que evidenciam a reforma sobre certas condições epistemológicas para o conhecimento no campo psi e o lugar que se registra sua compreensão no nível da psicopatologia.

Lacan faz duas afirmações importantes nessa conferência: “antes de fazer os fatos falarem, convém, com efeito reconhecer as *condições de sentido* que dão a nós como tais” (LACAN, 1946/1998, p. 163, grifo nosso); e “toda a loucura é vivida no registro do sentido” (LACAN, 1946/1998, p. 166). Parece-nos que essas colocações são mostras significativas para notar que Lacan não se encaminha por uma via consciencialista, tal como Freud acusava os filósofos de estabelecer uma continuidade entre ideias e pensamentos na consciência, além, é claro, da aproximação da consciência a um estado integrado do “eu” que suscita a possibilidade de pensar uma realidade sem lacunas. Mais importante, porém, é o que se traça como uma inversão sobre o sentido da experiência da loucura, ao remodelar as descrições sobre o que concebemos como *conhecimento* de um estado mental alterado – a lembrar que Lacan vai desenvolver uma tese sobre o *conhecimento* paranoico a partir da *Tese de 32* (GONÇALVES; TEIXEIRA, 2015). Ou seja, Lacan não associa conhecimento à consciência, ao mesmo tempo em que essa consideração evita que a paranoia seja vista como uma espécie de conhecimento degenerado ou não confiável do entendimento humano. Entretanto, há ainda outro diálogo que Lacan se propõe a intervir a partir de Politzer, e esse diálogo é importante para vermos a oposição a Freud com relação à epistemologia em psicanálise.

Desse modo, Politzer localiza duas críticas importantes a Freud, levadas em consideração no ensino de Lacan, mesmo que não necessariamente em acordo com as soluções de Politzer: a saber, o problema da linguagem convencional nas descrições sobre o inconsciente e o realismo contido na ideia de que o inconsciente funciona segundo operações que não se

²⁷ Basta ver as respostas que Lacan dá às teses de Henry Ey, na sua conferência *Formulações sobre a causalidade psíquica* (1946/1998).

atrelam a um sentido dialetizável, que retornam, segundo Politzer, aos problemas da psicologia clássica. Vejamos, mais precisamente:

Freud comete o erro clássico: decompõe o ato do sujeito em elementos que estão, todos, abaixo do nível do "eu" e quer, a seguir, reconstituir o pessoal com o impessoal – ou, caso se prefira, faz hipóteses de estrutura, quando as hipóteses de estrutura lhe são proibidas, e as constrói conforme o esquema realista, isto é, projetando na "realidade interna", sob sua forma geral, o que só pode ser inserido para esclarecer o ato do sujeito. (POLITZER, 2004, p. 117-118).

Além disso, ainda de acordo com Politzer:

[...] o pensamento de Freud não é movido por necessidades inerentes à sua doutrina, mas por contingências puramente temporais. Ele precisa combater a teoria que faz do sonho uma anomalia, mostrando em sua base processos regulares que fazem dele "um fato psicológico no sentido pleno do termo", mas, infelizmente, vê-se obrigado a mostrar que esses processos se explicam "pelas leis ordinárias da psicologia", isto é, por dramas impessoais. Cria-se, assim, *um abismo entre a atitude prática e a atitude teórica do psicanalista*. O psicanalista assenta procedimentos verdadeiros sobre princípios falsos ao traduzir suas descobertas fecundas em esquemas perfeitamente estéreis.²⁸(POLITZER, 2004, p. 118, grifo nosso).

Em outros termos, Freud tentou fazer suas colocações no nível da cientificidade da época, embora não de modo esclarecido sobre o ordinário dessa linguagem em face da novidade de seus achados: o que, para Politzer, representava um dos entraves da psicanálise como uma psicologia concreta. Além dos dois trechos que selecionamos, a análise de Politzer ainda inclui comentários mais detidos sobre as leis realistas e impessoais que operam no inconsciente, tecendo críticas a noções como deformação (*Entstellung*) e deslocamento usadas por Freud.

Politzer destaca também a adequação de Freud ao associacionismo, escola psicológica que representa o formalismo funcional, compreensão presente no que ele chama de psicologia abstrata. Orientado pela proposição de uma lei física e impessoal para a descrição do fato psicológico, tal concepção é tida, para Politzer, como principal obstáculo para a autenticidade da psicanálise como uma psicologia concreta. Entre outras coisas, a intuição verdadeira sobre o sentido do sonho, expressa na fórmula de que o sonho é realização de desejo, fica sobreposta no nível epistêmico por um retorno à explicação impessoal da psicologia abstrata. Por consequência, melhor seria se a linguagem utilizada por Freud para abordar epistemologicamente o inconsciente tivesse sido colocada no nível da afirmação individual, de modo que, nesse sentido, os conceitos politzerianos de *drama* e *narrativa* poderiam ser mais adequados em oposição às escolhas de Freud.

Antes de falar disso, convém lembrarmos do comentário de Maud Mannoni, no qual afirma que Lacan aderiu aos argumentos de Politzer para pensar as questões que se viu colocado na *Tese de 32* (SIMANKE, 2002). De fato, isso é algo significativo, porque são raríssimas as vezes que Lacan se referiu diretamente a Politzer. Nesse ponto, admitida a influência de

²⁸ Uma crítica muito semelhante é realizada por Deleuze (2003) sobre as pulsões parciais em Freud.

Politzer, podemos conjecturar que ele diverge diretamente de Henry Ey, no texto da *Causalidade* (1946/1998), porque recorda os pressupostos da tese sobre os aspectos fenomenológicos que utilizou para detalhar as ações e o *sentido* ao descrever a paranoia de Aimée²⁹. Os princípios epistemológicos dessa decisão teriam passado pela crítica, sobretudo a partir da tese de Politzer, de que os “métodos experimentais recaem no mesmo problema da filosofia escolástica: tratar os fenômenos psicológicos como coisas” (LACAN, 1946/1998, p. 166), posição esta que Henry Ey estaria associado, pois, segundo Lacan, seu organicismo seguia um modelo que atrelava função e variável. Podemos estabelecer, então, como também sugere Simanke (2002), que há uma influência de Politzer no programa lacaniano desse momento dos anos trinta e quarenta, em particular quando Lacan se propôs a pensar a definição de objeto da psicologia através da *imago* para falar da causalidade psíquica. Para notar isso de maneira mais evidente, vejamos o trecho da conferência de 1946:

E, para definir a causalidade psíquica, tentarei agora apreender a modalidade de forma e de ação que fixa as determinações desse *drama*, na medida em que ele me parece cientificamente identificável com o conceito de imago (LACAN, 1946/1998, p. 180, grifo nosso).

De pronto, o uso do conceito de drama e sua científica aproximação à imago já evidenciam a proximidade com Politzer no nível epistemológico. Afirmamos isso, pois Politzer utilizou do conceito de *drama* para mostrar que a psicologia tinha a oportunidade e a característica de ter no seu objeto o encontro do sujeito com a trama de seus acontecimentos. Essa posição expressa que, para a realização do sujeito ser efetiva, a epistemologia da psicologia deveria levar em conta justamente o critério da consideração à perspectiva da primeira pessoa como fundamental (SIMANKE, 2002, p. 167). Por isso, complementar ao drama, a noção de *narrativa* é postulada para desenvolver o sentido epistemológico do drama e oferecer ao sujeito o mais singular daquilo que anteriormente foi experimentado na trama de acontecimentos (do drama). O que essa proposta tem de importante é a renovação da ideia de representação como princípio para o conhecimento em psicologia, pelo menos a representação compreendida como um esquema teleológico da linguagem para definir os objetos na realidade. Segundo Politzer, Freud, acerca da linguagem convencional, não reconheceu a oportunidade de vislumbrar o conceito de narrativa – ou pelo menos alguma coisa próxima disso –, no sentido de um esforço para a superação da linguagem em terceira pessoa da cientificidade fisicalista, que, como Politzer indica, privilegia o pensamento enquanto descrição de algo:

O problema é que Freud, ao invés de apontar para os significados individuais que a análise revela, remete para o inconsciente a mesma estrutura das relações convencionais da linguagem para dar conta da quebra ou ausência de sentido dos

²⁹ O caso clínico de Lacan na *Tese de 32*.

conteúdos manifestos, o que ele faz, segundo Politzer, movido pelos prejuízos do realismo e, sobretudo, pelo postulado da anterioridade do pensamento convencional em todo comportamento. (FURLAN, 1999, p. 127)

Dessa maneira, para Politzer, fica claro a importância de construir uma alternativa ao realismo como posição ontológica no quadro científico da psicologia. Em relação a Freud, no nosso debate, vale dizer que o ponto essencial, em comparação a Lacan, não é falar diretamente da cientificidade que Freud se apoiou, ou criticá-lo por causa de suas escolhas. É isto porque a possibilidade da narrativa enquanto conceito, por exemplo, é um desenvolvimento posterior às escolhas de Freud. Com efeito, a perspectiva de Politzer deriva de uma visão mais ampla sobre a psicologia da época, o que inclui o Behaviorismo de Watson, a Gestalt, e também a Psicanálise.

Não é razoável, nesse sentido, abordar Politzer na intenção de imputar uma crítica nesse tom a Freud, ou seja, de um conceito que deveria ter sido antecipado e não o foi. Mais significativo é apontar em Freud, desde os comentários de Politzer e sua recepção em Lacan, a radicalidade do inconsciente em Freud, que mostrava alternativas sobre a realização de um novo tipo de pensamento acerca do que poderia ser a explicação científica sobre um fenômeno que aparentava ser irracional. Essa perspectiva, como coloca Politzer, foi aberta pela psicanálise de Freud, particularmente a partir da escrita dos casos clínicos, e indica outro modelo para viabilizar o estatuto da psicologia como uma psicologia concreta. No caso de Politzer, a psicologia deve decidir por uma explicação científica que preze pela primeira pessoa, para a abertura do “eu” concreto à realização fenomenológica em sua trama de acontecimentos, bem como para o estatuto intersubjetivo do objeto psicológico.

* * *

Voltemos agora a falar sobre a questão da filosofia com a psicanálise, desdobrando algumas consequências do que apontamos acerca de Politzer e sua influência para Lacan. É de se notar uma gradativa mudança de tom com relação à influência de outros campos, e o caso lacaniano explicita bem o que significa receber outros desenvolvimentos para pensar o que é a justificação da psicanálise. Para tanto, antes mesmo dos trabalhos que irão posteriormente influenciar sua retomada do texto freudiano a partir de influências estruturalistas, tendo nelas um novo modelo de ciência³⁰ que, entre outras coisas, entram em choque com o “excesso” fenomenológico de Politzer, se vê nesse período do pensamento de Lacan uma mudança de

³⁰ Estamos nos referindo ao estruturalismo e a redefinição formal que ele implica na psicanálise: a estrutura e o inconsciente, em particular em Lévi-Strauss; a remodelação dos conceitos freudianos em níveis de operação da linguagem (metáfora e metonímia), a partir de Jakobson; a subversão do significante incorporado diretamente do signo de Saussure.

diálogo na psicanálise com relação ao horizonte científico que pretende percorrer. Os trabalhos desse período mostram repertórios distintos acerca da justificação da psicanálise com relação a Freud. No caso da influência de Politzer, o que temos em Lacan é um programa epistemológico crítico como fonte para expor uma relação com a ciência que é, justamente, contrária àquela que Politzer imputou a Freud por seu realismo científico. Ou seja, Lacan tinha em Politzer uma forma de desconstruir discursos científicos, ao passo que essa prática de desconstrução revelou a ele formas emergentes de cientificidade.

2.2 A presença de Kojève para outra epistemologização da psicanálise.

Pois bem, se usamos o caso de Politzer em Lacan acerca de um projeto epistemológico condizente com o esforço de suas teorizações, também parece importante lembrar da presença de Kojève nesse contexto. Trouxemos alguns pontos a partir da *Tese de 32* e seu debate com Henry Ey no texto da *Causalidade* (1946/1998), mas agora podemos ser mais abrangentes em nosso trabalho, visto a aplicação mais ampla do hegelianismo kojéviano no pensamento de Lacan.

Em relação a Kojève, foi nos idos dos anos 30 que Lacan aprendeu com ele a manejar o texto hegeliano, em particular *A Fenomenologia do Espírito* (1807/1992), no curso que o filósofo ofereceu entre 1933 e 1939 na *École Pratique des Hautes Études*. O contexto que propicia Lacan a se interessar em Hegel, do ponto de vista filosófico, em conjunto a outros teóricos da cena francesa que participaram do curso de Kojève (Bataille, Weil, Merleau-Ponty, Queneau), reflete um momento de renovação do pensamento francês em torno da busca de um autor que conseguisse incluir o irracional na reflexão epistemológica (SALES, 2002). Hegel, para Merleau-Ponty, integra o irracional a uma “razão alargada” (DESCOMBES apud SALES, 2002, p. 140). Pode-se dizer que o curso de Kojève ajuda a ampliar a reflexão francesa, sendo um marco na história da filosofia do país que até aquele momento tinha como influências maiores a fenomenologia de Husserl e o cognitivismo de Bergson.

Acerca da discussão com a psicanálise, a influência de Kojève sobre Lacan costuma ser dimensionada em diferentes ângulos. Em nosso caso, vamos nos restringir a um modo de interpretação que enxerga no “Hegel de Kojève” a continuidade de um projeto epistemológico que, assim como na influência de Politzer, reformula algumas concepções psicológicas que a psiquiatria e a psicanálise vinham adotando voluntária e involuntariamente. Podemos dizer que esse percurso, de maneira mais incisiva, se inicia nos anos 1930 e vai até o começo dos anos 1960 de seu ensino. É claro que é possível ver alguns usos de Hegel que vão além dessa datação,

porém, já são claramente mais escassos comparados à apropriação da dialética do senhor e do escravo e seus efeitos para a teoria em Lacan³¹.

Desse modo, nesse momento, o crédito que queremos dar a Kojève demarca a continuidade de Lacan em busca de uma psicologia concreta (SALES, 2002). Isto é, inicialmente apostando no conceito de imago, cujo fundamento científico já tinha mostrado, em aproximação ao drama de Politzer, a intenção de prover à prática da psicanálise uma razão não ortopédica sobre o doente. Ou seja, Lacan via a psicanálise com sua prática enrijecida, entre outras coisas, porque dispunha de um cientificismo de supostas leis impessoais, como indicava a crítica de Politzer sobre Freud. O conceito de imago, por outro lado, tenta traduzir a proposta de que o indivíduo se constitui em uma relação com o outro. A função do estádio do espelho, nesse sentido, se revela como uma forma particular da imago, que consiste em apresentar a *relação* do organismo com a realidade (LACAN, 1949/1998, p. 99). Em função disso, uma consequência direta sobre a orientação clínica depreende que a psicanálise pode ser pensada como uma experiência dialética (1948/1998, 1952/1998), e, desse modo, incluir o hegelianismo como parte importante no escopo de teorização ligado à lógica intersubjetiva.

Além disso, é possível dizer que, a partir de Kojève há uma dupla proposta de “correção epistemológica” através do pensamento de Lacan em torno da psicanálise e da psiquiatria. No caso da psicanálise, em vista de como era praticada, esta necessitava de uma definição não psicológica do “eu”, fora de uma perspectiva representacionista da experiência: a saber, outra atitude e enfrentamento da experiência por parte de seus praticantes. Para a psiquiatria, era necessária uma alternativa epistemológica que não substancializasse os fenômenos investigados, visto a não redutibilidade da loucura a alguma entidade natural, como sustentava Lacan desde a *Tese de 32*. A consequência dessa não substancialização, no caso da experiência psicanalítica, demarca que a direção do tratamento deve deixar de ter sua prerrogativa na consecução do desenvolvimento do objeto em face do progresso que a fase genital representaria.

Inicialmente, então, no estádio do espelho³², a referência a Hegel surge no momento em que Lacan concebe a constituição do sujeito em torno de um vazio, lugar de abertura subjetiva, visto que as concepções de “eu” e de identidade derivam da intervenção de um outro para o exercício de seu reconhecimento. Tal compreensão declina da leitura kojéviana de Hegel, que

³¹ O que não impede de reconhecer, por exemplo, durante o *Seminário 17*, atravessado pelos questionamentos de maio de 68, Lacan retomar o esquema entre saber e verdade em Hegel para obter uma leitura sobre o valor do saber nos discursos a partir da interposição dos significantes nos matemas (\$, s1, s2, a).

³² Sabemos que a primeira versão do artigo de Lacan data de 1936, na ocasião da XIV Congresso Internacional de Psicanálise, na comunicação *The looking-glass phase*. No entanto, Lacan não entrega o material para as atas do congresso e, posteriormente, cede o texto para a *Encyclopédie Française*, em 1938, junto com o texto dos *Complexos Familiares*.

presume uma constituição antropogenética do ser humano, sendo seu esquema de leitura o tema do ser e do sujeito na dialética do senhor e do escravo. Nessa perspectiva do estágio do espelho, ainda sem interveniência dessa instância suplementar que será o Outro (A), “o sujeito se expõe [...] como quem se “abre” à transcendência por uma desigualdade interna – por uma deficiência íntima ele institui a instância que irá apanhá-lo” (ARANTES, 2003, p. 46). Em síntese:

A interpretação kojéviana da história da humanidade como processo de formação da consciência de si baseado na dialética do senhor e do escravo de Hegel fornecerá a Lacan a possibilidade de erigir uma teoria não psicológica da constituição do sujeito e da mútua relação entre sujeito e objeto (realidade) a partir de um critério intersubjetivo e ativo que compreende a negatividade como instauradora da discórdia que é base das relações humanas. (CHERULLI, 2016, p. 73-74).

Em contraposição à ideia de “eu” como um resultado indelével do sujeito com a realidade, Lacan realiza a crítica do “eu”, no sentido que, inversamente, sua aplicação teórico-prática sinalizava para a psiquiatria. Já para a psicanálise, essa crítica diz respeito ao apagamento do que é essencial sobre o tema do sujeito. Em última instância, a crítica do “eu” seguindo essa influência incide em pelo menos três propostas recusadas por Lacan: 1) à sua versão psicologizante, que coloca o “eu” como síntese da experiência do sujeito com a realidade; 2) às filosofias do século XX, cuja crítica sobre o “eu” esvaziam seu sentido e seu valor de determinação; 3) aos desvios da psicanálise pós-freudiana, que, segundo Lacan, excluíam o elemento inconsciente do “eu”, deflacionando essa parcela em favor de uma política clínica que tinha como efeito, entre outras coisas, pensar a condução do tratamento em torno de análise das resistências. Em suma, o “eu”, em todos os casos mencionados, confunde-se com alguma teleologia entre sujeito e realidade, mesmo que eventualmente um desses polos apareça desvalorizado nesse dualismo.

Já em outro ponto crucial dessa influência, vê-se que, após publicada a *Tese de 32*, Lacan busca um fundamento que tente dar conta de uma questão formulada a partir de seu trabalho com a paranoia, a saber, a loucura e sua relação com o conhecimento. Para tanto, Lacan encontra uma possibilidade explicativa a partir da dialética do ser, tal como aparece na dialética do senhor e do escravo. É um tema que mobiliza Lacan, visto que, em 1935, chega a tomar a palavra em uma das aulas de Kojève, realizando uma intervenção para falar exatamente do tema da dialética do ser e a loucura³³. A dialética do senhor e do escravo, no que contempla uma reflexão sobre o discurso do ser, é, para Lacan (1948/1998, p. 123), “uma ontologia humana”, ou seja, um esquema que marca a proposta mesmo da relação do sujeito com a alteridade no progresso do sujeito moderno:

³³ Cf. LUCHELLI, 2016.

Foi do conflito entre o Senhor e o Escravo que Hegel deduziu todo o progresso subjetivo e objetivo de nossa história, fazendo surgir dessas crises as sínteses que representam as formas mais elevadas do *status* da pessoa ocidental. (LACAN, 1948/1998, p. 123).

Enfim, esses dois pontos – ontologia humana derivada da dialética do ser e o *status* da pessoa ocidental – oferecem, para Lacan, uma alternativa antropológica em face ao freudismo e pactuam com a perspectiva de colocar a loucura ao lado do sentido. A partir do que ele chama de ontologia humana, que no cerne da dialética do senhor e do escravo liga o ser e o intersubjetivo, é possível estabelecer uma virada epistemológica a favor de pensar o sujeito como algo vazio e mediado na sua relação com a realidade a partir do desejo, aspecto, enfim, que permite conectar Freud e Hegel.

Na leitura kojéviana de Hegel, por enfatizar uma constituição antropogenética do sujeito, erigida a máxima ontológica por Lacan, é possível encontrar uma alternativa à associação entre loucura e ausência de sentido. Isso se deve porque “toda relação de conhecimento e reconhecimento é consequência de uma dinâmica de desconhecimento do ser humano” (CHERULLI, 2016, p. 85). Lacan encontra em Hegel uma ontologia humana em três pontos – negatividade, intersubjetividade e reconhecimento – e, a partir daí, deriva outra visada antropológica (SIMANKE, 2002) – intersubjetiva, em vez de evolucionista –, de maneira a justificar a loucura como pertencente à ordem do sentido. Nesse ponto, portanto, exclui-se a possibilidade de pensar a loucura como alguma coisa regressiva do doente em sua relação com a realidade. Segundo Safatle: “[...] a estratégia de Kojève foi fundada na transformação da dialética do senhor e do escravo em chave para a compreensão do sistema hegeliano como narrativa de uma verdadeira antropologia filosófica” (SAFATLE, 2006, p. 36).

A loucura e a normalidade são expressões no interior de uma dialética do ser, e é próprio da loucura estar no cerne dessa dialética. Quer dizer, a loucura não é alguma coisa de nascença, de alguém que a porta como indivíduo, mas expressão de uma relação com a realidade que compreende um dado momento da apropriação do sujeito no interior da dialética do senhor e do escravo. A “atitude insensata” da loucura situa uma determinada relação com a realidade em que o “louco” não reconhece um desconhecimento constitutivo de si, ao mesmo tempo que necessita de uma imagem prestigiosa de si mesmo para garantir um local confortável na desordem que lhe aparece (CHERULLI, 2016, p. 88). Entretanto, essa consideração sobre a loucura não representa um estágio anterior dos processos de identificação, uma regressão do desenvolvimento do “eu”. Trata-se, na verdade, de um estado basilar do “eu”, constitutivo a toda experiência com a realidade, que garante às propriedades dos objetos no humano uma identidade fixa. A variação e a flexibilidade que os objetos têm para cada um, portanto, a

dialecicidade do sujeito em relação à realidade e a ação da negatividade do desejo, se remete a situação subjetiva na neurose e na psicose.

O “Hegel de Kojève”, enfim, dá a Lacan a possibilidade de recolocar a questão da constituição da subjetividade no pensamento psicanalítico fora dos limites da psicologia de seu tempo. O pacto que Lacan identifica entre a fonte naturalista da libido e a visão realista sobre o “eu”, figurado a partir do analista ortopédico, é transposto para a compreensão de que o psicanalista deve conduzir o analisando a uma dialética do ser, rejeitando a dialética neurótica do “eu” e do “outro” (LACAN, 1953-1954/1998). Isso se deve ao dualismo ontológico proveniente da leitura de Kojève sobre a dialética do senhor e do escravo, que privilegia a negatividade do desejo como aspecto decisivo da humanização. Nesse sentido, a negatividade do desejo não comporta uma harmonização do objeto, nem mesmo o “eu” como síntese. Ou seja, o dualismo ontológico contido no desejo como *Begierde* permite a ação dialética, ao contrário do desejo como sinônimo de volição (*Wunsch*), costumeiramente utilizada por Freud, que não contempla a abertura dialética da proposta inicial de Lacan. Nesses termos, o desejo como *Begierde* é apreendido de maneira autorreflexiva, congruente ao aspecto do desejo como “desejo de reconhecimento”, elemento de suma importância para a constituição subjetiva pensada por Lacan a partir de Kojève.

Enfim, a partir disso, a experiência da análise “deveria ficar subordinada à condição primordial de ter o sentimento do outro como existente” (LACAN, 1953-1954/1998, p. 375). De maneira mais simples, a dialética referida por Lacan é aquela em que o analisando fala com alguém e recebe sua mensagem de volta, mas sem procurar, desse pacto mobilizado pela fala, alguma espécie de cristalização imaginária sobre si. Ao contrário, para Lacan, o analisando, quando no ato de fala, “reparte com seu semelhante o pão da verdade, partilha a mentira” (LACAN, 1953-1954/1998, p. 381). A investida do analista deve se dar no nível da eficácia do sujeito, situada no polo da consciência de si na fenomenologia de Hegel. Por consequência, tal concepção revela outra compreensão sobre a instância do narcisismo em Freud, retirada a possibilidade do eu, nesse esquema, ter alguma qualificação enquanto síntese na experiência com a realidade. Para Lacan, renunciar à direção do tratamento em vista do eu significa, por consequência, situar que nesse tipo de ação o analista não vive na transferência somente um alter-ego para o analisando, um álibi (LACAN, 1953-1954/1998, p. 380). Desse modo, ao contrário, o psicanalista não detém a última palavra no atendimento, mesmo porque a realidade que a experiência analítica põe em causa não deve sua ação ao sentido introduzido pela intervenção do eu do analista.

2.2.1 O dilema ou o falso dilema entre filosofia e ciência na reinterpretação lacaniana da constituição da subjetividade.

Para nos diferenciar do que poderia ser um trabalho de comentário mais demorado sobre as influências de Lacan, voltamos agora a discutir o tensionamento presente entre filosofia e ciência na psicanálise a partir dos casos de Politzer e Kojève, em particular esse último. Tentamos transparecer que Lacan, ao contrário de Freud, leu e se interessou pelos filósofos – o que é, de início, uma constatação mais fácil –, mas que ao lê-los, assim como Freud, procedeu de maneira a encontrar consequências para suas combinações teórico-epistemológicas em psicanálise.

