

Aula 4 (29/09/2016)

Inclusão da loucura no pensar: um diálogo possível entre Lacan e a fenomenologia husserliana

Ronaldo Manzi

O problema do ideal do eu

Em sua tese de 1932, Lacan afirma desenvolver uma *fenomenologia* da personalidade que, em poucas palavras, seria “o estudo *genérico* das funções *intencionais* no qual se integram as relações humanas de ordem social” (PP, p. 315). A partir dessas palavras, não podemos ligar seu trabalho imediatamente à tradição fenomenológica husserliana. O termo *fenomenologia* foi usado nesse contexto com outro objetivo: na tentativa de compreender um fenômeno (a personalidade).

Lembremos que o título da tese de Lacan (*Da psicose paranoica nas suas relações com a personalidade*) se volta a uma patologia específica: *a psicose paranoica*. Ele pretende *compreendê-la* em relação à personalidade para “fornecer a chave de certos problemas nosográficos e patogênicos da paranoia e particularmente de suas relações com a personalidade” (PP, p. 151).

Para realizar essa compreensão, Lacan busca descrever aquelas funções intencionais relacionadas com a *ordem social*. Afinal, o que acontece com um sujeito paranoico? Uma anomalia constitucional? Uma deformação reacionária? Uma doença autônoma? Aliás, porque existem patologias que não são explicadas por questões de déficit de capacidade do organismo? O que está em jogo aqui?

Lacan busca compreender a personalidade a partir de funções intencionais relacionadas com a *ordem social*. Esse dado nos é fundamental: por que a partir da ordem social?

Normalmente – seguindo a tradição iluminista – a personalidade é pensada sob três atributos. São eles: *síntese*, *intencionalidade* e *responsabilidade*. Ou seja, há, no senso comum, uma concepção identitária da personalidade: um sujeito é capaz de sintetizar sua história de vida, de se reconhecer nas suas intenções passadas e de se responsabilizar por elas – o que nos indica uma imputabilidade e a natureza voluntária da ação¹. Desse modo, uma personalidade carrega uma autonomia e uma identidade.

¹ Apenas como exemplo: Husserl acredita que “a vontade originalmente fundadora do modo de ser pessoal sob a forma do autogoverno torna-se habitual – e toda a vontade que não se pode efetivar imediatamente, diretamente na evidência viva do propósito, experiência a transformação numa forma particular do impulso que, no caso favorável, quando chega o ‘seu tempo’, atua à maneira do desencadear

Mas há casos, como na psicose, que questionamos se o sujeito é capaz desses atributos: seria ele, de fato, autônomo? E se a resposta for não, por que iríamos utilizar um tal caso para pensar a normalidade?

Lacan tem uma estratégia para buscar responder esses tipos de questões: “a crença comum sobre a personalidade, sua substancialização pela metafísica, a impossibilidade de fundar sobre ela uma definição científica rigorosa, eis o caminho que nossa exposição busca percorrer” (PP, p. 35) – lembrando-nos aqui um dos movimentos centrais da fenomenologia: a suspensão do senso comum (da atitude natural de um modo geral). Afinal, que tipo de pressuposição o senso comum carrega ao pensar, espontaneamente, nessa crença na personalidade enquanto síntese, intencionalidade e responsabilidade? É exatamente esse tipo de questão que Lacan tem em mente: “o que compreendemos de um indivíduo que, diz-se, ‘tem uma personalidade’? Essa fórmula não significa, primeiramente, uma autonomia da conduta, quanto às influências acidentais e, ao mesmo tempo, seu valor exemplar, quer dizer, moral?” (PP, p. 41). Poderíamos também nos questionar: o que acontece quando o sujeito não mais se reconhece numa continuidade entre seu passado e seu presente, por exemplo? É isso que a clínica pode nos mostrar: não mais conceber o sujeito enquanto uma sucessão de atos conscientes, pois “após algumas dessas crises [em que o sujeito acredita ser idêntico] não nos sentimos responsáveis nem de nossos desejos antigos, nem do nosso próprio passado, nem de nossos sonhos, nem mesmo de nossos atos” (PP, p. 37).