Porém, há uma diferença entre dizer que Lacan leu os filósofos, e por isso foi influenciado por eles em um território filosófico, e falar que Lacan leu os filósofos e os empregou segundo suas próprias finalidades – o que não é necessariamente um sinal de adesão a teses de filósofos de sua escolha. Nesse caso, Lacan pode ser lido como alguém que recusa a posição de ciência de Freud, justaposta, como sabemos, com o ideal de ciência natural. Renuncia também à recusa ao filosófico operada por Freud, que considerava como contraproducentes modelos como o de Hegel, uma vez que, para ele, um sistema filosófico mantém certa carga metafísica na interpretação da realidade. Pode-se, por consequência, confundir certos ângulos e encontrar inferências falsas quando pensamos a relação entre filosofia e ciência em Freud e Lacan.

Em termos freudianos, é possível argumentar que a retomada de um projeto filosófico, como aparece em Lacan via Hegel, mesmo que sob objetivos analíticos, tende a restituir a metafísica acerca do conhecimento. Para a ciência de Freud, então, isso vem a ser a negação de algum projeto de psicanálise que leve em conta dados materiais como aqueles que serão decisivos ou impactantes para a reformulação dos conceitos. O estatuto da metapsicologia, nesse caso, quando irrigado com pensamento filosófico, sofre um salto especulativo, eventualmente de alcance ontológico, uma vez que dá aos conceitos, inicialmente fracos e provisórios, privilégio frente aos dados materiais que garantiriam suas reformulações.

Dessa maneira, há algumas consequências fortes do ponto de vista freudiano quando olhamos, comparativamente, a estratégia epistemológica de Lacan. Em primeiro lugar, porque no caso lacaniano o objeto da psicologia, embora seguindo a trilha da teoria do narcisismo de Freud, é repensado a partir do drama e da dialética do senhor e do escravo. Pode-se argumentar, então, que Lacan substituiu a esperança freudiana na neuroanatomia, como disciplina de dados vindouros, pelo vocabulário filosófico de seu tempo. Ou seja, uma “importação” de leitura filosófica entraria como baliza e justificativa para fenômenos que a ciência psicológica,

inclusive a psicanálise, ainda não tinham conseguido descrever com mais acuidade. Logo, se pensarmos que a ciência significa aquilo que dá confirmações materiais, pelo menos em termos freudianos, naturais, o fundamento filosófico acarretaria à psicanálise uma epistemologia não verdadeira segundo a objetividade almejada.

Por outro lado, com mais sutileza, é possível pensar limites para o que pode ser uma “invasão” filosófica, uma “psicanálise filosófica”, em oposição aos termos natural-científicos que Freud inseriu a psicanálise. Como afirma Iannini (2008), embora o naturalismo, no sentido ontológico, não seja o fundamento da ciência que inspira Lacan, especialmente no sentido de como articular a psicanálise com relação a sua justificação epistemológica, se vê no ideal freudiano de ciência natural o mérito de prover uma baliza que evita a entrada de um psicologismo na psicanálise. Em outros termos, uma variação do relativismo que não se assemelha ao pensamento científico. Mesmo que Freud vise um esclarecimento oferecido em termos materiais para seus conceitos na psicanálise, o que temos de favorável nessa posição é afastar a psicanálise de algo da ordem do inefável e do não apreensível³⁴. Desse modo, essa linha de raciocínio parece indicar que a constante preocupação formal de Lacan é uma influência do apelo científico, mesmo que naturalista, proveniente de Freud.

Além disso, outro tipo de argumento possível é aquele que recusa qualquer oposição entre científico e filosófico, especialmente se o sentido desse par é consentido para opor humanidades *versus* natureza. É improvável, nesse sentido, que Lacan tenha visto na via filosófica uma crítica ao naturalismo de Freud. Adrian Johnston (2012), filósofo e pesquisador americano da obra de Žižek e de outros autores continentais influenciados por Lacan, oferece a retomada dessa discussão de maneira curiosa, especialmente acerca daquilo que pode ser o naturalismo na visão de Lacan, em oposição ao que mencionamos sobre a posição de Freud. Ele recorda que, em alguns artigos, assim como Freud, Lacan não deixa de manifestar esperanças com relação à confirmação nas ciências naturais de ideias psicanalíticas³⁵.

³⁴ Um acréscimo a esse debate pode vir da posição que Freud manteve com a arte moderna. Como recorda Rivera (2002), Freud não foi um grande entusiasta das novas vanguardas artísticas, chegando a dizer a Pfister que os expressionistas não poderiam ser considerados artistas de verdade. Outro momento interessante é o seu encontro com Breton em 1921, tido como decepçante para o surrealista. Quer dizer, se o modernismo reacende a pergunta pelo novo, pela abertura a uma nova linguagem e outra compreensão da obra de arte, sua recepção por parte de Freud não deixou de ser morna e austera, como afirma Rivera (2002), em virtude, segundo nosso entendimento, de sua posição que via nessas propostas alguma coisa de irracional e despropositada acerca das condições de uma reforma intelectual. Isto é, o inconsciente não é uma tese irracionalista, e sua aproximação à arte moderna poderia levar a esse caminho.

³⁵ Johnston menciona especialmente o artigo do *Estádio do espelho* (1949/1998) e o texto sobre a *Agressividade em psicanálise* (1948/1998). Em relação à inconsistência da divisa entre natural e o desnaturalizante no ensino de Lacan: “To take just one illustration of this known to anyone familiar with lacanianism, Lacan’s concept of ‘need’ (*besoin*), as per the need-demand-desire triad, is bound up with the biological facticity of protracted infantile *Hilflosigkeit*, an anatomical and physiological ‘fact’ of immense import for psychical ontogeny in the eyes of both

De fato, é um comentário que equivoca alguns pares conceituais que podemos utilizar para compreender e transmitir a filiação epistemológica de Lacan. Normalmente, as críticas e as tomadas de posição do francês entram em conflito com o naturalismo representado no modelo de ciência de Freud, principalmente se lembrarmos das metáforas energéticas de Freud que foram alvo de crítica de Lacan nos primeiros seminários. Por exemplo, no *Seminário 2* (1954-1955/1985), em que faz referência à metáfora da usina hidrelétrica como crítica ao paradigma da energia para pensar a pulsão; no *Seminário 4* (1956-1957/1995), em que reafirma a energética como um ideal ultrapassado de ciência; ou mesmo o próprio *Discurso de Roma* (1953/1998), em sentido mais amplo, como um manifesto político para integrar o estruturalismo na psicanálise.

Porém, a interposição do registro simbólico a partir do que é emergente da fala, seu funcionamento segundo as leis da linguagem e a alteridade que se estabelece a partir da instância do Outro (A) não são tomados como alguma forma de metafísica fundamental de seu ensino, ou certa ontologia fundada na linguagem. Aliás, isso é facilmente confirmado em seus seminários, visto que inúmeras vezes Lacan (1966, 1969-1970) foi taxativo em recusar a assimilação da psicanálise a algum tipo de ontologia. De qualquer forma, quando consideramos os desenvolvimentos do imaginário presentes nos artigos dos anos trinta e quarenta, entre os quais o estádio do espelho situa a crítica ao realismo ingênuo na produção do conhecimento e na representação do mundo, temos a possibilidade de reintroduzir a ciência natural sem desvalorizar a dimensão que o simbólico posteriormente ganha em Lacan. Em síntese, é inócua a oposição entre natural e desnaturalizante em Lacan, ao passo que é possível um equacionamento desse par na origem mesma de sua hipótese sobre o sujeito. Para Johnston, Lacan nem sempre, do início ao fim de seu ensino, condicionou os conceitos psicanalíticos a alguma interposição de outros (a, A), nem mesmo a relação dual que o aspecto da alteridade (eu-outro) coloca como fundamento para os conceitos:

Como observei anteriormente, as híbridas constelações de emoções afetivas e motivações libidinais que tornam o “sujeito-a-ser” imaturo e receptivo às mediações de identificações externas são provocadas pelo estado de *Hilflosigkeit*, ele próprio um fato biológico bruto (e brutal). E esse estado corporal inicial é inorgânico (*anorganic*) no meu sentido preciso, na medida em que Lacan o qualifica como “discordância intra-orgânica”, “um caos orgânico original” situado “no próprio coração do organismo. [...] em outras palavras, o que está em jogo aqui é uma negação imanente dialética/especulativa do orgânico que, no entanto, não é simplesmente uma reversão

Freud and Lacan” (JOHNSTON, 2012, p. 23). Em relação ao termo “ciências naturais”, Lacan se colocava como um crítico dessa noção que, como sabemos, resulta do neokantismo do final do século XIX, que retoma a dicotomia entre natureza e liberdade e estabelece o debate entre *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften*.

ao inorgânico, ou seja, uma ruptura da organicidade surgindo de dentro de sua própria (des)organização (com as palavras 'órgão', 'orgânico' e 'organismo' sendo etimologicamente ligados à ideia de 'organização'). (JOHNSTON, 2012, p. 29, tradução nossa).

Isto é, se seguirmos o movimento do pensamento lacaniano, as opções filosóficas – Politzer e Hegel via Kojève – não são propostas de renúncia ao naturalismo de Freud. Na verdade, a constituição da subjetividade a partir desses autores tem como intenção reacomodar a razão psicanalítica acerca da ideia de totalidade da experiência do sujeito consigo mesmo e com o mundo³⁶. Ou seja, para Johnston (2012), antes de uma causalção expressa na negatividade da ação dialética do desejo, há uma discordância fundamental e preliminar na condição mesma de se ter um corpo, que fica em evidência no estágio do espelho a partir da noção de *corps-morcelé*, derivado da observação biológica do fenômeno da prematuridade do aparelho anatômico do humano. Lacan, desse modo, ao optar por uma constituição dialética do sujeito, não renuncia ao naturalismo, mas à ideologia naturalista que assegura a natureza como totalidade e sem discordância constitutiva.

Para Johnston (2012), é interessante que seja possível reavaliar o *status* da alienação original pensada por Lacan, da mesma forma que repensar a leitura realizada por seus comentadores³⁷. Segundo ele, é problemático o entendimento de que a constituição subjetiva coincida com a alienação sob o princípio de uma negatividade de ordem estritamente fenomenológica. Ou seja, do organismo e sua relação com a realidade (ímagô). A negatividade,

³⁶ Lacan, no acréscimo ao artigo sobre Jones, *De um silabário a posteriori* (1966/1998b), comenta alguns aspectos do simbólico e imaginário e sua relação com o real. Nele, Lacan comenta como o imaginário, ao contrário do que se pode supor a partir da emergência do simbólico, não equivale ao ilusório: “Não se trata, de modo algum, de que o imaginário seja para nós o ilusório. Muito pelo contrário, nós lhe damos sua função de real *ao baseá-lo no biológico*: ou seja, vimos isso anteriormente no IRM, efeito inato da ímagô, manifesto em todas as formas da exibição” (LACAN, 1966/1998b, p. 731, grifo nosso). E completa, acerca do que é “biologizar na psicanálise”: “Biologizar, em nosso campo, é introduzir nele *tudo o que há de utilizável* para esse campo na ciência chamado biologia, e não somente recorrer a alguma coisa do real que seja viva” (LACAN, 1966/1998b, p. 732, grifo nosso).

³⁷ No texto, Johnston faz referência a uma passagem de Miller (1991, p. 32): “o nada entra na realidade pela linguagem” (JOHNSTON, 2012, p. 42). Segundo ele, a afirmação de Miller se aproxima, nesse ponto, da interpretação de que é o registro simbólico que inaugura a experiência do sujeito com a realidade. Johnston recorda também o uso que comentadores podem ter feito das paráfrases de Lacan acerca da afirmação do evangelista João, “no princípio era o Verbo”, como um indicador da interposição do simbólico como ponto fundador da realidade. É curioso, na verdade, como um autor e acadêmico americano, aparentemente pouco aparentado com as questões da formação analítica e a composição de escolas lacanianas, e mais interessado em questões relativas à epistemologia contemporânea e neurociências, compreenda e se utilize da tradição de comentadores de Lacan. Johnston, sem dúvida, desconhece a ironia de citar Miller como alguém que favorece o registro simbólico, na medida em que esse autor é questionado, justamente, por conferir menor valor a esse mesmo simbólico, reduzindo o estatuto do significante e do Outro (A) em favor do gozo e do corpo (DUNKER, 2019; GOLDENBERG, 2016). Talvez a crítica de Johnston fosse mais adequada se dirigida a um autor como Eidelzstein (2021), uma vez que esse tem criticado fortemente Miller, de forma a reorientar todo o ensino e a leitura de Lacan segundo a premissa de que a origem do sujeito se dá a partir da linguagem. Em outro ponto, a crítica de Johnston também parece propícia diante da posição de Simanke (2009, p. 225). O pesquisador brasileiro coloca a psicanálise de Lacan como “antinaturalista”, próxima às humanidades, associada ao humanismo e à fenomenologia. A nós, tal interpretação é inadequada ao que se propõe Lacan, em particular tendo em vista o enquadre que Johnston (2012) oferece.

se puramente fenomenológica, é herdeira do dualismo ontológico da leitura de Kojève sobre Hegel, e implica que a alienação no humano decorre de uma negatividade do organismo com a natureza, o que, nesse sentido, acaba por transformar a natureza em uma *rotten nature*. Não se trata de uma negatividade puramente do sujeito e sua relação com a realidade. A negatividade do ponto de vista da fenomenologia da prematuridade do neonato, associada à noção de sujeito, implica em colocar a incompletude na sua face estritamente antropogenética. A incompletude, na leitura de Johnston sobre Lacan, começa na natureza mesma de se ter um corpo, a partir de uma “hiância biológica” (*béance biologique*) (LACAN, 1954-1955/1985, p. 302).

Enfim, de certa forma, a análise de Johnston revela algumas tensões no par filosofia *versus* ciência, natural *versus* humanidades – principalmente se pensarmos que essa oposição declina de uma espécie de neokantismo não refletido em Freud e, mesmo que Lacan estivesse alheio a essa dicotomia, esta teria sido perpetuada ingenuamente na história da psicanálise³⁸. Para Johnston (2012), a oposição entre filosofia e ciência que, para nós, é possível de ser visualizada em Freud a partir da querela dos métodos do final do século XIX, declinou de uma fonte ainda mais antiga. Segundo ele, a filosofia continental, e incluindo indiretamente Lacan por causa da leitura de seus comentadores, é contaminada por esse *myth of non-given*, de um dado nunca abordável pela experiência imediata, com o qual o contato com a realidade tende a ficar sempre nublado pela dignidade especial da condição humana.

A fonte desse mito, segundo ele, é de herança renascentista, do discurso de Pico della Mirandola, *On the dignity of the man* (1486) (JOHNSTON, 2012, p. 43). Johnston (2012, p. 45) chega a identificar uma série de autores que sucedem a partir dessa tradição, entre eles Badiou e Agamben, de maneira que preservam ao humano algum tipo de relação consubstancial “entre negatividade e subjetividade”. Lacan, então, pode ser lido nessa posição, pelo menos se o tema da alienação continuar a ser associado à questão do negativo vinculado a seu aspecto estritamente fora da alçada da natureza – possível somente na leitura antropogenética da negação presente em Kojève.

Finalmente, acolhendo, em certo sentido, a perspectiva de Johnston, nosso argumento é o de que não localizamos em Lacan um apreço à filosofia por sua oposição ao conhecimento da ciência identificado como “ciência natural”. Entendemos os motivos e o interesse de Lacan na filosofia associados estritamente ao artifício de uma epistemologização que suporta o acréscimo de fenômenos e teorias em psicanálise. Por exemplo, sob a égide do tema da negatividade, é notório perceber que foi possível circunscrever as possibilidades das relações do imaginário, ao

³⁸ Cf. SIMANKE, 2009, p. 226.

mesmo tempo que seus limites na observação de fenômenos analíticos já anunciavam a crise desse paradigma no esforço teórico mais amplo de Lacan em face do simbólico e do real. Veremos, a seguir, que a destacada influência do estruturalismo muda a perspectiva da oposição entre filosofia e ciência no programa epistemológico de Lacan, sendo Lévi-Strauss um importante marco para a interposição das relações simbólicas na teoria psicanalítica.

2.3 Lévi-Strauss e o conceito de inconsciente – a via simbólica, o significante e a recondução epistemológica das condições do tratamento.

A presença de Lévi-Strauss no ensino lacaniano permite uma variação de leituras. Por um lado, avaliar essa influência mais detidamente pode significar o interesse em demonstrar a participação de Lacan no estruturalismo de maneira mais evidente. Em contraposição, preferir essa influência como decisiva pode representar certo apagamento da “dívida simbólica” que Lacan teria por Lévi-Strauss, uma espécie de recalque epistemológico, derivado da intenção de ocultar a relação entre psicanálise e ciências sociais no decorrer do retorno a Freud (ZAFIROPOULOS, 2018). É certo, de qualquer forma, que a recepção de Lévi-Strauss incide, direta ou indiretamente, em diversas questões conceituais para a teoria.

Podemos avaliar essa recepção de diversas maneiras no plano epistemológico. Em um primeiro momento, de modo mais abrangente, ela indica a posição de Lacan em relação ao estruturalismo enquanto programa metodológico, estando aí incluída a figura de Lévi-Strauss. Desse encontro, que percorre anos de seminários e escritos, especialmente nos anos 1950, prolifera fontes de pesquisa e interesses de Lacan pelo significante, pelo *status* do símbolo, pelo regime simbólico enquanto tal e sua determinação para o sujeito etc. Em segundo lugar, em uma via mais direta, o aporte de Lévi-Strauss chega a ser instrumental, isto é, na releitura dos casos clínicos de Freud, seja no caso *Dora*, mas especialmente o *Homem dos Ratos* no *Mito Individual do Neurótico* (1953/1986). Por último, embora sem a intenção de esgotar essa relação, há a abertura clínica propiciada: a relação antropológica em torno da função do pai, Nome-do-Pai, e o funcionamento da neurose e da psicose segundo o alcance desse operador.

Então, um esclarecimento parece necessário nesta seção. Interessa-nos particularmente apresentar a compreensão teórica de Lévi-Strauss (1949/1985) do inconsciente e sua relação com o regime simbólico como contribuição para o pensamento de Lacan. Nesse sentido, trata-se de uma escolha que liga Lacan ao programa metodológico estrutural. Isso se dá, conforme antecipamos em Politzer, como consequência do fato de Lacan evitar o psicologismo contido no modelo de representação para o funcionamento das leis do inconsciente, ao mesmo tempo que rejeita as metáforas fisicalistas e o ideal naturalista, no sentido ontológico, contido nos

aportes dos pós-freudianos e em certa posição de Freud durante sua obra. É preciso, portanto, encontrar um inconsciente que não transmita a ideia de interioridade, profundidade, reservatório. Em Lévi-Strauss (1949/1985), a dimensão inconsciente evita esse tipo de caracterização, e pode ser entendida de outra forma, embora o antropólogo não tenha deixado de reconhecer a intuição valiosa de Freud sobre o tema, a saber: o inconsciente ligado ao acaso (algo sem explicação aparente) e sua arbitrariedade nas formas de linguagem não são índices do irracional³⁹.

Para tanto, Lévi-Strauss, no prefácio para um livro de Jakobson (1978), vai privilegiar o inconsciente de forma que esse conceito indique certa operatividade do regime simbólico – na forma de organização da linguagem – para justamente mostrar essa torção sobre o irracional. O inconsciente vem a situar – cientificamente – uma contribuição de maior importância para o estatuto das ciências sociais visado no estruturalismo. Isso ocorre porque, na compreensão estrutural, *o inconsciente é entendido como aquilo que mostra que há na linguagem algo que não é consciente para quem fala; isto é, há funções mentais inconscientes no ato de fala*. Essa ideia, segundo Lévi-Strauss (1978), parte da compreensão jakobsoniana de que o grande mérito de Saussure foi mostrar que alguma coisa extrínseca ao falante é posta em jogo na organização da linguagem através da composição do signo, precisamente no que se localiza como significante.

Dessa forma, desde Saussure, está presente a ideia de que compreender a organização da linguagem pode evitar a referência forte tanto sobre quem enuncia, quanto sobre o significado enquanto marcador do enunciado. Porém, a leitura desse movimento de influência precisa levar em conta de que é na fonologia de Jakobson, no aspecto diferencial e singular que a determinação recíproca do fonema impõe⁴⁰, que a precedência do significante aparece em termos de método. Assim, essa precedência permitiria compreender a passagem da linguagem, sincrônica em seu manejo científico em Saussure, para a linguagem como *forma de sistema simbólico*. Daí o parentesco e o mito serem entendidos como linguagem⁴¹. Nas palavras de

³⁹ É importante lembrar que, na via antropológica, Franz Boas já tinha no conceito de inconsciente um operador, até porque a comparação com a língua já aparece nesse autor, embora sem a referência da linguística estrutural.

⁴⁰ Deleuze, sobre o fonema, o situa como elemento diferencial presente no estruturalismo. Sobre o quarto critério para reconhecê-lo: “Aquilo que é distinto ao mesmo tempo das partes sonoras, e das imagens e conceitos associados, é chamado de fonema. O fonema é a menor unidade linguística capaz de diferenciar dois termos de significação diversa: por exemplo, “bilhar” e “pilhar”. É claro que o fonema se encarna em letras, sílabas e sons, mas não se reduz a eles. Ademais, as letras, as sílabas e os sons dão-lhe uma independência, enquanto, em si mesmo, ele é inseparável da relação fonemática que o une a outros fonemas: *b/p*. Os fonemas não existem independentemente das relações nas quais entram e pelas quais se determinam reciprocamente” (DELEUZE, 2006, p. 235).

⁴¹ “The elementary units of mythic discourse do, of course, consist of words and sentences, but these, in this particular usage of them, and without wishing to push the analogy too far, are *rather of the order of the phoneme*,

Lévi-Strauss, “tanto os sistemas de parentesco como os fonológicos são elaborados pelo espírito no estágio do pensamento inconsciente” (LÉVI-STRAUSS, 1949/1985, p. 46, grifo nosso). Logo, o inconsciente, nessa orientação, é incluído como fator fundamental do argumento para pensar a organização do parentesco e do mito como uma linguagem. A partir de então, a linguagem situa a relação inconsciente na composição significante, em um primeiro passo. Isso ajuda a entender Lacan, em particular no *Seminário I* (1953-1954/1986), em relação à repercussão dada à dimensão fonética do significante como consideração importante sobre de que modo a realidade do discurso se organiza e se revela a cada um na experiência analítica. Segundo Lacan:

Freud ainda não dispunha do conceito de suporte material, da fala, isolado enquanto tal. Hoje, teria tomado como elemento de sua metáfora a *sucessão de fonemas* que compõem uma parte do discurso do sujeito. Diria que encontra uma resistência tanto maior na medida em que o sujeito se aproxima de um discurso que seria o último e o bom, mas que ele recusa absolutamente. (LACAN, 1953-1954/1986, p.30-31).

A metáfora freudiana a que Lacan se refere é aquela utilizada em *Estudos sobre a histeria* (1856-1939/2016). Nela, Freud diz que a realidade do discurso contém uma série de arquivos, dispostos em pastas que formam temas na memória do doente. Esses temas da realidade do discurso, evocados na lembrança, estariam concentricamente ligados a um núcleo patogênico da memória. Lacan, então, atualiza essa metáfora freudiana em termos de sucessão de fonemas, na qual a desmontagem, a descoberta de sua arbitrariedade, permitirá compreender a organização do sintoma para cada um. Parece se sustentar a afirmação de Zafirooulos, a saber, que Lacan estaria interessado em um inconsciente que situe uma “perspectiva de reconstrução histórica do passado, um sistema de reescrita do sujeito” (ZAFIROPOULOS, 2018, p. 70).

Contudo, para além desse ensejo de Lévi-Strauss via Jakobson e da dimensão que o significante ganha em Lacan, podemos ser mais minuciosos e seguir o novo arranjo epistemológico sobre o inconsciente a partir de seu artigo *A Eficácia Simbólica* (1949/1985). É a partir dele que podemos mostrar um encaminhamento privilegiado da questão e, além disso, mostrar a notória participação da psicanálise⁴², tendo em vista que uma das questões centrais do artigo se refere à cura – mais especificamente quando o antropólogo analisa

in that They are units which, while they have no meanings of their own, do make it possible to generate meanings in a system in the which they stand in opposition to each Other, and this is precisely as a result of these oppositions” (LÉVI-STRAUSS apud JAKOBSON, 1978, p. 23, grifo nosso).

⁴² Para Zafirooulos, em *A Eficácia Simbólica*, “encontramos uma teoria das resistências, da transferência e da cura, em suma, um “escrito técnico” que devemos ter em mente para entender a leitura de Lacan dos escritos técnicos de Freud” (ZAFIROPOULOS, 2018, p. 83).

comparativamente a eficácia da cura xamânica com a cura médica. A psicanálise entra na discussão na medida em que a cura psicanalítica se aproxima da cura xamânica⁴³.

2.3.1 A partir da Eficácia Simbólica – a cura, o analista, o inconsciente.

A questão da cura no texto da *Eficácia Simbólica* (1949/1985) não pode ser subestimada. De certo modo, a incidência dessa questão permite a Lacan ultrapassar certas ideias sobre a direção do tratamento que estavam em voga naquele momento na psicanálise. Entre elas, a identificação com o “eu” do analista no final do tratamento e a análise de resistências. A aproximação com a cura xamânica, dessa forma, permite deslocar a orientação mais rígida sobre o atendimento. Deixa de ser uma prática regrada e mediada pelas recomendações do analista para se tornar uma *experiência subjetiva*, na qual o curso dos acontecimentos depende de certa reorientação simbólica dispendida através da fala do analisando. Ou seja, a psicanálise – seus efeitos e seu tratamento – se associa a uma condição teórica em que prevalece a ideia de uma situação específica, formada por um estado de alteridades e retificações mobilizadas pelo conjunto de relações simbólicas que vão aparecer como novas e atuais na fala – um plano de diferenças que tem sua radicalidade estabelecida pela figura teórica do significante. De qualquer maneira, como é possível conceber uma condição científica do inconsciente a partir do exemplo da cura xamânica?