Lacan nos lembra aqui um dos motes centrais freudianos: há um ideal do eu que guia o sujeito. Ou seja, o que se toma enquanto uma pessoa, que sintetiza a si mesma, é, no fundo, um *ideal – o sujeito se guia por um modelo imaginário de si* (algo que ficará mais claro quando Lacan apresentar seu famoso estádio do espelho). Aqui, em sua apresentação de uma ciência da personalidade, Lacan parece já criticar que haja uma autonomia do eu se pensarmos num ideal. Vejamos, por exemplo, essa passagem:

ao menos, não podemos inserir esse ponto no desvio constante do eu [*moi*] real ao ideal que o orienta? Concordamos com esse ideal uma certa margem

de um *fiat*. (...) o propósito universal de uma existência no estilo da pura identidade do ser como eu, que preenche o seu sentido único universal, idêntico na universalidade que, de modo conseqüente, quer e efetiva ativamente aquilo para que nele, com o seu esforço e atuação, orienta a sua vontade, na qual como eu no seu sentido idêntico permanece fiel a si de modo teleologicamente conseqüente – este propósito tem de ser repetidamente esclarecido no estudo, como renovação do autoestudo, renovação do panorama, da autocrítica, da visão crítica da situação completa que se altera no fluxo, centrado na situação próxima respectiva, como o mundo circundante acessível de modo imediatamente prático. Temos, assim, para a existência pessoal, dois estádios humanos, o do homem que não é ainda pessoa em sentido pleno, na medida em que não levou ainda a cabo o autoestudo último e não levou a termo a fundação inaugural do autogoverno, e o homem que já os levou a cabo. O autoestudo continua a função permanente da efetivação do devir homem integral e da humanidade integral” (HUSSERL, 2012a, p. 404).

de degradações possíveis: ele não seria mais do que uma simples crença; essa crença ela-mesma seria mais ou menos coerente com o conjunto de crenças do sujeito? Mas, então, esse ideal vai se desfalecer na simples imaginação de si-mesmo, de modo o mais fugidivo, o mais desprovido de adesão interior (PP, p. 36).

Esse tipo de passagem parece começar a explicar a escolha de Lacan em analisar um caso de psicose: há uma questão do ideal que coloca em dúvida o que pensamos, no senso comum, sobre a personalidade. Há algo que guia o sujeito de tal modo que não poderíamos pensar nossa autonomia no mesmo patamar que ele foi pensado na tradição iluminista da qual somos herdeiros. Com a psicose paranoica é exatamente esse ideal que está em jogo. Isto é, Lacan busca mostrar como podemos prever que o problema da personalidade em geral pode ser pensado a partir de um “distúrbio” daquilo que parece lhe ser central: *o ideal de eu*. E, como veremos, trata-se uma introjeção de uma ideal (uma espécie de modelo de conduta) *que vem de outro* – ou seja, é um conceito literalmente vinculado à ordem social. Sinônimo disso seria essa afirmação: é impossível pensarmos um sujeito isolado, porque ele se guia por um ideal que não é dele mesmo...

Percebamos que a concepção de um *ideal de eu* não é estranho a Husserl. Ele escreve, por exemplo:

o homem enquanto homem tem ideias. Mas é da sua essência criar para si próprio e para a sua inteira vida um ideal enquanto este eu pessoal, e mesmo um duplo ideal, um ideal absoluto e um relativo, e ter de pôr o seu esforço na máxima realização possível desse ideal; ter de o pôr, se deve ter o direito de reconhecer-se, em si mesmo e na sua própria razão, como um homem racional, como verdadeiro e autêntico homem. Este *a priori* que nele repousa cria-o, portanto, na sua forma mais originária, a partir de si próprio, enquanto seu *'eu verdadeiro'* e seu *'melhor eu'*. Ele é, na sua composição absoluta, o ideal do seu próprio eu vivendo em atos absolutamente justificados perante si próprio, vivendo apenas em atos a justificar absolutamente (HUSSERL, 2014a, p. 42).

Como se percebe, o ideal de eu é algo que o próprio sujeito determina para si a partir de sua autoconsciência.

Aqui já encontramos algo novo para repensarmos a fenomenologia. Se Lacan estiver correto, é impossível fazer uma redução ao eu, como aparece nos “princípios dos princípios” da fenomenologia husserliana. Afinal, o que significa a consciência absoluta ou uma esfera de ser absoluta para Husserl? Significa que a consciência é um *concreto* absoluto, ou seja, que ela é uma consciência independente de qualquer outra consciência ao menos no primeiro momento da redução – e só posteriormente é necessário “confessar” que uma consciência sempre esteve numa intersubjetividade. Sendo ainda mais direto: o comércio com os outros homens aparece como uma *potencialidade* do eu existente em minha existência (cf. HUSSERL, 2001a, p. 243).

Enquanto absoluta, a consciência não é dependente de nada exterior a ela mesma. Daí a dificuldade de Husserl em explicar a intersubjetividade: como é possível ao eu ter a acesso a um outro que, supostamente, também é um eu absoluto? Como pensar a intersubjetividade a partir de uma “pureza do eu” tal como aparece nessas linhas: “na minha esfera própria espiritual, eu sou, porém, ainda um polo idêntico das minhas múltiplas vivências puras, as da minha intencionalidade, tanto ativa como passiva, e de todas as habitualidades que por essa via foram ou virão a ser instituídas”? (HUSSERL, 2013b, p. 136).

Como se parte de uma voz interior para constituir o mundo (o idealismo transcendental), o outro se torna um enigma, um estrangeiro, algo que não é uma coisa como outras e que, por analogia, deve agir como se ele tivesse a mesma capacidade constitutiva.

Um exemplo encontramos nas *Meditações Cartesianas*: ao pensar o retorno ao *ego cogito*, domínio último e apoditicamente correto que funda toda filosofia radical, Husserl afirma que, ao pensar na crença do mundo, isso inclui a crença na existência do outro, pois “isto diz também respeito à existência intramundana de todos os outros eus, de tal modo que não deveríamos mais falar propriamente no plural comunicativo” (HUSSERL, 2013b, p. 56).

É certo que não é totalmente justo falarmos de um solipsismo radical em Husserl. Afinal, o fenomenólogo sempre esteve às voltas com o problema da intersubjetividade – quase como um problema insolúvel². Ao pensar a consciência diante de outra, Husserl vê isso como um problema: “o problema está posto, desde logo, como um problema especial, precisamente como o problema do *ai-para-mim* dos

² Um exemplo: “A *epoché* cria uma solidão filosófica *sui generis*, a qual é a exigência de fundo para uma filosofia efetivamente radical. Nesta solidão, não sou um [indivíduo] singular que, por alguma teimosia, ainda que teoricamente justificada (ou por acaso, porventura como um naufrago), se separa da comunidade da humanidade, à qual, no entanto, se sabe ainda pertencente. Eu não sou *um* eu, que continua ainda a ter em validade natural o seu tu e o seu nós, e a sua comunidade universal de cossujeitos. A humanidade inteira, e toda a separação e ordenação dos pronomes pessoais, tornou-se, na minha *epoché*, fenômeno, conjuntamente com o privilégio do eu homem entre os outros homens. O eu que na *epoché* alcanço, o mesmo que seria o ‘ego’ na reinterpretação e aperfeiçoamento crítico da concepção de Descartes, só por equívoco se chama propriamente ‘eu’, não obstante seja um equívoco conforme à essência, uma vez que, quando o denomino na reflexão, não posso dizer senão: eu o sou, eu, que exerço a *epoché*, que questiono, como fenômeno, o mundo que agora é para mim válido segundo o ser e o ser assim, com todos os seus homens, dos quais estou tão completamente seguro; assim, eu, que estou acima de todo o ser *ai* natural que para mim tem sentido, e sou o polo eu da vida transcendental respectiva, na qual o mundo em primeiro lugar tem para mim sentido puramente como mundo: sou o eu que, tomado na sua concreção completa, abrange tudo isto. Isto não quer dizer que as nossas evidências anteriores, já declaradas como transcendentais, eram ilusões, e que não se justifica que, no entanto, se tenha de falar de uma intersubjetividade transcendental constitutiva do mundo como ‘mundo para todos’, intersubjetividade na qual novamente entro, mas agora como ‘um’ eu transcendental entre os outros e, então, de ‘todos nós’ como transcendental-funcionais” (HUSSERL, 2012a, pp. 150-151).

outros, portanto, como tema de uma *teoria transcendental da experiência do que me é alheio*, da chamada *intropatia*” (HUSSERL, 2013b, p. 130).

Tratando-se de uma outra consciência, minha consciência não pode constituí-la tal como eu constituo o mundo. É exigido que se realize uma outra redução em que “(...) *abstairmos de todas as operatividades constitutivas da intencionalidade que estejam referidas, mediata ou imediatamente, à subjetividade alheia (...)*” (HUSSERL, 2013b, p. 131) e fazemos do outro um *análogo*.

Fazendo essa analogia, Husserl tem que tentar aplicar uma outra redução, desta vez, da intencionalidade em relação ao outro para daí tentar fazer mostrar que *outrem participa de uma esfera que está na minha experiência intuitiva*, numa situação de *pertencimento* (no sentido de “partilhamos do mesmo”). Ou seja, fazer com o que me é estrangeiro, o outro, me seja familiar – algo que não constituo, mas que participamos em forma de acoplamento.