Em primeiro lugar, porque a cura xamânica, tal como abordada por Lévi-Strauss, permite reconsiderar uma cisão estabelecida na medicina moderna: a causa objetiva da doença e o universo subjetivo do doente. Cisão essa que, assim como na psicanálise, precisa ser “desfeita” para atingir efeitos de cura. Do ponto de vista epistemológico, sobre a cura xamânica, é interessante notar como Lévi-Strauss (1949/1985) se esquia do que poderiam ser “preconceitos metafísicos”, para usar a expressão de Viveiros de Castro (2015), tendo em vista que os efeitos obtidos em uma “sessão” com o xamã não são caracterizados como algum tipo de sugestão. Ao contrário, ele leva a sério o procedimento: isto é, se tomarmos a cura xamânica pelo seu atraso instrumental em relação à medicina moderna, estamos perdendo o ângulo que orienta sua cura. Por outro lado, privilegiar a ideia de experiência subjetiva em relação à de análise de resistências, por si só, não garante um projeto interessante de reordenação

⁴³ É importante datar que a influência do texto de Lévi-Strauss assume outra perspectiva a partir de *A Ciência e a Verdade* (1966/1998a). Nesse texto, Lacan o retoma para discutir a questão da verdade como causa, a partir dos modos de refração da verdade (eficiente, final, formal, material), inspirados em Aristóteles. A psicanálise, em diferenciação ao xamanismo, assume a verdade como causa material, enquanto que, no xamanismo, a causa é eficiente.

epistemológica. Mesmo porque a ideia de experiência subjetiva pode rapidamente encaminhar a questão de volta ao psicologismo do qual Lacan tentava se livrar.

Desse modo, a aceitabilidade da cura xamânica depende de uma tese maior em Lévi-Strauss, a saber: que a ação da função simbólica sobre as sociedades dá conta de todas as condutas (fisiológicas, psíquicas, sociológicas). Ou seja, uma compreensão de base, baseada na “origem simbólica da sociedade”, que permite um novo nível de interpretação, no qual o social se identifica com o mental, e vice-versa, através da linguagem. A cura xamânica e as interpretações do psicanalista são modelos que permitem verificar essa tese, na medida em que encontram homologia no ponto em que a dimensão simbólica regula as operações de ação do xamã e do psicanalista sobre os mitos individuais dos doentes. Assim, a figura teórica da eficácia simbólica entra como aquilo que garante as interrelações entre a organicidade da doença e o efeito reparador que o símbolo introduz. A eficácia simbólica *é um princípio de indução*, tanto na ação do xamã, quanto para o psicanalista, com as devidas distinções:

Na verdade, a cura xamânica parece um equivalente exato da cura psicanalítica, mas com uma inversão de todos os termos. Ambas visam provocar uma experiência; e ambas o alcançam reconstituindo um mito que o doente deve viver, ou reviver. Entretanto, num caso (em referência à psicanálise), é um mito individual que o doente vem a construir com a ajuda de elementos extraídos do seu passado; no outro, é um mito social que o doente recebe do exterior e que não corresponde a um estado pessoal antigo. (LÉVI-STRAUSS, 1949/1985, p. 208).

Com esse reordenamento, portanto, se torna possível entender a nova consideração sobre o inconsciente que vai interessar a Lacan. Nesse nível, a ordem simbólica assume prevalência, enquanto origem, porém sem essência. E o inconsciente deixa, em absoluto, de ser compreendido em um nível individual. Nas palavras de Lévi-Strauss:

Pois o subconsciente, repositório das lembranças e imagens colecionadas no decorrer de cada vida, torna-se mero aspecto da memória [...] *o inconsciente, ao contrário, é sempre vazio. Órgão de função específica, limita-se a impor leis estruturais, que lhe esgotam a realidade, a elementos esparsos que lhe vêm de fora - pulsões, emoções, representações, lembranças.* [...] o subconsciente é o léxico individual no qual cada um de nós acumula o vocabulário de sua história pessoal, mas que tal vocabulário só adquire sentido, tanto para nós mesmos quanto para os outros, na medida em que o *inconsciente o organiza de acordo com suas leis, fazendo dele, assim, um discurso.* (LÉVI-STRAUSS, 1949/1985, p. 212, grifo do autor).

Finalmente, então, chegamos ao papel que o inconsciente exerce no sentido estrutural. Ele se liga ao universal, ao conjunto de leis estruturais, a algo que tem efeitos no sensível da estrutura da memória. Não se trata de alguma representação a ser feita sobre o recalcado, mas um agir sobre algo que é ordenador das relações simbólicas, limiar sensível da história e, portanto, possibilidade aberta para o reordenamento da história do doente. Daí a inverter, portanto, a representação inconsciente para algo que é da estrutura. Como afirma Deleuze

(2006) sobre a estrutura, real sem ser atual, ideal sem ser abstrata. Isto é, a estrutura é inconsciente em virtude dos elementos e das relações engendradas – o campo das possibilidades. Em outras palavras, não é uma qualidade da estrutura ser inconsciente além de sua condição, até porque no nível estrutural não se trata de qualidades.

Esse é o panorama, portanto, que permite a Lacan inscrever a questão do inconsciente no Outro (A). O inconsciente como um *tesouro de significantes* (LACAN, 1960/1998), porque coloca a fala referida ao Outro como função simbolizadora, em um lugar, com a novidade desse lugar ser vazio. Enfim, essa ideia em torno do inconsciente permite orientar a leitura sobre os acréscimos importantes de sua teoria nos anos cinquenta, desde o esquema do buquê invertido, que coloca o Outro (A) no plano óptico, até a sucessão de progressos sobre a estrutura do sujeito, sua lógica diante do Outro (A), determinante para a ideia de sujeito do inconsciente (s(A)). Em termos clínicos, a renovação de Lacan possibilita uma passagem sobre o acesso ao “conteúdo” inconsciente: deixa de ser parte de um aparelho de memória, que tem por finalidade clínica a retroação objetiva e realista a momentos chave, estes que inauguram impasses diante da satisfação (a perda do objeto, a castração). O inconsciente, então, cernido como linguagem, pela absoluta radicalidade que o significante engendra, como no mito e no parentesco em Lévi-Strauss. Enfim, algo que deixa de imprimir a ideia de um passado que se recorda, revelado por uma causalidade a decifrar na representação. É um passado que se recorda, é claro, mas faz desse passado algo que se atualiza, um duplo contido no dito, acesso privilegiado a outra história por vir⁴⁴.

2.3.2 Estruturalismo e o filosófico – novo laço.

Uma indicação proveitosa sobre o estruturalismo reside no ponto em que apresenta uma nova compreensão sobre a identidade, na medida em que seu programa metodológico está referido a uma indicação da diferença como princípio em sua radicalidade. Trata-se de uma nova concepção de identidade, constituída unicamente como uma correlação de diferenças (MANIGLIER, 2016), o que configura um novo problema filosófico e se aproxima de críticas emergentes ao princípio de identidade tal como podemos ver aparecer em novas lógicas⁴⁵.

Como sabemos, desde Saussure, se entende o vínculo entre as palavras e as coisas como de ordem arbitrária. Soma-se a essa arbitrariedade uma outra, na medida em que Jakobson evidenciou que experimentos em laboratório também apontavam a ausência de nexos causal

⁴⁴Algo semelhante a Borges, no conto *A Outra Morte*: “Modificar o passado não é modificar um fato só; é anular suas consequências, que tendem a ser infinitas. Dizendo com outras palavras: é criar duas histórias universais” (BORGES, 1949/2008).

⁴⁵ Cf. COSTA, 2019, p. 81-84.

entre os sons e os movimentos musculares na fala. O estruturalismo leva a cabo a falência de um referente e coloca a diferença no seu lugar. Lacan, em certo sentido, acompanha essa tendência, ao destacar o desprezo pela verossimilhança:

É a metáfora como aquilo em que se constitui a atribuição primária, aquela que promulga “o cachorro faz miau o gato faz au-au” com que a criança, de um só golpe, desvinculando a coisa de seu grito, *eleva o signo à função do significante e eleva a realidade à sofisticada da significação*, e, através do desprezo pela verossimilhança, descortina a diversidade das objetivações a serem verificadas de uma mesma coisa. (LACAN, 1960/1998, p. 820, grifo nosso).

O programa metodológico estrutural indica que conceitos abstratos derivados do sensível, da experiência, ou recortes teóricos em favor de certos princípios, como o de identidade, necessitam, antes, de uma redução acerca de seu *conteúdo* explicativo. Na verdade, a intenção estrutural é a de encontrar leis de funcionamento, “no que os lugares prevalecem sobre aquilo que os preenche”, para usar a fórmula de Deleuze (1972/2006). É dessa maneira que entendemos a função que a estrutura ocupa nesse programa científico.

Porém, coloca-se um plano de instabilidade ou negociação a esse programa concebido de maneira mais rígida. Essa instabilidade pode ser indicada na visada sobre autores fundamentais do movimento, seja Lévi-Strauss, Foucault ou Lacan, na medida em que colocam distinções – para evitar dizer diferenças – em relação à consistência do que se entende por estruturalismo. Quer dizer, se o princípio estrutural se vale de uma diferença radical, parece condizente a postura de seus representantes de evitarem que suas produções teóricas estejam ligadas ao termo “estruturalismo”, no sentido de que sua adaptação ao termo pudesse defini-los.

Em geral, ao contrário, o ajuste ao estruturalismo varia conforme as necessidades de cada disciplina, não há um estruturalismo puro. Isto é, o estruturalismo, por seus amplos usos e recepções, se vê colocado diante de questões que são de ordem interna a cada disciplina, seja, inicialmente, a linguística, antropologia, matemática ou psicanálise. Coloca-se para o estruturalismo, em seus usos locais, a questão em torno da semiologia de cada disciplina, o que parece ser o lastro especulativo de seu programa (MANIGLIER, 2016). A questão sobre a semiologia, ciência dos signos, indica *o que fazer*, em termos de prática, a partir dos princípios que regem o programa metodológico estrutural. A ideia de Maniglier (2016), partindo de Lévi-Strauss, é de que o estruturalismo exige uma filosofia na medida que seu programa é extra-moral e desconstrói as prerrogativas que poderiam vir a orientar alguma ética de suas ações. Daí que, resultante dessa questão epistemológica, a filosofia no estruturalismo se comporta como uma *filosofia da prática* que, evidentemente, não equivale a uma deontologia.

Contrariamente à intuição de exclusão do filosófico, parece ser produtivo, segundo Maniglier (2016), colocar o filosófico ao lado do estruturalismo enquanto programa metodológico, em vez de propor afastamentos em virtude da tese de que a estrutura não contempla alguma ontologia. A questão, então, não é se afastar de alguma filosofia em virtude de uma ciência estrutural, pois a posição especulativa da filosofia invariavelmente permite novos usos da estrutura e inovações de seu método. Incorrer na divisa entre bom e mau estruturalismo, a partir de sua aproximação ou afastamento à filosofia, é corroborar com uma estagnação de método. A filosofia, a partir do estruturalismo, não é estritamente ontologia, e uma ciência amparada pelo programa estrutural não pode se tornar uma ontologia. Há, na verdade, outra relação e concepção de como e onde emerge um problema de ordem filosófica a partir desse momento.

Nesse sentido, o estruturalismo propicia um novo enquadramento, um novo laço, da filosofia com seu próprio horizonte. A partir do estruturalismo, a filosofia deixa de ter seu movimento reconhecido no retorno aos primeiros princípios, haja vista a determinação simbólica e a autonomia do significante como elementos que aplacam a realidade que investigam. Ou seja, a fórmula parece se desenhar da seguinte maneira: a partir do estruturalismo, o ser deixa de ser pensado *aprioristicamente*, como um índice em si mesmo, a medida em que o vocábulo “ser” se resguardava de qualquer carga semântica.

Enfim, há inúmeras consequências nesse debate, e questões como essa podem ser colocadas no campo filosófico desde Heidegger, um autor que configura a ontologia como uma abertura do ser. Isto é, em Heidegger (1946/1991), não há um ente privilegiado que determina o modo do ser, em termos de predicação. É essa consideração, sem dúvida, que o permite colocar a linguagem como morada do ser. Por outro lado, já em um debate mais próximo a Lacan, posterior à publicação de seus artigos nos *Escritos* (1966/1998), temos Derrida (1973/1999) contestando o suposto abandono da metafísica no estruturalismo, justificado por causa da determinação simbólica levada a sua radicalidade no significante. Para ele, o privilégio dado à fala, desde Jakobson e incidindo em Lacan, continua a herdar um tipo de comprometimento metafísico, na medida em que a fala perpetua um absoluto. Derrida (1973/1999, p. 9) pontua que a ideia da fala, mesmo que descomprometida e liberta de um referente, preserva o “sistema de ouvir-se falar” que garante, por sua vez, a ideia ontológica de mundo e suas divisões (universal e não-universal, empírico e transcendental). Derrida, nesse caso, intui que há certo engodo em crer que a ciência começa onde a metafísica termina. Ou seja, mesmo que a fala, polo da diferença, denote que as abstrações e os referentes são peças metafísicas e, mesmo que o signo seja arbitrário no jogo entre significante e significado, ainda

se preserva, apesar da queda do signo como algo positivo, um dualismo entre sensível e inteligível. O significante, que encerra um transcendentalismo ingênuo, perpetua outro pacto metafísico: o fonocentrismo.

De qualquer forma, o que nos interessa particularmente nesse debate, apesar dos inúmeros detalhamentos e aberturas que o périplo estrutural acaba por colocar em jogo – e que colocam questões para a epistemologização de Lacan – é apontar as diferenças cruciais entre Freud e Lacan acerca da filosofia. No primeiro, a filosofia funciona como índice da razão baseado nas ideias de totalidade e sistema que os filósofos vinculam. A persecução de um verdadeiro, delirante como no paranoico, junto à ausência de lacunas que essa ideia promove, é um forte obstáculo de Freud aos filósofos. As questões em torno de Putnam, expressas no primeiro capítulo, transmitem que a rejeição à metafísica na psicanálise é sustentada segundo a visão de que a filosofia funciona como uma veia especulativa desnecessária aos achados da psicanálise. Nesse ponto, a filosofia se colocaria para a psicanálise como uma explicação primeira, a fornecer uma metalinguagem que tende a resguardar ou criticar a validade das proposições psicanalíticas.

Em Lacan, embora a filosofia assuma por vezes a força desse adereço, isto é, da prefiguração da totalidade, a questão em torno dessa recusa à metafísica é totalmente recolocada a partir da chegada do psicanalista francês no debate com o estruturalismo. Como apontamos, a linguagem, tal como abordada no estruturalismo, reordena a qualidade do filosófico, e é disso que se trata quando falamos em problemas distintos entre o filosófico em Freud e Lacan. Trata-se de uma tradição e uma discussão desconhecida a Freud e emergente para Lacan. Nesse ponto, a partir das distinções, podemos entender como o sujeito se colocará como uma categoria produtiva para Lacan, em nada parecido com o “eu” ou vinculada a um processo de relação com a realidade a partir da ideia de representação. O sujeito em Lacan é um sujeito inusitado, que só é possível dentro do estruturalismo a partir de “processos subjacentes e imanentes” (MADARASZ, 2014, p. 229). Veremos, a seguir, as intenções epistemológicas de Lacan seguindo seu percurso em suas particularidades diante do estruturalismo.

3. O TRABALHO DA LINGUAGEM E A QUESTÃO FILOSÓFICA IMANENTE.

3.1 O momento estruturalista ao lado do efeito sujeito na teoria – a relação com a filosofia e a originalidade da psicanálise.

A presença da filosofia aparece de diversas formas no ensino de Lacan. Há a aproximação aos filósofos como meio de interlocução, por vezes a filosofia serve de apoio em certas referências, assim como também há críticas mais veementemente às formas filosóficas de interpretação da realidade. De qualquer maneira, a recorrência aos filósofos é intensa. Basta, para justificar essa afirmação, atestar o fato de que são feitas mais menções a filósofos que a psicanalistas em seus *Escritos* (1966/1998). Hegel, por exemplo, é o segundo autor mais citado depois de Freud. O leitor Lacan, então, não é alguém que admite alguma ignorância aos filósofos quando comparado com Freud (1933/2014). Ao contrário, é alguém que os interpela, constrói hipóteses a partir deles. Sem dúvida, é alguém que não se vê constrangido diante de uma disciplina por vezes árdua a não iniciados. Mais ainda, é um autor que, ao final de seu ensino, como sugere Badiou (2018), pode ser visto como alguém que tenta desconstruir a história da filosofia a partir de seus termos (saber, verdade, discurso etc.).

Dessa forma, ante a conclusão mais apressada que pode sugerir que a posição de Lacan expõe as diferenças de propostas entre a experiência da psicanálise – leia-se: sua atividade clínica em relação a produção dos filósofos, definida como trabalho de escrivãzinha –, pensamos que a atividade de pesquisa serve para estabelecer os méritos de conclusões como essa. Em outras palavras, a radicalidade da psicanálise não se garante simplesmente através da retórica de um acontecimento *sui generis* experimentado em análise. De fato, isso é sua motivação, mas não a prova de seu rigor. Ao aceitarmos que a psicanálise pode ser contemplada e aceita no campo das razões, que a mesma se propõe a dar provas de suas ações, cabe aos psicanalistas examinar o que, então, diferencia sua discursividade e epistemologia em relação a outras disciplinas. Assim, é preciso partir desse fato inicial e aparentemente irrisório, a saber, o de que Lacan fala bastante dos filósofos e recorre a eles frequentemente, para, em seguida, sermos capazes de construir uma perspectiva sobre como abordarmos a relação entre a filosofia e Lacan em seus textos, conferências e seminários. Nesta dissertação, temos como interesse investigar as articulações com a filosofia colocando em causa a relação da psicanálise com a ciência, no sentido em que essa última representa a justificação e a inteligibilidade de um saber⁴⁶.

⁴⁶Vale mencionar que ainda não estamos no momento de *Ciência e Verdade* (1966/1998a), texto que declina em Lacan uma nova perspectiva de abordagem para a relação entre psicanálise e ciência.

Portanto, trata-se, inicialmente, de promover uma interlocução entre psicanálise e filosofia sem precedentes, de modo a avaliar, distinguir o que é filosofia ou o que não é filosofia em Lacan, ou, por causa disso, pensar que os filósofos constituem “heresias” tanto filosóficas quanto psicanalíticas quando aparecem em sua transmissão. Ao adotar esse ponto de vista, perdemos pontos essenciais da reconfiguração que a psicanálise permitiu ao próprio discurso filosófico, como apontamos acerca da filosofia da psicanálise. Além disso, a engenhosidade lacaniana, evidenciada pelo recurso à leitura de Kojève sobre Hegel acerca da subjetividade, e conseqüentemente, segundo as palavras de Arantes (1995), a exposição de um Hegel por certo errado, embora vivo, está em ultrapassar limites dogmáticos e históricos da psicanálise. Esta, antes, identificava a aproximação com a filosofia como convivência com a metafísica, mas que, a partir do “Retorno a Freud”, torna a relação entre o discurso filosófico e o discurso psicanalítico aproximativos pensados segundo relação com a linguagem que Lacan irá estabelecer.

Desse modo, o passo que propomos agora, para tentar corroborar com essa perspectiva, é localizar no ensino lacaniano o momento em que se destacam as influências da estrutura e da ação do significante; em suma, do estruturalismo como restabelecendo as bases teóricas da psicanálise. O que reconhecemos nos trabalhos após o *Discurso de Roma* (1953/1998), como um momento de entrada para discussões da psicanálise com o campo estruturalista, põe em destaque as distinções, em primeiro plano, da relação com a ciência como vista antes em Freud. Tem-se, nesse período, a tentativa de Lacan de retomar a discussão com a ciência a partir do nível formal, e, nesse sentido, situar a psicanálise ao largo de uma aposta em direção a um materialismo que se expressa na forma das ciências da natureza.

É também nesse período dos anos cinquenta que estão localizados os princípios de Lacan em tomar Freud como um autor que expressa um novo tipo de razão, algo da verdade e do verdadeiro que se mostra na sua abordagem em relação ao inconsciente, ao *sentido* de Freud (LACAN, 1956/1998; 1957/1998). Isto é, algo proveniente de sua obra, advogando a causa de um Freud *avant la lettre*. Ocorre aqui, por consequência, uma reviravolta na perspectiva de como se vinha pensando a psicanálise, o papel a ela atribuído como ciência de algum material e teoria que comporta ou não o estabelecimento de algum conhecimento verdadeiro. Segundo Nancy e Lacoue-Labarthe:

ler Lacan é, sem dúvida, ler esse discurso mediante o qual viu-se (afinal) colocada a questão de uma verdadeira relação da psicanálise com a ordem 'teórica' em geral. [...] a intervenção de Lacan consistiu em romper com o sistema do 'acolhimento' para fazer com que a própria psicanálise interviesse, precisamente no campo teórico - até vir a propor como que um novo traçado de toda a configuração e de uma e da outra, e de um dentro do outro. (LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 1991, p. 18-19).

Nesse ponto, embora a proposta lacaniana de ler Freud segundo essas coordenadas possa soar como não acessível à crítica – até porque coloca em xeque a própria perspectiva do que se fizera com a psicanálise, como se tratasse anteriormente de malícia e falsos engodos por parte de outros psicanalistas, particularmente americanos, e detratores em matéria de epistemologia sobre a psicanálise –, se modifica, através de seu ensino, a maneira como se aborda a psicanálise enquanto tomada por outros campos. Deixa de ser uma teoria que se adapta e procura teorias no intuito de oferecer validade para suas hipóteses e passa, ela mesma, a fazer a subversão, segundo o índice de retomar seus próprios princípios, para ver novos modos de legibilidade para o que ela é ou deixa de ser⁴⁷. É como se as estratégias para pensar a psicanálise e as categorias tivessem sido insuficientes para absorver sua descoberta. Nesse ponto, se são insuficientes para a psicanálise, ou insuficientes em geral, a abordagem pelo ângulo lacaniano recusa a posição do que seja um *déficit* de integração da psicanálise à ciência ou a qualquer outro campo para pensá-la. Como aponta Sales:

Tal estratégia precisa, então, ressituar a descoberta freudiana não mais como objeto de um conhecimento, mas como *alvo de um testemunho*: verdade sujeita a uma constatação em que o agente se encontra implicado, tanto como quem empreende a ação de constatar, quanto como quem reconhece tratar-se ali de uma verdade que lhe diz respeito. (SALES, 2007, p. 213, grifo nosso).

No caso da filosofia, seguindo esse princípio de não adequação, Tomšič (2012) mostra como há problemas no “acolhimento” (LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 1991, p.19) apressado de um campo a outro para pensar, por exemplo, o caso do fenômeno da histeria tal como descrito na psicanálise. Para ele, a abordagem do fenômeno histérico, reconstruída a partir de Lacan, sugere que há uma nova questão epistemológica situada através da histeria e que foi abafada por uma história filosófica prévia. Esta última, avaliava suas manifestações por critérios de problema mente-corpo em suas variadas interpretações. Segundo ele, a histeria substitui o problema mente-corpo pelo problema “corpo-corpo”, fazendo referência ao corpo que é submetido ao campo do Outro, à castração simbólica, “libra de carne” e outras construções lacanianas decorrentes da linguagem como que *encarnada*, sendo o simbólico e sua presença algo que mortifica o corpo. Entretanto, certamente é considerável o fato de Tomšič (2012) manter essa divisão entre dois polos, mesmo esta referente ao corpo-corpo, entre um corpo que é mítico e outro que é atravessado pelo campo da linguagem. Tal divisão persiste segundo uma interposição da filosofia, o que não é à toa.

⁴⁷ Esse argumento, inclusive, é importante para entendermos a relação de Lacan com os campos da estrutura, a saber: não será pela via de adequação a um formalismo que a psicanálise irá se situar enquanto teoria.

Estendendo um pouco mais a questão de Tomšič (2012), pensando nos termos da subversão de Lacan, tal como ele sugere retornar aos próprios princípios, girando em torno de outro eixo⁴⁸, agrega-se o entendimento de que se requer, para compreender o fenômeno histórico, *uma nova topologia para pensar os problemas trazidos pela psicanálise*. Isso se daria no sentido em que a topologia registra a forma e o fundo no qual o pensamento se articula. Ou seja, se a filosofia se utiliza da divisão mente-corpo, e passa a subsumir quaisquer que sejam os fenômenos de mente-corpo em problemas de mente-corpo em outras áreas, a proposta lacaniana registra que isso só é viável para a psicanálise se levado a sério aquilo que a experiência analítica toma nota por seus acontecimentos. Em outros termos, a psicanálise toma nota de que o acometimento histórico porta uma verdade ainda não revelada. Nesse sentido, conceitualmente, se há um problema entre mente-corpo, ele é primeiro apresentado desde o ponto de vista do conflito no aparelho psíquico, da ação do recalque, e, notadamente na perspectiva do ensino de Lacan nos anos cinquenta, das operações significantes que se impõem na formação do sintoma, pensando na fórmula do sintoma como substituição significante (metáfora). Enfim, revisita-se o problema, o ângulo, sobretudo a formatação que o enquadra na teoria, embora as categorias e conceitos filosóficos ainda possam permanecer utilizáveis.

Nesse sentido, o estruturalismo como um *topos* estratégico para a retomada de Lacan sobre o ensino de Freud assume algumas particularidades. De qualquer maneira, situando-nos na influência da linguística estrutural⁴⁹, não há como deixar de dizer do ganho que ela trouxe à psicanálise, servindo-nos de referência por se constituir como uma ciência capaz de oferecer descrições de propriedades materiais, similares a explicações como as da física e da anatomia para o corpo. Contudo, nessas descrições, a linguística estrutural não nutre algum tipo de vínculo naturalista com o fenômeno que trata, pensando no caso de seu objeto, a língua (MILNER, 2010).

Por outro lado, há temas aparentemente incongruentes que esse retorno a Freud apresenta, no sentido mesmo do estruturalismo que serve de base a Lacan. Mesmo que a proposta lacaniana apresente uma desnaturalização e um “esvaziamento” da energética como futuro para a explicitação dos conceitos psicanalíticos a partir de sua influência estruturalista, permanece, na sua noção de estrutura, a presença de uma teoria do sujeito. Sabe-se que, no

⁴⁸ Lacan (1972-1973/1985) nos indica uma diferença entre revolução e subversão, em que o giro da revolução é o de dar voltas sobre o mesmo lugar e o giro da subversão aponta para uma inversão de ordem, precipitando uma queda. O revolucionário é aquele que gira em torno do mesmo eixo, ao contrário da subversão que substitui o “isso gira” por “isso cai” (LACAN, 1972-1973/1985, p. 48).

⁴⁹ Embora as contribuições de Lévi-Strauss (1949/1985), como já destacamos, também sejam fundamentais para o desenvolvimento desse período de seu ensino.

estruturalismo – pelo menos na sua versão linguística em Saussure, na sua continuidade da teoria da linguagem em Hjelmslev e outros –, o tema do sujeito é colocado entre parênteses, pelo menos se a intenção do conceito é registrar algo como da ordem de uma agência. Desse modo, acerca de uma discussão em termos de fundamento ontológico para a ciência, no sentido da interposição do estruturalismo, trata-se de uma estratégia que não sobrepõe o naturalismo pelo estruturalismo, ou, se pensarmos no contexto francês, o estruturalismo como uma resposta ao humanismo de Sartre⁵⁰. Isto é, se pensada a psicanálise no sentido de um ensino, tal como promove Lacan, estamos afeitos que a consequência dessa advertência é não associar engajamentos teóricos “ao sufixo *ismo*” para designar os procedimentos e as leituras empreendidas (LACAN, 1959-1960/2006, p. 305). Em outras palavras, não se trata de uma mera troca de modelos, do natural para estrutural, no que se refere à articulação dos conceitos. Em sentido parecido, no início do *Seminário 17* (1969-1970/1992), Lacan vai dizer que o rótulo de estruturalista foi a ele forçosamente associado.

Assim, versões predicativas do que seja a psicanálise a partir de limites vindos de fora, por exemplo no que se espera do que seja uma disciplina de caráter científico, podem significar o apagamento do impacto das próprias hipóteses psicanalíticas. A partir disso, no nível das abordagens sobre o fenômeno, Milner (2010)⁵¹ aponta três pontos que separam a psicanálise da linguística estrutural tal como pensada em Saussure, tomando aqui a linguística como exemplo rigoroso da aplicação do uso da estrutura: 1) os jogos da língua (chistes, atos falhos) só interessam à psicanálise se marcam a emergência de um sujeito; 2) as contingências da fala, por exemplo, as homofonias que apontam a diferença pura do significante nos enunciados, por serem absolutamente contingentes, devem, ainda sim, remeter à exploração de um sujeito, recusando o que pode ser simplesmente uma espécie de contingência dispersa em um universal não assimilável; 3) por recusar a linguagem como perceptível, no sentido de que o signo é considerado um fato positivo, a psicanálise reitera a absoluta centralidade do significante.

O que se vê, então, é a insistência para a busca de algum “efeito sujeito” nessas diferenças teóricas que nos mostra Milner (2010). No primeiro caso, por exemplo, dos jogos da língua, os chistes (*Witz*) expressam o equívoco de onde se precipita uma alternativa ante a força da produção de sentido que enclausura e supõe os diálogos. Afinal, os chistes aproximam isso

⁵⁰Cf. LACAN, 1966. Entrevista a Pierre Daix.

Como apontamos anteriormente, o estruturalismo não é uma ontologia, mas uma certa aplicação da noção de estrutura. O naturalismo de Freud, ao contrário, pode ser lido segundo a perspectiva de que fenômenos são, por sua condição de existência, naturais, cuja descrição se vale de uma redução empírica, sendo seu funcionamento descrito no sentido físico ou mesmo como uma substância.

⁵¹ Vale lembrar acerca das diferenças que Milner (2010) situa entre a linguística estrutural e a psicanálise, e de que a mais fundamental entre elas é aquela que se dá entre a fala (*parole*) e a linguagem.

da estrutura da fala com o inconsciente, precisamente porque o *nonsense* do chiste cumpre a função de mostrar uma abertura para o que é secreto da linguagem (LACAN, 1957-1958/1999). É, portanto, dessa maneira que o sujeito, lugar identificado com o inconsciente, não é predicável. Em consequência, o sujeito mostra-se astucioso com relação a alguma razão que o defina.

Podemos dizer que o que está implicado em Lacan é um regime de afetação novo, remetido ao que podemos chamar de “pergunta sobre o sujeito” (*Quem fala?* para retomar a pergunta lacaniana). Isto é, no sentido teórico da nossa discussão com a filosofia, o tema do sujeito indica a recusa da psicanálise de ser transposta a algum modelo que sancione e a formalize sem o seu jugo. O sujeito não se reduz ao ontológico, nem mesmo é algo que está excluído da determinação da estrutura. Já no sentido clínico, o sujeito é o que se busca sobre o que ocorre em uma análise mais diretamente, se pensarmos haver na fala, como citamos no caso do *Witz*, algo que se precipita na estrutura a partir do significante e, a partir daí, permite deduzir a experiência do inconsciente a partir de sua emergência na fala convencional e de relato.

Assim, ao ler Freud com o auxílio da estrutura, compatibilizando sujeito e estrutura, Lacan dá corpo a um novo regime de inteligibilidade, embora isso não deixe de parecer problemático:

porque ainda resta saber se esse exercício, por mais interessante que possa parecer como *recreação intelectual*, deve ser creditado apenas às preferências estilísticas e aos interesses imediatos de seu autor – interesses inclusive relativos à política institucional da psicanálise, cujas reviravoltas tanto marcaram a evolução do pensamento de Lacan e suas guinadas – ou se há algo em seu pensamento que permita justificá-lo conceitualmente, como *estratégia de leitura e instrumento de produção teórica*. (SIMANKE, 2002, p. 288, grifo nosso).

Nesse ponto, para nós, esse tipo de argumento esbarra com a questão entre filosofia e psicanálise, que trouxemos anteriormente, e seus pares conceituais, que expandem divisões mais clássicas sob influência de um neokantismo presente em Freud, dando às disciplinas um caráter especializado: leitura filosófica *versus* leitura psicanalítica; interpretação psicanalítica *versus* interpretação filosófica etc. Segundo essa perspectiva, há uma oposição entre o filosófico e a psicanálise, visto no trecho de Simanke, na medida em que o autor indica um par de noções que se divide entre “recreação intelectual” e “estratégia de leitura e instrumento de produção teórica”. Veremos questões de ordem parecida, entre Cassin e Badiou (2017), em relação ao território filosófico do ensino de Lacan no texto d’*O Aturdido* (1972/2003), naquilo que os dois se opõem enquanto diferenças presentes nesse último texto entre “atualização da sofística” ou “antifilosofia” (DOLAR, 2022). Vê-se, portanto, que é possível inscrever no ensino de Lacan

um debate maior e, aparentemente alheio aos seus propósitos, um debate sobre a própria história da filosofia na sua questão fundadora, entre sofistas e filósofos.

É considerável, sem dúvida, que não é fácil justificar as manobras lacanianas em um debate epistemológico mais clássico, se pensadas em torno de filiações e propostas teóricas no nível da fundamentação. As aparentes contradições de fontes e “heterodoxias” parecem inflar o debate, sendo seu procedimento muitas vezes qualificado como difícil e árido. Mesmo que admitida a intransigência e a inadequação como adjetivos da atitude epistemológica lacianiana, ou mesmo se apostarmos na subversão como uma estratégia epistemológica mais ampla da leitura de Freud, tais posições podem levar a um estado generalizado de inépcia crítica e sobrevalorização do estilo como consequências para a teoria psicanalítica. Dessa forma:

o risco que se corre, pelo menos enquanto a psicanálise pretende falar de algo que seja da ordem dos fenômenos clínicos, é que, na falta de um domínio relativamente independente para conferir significação aos conceitos, a teoria como um todo converte-se numa espécie de pseudoliteratura – simetricamente, talvez, ao modo como Spence⁵² aponta que a literalização da metáfora freudiana a transforma numa pseudociência. (SIMANKE, 2002, p. 298).

Vemos, pois, que é possível chegar a um impasse no qual esse momento do ensino de Lacan, em que se evoca o “Retorno a”, possa ter levado a “extravagâncias” irreversíveis para o plano da teorização, já que há confusão entre o estilo, autor e sua justificação. Portanto, é preciso saber qual é a perspectiva necessária para compreender a atitude de seguir com a aparente contradição entre o requisito de universalidade do ponto de vista da estrutura, como condição epistemológica para os conceitos, em conjunto ao recorte do significante como diferença pura e determinação para emergência de um sujeito.

3.1.1 Alguma combinação? Sujeito e estrutura no plano epistemológico em psicanálise.

Vamos começar esta seção com uma síntese. Síntese esta que, de modo interessante, foi oferecida por Iannini (2012) e que se dá em dois tempos na sua argumentação:

O estruturalismo, na visão de Lacan, ao contrário do que reza a vulgata, tem um sentido bastante estrito. E este sentido, precisamente, correlaciona-se à problemática definida por estes três termos e à sua interdependência: sujeito, ciência e linguagem. Nossa hipótese é que o eixo estrutura-sujeito é um lugar privilegiado para o exame das continuidades e rupturas de Lacan para com o estruturalismo *tout-court*. Em outras palavras, a partir da problemática do sujeito será possível entrever a especificidade do estruturalismo lacianiano. Enquanto para o estruturalismo em geral o ponto de vista da estrutura é incompatível como uma teoria do sujeito, para Lacan tudo se passa diferentemente. É exatamente a partir da estrutura que Lacan pode formalizar uma teoria do sujeito. (IANNINI, 2012, sem numeração).

⁵² Cf. SPENCE, 1992.

Para falar em reincidência do sujeito é preciso lembrar que, nesse ponto, são novamente retomados os aspectos que conectam filosofia e psicanálise. Isso porque, embora tenhamos deixado mais ou menos evidente que o sujeito do qual se fala em psicanálise não se confunde com alguma referência ou alteridade que comande a cadeia de significantes, ainda se preserva, na sua forma mesmo de insistência para a teoria de Lacan e para a escuta em análise, algum tipo de agência da qual se extraem consequências. É até por isso que a fórmula de Lacan “o sujeito é o que um significante representa para outro significante” tem seus efeitos clínicos, na medida em que a psicanálise é um método de tratamento no qual a remissão ética a um agente se faz fundamental, como aponta Milner (2010).

Em verdade, são diversas as passagens em que Lacan faz considerações acerca dessa propriedade do sujeito, que não é ôntica positivamente, embora ainda assim reiterada na cadeia de significantes. Podemos destacar uma delas: “O que é que chamamos um sujeito? Muito precisamente, o que, no desenvolvimento da objetivação, está fora do objeto”. (LACAN, 1953-1954/1986, p. 224). Isto é, nessa relação com a filosofia, a questão se passa a partir da problemática de como avaliar a implicação do estruturalismo, modelo da importação lacaniana, a uma teoria do sujeito, particularmente quando isso impõe um conflito entre determinação e subjetivação⁵³.

Nesses termos, tem-se que a incorporação do significante representa o ganho no qual o plano das diferenças, identificado ao que é diferença pura do significante, localiza o território formal através do qual Lacan vem a localizar a psicanálise com a ciência. Porém, a ideia que denota que o significante se pauta por um regime puro de diferenças implica que a referência à realidade só é feita de maneira negativa, já que nesse plano a linguagem não assume conotação extralinguística. Ou seja, a propriedade do significante é a própria diferença, não tem condições metalinguísticas de avaliar a linguagem em si e de fora, e não introduz nenhuma referência positiva.

Dessa maneira, vejamos como isso diferencia Lacan de Saussure diretamente, já que na teoria deste último, o signo é consequência do modo de articulação do significante com o significado, e não há isolamento entre os dois. Por causa mesmo dessa relação fundamental, postula-se que o signo oferece consequência positiva com relação à realidade e permite o seu estudo separado e destacado no interior dessa ciência. Como se vê em Saussure: “dizer que tudo é negativo só é verdade em relação ao significante e ao significado tomados separadamente:

⁵³ Cf. SALES, 2005.

desde que consideremos o signo em sua totalidade, achamo-nos perante uma coisa positiva em sua ordem” (SAUSSURE, 2008, p. 139).

Contudo, embora o signo traga consigo essa ordem que é positiva, os fundamentos que o postulam não deixam de carregar a referência anterior ao negativo, ou seja:

essa positividade é um resultado, um resíduo, um resto, uma consequência involuntária, uma positividade induzida que não corresponde a nada de dado. É que não se pode contentar em definir a positividade do signo como uma correlação de diferenças: trata-se de uma correlação entre diferenças oposta a outras correlações. (MANIGLIER, 2020, p. 235).

Desse modo, é preciso nos pautarmos primeiro no fato de que a solução lacaniana para a conjugação entre sujeito e estruturalismo, no sentido da determinação do significante, não se dá estritamente nos termos de um apelo ético ante o impasse teórico-clínico entre sujeito e estrutura. À psicanálise não cabe optar por um formalismo sem sujeito, nem um sujeito sem formalismo. Contudo, nos perguntemos, há aí razoabilidade enquanto regime de entendimento, e o mesmo legaria alguma correspondência aos objetivos da ciência, se pensarmos a incorporação da linguística na psicanálise?

Afinal, se fosse o caso de preservar o impasse teórico entre sujeito e estrutura, e tornar esse impasse a razão pela qual se transmite a psicanálise, como explicamos os motivos de Lacan em aproximar com mais ênfase, posteriormente, a psicanálise da matemática, já que essa última não exige a esfera do sujeito com relação a esse apelo ético; é um discurso em que a linguagem quer se excluir (LACAN, 1967-1968/2003). Nesse caso, subsumir o significante como requisito formal, portanto científico da psicanálise, não é puramente essa extração do real a partir do simbólico, mas é, na verdade, a própria condição para abordá-lo. É, desse modo, então, que teremos condições de ver que o significante se impõe em uma espécie de teoria possível de como abordar o “pensamento” em análise – “pensamento” este associado ao equívoco, a *nonsense*, a algo de inconcluso da fala, na medida em que necessariamente os significantes irão se remeter a um sujeito. Somente a partir daí é possível concluir inteligibilidade para a expressão “*sujeito do significante*” e especular proximidade a algum lastro de filosofia na psicanálise.

3.2 A teoria do significante como índice formal de referência ao sujeito: comentários teórico-clínicos.

É preciso retomar alguns pontos entre linguística e psicanálise. Nesse momento, a intenção da retomada é a de apontar os eixos pelos quais a psicanálise se relaciona com essa disciplina, de maneira a tomar dela empréstimos que serão suporte da não substancialização do

inconsciente na releitura formal que ela implica em Lacan. Nesse escopo, a linguística é a referência maior de Lacan ao sustentar que o “inconsciente é estruturado como uma linguagem”; e por dizer “*como* uma linguagem”, entendemos que a estrutura do inconsciente e o funcionamento da linguagem assumem um absoluto ponto de convergência e de destaque. Portanto, de que tipo é essa convergência?

Explorando um pouco mais a questão do “como”, do ponto de vista da psicanálise com a ciência, a afirmação já entrevê a relação que irá marcar o desenvolvimento de Lacan em *Ciência e Verdade*, ao dizer que “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise *só pode ser* o sujeito da ciência” (LACAN, 1966/1998a, p. 873, grifo nosso). Desse entendimento, podemos ver que o termo “só pode ser” é decorrência da axiomática já presente em o “inconsciente é estruturado como uma linguagem” – isto é, uma ligação que coloca o formal como lugar de possibilidade de apreender o inconsciente. Nesse caso, o formal decorre do significante e sua diferença radical que permite a aproximação sobre a estrutura de composição da linguagem, no seu polo fonemático, que marca a estrutura do inconsciente e suas operações. Logo, ao dizer “como”, se diz, portanto, da linguagem tal como pensada a partir de Lévi-Strauss. Em outros termos, o inconsciente, se tratado como um ente, ele não o é. Na verdade, ele liga sua referência precisamente à estrutura da linguagem e seu funcionamento segundo suas leis (metáfora e metonímia).

Do ponto de vista filosófico, a implicação ontológica dessa afirmação – a de que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” – faz notar que o índice material dessa relação é submetido unicamente ao material proveniente da organização da linguagem, tendo em vista a relação de determinação que ela impõe ao inconsciente. Como indicam Couto e Souza (2013), vê-se, assim, que o ser e as palavras não estão vinculados a algum tipo de hierarquia. A questão sobre a “natureza” da linguagem, quando recorrida ao plano do ser, imputa à linguagem o aspecto de uma decorrência para o plano dos entes, pensando aqui a divisão heideggeriana entre ôntico e ontológico em *Ser e Tempo*⁵⁴ (1927/2012). A linguagem, na apropriação da linguística estrutural, entretanto, traz como consequência a não submissão a alguma metafísica em que o ser é irreduzível a qualquer modo de apreensão do mundo.

Contudo, como tentamos destacar até aqui, a relação da psicanálise com a linguística, ou com qualquer outra disciplina, não é uma apropriação em que as decisões teóricas da psicanálise estejam submetidas a outro campo. Tampouco é alguma submissão no sentido da

⁵⁴ Na crítica da metafísica de Heidegger, ôntico refere-se ao plano dos entes e ontológico diz respeito ao modo de ser em relação aos entes. A ontologia, na proposta heideggeriana, “é o estudo do ser do ente” (BLANC, 1998, p. 26).

investigação, do conhecer, ou alguma totalidade de implicações teóricas que uma disciplina pode dar a outra. Então, embora a linguística estrutural esteja próxima de vários eixos da pesquisa em psicanálise, ao mesmo tempo, ela se encontra despreocupada em relação a discussões éticas e ontológicas ligadas à existência do inconsciente e suas manifestações – haja visto que se trata de uma disciplina que não precisa levar em conta alguma crítica sobre o plano do ser para reivindicar seu lugar ou sua efetividade. Isso se dá, é claro, porque a linguística recusa a proposição de um sujeito. Portanto, é preciso entender a situação epistemológica implicada no axioma de Lacan – do “inconsciente estruturado como uma linguagem” – para ver o que habilita a psicanálise como disciplina capaz de oferecer argumentos acerca desse raciocínio.

Assim, com relação à proposta psicanalítica, cai bem recordar a definição que Lacan dá à psicanálise no *Seminário 3* (1955-1956/1988), em um dos momentos mais impactantes de sua incursão pela linguística. Ele propõe que “a psicanálise devia ser a ciência da linguagem habitada pelo sujeito. Na perspectiva freudiana, o homem é o sujeito preso e torturado pela linguagem” (LACAN, 1955-1956/1988, p. 276). Embora a segunda afirmação desse trecho seja passível de alguma reavaliação, de maneira que Lacan ultrapasse a dialética entre sujeito e Outro quanto à interpretação de um efeito “torturante” do sujeito pela linguagem (MILLER, 2000), faz bem explicitar alguns pontos da primeira parte dessa citação.

Lacan diz “ciência”, mais ainda, “ciência da linguagem”, porém enquanto “habitada pelo sujeito”. Cabe esclarecer, primeiramente, que a definição se torna imprecisa se embaralharmos, revertermos ou simplesmente tomarmos como similares a algumas afirmações que sejam variações do tipo: “a psicanálise é a ciência da linguagem *com* o sujeito”, ou “a psicanálise é a ciência da linguagem que *inclui* o sujeito”. Em alternativas desse tipo, se perde a dimensão de “habitar a linguagem” pelo sujeito – mesmo que ainda sob tortura, tal como proposta por Lacan. Portanto, o sujeito em psicanálise é aquele que está na linguagem pelo próprio movimento e articulações discerníveis nessa “ciência da linguagem”. Habitar, nesses termos, é o contrário do que propõe certas sugestões ou interpretações que liguem o sujeito à condição de suporte e lugar privilegiado da cadeia de significantes; assim como é contrário à simples expressão social da linguagem que contém sujeito e predicado, em termos gramaticais. Quer dizer, o sujeito na psicanálise não é um ente que está no seio da linguagem para definir a voz ativa, marcar a intencionalidade de seu movimento. Ainda mais radicalmente, o sujeito não pode ser suporte das modificações acidentais do significante, como uma coisa subsistente, da qual se possa supor que está aí à espera de uma descoberta” (LEMKE, 2019, p. 53). Por essa

condição, Couto e Souza (2013, p. 198) indicam que o sujeito se situa no paradoxo a que Lacan costuma retornar, a saber, de que se está “em posição de inclusão externa”.

Dessa maneira, para desenvolver algumas consequências da posição de Lacan, tomaremos, a seguir, alguns textos dos *Escritos* (1966/1998) para pensar no que consiste a abordagem lacaniana com relação ao significante como condicionante do sujeito. Com relação ao propósito de abordá-los, justificamos que esses textos contêm elementos suficientes para defender a teoria do significante como uma proposta que responde ao problema das condições epistemológicas acerca da formalização da psicanálise em torno da estrutura (que é a da cadeia significante). Desse modo, a consecução do projeto de Lacan acerca do reposicionamento material da psicanálise, seu recuo ao naturalismo de Freud, dependem primeiro de apresentar a apropriação do significante no seu projeto – e, a partir daí, extrair alguma consequência, ontológica ou não, para o que vai se definir como sujeito do inconsciente homólogo ao sujeito do significante.

Ao começarmos com a *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960/1998), encontramos uma demarcação para compreender de onde parte a versão de Lacan acerca de sua teoria do significante com relação a suas raízes diretas na linguística (Saussure e Jakobson). Afinal, ele diz que o significante é um termo emprestado da retórica antiga, de modo que a linguística o teria colocado como a cota inferior de seu empreendimento, que culmina no signo. Contudo, para Lacan, em vez de sacralizar o signo como a unidade fundamental, que vai estabelecer o material discreto da linguagem, ele afirma que:

para que não seja vã nossa caçada, a nós, analistas, convém reduzir tudo à função de corte no discurso, sendo mais forte aquele que serve de barra entre o significante e o significado. (LACAN, 1960/1998, p. 815).

Assim, alguns pontos são importantes nessa demarcação de Lacan. Primeiro, com relação ao que interessa à psicanálise, se destaca o discurso em análise que exerce a função de corte e de barra no discurso. A barra, nesse caso, se refere à barra entre significado e significante no signo, e a elipse que as duas setas do esquema de Saussure indicam:

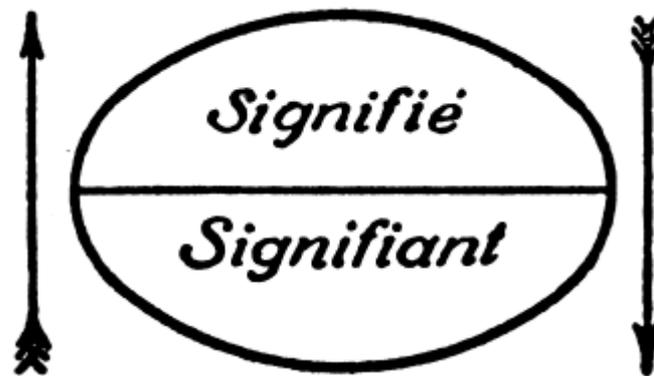


Figura 1: Signo linguístico de Saussure.

Ou seja, com relação à linguagem, podemos crer em algum tipo de relação direta e suficiente através do signo, no nível em que se situa como sinônimo da realidade psíquica, ou pelo menos aquilo que nos dá possibilidade de deduzir uma realidade psíquica. A diferença, contudo, reside no ponto em que Saussure desenvolve sua ciência considerando estritamente as condições sincrônicas dos signos linguísticos, tendo em vista o aspecto gramatical contido na sincronia, evadindo-se de uma “linguística da fala” – embora saibamos que o fenômeno total da linguagem, inclusive para Saussure (2008), é composto da língua e da fala. Dessa maneira, contrariamente ao linguista, o psicanalista não se situa em conformidade à composição do signo, mas, pelo contrário, insiste pela intenção de desabilitar essa “falsa” unidade. Em outros termos, isso quer dizer um recuo dessa passagem forçada para o signo, uma vez que ainda carecem pontos de absorção sobre os efeitos da fala retidos no significante. De qualquer maneira, isso ainda não é decisivo sobre a prevalência do significante em relação ao significado. Para tanto, encontraremos outra repercussão no texto da *Significação do falo* (1958/1998), com relação ao que é pregnante do significante por ser o que indica “um desvio das necessidades do homem pelo fato de ele falar, no sentido de que, por mais que suas necessidades estejam sujeitas à demanda, elas lhe retornam alienadas (LACAN, 1958/1998, p. 697).

Assim, completa Lacan (1958/1998), isso tem a ver com a configuração do significante como tal e com o fato de ser exatamente do lugar do Outro que sua mensagem é emitida. Vê-se, então, que, para Lacan, o aspecto de descontinuidade entre a necessidade e a demanda – através do estatuto do significante – tem sua condição sustentada na confusão extraída do fato do homem *falar*. Isto é, a necessidade é convertida em demanda pelo ato de falar, e essa demanda é logicamente direcionada ao Outro. Porém, por falar, a demanda é enganosa para o falante ao fazer crer que seu enunciado é precisamente sua vital necessidade. É, desse modo, que a insistência neurótica de articulação, que supõe um sentido, deriva da crença de que há saber no Outro. É a partir dessa mirada a um Outro consistente e absoluto que reportamos o

fato de o significante aparecer convertido ao estatuto de *nonsense* quando surge no discurso convencional, mas que, na experiência analítica, precisa ser revigorado.

Retroativamente, por isso, podemos entender essa função do significante, sua prevalência, a partir do modo como o sonho aparece em análise, em uma das formas que Freud propõe pensá-lo. Na situação onírica, situação que a psicanálise eleva à manifestação do inconsciente, vê-se que a “figurabilidade” do sonho contém uma série de imagens que, para o sonhador, não mostra sequência ou confirmação aparente de que possa arranjar o signo e o sentido, mas se fiam, curiosamente, pelo *nonsense* pensado a partir do discurso ordinário. Por esse motivo, é algo recorrente que analisandos, ao iniciar o relato de um sonho, remetam o conteúdo onírico ao “estranho” ou ao “sem sentido”. Os analistas que leem nosso trabalho podem atestar alguns enunciados frequentes, tais como: “tive um sonho esquisito essa noite”; “foi um sonho ‘muito doido’”; “tive um sonho, mas não entendi muito bem o que aconteceu”.