No fundo, o que Husserl faz, ao menos nas *Meditações cartesianas* (que tomamos como exemplo), é tentar se defender das acusações de uma *filosofia solipsista* em prol de uma *filosofia da consciência monadológica*:

pois não posso ainda saber nada de uma intersubjetividade transcendental; involuntariamente, tomo-me a mim mesmo, o *ego*, como um *solus ipse* e, mesmo depois de ter obtido uma primeira compreensão acerca das operações constitutivas, tomo todos os conteúdos constitutivos ainda e sempre como simples conteúdos próprios deste *ego* singular. Por isso tornavam-se necessárias as extensas explicitações do presente capítulo. Por seu intermédio, tornou-se para nós pela primeira vez *compreensível o sentido próprio e pleno do Idealismo transcendental-fenomenológico*. A aparência de um solipsismo vê-se dissolvida, se bem que conserve o sentido fundamental a proposição segundo a qual tudo o que é para mim só pode retirar o seu sentido de ser exclusivamente a partir de mim próprio, a partir da minha esfera de consciência. Este Idealismo apresentou-se como uma *Monadologia* (...) (HUSSERL, 2013b, pp. 188-189).

É por isso que a psicanálise talvez seja interessante aqui: o problema talvez esteja exatamente em ver o problema da relação com o outro a partir de uma intersubjetividade, como se tivéssemos dois “eus” um diante do outro.

Por outro lado, pensando o ideal do eu na psicanálise, o eu, *por princípio*, é formado a partir de outro – o que levará Lacan a afirmar que *o eu é um outro*, como veremos. Aliás, esta é uma questão que Lacan jamais abriu mão: “‘sozinho’, o que isto quer dizer? para um sujeito? É possível que o sujeito possa estar sozinho?” (SXII, p. 434). Como o sujeito poderia estar sozinho?

Daí uma das impossibilidades de uma redução completa da consciência a um puro eu, pois, no fundo, o eu jamais pode ser *uma voz da consciência* – resíduo último

de uma redução fenomenológica. O eu é sempre guiado por um ideal que não é ele mesmo. Como veremos, essa tese é de Freud, mas desenvolvida por Lacan principalmente quando ele descreve o que é o reino imaginário e qual é o seu papel no sujeito. É em torno desse debate que iremos nos deter nessa e na próxima aula.

Compreender o desenvolvimento da personalidade

É verdade que, se pensarmos a partir de uma teoria sobre o desenvolvimento da personalidade, ela é tomada mais facilmente do ponto de vista objetivo: como algo que o sujeito se apegava enquanto uma identidade à qual ele teria como referência ao longo de sua vida. Fazendo isso, o sujeito se desenvolve em torno de um ideal de si (ele seria essa identidade ideal: uma pessoa). Todos os atos do sujeito seriam, portanto, reconhecíveis: “os dados objetivos tornam então à personalidade uma certa unidade, aquela de um *desenvolvimento regular e compreensível*” (PP, p. 39).

Mas de onde viria essa unidade? Como seria possível ao sujeito dizer eu? Simplesmente se reconhecendo nessa unidade? Aliás, como explicar a intencionalidade do sujeito, seus atos supostamente voluntários? Segundo uma vontade que se reconhece nesse eu? Do ponto de vista de Lacan, a análise objetiva toma em conta uma imagem do eu que faz parte de nossa experiência. Mas daí surge um problema: não haveria, portanto, *um conflito entre o eu e o ideal do eu*?

“Naturalmente”, seguindo nosso senso comum, respondemos que não. Ou seja, aquilo que intencionamos numa ação é exatamente um reflexo daquilo que somos. Nossas intenções seriam, assim, uma projeção da nossa personalidade, pois somos idênticos e responsáveis por nossa estória. Basta pedir a um sujeito fazer algo contrária à sua personalidade e se verá uma resistência moral: isso não se faz por esse ou aquele motivo. Há, claramente, uma incorporação de um ideal do que é correto ou não fazer. Entretanto, desde Freud é um lugar comum mostrar como, apesar de afirmarmos que isso ou aquilo é absurdo, no fundo, desejamos realizar algo que, às vezes, entra em conflito com nosso ideal de eu.