Desse modo, os vários planos de imagens que se entrecortam no sonho, quando retomados em análise, aparecem ao sonhador a partir de seus restos mnêmicos associados a traços de estranheza. Daí que o recurso a essa união, entre restos mnêmicos do material inconsciente e o *nonsense* no relato, é significativo para entender aquilo que marca o discurso em análise e o efeito do significante com relação à transformação que se pode operar nesse mesmo discurso. Por um lado, o *nonsense* alude a um pensamento que não é definido pelo signo: na verdade, ele parece funcionar como o próprio desvio do signo ao tentar se impor como uma representação segura. Por outro lado, devido às afirmações dos analisandos que unem *nonsense* e restos mnêmicos, temos um território próprio da ação do significante – uma vez que, sobre o significante no sonho, identificamos exatamente isso que é da textura e dos empregos arbitrários, os quais lhe dão característica na língua. Assim, temos um território aberto e expandido contra a insistência do sentido que se fixa no signo, além de oferecer outras possibilidades com relação à própria intervenção do analista. Eis que o significante em destaque não requer alusão a um objeto na realidade, a alguma lógica de correspondência entre fala e representação, tal como visto no esforço intersubjetivo de comunicação – ou mesmo porque, no sonho, temos o vislumbre de um pensamento que se pensa apesar de nossa resistência oriunda do imaginário.

É notável que, nesse ponto, a hipótese em torno do significante como articulador formal da psicanálise expõe aspectos que são definidores para a própria clínica, além da maneira como essa mesma clínica é capaz de reenviar questões à teoria. Acrescentemos ainda, por exemplo, que o ganho de pensar o significante desarticulado do signo é um aspecto central para o diagnóstico diferencial entre neurose e psicose, como vemos no seminário sobre as psicoses.

Quer dizer, a entrada na dialética intersubjetiva e a assunção do Outro como princípio de inteligibilidade para essa dialética acontecer ou não (ou seja, a relação entre sujeito e Outro) definem os modos de apreensão sobre o sentido e o encaminhamento das cadeias significantes entre a psicose e a neurose. Nesse entendimento, parte-se primeiro do plano de que todos estão submetidos à linguagem como imanente, inundados por ela a partir do Outro.

Entretanto, a relação com a linguagem varia conforme há ou não um significante que indica uma falta no interior da estrutura. Dessa maneira, se retornarmos à *Significação do falo* (1958/1998), veremos que o indicador dessa falta no interior da estrutura é, precisamente, o significante do falo. Esse significante especial e mítico por excelência, além de definir os modos de relação da castração com o sujeito do inconsciente, opera de maneira a indicar como ele se posiciona no nível mais elementar da cadeia de significantes. No caso da neurose, por exemplo, por implicar uma perda – que é a castração do Outro centrado pela figura da mãe, único Outro disponível para a criança –, o falo representa a abertura para o campo do desejo que, como veremos, é situado por Lacan (1958-1959/2016) a partir da configuração de metonímia da falta-a-ser (*manque-à-être*). Na psicose, entretanto, por permanecer no nível imaginário, e pelo fato da inscrição do Nome-do-Pai, decorrente da castração do Outro, não ocorrer, o significante fálico não tem o efeito demonstrativo de uma perda no nível simbólico em comparação à neurose.

De todo modo, entre necessidade e demanda, o falo é o *significante* que se dá como objeto à necessidade. A partir desse ponto, trata-se de pensá-lo como significante primordial com relação à *intenção comunicativa* dos falantes, situado na passagem da necessidade à demanda. Em outras palavras, porque há a indicação do significante fálico, há esse impulso à comunicação, e, porque há significante do falo, vê-se a confusão entre necessidade e demanda, assim como toda a abertura para o duplo sentido da linguagem presente na neurose que estabelece sua relação com o Outro. Assim, retomar o fato de ser um *significante* que, por ser um significante nos termos que Lacan coloca o próprio falo – indicador de uma perda –, temos que sua elaboração mesma realiza uma reviravolta acerca da materialidade do significante para além da imagem acústica que situa o nível linguístico do conceito.

Porém, certamente é no *Seminário sobre a Carta Roubada* (1955/1998) que podemos ver indicado o auge dessa incorporação do significante a um formalismo em Lacan, ao passo que esse mesmo formalismo declina em um encontro fortuito com o sujeito. Com relação ao contexto em que Lacan propõe utilizar o conto de Poe, ele surge nos anos de seu segundo seminário, quando analisava inicialmente a noção freudiana do automatismo de repetição (*Wiederholungswang*). Naquela ocasião, tentava demonstrar que a determinação simbólica do

sujeito era derivada de uma sintaxe ao acaso, utilizando-se, para isso, do jogo de par ou ímpar e do lance de dados – ambos usados para pensar a *Carta Roubada*, embora o jogo de par ou ímpar seja o modelo que ganhou destaque no texto dos *Escritos*. A leitura e a análise do conto de Poe são, para Lacan, a tentativa de produzir alguma coisa que não se submeta integralmente a esse jogo. Inclusive, esse é o motivo pelo qual irá pontuar a relação do significante com a morte: “[...] como talvez vocês estejam começando a entender, materializa a instância da morte” (LACAN, 1955/1998, p. 26).

Ainda assim, há uma série de desenvolvimentos que podemos fazer a partir dessa apreensão formal em que Lacan deduz o sujeito da cadeia de significantes. No sentido mais amplo de seu ensino, Miller (2011), por exemplo, comenta que o simbólico nesse momento é uma forma de afugentar o real sem lei postulado em outros termos nos anos setenta. Ou seja, esse simbólico que Lacan apresenta mediante o significante não supõe nenhum espaço de ordenação advinda do real enquanto tal, de seu “ab-senso” em termos de saber no real – o que faz Lacan se orgulhar, uma vez que um psicanalista, finalmente, teria escapado de limitações imaginárias na análise de um conto literário como, por exemplo, o psicologismo contido na análise de Marie Bonaparte sobre o mesmo conto de Poe analisado por Lacan, ou o caso dos comentários de Freud sobre Da Vinci.

Contudo, pensamos que há certa dissimetria se comparamos momentos do ensino de Lacan a partir de um aspecto que os regule unilateralmente. Mesmo o conceito de real, é melhor pensá-lo em uma genealogia (DUNKER, 2016), evitando alguma consecução final e fatalista para fazê-lo sobressair em momentos distintos de seu ensino. É claro que isso não nos impede de fazer comentários à luz de um registro prioritário a partir do ano em que se insere a pesquisa em Lacan, e até, por isso, falamos do seminário de Lacan sobre Poe à luz do registro do simbólico. De qualquer maneira, é preciso cautela em sugerir que a tentativa de Lacan de formalizar o significante seja um “formalismo rígido”⁵⁵ (HENRIQUES, 2017, p. 79). Ou ainda, que se trate de algum tipo de empreitada que exclui o contingente das formas de pensar o sujeito em oposição a compreensões de modos de subjetivação que não situam o significante e a funcionalidade da lógica fálica.

⁵⁵ No entanto, isso não exclui a possibilidade de acolhermos a crítica de Derrida (1973/1999), e a partir daí, sugerir certa ausência de liberdade no formalismo de Lacan. Entretanto, isso necessita de outras coordenadas para pensar a discussão conceitual sobre o significante em Lacan e a crítica que Derrida oferece. No nosso contexto, estamos problematizando a ideia de que o formalismo de Lacan, no momento auge do simbólico na *Carta Roubada* (1955/1998), é um formalismo rígido, visto o desenvolvimento posterior de seu ensino sobre a visada ao real como lugar de emergência sobre a posição de sujeito. A ideia que nos parece mais coerente sugere que, ao contrário, Lacan nunca pretendeu um formalismo rígido, e a própria noção de sujeito no interior de um programa estrutural atesta essa não adequação.

Desse modo, logo nas primeiras páginas do seminário sobre o conto de Poe, encontramos essa indicação: [...] é a ordem simbólica que é constituinte para o sujeito, demonstrando-lhes numa história a determinação fundamental que o sujeito recebe do percurso de um significante” (LACAN, 1955/1998, p. 14). De novo, então, Lacan precipita da ordem simbólica o esforço de localização do sujeito. Contudo, o passo necessário a se fazer nesse movimento está em situar, precisamente, o que se elabora por “percurso de um significante”. O texto da *Carta Roubada*, então, fornece as bases para a caracterização da ordem simbólica a partir da noção de *insistência* do significante em relação ao sujeito. Somente a partir daí é possível deduzir a caracterização do sujeito como “torturado pela linguagem”, sua imanência no plano simbólico, portanto, o sentido da dimensão do Outro como absoluto.

3.3 Ler a *Carta Roubada*.

Pode-se dizer que o texto da *Carta Roubada* é um caso raro de acabamento de um escrito de Lacan (CARVALHO; KUBRUSLY, 2008). O fato de ser o texto que abre o compêndio de artigos reunidos nos *Escritos* também assume um valor considerável na diversidade de análises que se pode fazer sobre a importância do texto. Para nós, vale a consideração mais restrita de que é a partir desse artigo que a dimensão simbólica enceta muitas consequências para o exame de conceitos psicanalíticos. Entre eles, a estrutura, o automatismo da repetição, a memória, a lei, o acaso. Todos eles, direta ou indiretamente, são confrontados pela axiomática da causalidade simbólica no programa de Lacan nesse texto.

Porém, o movimento que propomos para analisá-lo inverte a experiência de leitura do artigo. Assim, começamos pela segunda parte do texto, intitulada *Apresentação da sequência*, em que Lacan enuncia: “O programa que se traça para nós, portanto, é saber como uma linguagem formal determina o sujeito. Mas o interesse de tal programa não é simples, já que supõe que um sujeito só o cumprirá colocando algo de si” (LACAN, 1955/1998, p. 47). A justificativa dessa citação se insere no interior do argumento que precisamos começar a tornar mais claro, a fim de apresentar o impasse entre filosofia e ciência na epistemologização da psicanálise: a saber, que a radicalidade da aparição do significante acarreta consequências do debate epistemológico em Lacan, ao mesmo tempo que sua aplicação dimensiona o lugar do filosófico acerca do que é ontológico, existente, na teoria psicanalítica, em particular aquilo que é proveniente de seu entendimento sobre o sujeito. Sem o devido movimento, que retira Lacan do encaminhamento ingênuo sobre o que se extrai da fala, do sentido, da comunicação, corre-se o risco de que a concepção da sobredeterminação significante, tão defendida enquanto causa para seu ensino, especialmente na *Carta Roubada* (1955/1998), seja igualada a uma análise

que, assim como outras, disputa princípios genéricos sobre possibilidades de esclarecimentos em torno de hipóteses e problemas epistemológicos mais gerais. Porém, a escolha pelo significante em Lacan não pode ser colocada em nível de método, uma metalinguagem sobre Freud, sucedâneo de uma reparação de equívocos acerca de seu ideal ultrapassado de ciência. Como falamos, o estruturalismo incorporado em Lacan não é um anti-humanismo, nem uma crítica ao naturalismo.

O lugar do significante na psicanálise, dimensionado em seu alcance no sonho e no chiste por sua autonomia frente ao significado, coloca em questão a própria possibilidade de desenvolver teoricamente a busca de Freud sobre alguma verdade sobre o derradeiro, sobre as cenas dos sonhos mais iniciais, como registrado no trabalho com o caso do *Homem dos Lobos*:

A este respeito, a própria evolução da psicanálise nos coloca num singular embaraço, uma vez que ela considera como *dado irreduzível estas tendências do sujeito*, que, por outro lado, ela nos mostra permeáveis, atravessadas e estruturadas como significantes, jogando, para além do real, no registro do sentido. (LACAN, 1954-1955/1985, p.225, grifo nosso).

Assegurar o texto freudiano por Lacan, seja pelo “Retorno a”, ou pelo critério de que há alguma fundação de discursividade situada em Freud, quando concorda com Foucault, implica que a psicanálise precisa, antes, de um certo grau de refúgio mediante critérios externos que possam julgá-la. É por isso que Lacan recusa a filosofia, no sentido da profissão universitária, ou mesmo o processo de intelectualização da psicanálise que assegura a posição de poder do analista. Precisa-se, então, da reforma do entendimento, de uma “conversão subjetiva” (LACAN, 1955/1998, p. 47), porque a experiência do inconsciente demonstra sua verdade somente a partir dessa transformação sobre o que se extrai da fala, ou melhor, de uma reviravolta na suposta intenção que é possível extrair desse processo de fala. Por certo, é possível esperar dessa manobra a acusação de uma certa catequese: em outras palavras, a psicanálise só é efetiva se aloja nos seus pacientes uma pedagogia com relação à experiência que proporciona?

Finalmente, é por recusar o tom dessa pergunta que a explicitação pelo formal adquire sua precisão e importância em Lacan, assim como a busca de um sujeito na linguagem formal. Desse modo, a psicanálise não é uma prática que adquire maior valor quanto melhor for sua compreensão e adesão a seus enunciados. Não é no nível do esclarecimento que se situa seu efeito, uma vez que a intervenção do analista não se dá em vista de um acréscimo de significação sobre a história do analisando. Enfim, por esse motivo, precisamos ser claros com o leitor sobre o uso do formalismo lógico-matemático que Lacan utiliza na *Carta Roubada*

(1955/1998) para, posteriormente, apontar, a partir do aparecimento do sujeito no interior da cadeia significante, o fator que demarca seu lugar frente à ciência (formal) e ao filosófico.

3.3.1 Princípios para a formalização lógico-matemático da análise de Lacan da *Carta Roubada*: da imprevisibilidade à lei.

Lacan usa de um modelo lógico-formal para explicar a causalidade simbólica no texto da *Carta Roubada* (1955/1998). São usadas séries (+) e (-), 1,2,3 e letras gregas. Entretanto, ele quase não esclarece, ou pelo menos torna pouco evidente, como define *estrutura*, *memória* e *lei* nas séries combinatórias analisadas por ele. Além disso, soma-se o fato de Lacan já partir de uma série de três resultados, evitando a análise das combinatórias em séries de dois elementos que, nos seus possíveis resultados, viriam a demonstrar formalmente o que, de modo intuitivo, podemos constatar sobre a imprevisibilidade. Isto é, no jogo de par ou ímpar impera o acaso e a impossibilidade de prever um resultado.

Nesse ponto, antes de compreender as consequências dessas séries combinatórias, cabe dizer que o jogo de par ou ímpar foi o recurso utilizado por Lacan para mostrar a emergência da lei (simbólica) a partir do acaso (CARVALHO; KUBRUSLY, 2008). A conexão com o conto de Poe (*A Carta Roubada*) é evidente, haja visto que o narrador de Poe elege o jogo para explicar a ação dos personagens (a rainha, o ministro e o investigador). No caso do conto, o exemplo do par ou ímpar se dá a partir do jogo de bola de gudes. Um dos jogadores escolhe um número x de bola de gudes em uma de suas mãos e cabe ao outro jogador adivinhar se esse número é ímpar ou par. Em um jogo como esse, para conseguir prever, acertar o resultado, o único recurso é a astúcia do jogador. Lembremos que no caso dos personagens do conto, ser astuto equivale a fazer da carta roubada um elemento sem importância, a fim de que a carta possa parecer adequada, portanto, esquecível, junto a outros elementos na cena investigada do roubo da carta. Da mesma forma, para o jogador que tenta adivinhar o resultado no jogo de par ou ímpar, melhor seria não estabelecer controle algum sobre o resultado; afinal, por definição, o jogo de par ou ímpar não possui previsibilidade.

A partir daí, é preciso compreender a representação gráfica utilizada por parte de Lacan, tomando como referência essa série que escreve o número de resultados de um jogo de par ou ímpar⁵⁶. O objetivo dele, ao contrário do argumento psicológico de Poe, é oferecer o contraponto estrutural em torno das escolhas do jogo de par ou ímpar em uma sequência

⁵⁶ Não é necessário que seja um jogo de par ou ímpar. Na verdade, qualquer sequência de números pode ser utilizada para a demonstração de Lacan.

combinatória. Lacan começa sua demonstração, em primeiro lugar, do princípio de que estamos todos inseridos em uma causalidade simbólica e a própria nomeação “par” (+) e “ímpar” (–) revelam essa condição. Além disso, um importante dado é o fato de que as séries se adaptam:

A simples conotação por (+) ou (–) de uma série em que está em jogo unicamente a alternativa fundamental da presença e da ausência permite demonstrar como as mais rigorosas determinações simbólicas adaptam-se a uma sequência de lances cuja realidade se distribui estritamente “ao acaso”. (LACAN, 1955/1998, p. 51).

A convenção, a partir do modelo de Lacan, tem por (+), resultados pares, e (–), resultados ímpares. Em uma amostra simples (10 partidas), é possível observar que há uma infinidade de possibilidades nas sequências de jogos de par ou ímpar, que podem ser representados da seguinte maneira:

+ + + - - - + - +
 - - + - - + - - + +
 + - + - + - + - - +
 (...)

Ou seja, em uma sequência de 10 jogos, por exemplo, temos incontáveis variações. De qualquer forma, primeiramente, o ponto mais importante dessas variações está em notar a imprevisibilidade em que aparecem par ou ímpar, decorrência, precisamente, do acaso contido no jogo. Não há como prever, no par ou ímpar, o resultado posterior após uma rodada, já que o jogo não contém estratégia, há sempre 50% de chances em uma partida. Em outras palavras, pode-se dizer que é “como um jogo de azar não viciado” (CARVALHO; KUBRUSLY, 2008, p. 78). Lacan, entretanto, tenta dar algum contorno à imprevisibilidade que o jogo de par ou ímpar contém. É, nesse ponto, que podemos pensar todo o enredo da problemática entre simbólico e real nesse momento de seu ensino, uma vez que o real se localiza em vista de uma possibilidade de ser contornado, de que certas leis possam ser obtidas.

Do ponto de vista conceitual, o simbólico que tenta contornar o real se apresenta através da possibilidade de pensar o que se circunscreve como memória, estrutura e lei. Inicialmente, para se estabelecer um programa de causalidade simbólica, precisamos desses três elementos para não ficarmos à mercê de uma dependência exclusivamente psicológica que a noção de astúcia promoveu, por exemplo, no caso do conto de Poe. Dessa maneira, define-se memória como o histórico de partidas e, no caso da estrutura, ela se refere às possibilidades que a memória engendra. Em outros termos, estrutura é todo o conjunto de possibilidades existentes na ação de cada partida. Ou seja, demarcando somente uma partida temos sempre a estrutura + –, – +; em uma sequência de duas partidas, já temos a estrutura + –, ++, – +, – –, e assim

progressivamente. No caso da definição de lei, ela será o resultado da interação entre estrutura e memória (CARVALHO; KUBRUSLY, 2008, p. 79). É a lei que irá reger a estrutura no tempo, que, aliás, não se confunde com a memória.

No entanto, é preciso também entender que a estrutura pode ser distinguida de outras maneiras, isto é, podemos avançar a formalização para além das notações + e -. Aliás, no texto dos *Escritos* (1966/1998), as estruturas ganham ainda mais complexidade. Em uma sequência de duas partidas, por exemplo, com um histórico de duas partidas (memória), temos a estrutura podendo ser representada por a e b da seguinte forma.

As estruturas de grupo (a) serão agrupadas por semelhança (++ e --) e (b) serão as de resultado distinto (+ - e - +). A análise de uma sequência de dez partidas, dessa forma, pode ser realizada nos seguintes termos:

$$\begin{array}{cccccccc} + & - & + & + & - & - & - & + & - \\ b & b & a & b & b & b & a & b & b \end{array}$$

Enfim, do histórico de duas partidas retiramos o modelo de análise mais simples e podemos partir, finalmente, para a sequência de três partidas, esta sim analisada por Lacan no texto dos *Escritos* (1966/1998). A consequência, enquanto alguma lei de determinação, é que, no caso de um histórico de duas partidas, não encontramos nenhuma lei de comportamento, nada que tornasse possível estabelecer alguma previsibilidade. Por isso, como sugerem Carvalho e Kubrusly (2008), ao não realizar a análise mais simples, contendo somente o histórico de duas partidas, Lacan não fornece ao leitor a informação de que nem toda memória possibilita a emergência da lei, um fato que seria fundamental em termos clínicos, a pensar algumas ambições profundas por parte de alguns psicanalistas. É preciso pelo menos uma sequência mínima, um histórico mínimo, para permitir a determinação simbólica.

Dessa forma, somente uma análise de uma sequência de três partidas permite distinções mais acuradas do ponto de vista da estrutura. A saber, uma sequência de três partidas possibilita a emergência de estruturas que serão agora classificadas entre três tipos, com o acréscimo de estruturas de alternância. Existem (1) estruturas de simetria de constância (---, +++); (2) estruturas dissimétricas (- - +, + - -, - ++, + - -); (3) estruturas de alternância (- + -, + - +) (LACAN, 1955/1998, p. 52). Numa sequência de nove partidas, agrupadas em estruturas de três, podemos ter as seguintes estruturas:

$$\begin{array}{cccccccc} + & - & - & - & + & - & + & + & + \\ 2 & 1 & 2 & 3 & 3 & 2 & 1 \end{array}$$

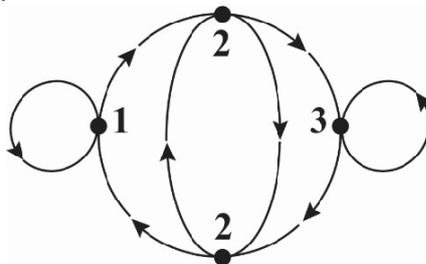
Somente com as estruturas distintas nessas três variações descritas (1)(2)(3), agrupadas em três, que será possível definir algumas leis de comportamento. Nesse nível de análise, ao

contrário de uma sequência de duas partidas, temos demonstrações que mostram o movimento entre as estruturas – entre elas a possibilidade de passar de uma estrutura do tipo 1 para uma estrutura do tipo 3, ou mesmo passar de uma estrutura do tipo 3 para uma estrutura do tipo 1⁵⁷. Finalmente, portanto, a causalidade simbólica apresenta consistência científica ante o que inicialmente era resultado exclusivo do acaso. Demovido de um sentido de fora de determinação, ausência de lei, o acaso perde seu valor explicativo ligado ao imprevisível.

Isso aponta, portanto, no contexto mais amplo da análise da *Carta Roubada* (1955/1998), a mudança do aspecto psicológico, presente na análise de Poe sobre a astúcia do jogador, para o lógico-formal de Lacan. Trata-se de uma espécie de mudança do paradigma do psicologismo para o da sobredeterminação significante. No caso do conto de Poe, os personagens são astutos porque conseguem antecipar os movimentos dos outros personagens, e assim interpretar a própria psicologia de seus rivais diante do que cada um poderia fazer com a carta. Em Lacan, ocorre o inverso, porque a validade decorre do movimento lógico-formal do jogo de par ou ímpar, da combinatória que ele implica a partir de um histórico de três partidas. Em suma, trata-se da possibilidade de dar contorno a esse real sem lei, haja visto a determinação simbólica que tenta se averiguar, ainda que, para Lacan, haja nisso a emergência de um sujeito.

Finalmente, nossa última consideração sobre a análise lógico-formal realizada por Lacan diz respeito ao comportamento do significante como *caput mortuum*⁵⁸ no interior do movimento das estruturas. A experiência da cadeia significante, aproximativa inicialmente às distinções 1-2-3, ganha um novo rigor em composições definidas pelas letras gregas α , β , γ , δ

⁵⁷ Sugerimos a leitura do artigo de Carvalho e Kubrusly (2008) para observar a demonstrabilidade das leis de comportamento presente em uma histórico de três partidas. As três leis demonstradas são: 1) “As estruturas (1), (2) e (3), podem repetir a si mesmas em uma série tão grande quanto o acaso permita” (p. 83); 2) “partindo-se de uma estrutura do tipo (1) só se pode chegar a uma estrutura do tipo (3) passando-se por um número ímpar de estruturas do tipo (2), do contrário retorna-se à estrutura do tipo (1)”; 3) “partindo de uma estrutura de tipo (3) só se pode chegar a uma estrutura de tipo (1) passando-se por uma número ímpar de estrutura do tipo (2), do contrário retorna-se à estrutura do tipo 3” (p. 89). No texto dos *Escritos* (1955/1998, p. 52), Lacan esquematiza essas leis topologicamente a partir deste grafo:



⁵⁸ “Cabeça de morto”, “cabeça morta”, expressão latina utilizada e conhecida na alquimia. Muitas vezes, utilizada na Química para se referir a um determinado produto ou a algum princípio químico. A acepção de Lacan, dado o desenvolvimento que propõe, relaciona o significante como *caput mortuum* para dizer do que é irreduzível de uma série combinatória. Em comparação ao processo químico, pode ser entendido como o resíduo do qual nada nada pode ser extraído, o que resta de uma decantação, por exemplo.

(LACAN, 1955/1998, p. 53-54). A importante mudança sintática, em comparação às séries anteriores, está em convencionar a exclusão do segundo termo na análise das estruturas, ainda agrupadas em séries de três, como no exemplo em vermelho abaixo:

Notações para a composição das séries (letras gregas):

D x D: γ (ex: [(2) – (2)])

S x S: α (ex: [(1) – (1)], (3) – (3), [(1) – (3)], [(3) – (1)])

D x S: δ (ex: [(2) – (1)], [(2) – (3)]).

S x D: β (ex: [(1) – (2)], [(3) – (2)])

S: simétrica;

D: dissimétrica

As séries:

2 3 2 1 2 2 2 2 1 2 3 2 2 1 1 2 3 3 2 1 1 1 1 2 2 2 3 3 3 2 1
 D S D S D D D D S D S D S S D S S S D S S S S D D D S S S D S
 $\gamma \alpha \gamma \beta \gamma \gamma \delta \gamma \alpha \gamma \alpha \delta \beta \alpha \delta \beta \alpha \delta \alpha \alpha \beta \beta \gamma \delta \delta \alpha \beta \alpha^{59}$

A sintaxe a partir das letras gregas permite a constatação de uma nova lei nas séries. Observando seu comportamento, é possível identificar uma lei de exclusão no que Lacan aponta como o “tempo constitutivo do binário” (LACAN, 1955/1998, p. 53). Isso indica basicamente que se começarmos uma sequência a partir de α ou β , o terceiro termo será necessariamente α ou β . O mesmo ocorre no caso das sequências iniciadas por γ ou δ . As letras gregas designam uma nova relação nas séries e um novo tipo de estrutura, que estão marcadas, precisamente, por essa lei de exclusão. Dessa forma, Lacan (LACAN, 1955/1998, p. 54) conclui, chegando, enfim, a uma análise entre o 1º e 4º termos de uma série:

Podemos demonstrar que, ao fixar o 1º e 4º termos de uma série, haverá sempre uma letra cuja possibilidade estará excluída dos dois termos intermediários, e que há outras duas letras dentre as quais uma estará sempre excluída do primeiro, e a outra, do segundo desses termos intermediários. (LACAN, 1955/1998, p. 54)⁶⁰.

As relações descritas pelas letras gregas, segundo Lacan, mostram o momento causal e a “natureza” do significante na série combinatória, de modo a expressar o *caput mortuum* do significante. A qualidade do significante como *caput mortuum* demarca a impossibilidade engendrada pela lei de exclusão. É com base nessa lei de determinação simbólica das séries que

⁵⁹Agradecimento especial a Luiz Botto, por ter apresentado e desenvolvido esse esquema para explicar o funcionamento das séries de Lacan comparativamente, e ter exposto como essas séries se complexificam no texto da *Carta Roupada* (1955/1998).

⁶⁰ O grafo dessa lei aparece nos esquemas ômega e ômicron.

Lacan sustenta sua hipótese sobre a repetição, segundo o princípio de que a repetição tem seu mecanismo baseado no fato de que ao escrever uma cadeia simbólica encontramos um ponto de evitação sobre aquilo que se repete (MILLER, 1998, p. 65). Por isso, portanto, utiliza-se o termo *caput mortuum* para designar o significante que situa “o resíduo impossível do funcionamento da repetição” (MILLER, 1998, p. 65). Para nossa discussão, vale destacar que o significante *caput mortuum*, mesmo enquanto causa primeira, somente é abordado mediante a necessidade de uma convenção sobre as séries. O significante *caput mortuum* se inscreve a partir de uma lei encontrada em determinadas séries combinatórias.

Desse modo, isso implica que o sujeito na cadeia de significantes, interpelado pelo modelo combinatório – as sequências do jogo de par ou ímpar –, tem seu movimento em uma lógica de trocas entre as estruturas. A astúcia do jogador, como no conto de Poe, encontra seu fundamento lógico nos esquemas de Lacan. Enquanto no modelo do escritor a relação imaginária ganha prevalência, no caso de Lacan, a explicação parte de um regime de trocas que, motivado pelas combinatórias, deduz o sujeito no percurso das estruturas. A situação imaginária em torno da explicação psicológica da astúcia deve ser ultrapassada “porque doravante ela só pode repetir-se numa oscilação infinita” (LACAN, 1955/1998, p. 63). Em suma, Lacan substitui a linguagem do psicologismo pela linguagem formal de um regime de trocas. Os cálculos da máquina, próprios das combinatórias do jogo de par ou ímpar, são o que verdadeiramente expõem a dominação do significante na causalidade simbólica. Essa é a forma, para Lacan, de evidenciar o engodo da psicanálise de seu tempo quando confunde os “cálculos da máquina com seu mecanismo”. Assim, toda essa demonstração, de acordo com Lacan, se faz necessária para a psicanálise, uma vez que “a subjetividade, na origem, não é de nenhuma relação com o real, *mas de uma sintaxe nela engendrada pela marca significante*” (LACAN, 1955/1998, p. 65, grifo nosso).

Portanto, trata-se de um movimento que explicita a interposição do simbólico no âmago do próprio limite sobre a inteligibilidade da relação da subjetividade com o significante. Escrever as combinatórias é a forma de assumir que é o significante que implica a subjetividade, não o contrário. Ao oferecer a possibilidade de pensar o sujeito pelo formal, Lacan tenta afastar a psicanálise de um problema que, do seu ponto de vista, tem origens simultâneas. Segundo ele, filosofia e psicanálise perderam o âmago do problema quando avaliavam a determinação simbólica. Ao antecipar o real sobre à sintaxe (filosofia), ou ao pensar o cálculo da máquina sem apontar o funcionamento do significante (psicanálise), ambas se equivocam teoricamente com relação ao significante. É como se, inadvertidas do significante pelos seus mecanismos (a exemplo das combinatórias), a pecha do imaginário se confundisse no abuso do filósofo, da

mesma maneira que psicanalistas possam esquecer da associação livre e agir como médicos sensualistas. Se isso acontece é porque as interpretações negam o que é uma *sobredeterminação real* do projeto freudiano:

Essa postulação da autonomia do simbólico é a única que permite libertar de seus equívocos a teoria e a prática da associação livre em psicanálise. Pois uma coisa é relacionar sua mola com a determinação simbólica e suas leis, e outra, completamente diferente, *é relacioná-lo com os pressupostos escolásticos de uma inércia imaginária que a sustentam no associacionismo filosófico ou pseudotal, antes de se pretender experimental*. Por terem abandonado seu exame, os psicanalistas aí encontram um atrativo a mais para a confusão psicologizante em que recaem incessantemente, alguns de maneira deliberada. (LACAN, 1955/1998, p. 56-57, grifo nosso).

Ou seja, a determinação simbólica, quando apropriada inadvertidamente, sem o exame de seus mecanismos, reflete somente resquícios do pensamento mágico, do infrutífero do imaginário, da visão de mundo. O filosófico, nesse sentido, tal como aparece no trecho acima relacionado aos “pressupostos escolásticos”, é terreno para um “recurso espiritualista” a atingir a teoria psicanalítica (LACAN, 1955/1998, p. 57). Dessa forma, se há alguma consequência filosófica na demonstração de Lacan, tal consequência deve ser apreciada no interior da estrutura de determinação significativa.

3.4 A questão imanente – o ser e a letra, a filosofia e a ciência.

Chegamos a uma das últimas seções da dissertação. Vale retomar, neste momento, alguns pontos que possam ter passado despercebidos nos argumentos que trouxemos anteriormente.

Em primeiro lugar, tentamos, em particular nas subseções sobre Kojève e Lévi-Strauss, apresentar o debate entre filosofia e ciência, avançando a partir dos autores e tradições teóricas que Lacan mobilizou. Diferentemente de Freud – que recorreu a estratégias epistemológicas que privilegiavam o uso de hipóteses hipotético-dedutivas, além de recorrer a metáforas para fundar conceitos e explorar argumentos –, Lacan optou por colocar em suspenso o apelo que o recurso epistemológico tem em si mesmo, no que tange o respaldo que isso significa para um projeto científico. Para Lacan, a partir do momento em que desconsideramos o que foi trazido pelas hipóteses freudianas – ou seja, o inconsciente, seu impacto na realidade psíquica através dos sonhos, chistes, atos falhos, sintomas –, recusamos uma epistemologia que foi revelada pelo enquadre original que a psicanálise deu à compreensão das manifestações do inconsciente. Em última instância, isso se dá porque, para ele, tais manifestações do inconsciente se apresentam na e pela fala: compreendidas em uma estrutura na linguagem, evidenciam que um estatuto

teórico comprometido com o inconsciente exige um alargamento sobre o impacto que essa estrutura de linguagem produziu na consideração sobre algum tipo de projeto científico⁶¹.

O desenho teórico construído por Lacan, além da conhecida crítica aos rumos da política institucional da psicanálise, aponta que o apagamento do inconsciente na psicanálise coincide com programas epistemológicos que dão profusão ao “eu”. Nega-se, justamente, sua parcela inconsciente, ao mesmo tempo que pouco detalham sobre a prevalência da fala na teoria em psicanálise. A fala, na sua dimensão epistemológica, se opõe a uma psicanálise conduzida a partir do “eu”, uma vez que o primado que a constitui aponta a pura diferença, em vez de qualquer tipo de síntese provida da figura teórica do “eu”. A fala, quando pensada a partir do “eu”, pode resultar na compreensão de que a linguagem opera como mediação com a realidade. No entanto, o que é próprio do epistemológico em Lacan, por ter procurado em um certo tipo de estrutura da linguagem o recurso que dimensiona a fala em análise, é a artimanha de conceber que essa procura também localiza uma *razão* que, em seus limites, define os entraves dos próprios rumos da psicanálise. A indexação entre fala e linguagem, em última instância, revela a impossibilidade de a psicanálise ser reduzida a princípios iniciais de algum tipo de filosofia ou a um certo modelo de ciência desejável. Desse modo:

Trata-se, por conseguinte, de examinar o que a análise produz quando passa para o campo teórico, a fim de poder perguntar o que pensa de um empreendimento que se dá menos na subordinação ao teórico do que como uma intervenção nesse teórico, a partir de um "de fora" que quer interpelar a própria teoria e arrazoar sobre ela. (LACOUE-LABARTHE; NANCY, 1991, p. 21).

Ao tirar as consequências do argumento de Nancy e Lacoue-Labarthe (1991), entendemos que, do ponto de vista da discussão com a filosofia, a questão imanente do filosófico em Lacan é a sua solução para o papel histórico que a filosofia representou enquanto alteridade mobilizadora da pesquisa e da investigação em psicanálise. Tal questão imanente decorre de uma longa discussão com a filosofia em que, dimensionado o que sistemas filosóficos e filósofos poderiam ter trazido como fundamentação à psicanálise, pareceu mais sensato a Lacan questionar o filosófico a partir dos problemas e questões causados pelas descobertas de Freud. A partir desse momento do ensino de Lacan (anos cinquenta), parece cada vez mais claro que a compreensão de um problema filosófico, diante de questões clínicas e epistemológicas da psicanálise, requer que ele seja entendido pelo impacto da fala e segundo a estrutura de linguagem do inconsciente.

Além disso, a questão imanente do filosófico em Lacan pode ser compreendida como uma noção estratégica que expõe uma perspectiva alternativa à ligação do filosófico com a

⁶¹ Essa também é a maneira como distinguimos epistemologicamente o lugar da psicanálise e da linguística.

psicanálise em Freud. Em comparação ao vienense, podemos pensar que a relação da filosofia com a psicanálise, em Lacan, se sobrepõe aos limites de Freud aos filósofos. Embora ambos, Freud e Lacan, tenham sido extremamente duros sobre o papel centralizador que a filosofia pode ter sobre o campo da razão, o tratamento para o problema é completamente diferente.

Em Freud, convém retornar, há duas espécies de recusa ao filosófico que podemos extrair da conferência da *Weltanschauung* (1933/2014). Por um lado, há uma recusa que provém de certo desdém pelo tipo de visão de mundo que o filósofo produz. Nesse sentido, o aborrecimento de Freud com os filósofos é o de encontrar em seus trabalhos certa metafísica sobre o conhecimento; em outros termos, preservar uma ideia de totalidade sobre a análise de sua experiência com a realidade. Contudo, a segunda recusa pode ser caracterizada como uma espécie de “recusa douta”. Ou seja, Freud, também na conferência da *Weltanschauung* (1933/2014), assume uma perspectiva de se abster sobre o que ele pode dizer sobre os filósofos devido a seus limites com relação aos sistemas filosóficos em geral. Nessa posição de se abster, podemos entrever uma espécie de posição de um estado de espera, no que o proveito do filosófico ainda não havia sido melhor articulado na psicanálise. Dessa maneira, a questão imanente, tal como defendemos sobre Lacan acerca da filosofia em seu ensino, encontra na “recusa douta” de Freud uma fonte para o procedimento epistemológico lacaniano. Pode-se dizer que o sentido da palavra “imanente” sobre o filosófico em Lacan é o vácuo desse não-saber de Freud sobre os filósofos.

Porém, para além dessa hipótese, a questão de Lacan com a filosofia pode perfeitamente desconsiderar os entraves de Freud. Nessa parte final, a exposição dos argumentos consiste em apresentar alguns pontos sobre o tema do “ser” e da “letra”, tomando como referência principal o texto da *Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud* (1957/1998), bem como o comentário realizado por Nancy e Lacoue-Labarthe (1991) sobre esse mesmo texto. A motivação para essas escolhas se deve ao fato de encontrarmos pontos de discussão que parecem proveitosos para abordar a questão da ciência e da filosofia em Lacan, nosso eixo de discussão durante a dissertação. Na *Instância da Letra* (1957/1998), convergem dois pontos que oferecem um novo arranjo sobre o que caracterizamos como a questão imanente do filosófico em Lacan, a saber: a) questão da ciência a partir da releitura do signo de Saussure; b) o tema filosófico do ser reconsiderado a partir da letra.

3.5 O algoritmo de Lacan e o significante enquanto tal.

Após Freud, desde a intervenção de uma certa ruptura ou um certo corte operado com Freud, a razão não é mais, doravante, o que antes podia-se reparar sob tal palavra, mas é, no inconsciente, a instância (ou insistência) da letra. Isto quer dizer duas coisas: a razão é a letra e aquilo que passa, a partir de então, no e pelo inconsciente (sendo o

efeito estilístico aqui visado aquele, evidentemente, da antítese, no sentido retórico da palavra). (LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 1991, p. 33, grifo dos autores).

O tema da letra é um elemento crucial para compreender o propósito de Lacan acerca do inconsciente enquanto uma linguagem, sua realização na cadeia significante, no enquadre que o sujeito pode se localizar no seio dessa cadeia, sob referência de um Outro (A) que é seu discurso. Para Nancy e Lacoue-Labarthe, a letra nesse texto de Lacan pode ser compreendida como a “estrutura da linguagem na medida em que o sujeito nela está implicado” (LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, 1991, p. 35)⁶². Nesse ponto, a letra implica que não basta afirmarmos a incidência do sujeito na estrutura da linguagem. Em última instância, a hipótese da letra é aquilo que dá a finalidade do trabalho com a linguagem em Lacan a partir do signo de Saussure, uma vez que um dos pontos mais importantes da apropriação lacaniana consiste em atribuir um valor de algoritmo, um caráter de ação para os atos de fala desde os esquemas de Saussure. Para tanto, um dos aspectos mais importantes está em demover a barra do signo do que Lacan entende ser uma forma de sustentar o paralelismo entre a arbitrariedade do significante em relação ao significado. Na leitura de Lacan (1957/1998), a barra é o que opera como elemento do recalque, o que resiste à significação.

Em termos clínicos, reconhecemos que a operação com o signo de Saussure a partir do tema da letra não se dá somente como uma inversão ou, como se costuma enfatizar, uma autonomização do significante e sua prevalência diante do significado. O expediente necessário para o clínico ao operar com o significante, no momento em que apela na interpretação para o efeito do pouco enrijecimento da significação, deve ir além da simples pulverização do significado, concebendo o sentido de uma maneira diferente do que poderia parecer ligado ao óbvio e ao inevitável no discurso do analisando. Isto é, a letra incide sobre a fala do analisando e suas encruzilhadas no interindividual da linguagem que, em última instância, o coloca frente a frente à dignidade ontológica da natureza da linguagem – na qual o sujeito esteve sempre envolvido. Em outras palavras, o analista deve colocar para o analisando sua implicação na materialidade do significante.

Assim, para isso funcionar, o procedimento epistemológico de Lacan prevê a invenção de um novo algoritmo:

⁶²A abordagem sobre a letra (*lettre*) nesse texto é diferente da maneira como Lacan abordou o tema na *Carta Roubada* (1955/1998). A expressão francesa *lettre* comporta o significado de letra e carta. Podemos dizer que a discussão sobre a *lettre* na *Instância na Letra* (1957/1998) mostra a questão da organização presente no inconsciente, explorando seu funcionamento a partir da metáfora e da metonímia.

$$\frac{\text{Significante}}{\text{significado}} = \frac{\text{S}}{\text{s}}$$

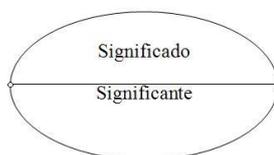
Figura 2: Algoritmo lacaniano.

Rapidamente, é possível ver a diferença com os esquemas de Saussure, em que a distinção mais rápida evidencia o fato de o significante estar sobre a barra. Além disso, comparado ao signo de Saussure que utilizamos (Cf. p. 88)⁶³, vê-se que a elipse entre significante e significado é retirada. De qualquer maneira, embora as comparações mostrem um esquema distinto na forma de conceber o signo, no caso de Lacan, para chegar a destruí-lo enquanto operação linguística (LACOUE-LABARTHE; NANCY, 1991), o que se revela é uma concepção completamente distinta, a começar pela funcionalidade do algoritmo.

Sem dúvida, o que é importante compreender sobre o valor teórico contido na noção de algoritmo corresponde a uma proposta de Lacan em retirar qualquer espécie de relação transcendental, qualquer tipo de construção intelectual que promova certa cristalização. Em outras palavras, recusar o signo como um constructo interpretativo sobre a linguagem. A barra no algoritmo, portanto, deixa de situar um exercício sobre a arbitrariedade do significante ao significado, e passa a demarcar a própria impossibilidade de o significante ter algum tipo de relação com o significado. Isso se deve, precisamente, à compreensão de que a barra é o que resiste à significação, ao contrário da perspectiva de Saussure que previa a barra como meio de associação do signo (LACOUE-LABARTHE; NANCY, 1991, p. 44). De fato, o que se anuncia na função do algoritmo é a impossibilidade do signo enquanto uma realização como algo da ordem do positivo, já que o propósito de Lacan está relacionado ao processual e, sendo o algoritmo ele mesmo um significante, deve operar a partir de “invasões recíprocas” e “englobamentos crescentes” (LACAN, 1957/1998, p. 504), típicos do significante. Isto é, a arbitrariedade do significante ao significado em nada deve resultar como conjectura positiva.

Desse modo, para Nancy e Lacoue-Labarthe (1991), o algoritmo é o que providencia um tratamento sobre o signo, sendo essa a aposta de Lacan. Tal procedimento foi necessário

⁶³ Saussure (1998), eventualmente, também utiliza esta representação gráfica:



para romper com a ligação entre signo e sentido, sendo o sentido uma espécie de saldo positivo da arbitrariedade entre o significante e o significado. Para Lacan (1957/1998), a arbitrariedade saussureana do signo não passa de uma duplicata da causa sobre a coisa. Isto é, embora o signo possa parecer uma novidade filosófica, ao promover um novo capítulo do rompimento entre a coisa e a palavra, desfazendo qualquer possibilidade de mediação da palavra em relação à coisa, mantém-se, contudo, a questão que fez da arbitrariedade do signo um princípio de ligação e do sentido um plano de consistência⁶⁴.

É necessário certa sutileza para acompanhar as consequências da operação do algoritmo e os rumos que se pode dar em sua aplicação. Como na *Carta Roubada* (1955/1998, p. 65), quando enfatizamos que Lacan atribui uma confusão entre os psicanalistas sobre os “cálculos da máquina e seu mecanismo”, devemos entender o funcionamento do algoritmo como uma forma de sustentar a questão sobre o significante enquanto capaz de recusar qualquer tipo de leitura que possa enviesar sua função para o de “representar o significado” (LACAN, 1957/1998, p. 501). Desse ponto de vista, entendemos que a problemática sobre o signo não é uma crítica dirigida necessariamente a Saussure. Quando o significante é lido como representante do significado, isso gira em torno de um problema anterior: a acomodação que a filosofia pode oferecer à linguística e vice-versa. Na interpretação que fazemos, é o eixo filosófico de leitura, mesmo quando advertido do arbitrário do signo, aquele que perpetua a ilusão metalinguística da representação porque, segundo Lacan, isso deixa indefinido o lugar e o *status* do significante. Por esse motivo, mesmo que o signo seja expoente de uma mudança, a discussão ainda pode perfeitamente continuar se enveredando pelo debate nominalista e conceitualista, ou ser refém do sentido do sentido (LACAN, 1957/1998, p. 501). Para Lacan (1957/1998), as abordagens filosóficas referidas (nominalismo e conceitualismo), ao localizarem a origem do significante, ainda exigem que ele seja reduzido a uma significação qualquer.

O algoritmo, se pudermos arriscar, parece funcionar como uma forma operativa de recusar o *logos*, isto é, entendido como algum ordenamento da razão no discurso. Na verdade, para Lacan, o processo é inverso: é o discurso que oferece algum ordenamento para a razão, se é que podemos falar em “ordem”. Lembremos que Lacan tenta constranger esse problema quebrando a globalidade dos polos significante e significado e, por sua vez, o paralelismo que se pode deduzir sobre o signo. Para tanto, ele avança nessa proposta e apresenta outro esquema

⁶⁴ Em contrapartida, sobre o sentido, Lacan afirma que é na “cadeia do significante que o sentido *insiste*, mas que nenhum dos elementos da cadeia *consiste* na significação” (LACAN, 1957/1998, p. 506). A referência à Lógica sob o termo “consiste” será importante para os desenvolvimentos futuros de Lacan sobre o significante.

em contraposição ao modelo de Saussure (LACAN, 1957/1998, p. 502). É importante notar que, nesse esquema, a grafia “árvore” já se situa na parte de cima da barra, e a imagem está colocada na parte de baixo da barra. Ou seja, a ilustração (fig. 4) já é uma adaptação do esquema de Saussure a partir do esquema do algoritmo (fig. 3):



Figura 3: Esquema laciano da árvore (adaptação ao modelo de Saussure).

Para além disso, Lacan (1957/1998, p. 502) aponta a incidência do significante a partir de outro modelo. Discutiremos ele a seguir:

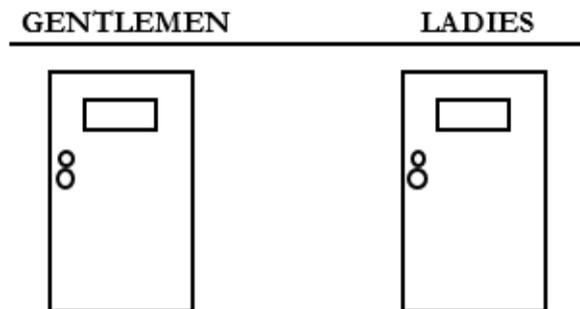


Figura 4: As placas esmaltadas da estação.

Segundo Lacan (1957/1998), esse esquema mostra a precipitação do sentido, sem qualquer ordem positiva derivada da arbitrariedade do signo. Este se dá somente no alcance do significante, sem apelo ao significado, “apenas duplicando a espécie nominal, pela simples justaposição de dois termos” (LACAN, 1957/1998, p. 503). Desse modo, Lacan desenvolve o argumento de seu esquema a partir da história de um irmão e uma irmã que chegavam a uma estação de trem. A lembrança a ele confiada é a seguinte:

Um trem chega à estação. Numa cabine, um menino e uma menina, irmão e irmã, estão sentados um em frente ao outro, do lado em que a vidraça dando para o exterior descortina a visão das construções da plataforma ao longo da qual o trem parou: “Olha!, diz o irmão, chegamos a Mulheres!”; “Imbecil!, responde a irmã, não está vendo que estamos em Homens?”. (LACAN, 1957/1998, p. 503).

É seguro dizer, em primeiro lugar, que nessa historieta o significante está situado por sua diferença absoluta. O algoritmo encontra na figura uma ilustração de como é possível prescindir do significado. Isto é, a diferença nominal, que podemos supor desse ingênuo exemplo, “homens e mulheres”, consegue transmitir o alcance da rede de relações que o significante engendra apenas por seu “viés dialético” (LACAN, 1957/1998, p. 503). Tal viés dialético corresponde ao limite da significância⁶⁵, no momento em que ele é o substrato do que se reduz à variação nominal. A significância, portanto, está engendrada pelo significante segundo essas coordenadas.

A partir dessa historieta, Lacan segue desenvolvendo suas considerações sobre o estatuto do significante e a maneira como tenta utilizar o algoritmo na operação de se furtar de algum tipo de metalinguagem. Pode-se dizer que o exercício conceitual de Lacan tenta evitar a metalinguagem testando a impossibilidade da metalinguagem. A historieta, nesse caso, é um exemplo limite para mostrar até onde vai a presença, a natureza do significante, sua espirotuosidade, na estrutura mesma da linguagem. Em suma, como podemos buscar e localizar o inconsciente a partir da diferença absoluta do significante. Contudo, o exercício teórico de Lacan só chega a ter um valor se isso admitir algum valor de verdade. Para ele, a lembrança desse relato já expressa essa “vivência da verdade” (LACAN, 1957/1998, p. 503), o que se comprova pela própria lembrança ter se tornado um fato de memória para aquele que a confessou. Ainda assim, ele afirma que, para assimilar o emprego do significante, tal como no exemplo das portas do banheiro da estação, é necessário:

Não ter olhos na cara para se atrapalhar quanto ao respectivo lugar do significante e do significado, e para não observar de qual centro irradiante o primeiro vem refletir sua luz nas trevas das significações inacabadas. (LACAN, 1957/1998, p. 503).

Nesse trecho, os recursos e as metáforas de Lacan para aproximar o leitor de sua hipótese sobre o significante são engraçados e inusitados. O míope como aquele que enxerga porque precisa se apressar para deduzir o sentido; a vidraça da janela como um breve anteparo para a verdade; ou ainda, poeticamente, se associarmos a Édipo, “não ter olhos na cara”. Entendemos que esses argumentos são indicadores, em primeiro lugar, de sua proposta para o significante –

⁶⁵ O termo significância é importante para entender o projeto de Lacan, uma vez que revela um traço importante disso que podemos chamar muito vulgarmente de “linguística lacaniana” capitaneada pela letra. Em parte, o termo é composto pelo estatuto linguístico do significante (imagem acústica), por outro, a significância é aquilo que corresponde ao operativo do significante no algoritmo: segundo Lacan, aquilo que é passado para o estágio do significado e, assim, possuir algum tipo de significação. No entanto, lembremos, Lacan evita o significado como aquele do signo de Saussure. Trata-se do algoritmo em vez do signo, logo, não há valor de conceito sobre o significado. A significância tem a ver com a inteligibilidade paradoxal do significante, a “borda” do que quase chega a ser o significado, o limite de um significante se constituir como significado. O deslizamento que é próprio da cadeia significante pela metonímia é uma consequência desse princípio. Cf. LACOUE-LABARTHE; NANCY, 1991, p. 61-64.

a linguagem que ele indica para o inconsciente, e o próprio inconsciente como uma linguagem explorada pelas relações significantes. Além disso, assimilada a ligação do significante com o inconsciente, os exemplos do míope e da vidraça também parecem mostrar questões incontornáveis para a clínica: o valor radical do significante como precipitador do sentido; a relação com a verdade que o significante vem a expressar; o estatuto fonético e topológico do significante na linguagem. Sendo assim, a proposta do algoritmo e a pertinência do significante como central para a produção de significância revelam uma nova consideração sobre as operações que Lacan tenta destacar da linguagem.