Para Lacan, certamente não poderíamos explicar esse conflito psicofisiologicamente. Sua sugestão é buscar compreender *o desenvolvimento da personalidade*. Por exemplo, tal como se deu na educação e nos modos de relação que o sujeito se espelhou para desenvolver algum tipo de ideal. No fundo, como o desenvolvimento da personalidade é um fenômeno social, poderíamos buscar até mesmo uma gênese empírica:

1. um *desenvolvimento biográfico*, em que nós definimos objetivamente por uma evolução típica e as *relações de compreensão* que se leem. – Ele se traduz para o sujeito pelos modos afetivos sob as quais ele vive sua estória;
2. uma *concepção de si-mesmo*, em que nós definimos objetivamente pelas atitudes vitais e o *progresso dialético* que podemos revelar. – Ela se traduz pelo sujeito pelas imagens mais ou menos ‘ideias’ dele-mesmo que lhe são levadas à consciência;
3. uma certa *tensão de relações sociais*, em que definimos objetivamente pela autonomia pragmática da conduta e os *lugares de participação ética* que se reconhecem. Ela se traduz pelo sujeito pelo valor representativo em que ele se sente afetado face-a-face a outrem (PP, pp. 42-43).

Essa passagem nos sugere que a personalidade não seria uma espécie de síntese pessoal do sentimento, nem uma unidade psicológica individual ou unidade consciente, nem uma concepção da pessoa enquanto lembrança. O que seria, portanto, essa personalidade³?

Como dissemos, Lacan parte de um caso (psicose paranoica). Ele o analisa nos três níveis citados: do desenvolvimento; da concepção de si-mesmo; de uma certa tensão de relações sociais. Mais uma vez, Lacan pode afirmar que “a economia do patológico parece, assim, calcada sobre a estrutura normal” (PP, p. 56), pois a mesma análise se daria no caso de uma “pessoa normal”.

O que Lacan observa em seu caso “é a continuidade dos ideais e as tendências pessoais (para dizer justamente: dos fenômenos intencionais), antes e durante a psicose” (PP, pp. 56-57). Na verdade, pensando no desenvolvimento da pessoa, na psicose, o delírio começa a fazer parte de sua personalidade. Lacan pode então associar a paranoia a uma reação da personalidade e a um momento de seu desenvolvimento (típico e compreensível de uma personalidade – algo que se passa na experiência vivida e segundo os conflitos existentes nas relações sociais).

Mas, afinal, qual o nosso interesse nesse tipo de análise – de reduzir a paranoia às reações da personalidade?

Uma resposta seria essa: “essas reações são caracterizadas por sua inserção num desenvolvimento psicológico *compreensível*, por sua dependência da *concepção* que tem o sujeito *de si-mesmo*, da *tensão* própria às suas reações com o meio social” (PP, p.

³ Não há dúvida que Lacan modifica completamente sua posição em relação à sua tese de doutorado durante sua experiência intelectual. Que se veja esta passagem: “a distância se mede do que define um sujeito ao que se tem como uma pessoa. Isto quer dizer que é preciso os distinguir severamente. Toda espécie de personalismo em psicanálise é propício a todas as confusões e a todos os desvios. O que, noutros registros ditos morais, se marca como sendo a pessoa não pode, na perspectiva psicanalítica, ser situado num outro nível senão aquele do sintoma. A pessoa começa aí onde o sujeito está ancorado de outra forma que eu defini para vocês, aí onde está situado de uma forma bem mais larga, aquela que faz entrar em jogo o que se coloca sem dúvida na origem do sujeito, a saber, o gozo” (SXVI, pp. 317-318). Mas o que nos interessa neste momento, é compreender como podemos repensar a fenomenologia desde as primeiras formulações de Lacan, mesmo que estas formulações sejam repensadas durante suas reflexões.

105). Ou seja, toda a análise de Lacan visa mostrar como o delírio na psicose só pode ser compreendido segundo as tensões que o sujeito vive na ordem social.

Essas tensões se expressam numa noção do conjunto da personalidade do doente, afinal, a concepção que ele tem de si mesmo transforma o valor do seu sintoma – sintoma entendido aqui enquanto tendo uma significação pessoal e de natureza social –, pois a estrutura do sintoma está integrada à personalidade e reflete sua gênese social. É por isso que Lacan se volta a um dos entusiastas do existencialismo na psiquiatria (Karl Jaspers) para explicar o que está em jogo aqui.

Como se sabe, Jaspers introduz algo novo no estudo das patologias psíquicas. Ele afirma que há processos psíquicos que não podem ser explicados a partir das ciências naturais. Esses processos levariam o doente a realizar uma nova síntese mental ou um novo tipo de *relações de compreensão*. Em outras palavras, nos processos psíquicos haveria uma mudança na vida psíquica que não é acompanhada por uma desagregação (orgânica) da vida mental. Haveria, portanto, uma alteração geral da personalidade e da consciência⁴. O que isso significa?