Para encerrar, mais que uma proposta epistemológica arrojada, a questão incide sobre a aclimatação ética de uma clínica que tem como intuito obter da linguagem em análise, através da fala, em suas construções e impasses, uma forma de:

expressar algo completamente diferente do que ela (linguagem) diz, em relação à língua, a fim de conceber um novo tipo de organização para que a fala possa revelar a incidência do sujeito na linguagem. (LACAN, 1957/1998, p. 508).

Talvez, dessa maneira, muito do esforço de Lacan se esclareça produtivamente. É uma recordação aos praticantes da psicanálise para serem levados a entender a mensagem de Freud ao “pé da letra” (LACAN, 1957/1998, p. 513). Isto é, para ser psicanalista é preciso ouvir e falar de maneira diferente. É preciso produzir e interpretar a partir da fala, seguindo o lembrete freudiano de que o inconsciente se expressa por seus *tricks*⁶⁶, ou seja, a partir de sua maneira muito particular de cifrar a mensagem que expressa.

3.6 Metonímia e metáfora – o problema do ser e o funcionamento do inconsciente.

Freud, com sua descoberta, fez penetrar no interior do círculo da ciência a fronteira entre o objeto e o ser que parecia marcar seu limite
Jacques Lacan (1957/1998, p. 532).

Deixamos por último a seção acerca da discussão sobre o ser em psicanálise. É inegável que a escolha carrega uma dose de ironia, uma vez que o tema do ser e sua prerrogativa ontológica podem ser entendidos como aquilo que funda a filosofia e seu discurso. Na *Instância da Letra* (1957/1998), nossa hipótese é a de que, através do fim⁶⁷ da filosofia, podemos iniciar a apreciação do funcionamento do inconsciente. Somente ao inverter o procedimento – ao invés do *logos* à letra, para da letra ao *logos* – entramos em território psicanalítico. É também por isso

⁶⁶A lembrar que Lacan (1957/1998, p. 513-514) fala do sonho, na concepção de Freud, como “estrutura de rebus”, além de mencionar que os próprios hieróglifos, exemplo freudiano sobre a escrita dos sonhos, também assumem o valor de letra.

⁶⁷ Pode ser fim como “finalidade” ou fim como “final”. O leitor pode optar sobre sentido.

que insistimos sobre a questão imanente da filosofia na epistemologia da psicanálise que, nesse momento final de nosso trabalho, toma da problemática da metáfora e da metonímia, em referência à letra e o inconsciente, as fontes de discussão.

Antes de comentarmos propriamente sobre a metáfora e a metonímia, façamos um breve desvio para o texto que nos *Escritos* (1966/1998) da edição brasileira se localiza no *Apêndice II*, intitulado *A metáfora do sujeito* (1961/1998). É uma versão reescrita de uma intervenção de Lacan na ocasião de uma palestra de Perelman⁶⁸. Nesse texto, há alguns trechos que estão para além da discussão sobre a teoria da metáfora e de sua relação com o campo da Retórica. Podemos extrair do texto comentários iniciais sobre o tipo de filosofia da qual Lacan deseja se afastar.

Enfim, para seguir o desenvolvimento do argumento sobre o que julgamos ser sua questão imanente com a filosofia, uma breve citação de Lacan diz: “após o que será preciso lembrarmos que, por mais blablablá que seja essencialmente a linguagem, é dela que *provém*, no entanto, *o ter e o ser* (Lacan, 1961/1998, p. 906, grifo nosso). De início, podemos dizer que o verbo “prover” é bastante oportuno para circunscrever o tipo de consequência ontológica que é possível extrair da relação entre ser e linguagem, tendo em vista nossa discussão. Basicamente, se formos radicais nos significados que as ações do verbo “prover” nos oferece, por exemplo, “dar origem”, “derivar”, “ser consequência”, temos limites suficientemente claros do impacto da linguagem, através do significante, para julgar o polo das questões do ser na psicanálise. A interpretação é de que, se formos achar alguma ontologia, que ela seja “provida” da linguagem. Novamente, não é o ser que designa ou comanda o funcionamento e a estrutura da linguagem no inconsciente, como limite último sobre a inteligibilidade. Não há valor ôntico para o inconsciente, se lembrarmos da resposta a Miller no *Seminário II* (1964/1998). Para Lacan, a filosofia com sua “fanfarronice” (LACAN, 1957/1998, p. 533), seus “alardes” (termo que aparece na tradução dos *Escritos* (1966/1998) em espanhol), sobre o que quer que seja o inconsciente, não alcançou aquilo que a dimensão da metáfora e metonímia como estruturas presentes no inconsciente indicam. Também pudera, porque, segundo Lacan, entender o funcionamento da metáfora e da metonímia exige que o inconsciente seja articulado pela letra, conforme estabelecido pela operação do algoritmo. A metáfora e a metonímia são duas estruturas da cadeia significante, internas e preponderantes, e não podem ser simplesmente alusivas ou alheias ao funcionamento do psíquico.

⁶⁸ Importante teórico da Retórica.

Outra afirmação de Lacan, talvez ainda mais contundente, reitera o princípio da letra como condição para a compreensão do funcionamento do inconsciente: “Onde estou querendo chegar, se não a convencê-los de que o que inconsciente traz a nosso exame é a lei pela qual a enunciação jamais se reduzirá ao enunciado de qualquer discurso?” (Lacan, 1961/1998, p. 906). Logo, se não se reduz a qualquer tipo de enunciado, isso se deve ao que se estabelece a partir do funcionamento do inconsciente pelas estruturas da metáfora e da metonímia, a saber, metonímia e metáfora conferem duas funções ao significante nas cadeias: 1) a contiguidade; 2) a substituição.

A primeira dessas funções, referida à metonímia, determina o que Lacan diz ser a “função propriamente significante” (LACAN, 1957/1998, p. 508). A construção do significante na sua teoria, constituído como uma cadeia, deixa sempre em aberto uma conexão entre as palavras. Isso acarreta a necessidade de que a função de conexão de um significante a outro seja sustentada pela existência de um sentido “latente” (LACAN, 1957/1998, p. 519) nas palavras utilizadas. O caráter metonímico vem a justificar o fato de que, ao utilizar palavras na fala, deixamos sempre em suspenso os possíveis encadeamentos que as palavras adquirem em ligação a outras cadeias. Para cada enunciado existe um plano ulterior de significações que pode ser explorado. Sob esse entendimento, portanto, a metonímia indica, por sua estrutura de deslizamento no inconsciente, a impossibilidade de reduzir a enunciação ao enunciado.

Com relação à metáfora, Lacan indica que sua doutrina, seu funcionamento, deve acompanhar a constituição do movimento metonímico da cadeia. Por isso, por mais que seja logicamente impossível separarmos temporalmente metáfora e metonímia na cadeia significante, é somente por causa do deslizamento (metonímia) que a metáfora consegue encontrar sua “centelha criadora” (LACAN, 1957/1998, p. 510), como na poesia. A definição de Lacan sobre a metáfora, “a substituição de uma palavra por outra” (LACAN, 1957/1998, p. 510), é devedora de sua filiação à poesia moderna e ao surrealismo, uma vez essas tradições mostraram que a conjunção de dois significantes já equivale à produção de uma metáfora. Isto é, compreender a metáfora pela figuração, sob a ótica de uma retórica da imaginação, restringe o fato de a metonímia estar sempre presente com seu movimento de ocultação sobre o significante. Em outras palavras, na produção de uma metáfora (uma palavra por outra), há sempre um movimento que lhe acompanha (a conexão metonímica). A escolha de dois significantes, entre outros, constitui uma metáfora a partir do momento que esse ato isola e exclui outros significantes em seu ato. Desse modo, a metáfora ascende na fala como uma construção repentina, uma conjunção de dois significantes arbitrários, independentes de qualquer forma de linguagem organizada pelo significado. Portanto, esclarecido como operam

metonímia e metáfora, em consideração à cadeia significante e seu movimento, ainda resta mostrar a tensão que essas duas estruturas revelam face às questões do ser.

Dito isso, já podemos concluir que Lacan parece romper com uma ontologia, por exemplo, de tipo aristotélica, que depreende que o ser é a “unidade e o centro de todas as partes que constituem sua substância e todos os acontecimentos que constituem sua vida” (BRÉHIER, 2012, p. 23). A metáfora e a metonímia, na maneira como operam no inconsciente, nos servem para observar que não é o ser que caracteriza a linguagem na forma que ela assume no inconsciente, pelo seu conjunto de predicados. Tampouco é ele o que pode contribuir para julgar o assentimento de um juízo como falso ou verdadeiro. A ontologia aristotélica, definitivamente, não é compatível com a psicanálise, se quisermos balizar o estatuto do inconsciente oferecido por Lacan. Ao mesmo tempo, a ontologia aristotélica, por seu lugar como centro, rejeita o que falamos sobre uma questão imanente, já que o termo, para nós, alude ao fato de procurarmos um efeito ontológico derivado do complexo diferencial do significante. Pois, então, qual diálogo com a ontologia interessa a Lacan nesse momento?

Longe de evitar a filosofia da discussão, Lacan vai explicitar sua posição a partir de outros dois autores sobre o tema do ser, Descartes e Heidegger⁶⁹. Como de costume, sua leitura se segue de maneira muito particular. Na *Instância da Letra* (1957/1998), em relação ao primeiro, Lacan retoma o princípio da dúvida e a fundamentação do *cogito* para aludir ao efeito que a “revolução freudiana” acarreta sobre a certeza. Acerca de Heidegger, a discussão se justapõe ao que Lacan descreve sobre a irredutibilidade da linguagem na procura sobre o ser do sujeito. A partir de Heidegger, apontaremos a relação entre desejo e metonímia na definição de desejo como metonímia da falta-a-ser (*manque-à-être*) do sujeito.

Primeiramente, sobre Descartes, Lacan questiona a associação presente no autor entre a dúvida e o discurso sobre si, discurso a que essa dúvida remete enquanto valor de pensamento. Quer dizer, Descartes conclui como evidência primeira que não é possível duvidar de que está duvidando, e que isso é qualidade do pensamento. No entanto, isso só é verdade se pensarmos que o sujeito é detentor de um pensamento que pode assegurar sua própria incerteza. Para Lacan, a conclusão que liga ser e pensamento na expressão do *cogito* é sustentada por um tipo de pensamento que supõe uma “transparência transcendental” (LACAN, 1957/1998, p. 519). Nada mais contrário ao questionamento freudiano, que postula um indivíduo não transparente a si mesmo, justamente por causa do inconsciente. Mesmo que a dúvida esteja assegurada pela

⁶⁹ Obviamente, seremos pontuais em uma discussão extensa entre Lacan e esses autores.

incerteza, isso não é válido para a psicanálise, que depreende de uma estrutura inconsciente o valor de nossas ações. Para Grigg (2008), Lacan segue a leitura de Gueroult (1953/2016), que aponta na exposição de Descartes um salto do epistemológico para o ontológico presente na formulação do cogito (*cogito ergo sum*). Desprendido do valor ontológico que se pode localizar no pensamento de tipo cartesiano, Lacan pode afirmar que, a partir do universo de Freud, “não se trata de saber se falo de mim de conformidade com aquilo que sou, mas se, quando falo de mim, sou idêntico àquele de quem falo” (LACAN, 1957/1998, p. 520).

O que Lacan prioriza de Descartes, longe de uma filiação ontológica da dúvida e sua relação com pensamento, é o ato que se prefigura no fato de se enunciar a dúvida. Nesse sentido, Descartes é muito importante para a ciência e para as elaborações de Lacan sobre o significante e a composição do inconsciente a partir da metáfora e da metonímia. É razoável, portanto, elogiar o gesto cartesiano que fez com que o sujeito chegasse à conclusão da dúvida hiperbólica, uma vez que suas consequências fundam a própria ciência moderna. Porém, é preciso apontar que isso acontece por causa de um cenário em que há uma relação de linguagem, que deve ser devidamente apreciada, contida no fato de que a dúvida se enuncia. Para Lacan (1957/1998), Freud subverte o *cogito* pelo material empírico do inconsciente, explicitado pela metonímia e pela metáfora. Os mecanismos significantes descritos no inconsciente, principalmente se pensarmos as construções e arranjos da metáfora (o sintoma, o Nome-do-Pai), animam o sujeito de outra maneira, que em nada se assemelha ao procedimento de Descartes.

Porém, para Lacan, metáfora e metonímia, como modos de funcionamento do significante no inconsciente, ainda se encontram, curiosamente, dentro da “dimensão⁷⁰ do ser” (LACAN, 1957/1998, p. 522). Devidamente reposicionado por esse debate, podemos dizer que esse ser não é o mesmo que produz substância, positividade, transparência, como no caso da leitura de Lacan sobre a ontologia de Descartes. O ser de que se trata, nesse caso, está dentro dos mecanismos que expressam as sofisticadas redes do inconsciente através da metáfora e da metonímia. A qualidade do ser é uma espécie de alegoria na exploração do sujeito pela fala em análise. A metonímia é um recurso para explorar essa paisagem do ser, tendo em vista que seu funcionamento tem a característica de deslizamento.

A partir daqui, em um diálogo mais próximo a Heidegger, é preciso acompanhar um debate auxiliar para compreender uma passagem do texto da *Instância da Letra* (1957/1998). Serão necessários esses desvios para compreender a definição da metonímia e sua localização no ser como “recusa do significante ou numa falta do ser” (LACAN, 1957/1998, p. 521). Por

⁷⁰ Na *Instância da Letra* (1957/1998), Lacan ainda não chega a brincar com a homofonia que a expressão produz (dimensão, diz-mansão). Ele vai marcar essa homofonia no *Seminário 19* (1971-1972/2009).

causa disso, o desejo é exigido para designar aquilo que motiva a cadeia significante, a lembrar de sua definição como “metonímia da falta-a-ser⁷¹ do sujeito” (LACAN, 1958/1998, p. 643). Desse modo, começa em Heidegger, principalmente no *Seminário 6* (1958-1959/2016), e passa por Antígona, uma espécie de exploração trágica, principalmente porque Antígona será usada por Lacan como um modelo para o desejo no *Seminário 7* (1959-1960/2006).

Menos evidente se comparado com Descartes, nosso viés sobre a ligação de Lacan com Heidegger aglutina desejo, metonímia e falta-a-ser. Em relação ao desejo, a fenomenologia de Sartre (2015), influenciada por Heidegger, já sondava o conceito sob o pretexto humanista de que o desejo caracteriza a realidade humana. Embora isso possa encontrar sua fonte em Freud, Leguil (2013) sustenta que o desejo, diferentemente para Sartre, é aquilo que mostra a falta em sua prerrogativa ontológica. O desejo não é um estado psíquico acabado, tampouco há um traço que complete aquilo que seria necessário para o desejo se realizar.

Porém, crítico a Sartre na *Carta sobre o Humanismo* (1946/1991), Heidegger entende a leitura sartreana como correlata ao *cogito*. Ele descarta a possibilidade do humano ser soberano perante os entes e rejeita o desejo como representativo dessa condição de existência. Para Heidegger (1927/2012), em referência ao tema da antropologia filosófica, humano é aquele que faz a pergunta pelo ser, mas o *Dasein* (ser-aí), conceito proposto em oposição ao sujeito do *cogito*, só encontraria sua verdade no ser através da linguagem. Aqui, então, é possível ver

⁷¹ O termo falta-a-ser (*manque-à-être*) instaurou uma pequena querela na interpretação de lacanianos, além de uma questão possível sobre tradução. Goldenberg (2020) diz que traduzir *manque-à-être* por falta-a-ser corresponde a um galicismo (tomar um modo particular da escrita do francês para a expressão traduzida). Para ele, uma alternativa melhor no português seria usar “falta-em-ser”, no sentido de um ser “prometido ou esperado, mas que não acaba de chegar”. Quanto à definição do desejo, acerca da falta (*manque*), a expressão lacaniana sem seu termo correspondente, metonímia, perde muito de sua inovação. Ou seja, em termos lacanianos, retirar a metonímia é retornar ao estado do desejo como na proposta sartreana. Até porque, como recorda Goldenberg (2020), Sartre usou o sintagma falta de ser. Teoricamente, também é preciso lembrar, como define Lacan na *Direção do Tratamento* (1958/1998), que a falta corresponde ao fato de que não há Outro do Outro. Ponto importantíssimo da teorização de Lacan, que alcança o lado esquerdo do grafo (significante da falta no Outro) e permite a construção da fantasia (§ < a). É preciso que isso seja demarcado, uma vez que a ideia de falta, sem o devido entendimento, pode levar os psicanalistas a serem retóricos de uma falta e ensinarem a resignação infinita, como argumentou Deleuze (1998). Há criatividade no desejo diante da trama do inconsciente, motivo inclusive para Lacan propor um novo tipo de desejo, desejo de diferença absoluta, o desejo do psicanalista. Para Balmès (1999), na leitura de Žižek (2016, p. 12), o termo falta-a-ser circunscreve uma relação entre real, simbólico e falta. Portanto, há uma ambiguidade na interpretação do termo. Há a tese de que o simbólico introduz a falta-a-ser no Real – não há falta antes do surgimento do simbólico, apenas uma rasa positividade do Real – e a tese de que ser surge apenas com o simbólico – não há ser antes do simbólico. A posição de Balmès é a de que ser e falta-a-ser coincidem para Lacan, no horizonte ontológico de que as coisas só existem na condição de que algo seja excluído. Para Žižek (2016), aquilo que coincide seu lugar com a falta é o objeto *a* – “objeto paradoxal que dá corpo a falta-a-ser”. Do nosso ponto de vista, a compreensão da falta-a-ser se associa ao que estamos chamando de questão imanente da filosofia em Lacan. Em primeiro lugar, do ponto de vista da relação disciplinar, Lacan ainda requisita a terminologia filosófica (ser), o que posteriormente vai evitar. Além disso, a questão imanente e a falta-a-ser indicam o espaço que o simbólico encarna na teorização de Lacan. Desse ponto de vista, não há ser antes do simbólico, como na segunda tese, mas, além disso, o simbólico é aquilo com o que o problema do ser se debate, seus limites. A extensão da questão imanente do filosófico, em Lacan, são os caminhos que o mesmo atravessou na teoria em torno da problemática do ser.

Lacan em apoio a Heidegger, embora sejam conflitantes as interpretações sobre o impacto que isso produz sobre seu ensino. Podemos dizer que a familiaridade entre Heidegger e Lacan está em recusar o *cogito*, mesmo em sua chave existencial como no caso de Sartre, e apostar na linguagem como suporte da realização do ser.

Contudo, as distinções entres eles começam a ser mais evidentes no tratamento que ambos oferecem sobre o tema da linguagem. Como pontua Žižek (2016), Lacan vai transformando o tema da linguagem como “morada do ser” de Heidegger durante todo seu ensino. Segundo a expressão žižekiana, o sujeito lacaniano habita uma “casa de tortura da linguagem” (ŽIŽEK, 2016, p. 14). Ainda segundo Žižek (2016, p. 14):

O ponto para Lacan é que Heidegger deixa de lado o impacto propriamente traumático da própria “passividade” do ser capturado na linguagem, a tensão entre o animal humano e a linguagem: há um “sujeito” porque o animal humano não se “ajusta” à linguagem; o “sujeito” lacaniano é o sujeito torturado, mutilado.

Devido a esse lugar do sujeito na linguagem, referido a uma condição ontológica de hiância, como registra Lacan no *Seminário 11*, o conceito de desejo ocupou, pelo menos nesse momento de seu ensino, um ponto estratégico para a política do tratamento em psicanálise. No texto da *Direção do Tratamento*, Lacan é preciso sobre a função que o desejo ocupa e sua relação no Outro (A):

O desejo é aquilo que se manifesta no intervalo cavado pela demanda aquém dela mesma, na medida em que o sujeito, articulando a cadeia significante, traz à luz a falta-a-ser com seu apelo de receber seu complemento do Outro, se o Outro, lugar da fala, é também o lugar dessa falta. (LACAN, 1958/1998, p. 633).

É necessário, portanto, compreender a relação entre falta-a-ser e desejo principalmente por sua coordenada política. Em primeiro lugar, porque pelo desejo é possível orientar o sujeito para além do registro de identificação com o analista. O princípio que motiva o desejo na cadeia significante, através da metonímia, também situa de maneira diferente as coordenadas tática e estratégica. Entretanto, a referência heideggeriana que aparecia em *Variantes do Tratamento Padrão* (LACAN, 1955/1998, p. 350), quando Lacan falava de uma “subjetivação para morte” como tarefa do psicanalista – em referência ao ser para a morte do filósofo –, ganha um novo dimensionamento a partir do momento em que o Outro (A) tem como condição sua própria falta.

Portanto, há aqui outro ponto de distinção entre Lacan e Heidegger. A metonímia contida no desejo é orientada para a morte, mas isso não diz de uma realização do ser como no caso heideggeriano. O desejo e a morte assumem em Lacan, como veremos posteriormente no *Seminário 7* (1959-1960/2006), uma associação com a questão do gozo através da regulação do prazer pensada por *Das Ding*. O real passa a entrar como registro que articula o movimento

dessa estrutura de linguagem em Lacan, à medida que a estruturação significante começa a ser pensada em sua relação com a lei moral. Na hipótese de Lacan, a lei moral pode registrar isso que articula o gozo ao funcionamento do prazer⁷². O real começa a ser um registro incisivo na medida em que mostra a “união impossível entre sujeito e gozo” (ŽIŽEK, 2016, p. 17). A complexificação dessa questão acarreta a invenção do objeto *a*, definido, precisamente, como *causa do desejo*. Em outras palavras, a intrusão real naquilo que motiva o desejo e sua estrutura metonímica. De qualquer maneira, a forma como o objeto *a* pode descaracterizar a paisagem simbólica da metonímia e sua relação com a morte, ou selar um problema lacaniano entre ser e linguagem, exigiria de nós uma nova dissertação.

⁷² Segundo Lacan, sua tese é a de que a “lei moral se articula com a visada do real como tal, do real na medida em que pode ser a garantia da Coisa” (LACAN, 1959-1960/2006, p. 97).

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Neste último momento, um breve sobrevoo em torno de nossas intenções. No decorrer dos capítulos, seções, autores e discussões é possível que tenha ficado ausente a motivação de nossas escolhas. O procedimento de leitura foi feito de maneira a privilegiar a discussão entre filosofia e ciência na psicanálise. É uma atitude comum, se tratando de uma investigação conceitual. Ou seja, pode-se frequentar diversos textos e comentadores, ler os textos de Freud e Lacan, mas o ato que privilegia uma ou outra parte do texto continua sendo da responsabilidade do autor. Ter escrito essa dissertação revela esse trajeto.

É bom recordar que os traços da pesquisa em psicanálise podem ser particularmente duvidosos diante de outros campos. Lembro aqui da disciplina oferecida na pós-graduação da UERJ sobre a pesquisa em psicanálise. Em especial, Cleyton Andrade ao comentar sobre o tipo de método em pesquisa acadêmica atravessada pela psicanálise. A partir da sua fala, reverbera, no final do meu trabalho, uma espécie de epifania – não como as de Joyce – sobre o meu processo de escrita. Especialmente ao final do meu trabalho, já nas seções sobre a *Carta Roubada* (1955/1998) e o texto da *Instância da Letra* (1957/1998), fui colocado de volta ao tema da clínica de maneira muito particular. Consegui ver, com certa novidade, o interesse que motivou o trabalho, inicialmente de aparência pouco clínica, entre filosofia e ciência.

Pode-se dizer que a partir desse momento ficou mais evidente o lugar da psicanálise e sua tensão com os campos destacados por mim. A figura que se cria é a de que a psicanálise *escuta* o discurso filosófico e o discurso científico. Particularmente em Lacan, a tarefa de escutar esses discursos se deu a partir de uma certa política. Para ele, a condição de a psicanálise poder apresentar e revelar alguma coisa nova sobre a razão passava pela incidência da descoberta freudiana do inconsciente através da linguagem.

Com relação ao trabalho, pode-se ver que as caracterizações e argumentos mostraram dois autores – Freud e Lacan – bastante díspares com relação à postura epistemológica e o desígnio da filosofia para a psicanálise. Freud, receoso e desconfiado da utilidade da filosofia; Lacan, arguto, com sua vocação iconoclasta para fazer com que seus interlocutores repercutissem algo diferente do esperado da tradição. Pode-se dizer que, por um lado, Freud demonstrou estar convencido de certa inoperância do discurso filosófico para a psicanálise. Em Lacan, a temeridade de suas ações, se pensando os termos epistemológicos de Freud, não foi suficiente para evitar suas paródias e seu modo muito particular de ler a filosofia.

Retroativamente, a dissertação conteve três blocos de discussão e duas hipóteses essenciais. Em um primeiro momento, a intenção foi perpassar a discussão de Freud com a

filosofia de modo a situar o teor de seus argumentos quanto à possibilidade dessa aproximação. O que se obteve dessa investigação foi a conclusão de que Freud praticou uma espécie de recusa ao filosófico, guiada pelo horizonte de ressalvas epistemológicas para a prática de pesquisa e clínica do psicanalista. De certo modo, especialmente sobre a pesquisa, Freud assumiu a psicanálise ligada aos traços da ciência, em oposição à filosofia. Sem a pretensão de retomar o ambiente científico que influenciou Freud, ou ainda os problemas e paradigmas de pesquisa daquele momento, a recusa ao filosófico aponta seu viés para a pesquisa em psicanálise. Em suma, a metapsicologia é provisória, a investigação tem seu apelo graças às escolhas do pesquisador, e os resultados devem estar condicionados à discussão e reavaliação no interior de uma comunidade.

Vejamos, portanto, que não se trata de alimentar um novo embate entre filosofia e psicanálise: em outros termos, exibir ou não o engodo da posição de Freud sobre a filosofia. Caso quisermos sustentar alguma crítica, a relação entre filosofia e ciência no estruturalismo evidencia que o tratamento da questão de modo algum exige que o psicanalista se veja colocado diante de uma oposição excludente. A perspectiva de Freud sobre a filosofia tem seus limites no tempo. Restrições, sem dúvida, que a fundamentação guiada pelas ciências da natureza impõe à psicanálise quanto ao paradigma clínico de transmissão. Pode-se ver essa questão no texto da *Análise finita e infinita* (1937/2017), a respeito da consideração de Freud sobre os destinos e as possibilidades de finais de análise levando em conta “as intensificações fisiológicas da pulsão” (FREUD, 1937/2017, p. 328). Para nós, o mérito da perspectiva freudiana, no horizonte da dissertação, consiste em sustentar a autenticidade disciplinar da psicanálise e os meios dos quais sua disciplina se serve em sua pesquisa e clínica. Através dessa visada, é possível vislumbrar outras possibilidades para sua crítica à filosofia.

Com relação a Lacan, algumas palavras a mais. Quando se inicia a discussão ambientada por seus textos (capítulo 2), pode-se dizer que ainda trabalhamos a hipótese de recusa ao filosófico erigida a partir de Freud. O segundo bloco da dissertação remonta à formação de Lacan no período que antecede o percurso que se sintetiza no “Retorno a”. Isto é, nosso argumento ainda coloca em questão a recusa de Freud aos filósofos na elaboração de Lacan que, por outro lado, está repleta de recursividade filosófica. Quando se apresentam as referências de Lacan, que contribuíram para o que se expressa no “Retorno a” – Politzer, Hegel através de Kojève, e o próprio Lévi-Strauss –, os argumentos ainda respondem à polêmica freudiana sobre a importância teórica da filosofia para a teoria psicanalítica. A intenção desse capítulo foi argumentar sobre a surpresa de encontrarmos a presença de filosofia em um movimento que até então era relativamente cético a esse campo.

De certa maneira, a primeira incursão a Lacan na dissertação se esquivava de algumas rotas mais clássicas sobre o que se transmite de sua elaboração. Na medida do possível, evitamos os argumentos que ligam Lacan ao subversivo de sua leitura ou, por outro lado, encaminham a discussão de seu ensino ligadas ao estilo. Evidentemente, essas opções são válidas, mas poderiam suplantam a discussão entre filosofia e ciência. Na minha perspectiva, ao desconectar temáticas mais correntes do pensamento lacaniano, isso permitiu reavaliar a própria condição de Freud nesse debate.

Por último, a terceira discussão e a segunda hipótese se encontram no último capítulo. Esse é o momento que expressa a questão da filosofia e da ciência de forma a incidir no que há de mais original nas propostas de Lacan no “Retorno a”. Em um primeiro momento, relocalamos o debate da relação entre sujeito e estrutura nas operações de Lacan. Em certo sentido, a intenção foi apreciar uma não adaptação a esquemas filosóficos e científicos. Isto é, a filosofia poderia desvalorizar o formal da estrutura, ao mesmo tempo que a prerrogativa do sujeito, paralelamente, ignoraria a determinação científica. Contudo, as seções tentaram evidenciar que o aporte sujeito-estrutura designa uma hipótese que retira a possibilidade desse encaminhamento ser realizado em psicanálise de maneira opositiva.

Nas últimas seções, tentou-se verificar a pertinência da ideia de significante ligada a algumas práticas formalistas no “Retorno a”. Especialmente duas elaborações: o uso das combinatórias e a conclusão do significante que se comporta como *caput mortuum*; a operação do algoritmo e o funcionamento do inconsciente a partir da metáfora e da metonímia. A consideração acerca desses temas, em termos de filosofia e ciência, aponta o que se chamou de questão imanente. A expressão leva em conta o formal, no momento em que o comportamento da linguagem recusa a metalinguagem e a predicação que pode ser observada pela via do sentido. Designar “imanente” revela uma condição da filosofia entremeada pelas correntes de determinação científica da linguagem: as passagens de estrutura nas sequências combinatórias e a operação algorítmica na releitura do signo. A filosofia, atribuída como questão imanente, é reconsiderada a partir dos limites do plano da linguagem (o significante e seu estatuto para o inconsciente, a repetição, a significação etc.).

Finalmente, somente mais algumas palavras. A ideia da dissertação, especialmente a partir de Lacan, foi a de tentar apresentar uma certa compreensão contida em seu ensino sobre o relacionamento da psicanálise com outras linguagens (filosófica e científica). É uma abertura prospectiva acerca da conexão da psicanálise em relação a elas e como essas outras linguagens podem impactar a compreensão dos fundamentos epistemológicos da psicanálise. De qualquer maneira, isso não encerra a teorização de Lacan e convém lembrar que esse nosso trabalho pode

adquirir novos contornos e avanços se seguirmos, entre outras coisas, a relação do significante com a lógica e a topologia e a importante novidade que conceituação do objeto a produziu.

REFERÊNCIAS

- ARANTES, P.E. Hegel no espelho do Dr. Lacan. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 11-38, 1995.
- ARANTES, P.E. Hegel no espelho do Dr. Lacan. In: SAFATLE, V. (org.). *Um limite tenso, Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- ASSOUN, P-L. *Freud: a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1978.
- BADIOU, A; CASSIN, B. Não há relação sexual: duas lições sobre “O aturdido” de Lacan. Tradução de Cláudia Berliner. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2013.
- BADIOU, A; CASSIN, B. *There’s No Such Thing as a Sexual Relationship*. New York: Columbia University Press, 2017.
- BADIOU, A. *Lacan: anti-philosophy 3*. New York: Columbia University Press, 2018.
- BALMÈS, F. *Ce que Lacan dit de l’être*. Paris: PUF, 1999.
- BLANC, M.F. *Estudos sobre o ser*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- BORGES, J.L. *O Aleph*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2008.
- BRÉHIER, E. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2012.
- CARDOSO, M.D.E. Lacan, Russell, Koyré e os paradoxos da autorreferência. In: *II Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XVII Jornadas de Investigación, Sexto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR, 2010*, Facultad de Psicología-Universidad de Buenos Aires. Disponível em: <https://www.academica.org/000-031/724>.
- CARVALHO, L.A.V. de; KUBRUSLY, R.S. Estrutura, memória e a emergência da lei no Seminário sobre “A carta Roubada”. *Revista de Psicanálise da SPPA*, v. 14, n.2, 2007.
- CARVALHO, V.O; MONZANI, L.R. Sobre as origens da concepção freudiana de ciências da natureza. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 13, p. 781-809, 2015.
- CHERULLI, A. *O sentido da referência a Hegel nos anos de formação de Lacan*. Dissertação de mestrado em filosofia. Rio de Janeiro. Universidade Federal Fluminense. 2016.
- COSTA, N.D. *Notas de aula: Lógica e fundamentos da ciência*. Florianópolis: NEL/UFSC. 2019.

COUTO, L.F.S; SOUZA, M.F.G. O estruturalismo em Jacques Lacan: da apropriação à subversão da corrente estruturalista no estabelecimento de uma teoria do sujeito do inconsciente. *Revista Ágora*, Rio de Janeiro, v.16, n.2. p. 185-200, jul./dez. 2013.

CROMBERG, R. U. (org.). *Sabina Spielrein: uma pioneira da psicanálise*. Tradução Renata Dias Mundt. São Paulo: Livros da Matriz, 2014.

CROMBERG, R.U; DAL MOLIN, E.C; JUNIOR, N.E.C. A pulsão de morte no primeiro Ferenczi: quietude, regressão e os primórdios da vida psíquica. *Estilos da Clínica*, São Paulo, v. 24, n. 2, p. 231-245, 2019.

DAVID-MÉNARD, M. *Psicanálise e filosofia após Lacan*. In: SAFATLE, V. (org.). *Um limite tenso, Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

DAVID-MÉNARD, M. *Deleuze e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

DELEUZE, G. (1972). *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?* In: DELEUZE, G. *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, G ; PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo. Ed Escuta, 1998.

DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: Minuit, 2003.

DERRIDA, J. (1973). *Gramatologia*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1999.

DOLAR, M. *Sophist's Choice*. In: BEER, P.; FEYAERTS, J. *The Truths of Psychoanalysis*. Leuven: Leuven University Press, 2022.

DOMICIANO, J.F.G; DUNKER, C.I.L. *Encontros e ruídos entre a psicanálise freudiana e a antropologia de Franz Boas: da Clark University a Totem e Tabu*. *Memorandum*, Belo horizonte, v. 38, p. 1-23, 2021.

DUNKER, C.I.L. *Por que Lacan?*. São Paulo: Ed. Zagodoni, 2016.

DUNKER, C.I.L. *A psicanálise como crítica da metafísica em Lacan*. *Analytica: Revista de Psicanálise*, São João del Rei, v. 6, n. 10, p. 1-15, 2017.

DUNKER, C.I.L. *The forgetfulness of ontology and the metaphysical tendencies of contemporary lacanism*. *Crisis and Critique*, v. 6, p. 4-44, 2019.

EIDELSZTEIN, A. *El origen del sujeto en psicoanálisis: Del Big Bang del lenguaje y el discurso en la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva, 2021.

ERŐS, F; SZEKACS-WEISZ, J; ROBINSON, K. *Sándor Ferenczi-Ernest Jones: Letters 1911–1933*. New York: Routledge, 2018.

FERENZCI, S.; GERMER, G.M.; FREITAS PINTO, W. C.; PADOVAN, C. Filosofia e psicanálise. *Eleuthería - Revista Do Curso De Filosofia da UFMS, Campo Grande*, v. 6, n.10, p. 345-358, jul. 2021.

FREEDMAN, J. *The Jewish Decadence: Jews and the Aesthetics of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2021.

FREUD, S. (1891). *La Afasia*. Traducción de Ramón Alcade. Buenos Aires: Nueva Visión, 1973.

FREUD, S. (1893-1895). *Estudos sobre a histeria, em coautoria com Josef Breuer*. Tradução de Laura Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2016;

FREUD, S. (1896): *La herencia y la etiología de las neurosis*. In: FREUD, S. *Obras completas v. I*. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.

FREUD, S. (1900-1901). *La interpretación de los sueños*. In: FREUD, S. *Obras completas v. V*. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1986.

FREUD, S. (1901). *Psicopatología de la vida cotidiana*. In: FREUD, S. *Obras completas v. VI*. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1986.

FREUD, S. (1905). *Os chistes e sua relação com o inconsciente*. In: FREUD, S. *Obras Completas de Sigmund Freud, v. VIII*. Tradução de Jaime Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S (1905). *Tres ensayos de teoria sexual*. In: FREUD, S. *Obras completas, v. XI*. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1995.

FREUD, S. (1908). *Moral sexual "civilizada" e doença nervosa moderna*. In: FREUD, S. *Obras Completas de Sigmund Freud, v. IX*. Tradução de Jaime Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. (1912). *Totem y Tabú*. In: FREUD, S. *Obras completas, v. XIII*. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1982.

FREUD, S (1915). *As pulsões e seus destinos*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2016.

FREUD, S. (1915). *O Inconsciente*. In: FREUD, S. *Obras completas, v. 12*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. (1915). *O recalque*. In: FREUD, S. *Obras Completas de Sigmund Freud, v. XIV*. Tradução de Jaime Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. (1919/2020). *Caminhos da terapia psicanalítica*. In: FREUD, S. *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2017.

FREUD, S (1920). Más allá del principio de placer. In: FREUD, S. Obras completas, v. XVIII. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1995.

FREUD, S (1923). El yo y el ello. In: FREUD, S. Obras completas, v. XIX. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1993.

FREUD, S. (1923). Dois verbetes de enciclopédia. In: FREUD, S. Obras Completas de Sigmund Freud, v. XVIII. Tradução de Jaime Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FREUD, S (1927). O futuro de uma ilusão. In: FREUD, S. Obras Completas de Sigmund Freud, v. XXI. Tradução Jaime Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FREUD, S. (1924). O problema econômico do masoquismo. In: FREUD, S. Neurose, psicose, perversão. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2020.

FREUD, S. (1925) Resistências à Psicanálise. Volume XIX, pag. 263, ESB. 1980;

FREUD, S. (1925). A negação. In: FREUD, S. Neurose, psicose, perversão. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2020.

FREUD, S. (1925). An Autobiographical Study. In: FREUD, S. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. W.W Norton & Company (Vol. 20, pp. 3-74). New York. 1963;

FREUD, S (1932). Por que a guerra? In: FREUD, S. Obras Completas de Sigmund Freud. Volume 18. São Paulo. Companhia das Letras. 2014.

FREUD, S. (1933). Acerca de uma visão de mundo. In: FREUD, S. Obras completas. Volume 18. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, S. (1933). A questão de uma *Weltanschauung*. In: FREUD, S. Obras Completas de Sigmund Freud, v. XXII Tradução de Jaime Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. (1937). Análise finita e infinita. In: FREUD, S. Fundamentos da clínica psicanalítica. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2017.

FREUD, S. (1940). Compêndio de Psicanálise e outros escritos inacabados. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2016.

FURLAN, R. Freud, Politzer, Merleau-Ponty. Psicologia USP, São Paulo, v. 10, p. 117-138, 1999.

GASPARD, J.L.; MARX, M; SILVA, N. De G. Politzer et sa critique de l 'inconscient de Freud au a-réalisme de J. Lacan. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, São Paulo, v. 24, p. 140-163, 2021.

GAY, P. Freud: A life for our time. New York: WW Norton & Company, 1998.

GERMER, G.M. Apresentação à tradução de “O objetivo de toda a vida é a morte” - Schopenhauer e o instinto de morte de Freud, de Marcel Zentner. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, v. 9, n. 2, p. 151-157, 2018.

GERMER, G.; FREITAS PINTO, W. C.; PADOVAN, C.; PUTNAM, J. Resposta à réplica do senhor Dr. Ferenzci. *Eleuthería - Revista Do Curso De Filosofia Da UFMS*, Campo Grande, v. 6, número especial, p. 398-405, 2021.

GOLDENBERG, R. Qual metafísica para a psicanálise? Aula Magna proferida na Universidade de Londrina em 4 de março de 2016. Ricardo Goldenberg: *Psicanálise e suas relações com arte e política*. Londrina, 2016. Disponível em: <<https://ricardogoldenberg.files.wordpress.com/2017/02/qual-metaficc81sica-para-a-psicanacc81lise.pdf>>. Acesso em: 29/03/2022.

GOLDENBERG, R. Algo goza (e não sou eu) Algumas reflexões sobre a satisfação. Ricardo Goldenberg: *Psicanálise e suas relações com arte e política*. São Paulo, 2020. Disponível em: <<https://ricardogoldenberg.com.br/artigo/algo-goza-e-nao-sou-eu-algumas-reflexoes-sobre-a-satisfacao/>>.

GOLDENBERG, R. Crítica ao texto de Miller “Da ontologia à ôntica”. Ricardo Goldenberg: *Psicanálise e suas relações com arte e política*. São Paulo, 2020. Disponível em: <<https://ricardogoldenberg.com.br/artigo/critica-de-da-ontologia-a-ontica-de-jacques-alain-miller/>>.

GONÇALVES, S.F; TEIXEIRA, A.M.R. Da paranoia do conhecimento à psicose: Uma travessia teórica no texto de Lacan. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 101-113, 2015.

GRIGG, R. Lacan, Language, and Philosophy. New York: SUNY Press, 2008.

GUEROULT, M. Descartes segundo a ordem das razões. São Paulo: Discurso, 2016.

HABERMAS, J. *Connaissance et intérêt*. Paris: Gallimard. 1976;

HEIDEGGER, M. (1927). *Ser e tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. (1946). *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

HENRIQUES, R.P. Lacan e Derrida em torno de “A carta roubada” de Poe. *Prometheus-Journal of Philosophy*, v. 10, n. 24, p. 77-94, 2017.

IANNINI, G (2012). E, no entanto, o sujeito: estrutura e estruturalismo em Lacan. Disponível em: <https://www.academia.edu/12214895/E_no_entanto_o_sujeito_estrutura_e_estruturalismo_em_Lacan>. Acesso em: 29/03/2022.

IANNINI, G. Nem physis, nem psyché: o papel da estrutura no reordenamento epistêmico da psicanálise. *Philosophos-Revista de Filosofia, Goiânia*, v. 13, n. 2, p. 43-60, 2008.

JAKOBSON, R; LÉVI-STRAUSS, C; MEPHAM, J. *Six lectures on sound and meaning*. Hassocks: Harvester Press, 1978.

JOHNSTON, A. Reflections of a rotten nature: Hegel, Lacan and material negativity. *Filozofski vestnik*, v. 32, n. 2, p. 23-52, 2012.

JONES, E. *Sigmund Freud life and work, volume two: Years of maturity 1901-1919*. London: The Hogarth Press, 1955.

KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

LACAN, J. (1932). *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

LACAN, J. (1936). *Para além do princípio da realidade*. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998.

LACAN, J. (1946). *Formulações sobre a causalidade psíquica*. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998.

LACAN, J. (1948). *A agressividade em psicanálise*. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998.

LACAN, J. (1949). *O estágio do espelho como formador da função do eu [je] tal como nos é revelada na experiência psicanalítica*. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998.

LACAN, J. (1952). *Intervenção sobre a transferência*. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998.

LACAN, J. (1953). *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998.

LACAN, J. (1953). *O mito individual do neurótico*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2008.

LACAN, J. (1953-1954). *O Seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1986.

LACAN, J. (1954-1955). *O Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1985.

LACAN, J. (1955). *Seminário sobre a carta roubada*. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998.

LACAN, J (1955). Variantes do tratamento padrão. In: LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998.

LACAN, J. (1955-1956). O Seminário, livro 3: As psicoses. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1988.

LACAN, J. (1956). A coisa freudiana ou Sentido do retorno a Freud em psicanálise. In: LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998.

LACAN, J. (1956-1957). O Seminário, livro 4: A relação de objeto. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1995.

LACAN, J. (1957). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998.

LACAN, J. (1957-1958). O seminário, livro 5: As formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1999.

LACAN, J. (1958). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998.

LACAN, J. (1958). A significação do falo. In: LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998.

LACAN, J. (1958-1959). O Seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2016.

LACAN, J. (1959-1960). O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2006.

LACAN, J. (1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998.

LACAN, J. (1961). Apêndice II: A metáfora do sujeito. In: LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998.

LACAN, J. (1964). O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998.

LACAN, J. (1966). Escritos. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998.

LACAN, J. (1966) Entretien avec Pierre Daix. Les lettres françaises. Lacantera Freudiana, Buenos Aires y Santiago de Chile, 1966. Disponível em: <<https://www.lacanerafreudiana.com.ar/2.5.1.11%20%20ENTREVISTA%20CON%20PIERRE%20DAIX,%201966.pdf>>.

LACAN, J. (1966). A ciência e a verdade. In: LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998a.

LACAN, J. (1966). De um silabário a posteriori. In: LACAN, J. Escritos. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998b.

LACAN, J. (1965-1966). Séminaire 13: L'objet. Versão *Staferla*. Disponível em: <staferla.free.fr>.

LACAN, J. (1968). O ato psicanalítico. In: LACAN, J. Outros Escritos. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2003.

LACAN, J. (1969-1970). O seminário: Livro 17: O avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1992.

LACAN, J. (1971-1972). O seminário: Livro 19: ...ou pior. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2012.

LACAN, J. (1972). O Aturdido. In: LACAN, J. Outros Escritos. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2003.

LACAN, J. (1972-1973). O seminário, livro 20: Mais, ainda. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1985.

LACAN, J. (1975). Talvez em Vincennes. In: LACAN, J. Outros Escritos. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2003.

LACOUÉ-LABARTHE, P.; NANCY, J-L (1973). O título da letra: uma leitura de Lacan. São Paulo: Escuta, 1991.

LEGUIL, C. Usos lacanianos de la ontología. *Virtuália: Revista Digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana*, Buenos Aires, v. 27, p. 1-6, dez. 2013.

LEMKE, R.A. A falta-a-ser como dimensão ontológica do desejo em Lacan: uma discussão a partir de elementos da ontologia heideggeriana. 2019. 195 f. Tese (doutorado em psicologia) - Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2019.

LEMKE, R.A.; RAVANELLO, T.; SILVA, A.W.C. De que ontologia? Implicações epistemológicas e realismo ingênuo na racionalidade diagnóstica. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, Rio de Janeiro, v. 23, p. 57-65, 2020.

LÉVI-STRAUSS, C. (1949). A eficácia simbólica. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

LIPPS, T. O conceito de inconsciente na psicologia. *Natureza humana*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 335-356, dez. 2001.

LOPARIC, Z. Theodor Lipps: uma fonte esquecida do paradigma freudiano. *Natureza humana*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 315-331, dez. 2001.

LUCHELLI, J-P. The Early Lacan: Five Unpublished Letters from Lacan to Kojève. *Cliniques méditerranéennes*, n.94, p. 297-308, 2016.

MADARASZ, N.R. Sistema e ontologia na filosofia francesa contemporânea. *Veritas*. Porto Alegre, v. 59, n. 2, p. 223-229, 2015.

MANIGLIER, P. Signs and Customs: Levi-Strauss, Practical Philosopher. *Common Knowledge*, v. 22, n. 3, p. 415-430, 2016.

MANIGLIER, P; LUCAS, F.R. A ontologia do negativo: na língua, verdadeiramente, só existem diferenças? *Manuscrita: Revista de Crítica Genética*, São Paulo, n. 42, p. 230-244, 2020.

MARCUSE, H. (1955). *Eros e civilização*. Rio de Janeiro: LTC, 1999.

MCGUIRE, W. Introduction to The Freud/Jung Letters: The Correspondence Between Sigmund Freud and CG Jung. In: FREUD, S.; JUNG, C.G. *The Freud/Jung Letters: The Correspondence Between Sigmund Freud and CG Jung*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1974.

MILLER, J-A. Language: Much Ado About What? In: BRACHER, M.; RAGLAND-SULLIVAN, E. (org.). *Lacan and the Subject of Language*. New York: Routledge, 1991.

MILLER, J-A. *O osso de uma análise*. Biblioteca/Agente. Salvador. 1998.

MILLER, J-A. Os seis paradigmas do gozo. *Opção lacaniana*, v. 26, n. 27, p. 87-105, 2000.

MILLER, J-A. *El partenaire-síntoma*. Buenos Aires: Paidós, 2011.

MILNER, J. C. *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1996.

MILNER, J-C. Linguística e Psicanálise. *Rev. Estud. Lacan.* Belo Horizonte, v. 3, n. 4, p. p-pp, 2010. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1983-07692010000100002&lng=pt&nrm=iso>.

MILNER, J-C. *A Search for Clarity: Science and Philosophy in Lacan's Oeuvre*. Evanston: Northwestern University Press, 2020.

PADOVAN, C; PINTO, W.C.F. James J. Putnam e as origens do diálogo entre filosofia e psicanálise: Apresentação, tradução e notas de Um apelo para o estudo de métodos filosóficos na preparação para o trabalho psicanalítico (1911). *Modernos & Contemporâneos*, Campinas, v. 3, n. 6., p. 305-332, jul./dez., 2019.

PFEIFFER, E. (org.). Sigmund Freud and Lou Andreas-Salomé Letters. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

PFISTER, O. A ilusão de um futuro. In: WONDRACEK, K. H. K. (org.). O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre Psicanálise e Religião. Petrópolis: Vozes, 2003.

POLITZER, G. Crítica dos Fundamentos da Psicologia: a psicologia e a psicanálise. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2004.

PUTNAM, J. et al. Resposta à réplica do senhor dr. Ferenczi. Eleuthería-Revista do Curso de Filosofia da UFMS, v. 6, n. especial, p. 398-405, 2021.

REIK, T. James J. Putnam, über die Bedeutung philosophischer Anschauungen und Ausbildung für die weitere Entwicklung der psychoanalytischen Bewegung. Imago, Heft 2, Zentralblatt für Psychoanalyse, n. 3, p. 43-44, 1913.

RICOEUR, P. De l'interprétation : Essai sur Freud. Paris: Ed. du Seuil, 1965.

RIVERA, T. Arte e psicanálise. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2002.

SAFATLE, V. Auto-reflexão ou repetição: Bento Prado Jr. e a crítica ao recurso frankfurtiano à psicanálise. Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica, Rio de Janeiro, v. 7, n. p. 279-292, dez. 2004.

SAFATLE, V. A Paixão do Negativo: Lacan e a dialética. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

SAFATLE, V. A teoria das pulsões como ontologia negativa. Discurso, São Paulo, n.36, p.151-192, 2007.

SAFATLE, V. Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2020.

SALES, L.S. A filosofia concreta de Alexandre Kojève e a teoria do imaginário de Jacques Lacan. Paidéia, Ribeirão Preto, v. 12, p. 139-148, 2002.

SALES, L. S. Ainda o sujeito – nota sobre o conflito: determinação x subjetividade em Jacques Lacan. Revista de Filosofia Aurora, Curitiba, v.17, n.20, p. 99-124, 2005.

SALES, L.S. Passagem da compreensão à verdade: contribuição do estruturalismo à teoria lacaniana da psicose. Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica, v. 10, p.211-227. 2007.

SARTRE, J-P. O Ser e o Nada. Ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis. Vozes. 2015.

SAUSSURE, F. Curso de linguística geral. São Paulo: Editora Cultrix, 2008.

SIMANKE, R.T. *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002;

SIMANKE, R.T. A letra e o sentido do “retorno a Freud” de Lacan: a teoria como metáfora. In: SAFATLE, V. (org.). *Um limite tenso, Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

SIMANKE, R.T. As ficções do interlúdio: Bento Prado Jr. e a filosofia da psicanálise. *O que nos faz pensar*, v. 16, n. 22, p. 67-88, 2007.

SIMANEK, R.T. A psicanálise freudiana e a dualidade entre ciências naturais e humanas. *Scientiae Studia (USP)*, v. 7, p. 221-236. 2009.

SIMANKE, R.T. O que a filosofia da psicanálise é e o que ela não é. In: SIMANKE, R.T et al. *Filosofia da psicanálise: autores, diálogos, problemas*. São Carlos: EDUFSCar, 2010.

SPENCE, D. P. *A metáfora freudiana: para uma mudança paradigmática na psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

TOMŠIČ, S. Three Notes on Science and Psychoanalysis. *Filozofski Vestnik*, v. 33, n. 2, p. 127-144, 2012.

TOMŠIČ, S. Psychoanalysis and antiphilosophy: the case of Jacques Lacan. In: CERDARUEDA, A. *Sex and Nothing: Bridges from Psychoanalysis to Philosophy*. New York: Routledge, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo. Cosac Naify, 2015.

ZAFIROPOULOS, M. *Lacan e Lévi-Strauss ou o Retorno a Freud (1951-1957)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

ŽIŽEK, S. *The most sublime hysteric: Hegel with Lacan*. New York: John Wiley & Sons, 2014.

ŽIŽEK, S. *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.