⁴ Essa noção vem de Wilhelm Dilthey. Ele busca evitar qualquer explicação causal das ciências naturais na descrição da consciência e, ao mesmo tempo, as supostas especulações da metafísica que tomam os fatos de consciência enquanto princípios transcendentais. A seu ver, é necessário focar *a vida ela mesma*. E é por pensar a vida “ela mesma” que um filósofo como Martin Heidegger retoma Dilthey em *Ser e Tempo* (1927) com o objetivo de realizar uma delimitação analítica do que ele denomina *ser-aí*. Assim Heidegger escreve: “as investigações de W. Dilthey são constantemente animadas pela pergunta pela ‘vida’. Dilthey procura entender as ‘vivências’ dessa ‘vida’ em sua conexão estrutural e evolutiva, a partir do todo dessa vida ela mesma. O filosoficamente relevante de sua ‘psicologia como ciência do espírito’ não deve ser buscado no fato de que não queria se orientar para elementos e átomos psíquicos nem recompor a vida-da-alma a partir de fragmentos, mas ao contrário que tem em vista o todo e de suas ‘formas’ – mas que o importante está em que Dilthey, em meio a tudo isso, estava *antes* de tudo a caminho da pergunta pela ‘vida’” (HEIDEGGER, 2012b, pp. 151-153). Assim, Dilthey não quer colocar de lado a filosofia. Ao contrário, ele busca uma nova compreensão de fundamentações segundo uma conexão com a vivência dos indivíduos. Uma forma de realizar, no fundo, *uma liberação* da filosofia de certo idealismo e reinstaurando uma reflexão concreta – forma de dizer que não há, para Dilthey, como realizarmos uma separação entre a experiência humana e a filosofia. Ao voltar-se aos fatos concretos, vividos por nós, Dilthey se depara com uma questão de método. Se não podemos explicar os fatos da consciência tal como explicamos as relações causais que existe entre os objetos, como poderíamos proceder? Dilthey retoma uma proposta de Johann Gustav Droysen. Ou seja, numa perspectiva que busca *compreender* a vida e não explicá-la. A proposta de Dilthey foi amplamente celebrada no século XX nas mais diversas áreas do saber. Podemos lembrar-nos de obras tão distantes quanto a *Psicopatologia geral* de Karl Jasper e *Verdade e método* de Gadamer se voltando à concepção de Dilthey. Ao invés de *explicamos* os fatos da consciência, buscamos *compreender* a vida anímica como ele afirma em sua obra *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica* (cf. DILTHEY, 2011, p. 39). O que isto significa? Aliás, o que é fazer uma teoria? Uma teoria pressupõe um sujeito que está vendo algo que lhe instiga e que lhe exige uma “projeção” explicativa sobre o que está em questão; para que isto não seja considerado um delírio, pressupõe-se também, que este sujeito esteja falando algo que seja compreensível por outros sujeitos; mas se é compreensível, trata-se de uma linguagem coerente e lógica que naturalizamos; numa lógica que partilhemos e acreditamos ser real independente de qualquer forma de vida singular – que é válida incondicionalmente. Percebamos como tudo isto é, no fundo, uma hipótese: há uma espécie de dedução da explicação a partir de uma lógica assumida pelo sujeito enquanto verdadeira: elas não designam realidades plenas, seriam apenas abstrações, mesmo que legitimamente formadas. Compreender

Transcrevo esse parágrafo clássico de Jaspers que encontramos em sua *Psicopatologia geral* (1913):

ao passo que, nas ciências naturais, só se podem encontrar conexões causais, o conhecimento vem a satisfazer-se, em psicologia, ainda na apreensão de conexões inteiramente diversas. O psíquico ‘resulta’ do psíquico de maneira que é para nós compreensível. Quem é atacado zanga-se e pratica atos defensivos; quem é enganado torna-se desconfiado e essa produção do evento psíquico por outro evento psíquico nós compreendemos geneticamente. Daí compreendermos as reações vivenciais, o desenvolvimento das paixões, a formação do erro; daí compreendermos o conteúdo do sonho e do delírio, dos efeitos da sugestão; daí compreendermos uma personalidade anormal em sua conexão essencial própria, e compreendermos o curso vital de uma existência; mais ainda: a maneira por que o doente se compreende a si mesmo e por que a forma por que ele se compreende a si mesmo vem a tornar-se fator de desenvolvimento psíquico ulterior (JASPERS, 1973, p. 363).

A psicose só poderia ser explicada a partir dos processos psíquicos que nos é compreensível⁵. Processos esses que mantêm certa coerência no desenvolvimento regular e compreensível da personalidade. Daí lermos uma passagem como esta: “compreender, nós entendemos por isso dar seu sentido humano às condutas que observamos em nossos doentes aos fenômenos mentais que eles nos apresentam” (PP, p. 309). Esse é o caráter concreto da nova ciência: relações de compreensão que toma a pessoa como um todo, como algo positivo e organizado, mesmo no caso da paranoia.

O que nos interessa aqui é lembrar como Lacan consegue associar várias tendências do pensamento francês que antecipam, de certa forma, o que Merleau-Ponty, por exemplo, irá realizar na *Fenomenologia da percepção*. Ao pensar a psicose a partir de desenvolvimento da personalidade, Lacan explicita a necessidade de se compreender a história concreta do sujeito em relação às suas tensões sociais: “(...) a psicose depende estritamente da história vivida do sujeito, de seu caráter individual, numa palavra, da sua personalidade” (PP, p. 267). Ou seja, a história concreta do sujeito ou sua *narrativa* como denomina Georges Politzer.

algo não pode ter o mesmo estatuto. Compreender envolve algo que não projetamos, mas vivenciamos e que damos sentido; envolve uma conexão interna de si mesmo com o que se está pensando. Assim, na psicologia, ao contrário, não tratamos de hipóteses, mas dos nexos vividos que podem ser compreendidos pelo próprio indivíduo que se coloca enquanto objeto a ser compreendido. Neste âmbito, as ciências do espírito não podem ser paralelas ou análogas às ciências da natureza, “pois o domínio da psicologia explicativa ou construtiva [assim ele denomina a psicologia que se baseia no método das ciências naturais matemático-causais], que trabalha com hipóteses segundo a analogia do conhecimento da natureza, tem consequências extraordinariamente desvantajosas para o desenvolvimento das ciências humanas” (DILTHEY, 2011, p. 32). Vemos aqui claramente o que está em jogo: *a função fundadora da psicologia para as ciências do espírito*. Sem recorrermos à analogia, o que teríamos seria uma nova possibilidade de pensar o psíquico, mesmo que isto não signifique ter a psicologia enquanto uma possível “ciência total”.

⁵ Algo que Lacan irá abandonar pouco tempo depois de sua tese. Um exemplo: “repetimos a nossos alunos: ‘Livre-se de compreender!’ e deixe essa categoria nauseante ao Sr. Jasper e consortes” (E, p. 471). Veremos o porquê disso.

A compreensão de um drama – a estória concreta do sujeito

É difícil descrever a extensão da importância de Politzer para as primeiras gerações de pensadores na França no século XX. Ele foi livro de travesseiro de Georges Canguilhem, Lacan, Merleau-Ponty, etc. Suas ideias, revolucionárias, marcaram essa geração e aparecem claramente na obra lacaniana. Como diz Maud Mannoni:

Lacan, a partir de 1932, tirou partido das críticas (e dos erros)⁶ de Politzer, dando a seus próprios trabalhos uma orientação quase fenomenológica (muito diferente da orientação mecanicista de Clérambault, seu mestre). Ele utilizou, assim, a noção de ‘drama humano’ na psicose, fazendo do psicótico a testemunha de um drama que o atravessa (MANNONI, 1979, p. 131).

Entretanto, apesar de Politzer aparecer claramente na tese de Lacan, ele não é citado em sua tese. Richard Simanke tem uma sugestão do porquê da ausência da citação de Politzer nessa época do trabalho de Lacan:

mesmo que o nome de Politzer não seja citado uma vez sequer [na tese de 1932] – para o que se pode imaginar muitas razões, desde a pouca boa vontade da circunspecta psiquiatria universitária para com um autor estrangeiro, comunista e francamente mau comportado, até a já manifesta despreocupação de Lacan em esclarecer suas fontes –, suas ideias, seu vocabulário e o tom de sua crítica permeiam boa parte das elaborações lacanianas efetuadas ali (SIMANKE, 2002, p. 165).

Seja como for, Politzer está presente e guia a compreensão da tese de Lacan e o aproxima da bibliografia da fenomenologia francesa, especialmente a de Merleau-Ponty (que não tem problemas em citar Politzer). Mas afinal, quais seriam as ideias *polêmicas* de Politzer?

Apesar de a obra de Politzer ser extensa e de várias delas terem marcada aquela geração (tal como *O fim de uma parada filosófica: o bergsonismo* (1929)), é a *Crítica dos fundamentos da psicologia* (1928) que nos interessa aqui. Como o próprio título denuncia, trata-se de uma crítica dos fundamentos da psicologia. Entretanto, depois de criticar esses fundamentos⁷, ele não nos deixa sem qualquer perspectiva.

Politzer destaca a importância das novas psicologias como o *behaviorismo*, que teria finalmente estabelecido uma verdadeira ciência positiva (ao pensar a partir do comportamento – uma definição concreta do fato psicológico); a *Gestaltheorie*, que teria feito uma crítica severa à psicologia clássica ao reconstituir a totalidade que é o sentido e a forma das ações humanas; e, finalmente, o que interessa mais ao próprio Politzer, a *psicanálise* de Freud, que teria, definitivamente, mostrado uma nova psicologia.

⁶ “E dos erros de Politzer”: este julgamento é de Mannoni.

⁷ “A psicologia está, atualmente, com efeito, num estado em que se encontraria a filosofia no momento da elaboração da *Crítica da razão pura*” (POLITZER, 1968, p. 7).

Essa nova psicologia, a psicanálise, teria o mérito de ter seguido o mote francês *em direção ao concreto* (um caminho aberto por Jean Wahl e difundido por Gabriel Marcel e o próprio Politzer)⁸. A psicanálise teria o mérito de ser concreta ao pensar a vida dramática⁹ do homem e, principalmente, de pensá-la em primeira pessoa e não na terceira, como tradicionalmente a psicologia clássica se baseava. Ou seja, ao ouvir a estória do sujeito, a psicanálise ouvia o mais concreto: o que de fato se passa na vida do sujeito. Eis uma das passagens que nos interessa aqui:

o ato do indivíduo concreto é a *vida*, mas a vida singular do indivíduo singular, breve, *a vida, no sentido dramático da palavra*. Essa singularidade deve ser definida, ela também, de um modo concreto e não do ponto de vista formal. O indivíduo é singular, porque sua vida é singular, e essa vida, por seu turno, não é singular senão por seu conteúdo: sua singularidade não é, então, *qualitativa*, mas *dramática*. A exigência da homogeneidade e da primeira pessoa será respeitada se as noções da psicologia permanecerem sob o plano desse ‘drama’: os fatos psicológicos deverão ser os *segmentos da vida do indivíduo particular* (POLITZER, 1968, p. 51).

A interpretação seria, portanto, o modo privilegiado para se compreender esse drama singular, sendo necessário ouvir a estória do sujeito sem qualquer teoria *a priori* que pudesse guiar o que está em jogo nessa estória. Essa estória, Politzer a denomina *narração*¹⁰.

Essa teoria influencia profundamente Lacan. Quando Politzer afirma que o conhecimento não poderia ser explicado pelos esquemas na terceira pessoa, fica claro o interesse de Lacan nessa concepção da psicologia como nos diz Simanke: “fórmula esta [terceira pessoa; primeira pessoa] que não pode ter deixado de sensibilizar um teórico da psiquiatria [Lacan] interessado em reintroduzir a referência ao sujeito numa reflexão que se orienta para conceitualizar os fatos clínicos da paranoia como ‘fenômenos de conhecimento’” (SIMANKE, 2002, p. 177).

Entretanto, para poder compreender a narrativa do sujeito que Lacan busca interpretar, ele tem ainda outra estratégia: recolher o máximo possível de informações dos familiares e conhecidos de seu paciente para poder *reconstruir* uma estória do desenvolvimento da personalidade do sujeito. Seu objetivo, como já dissemos, é mostrar como o desenvolvimento da personalidade está diretamente relacionado com a ordem social. Assim ele pode mostrar, por exemplo, que há uma evolução do delírio em relação a certos acontecimentos traumáticos que se relaciona com um conflito vital do

⁸ Ou este famoso mote francês seguiu a psicanálise?

⁹ Que se entenda por *drama* não algo com “ressonância” romântica, mas que diz diretamente da vida do indivíduo concreto (cf. POLITZER, 1968, p. 11).

¹⁰ Entretanto, com a criação da metapsicologia, Freud teria feito da sua teoria algo abstrato – teríamos *a priori* conceitos que guiaríamos a narração do sujeito. Por isso Politzer irá propor uma *psicologia concreta*.

sujeito – uma espécie de fixação e uma sistematização das ideias delirantes com uma permanência de conflito.

O meio próprio do homem: o social

No final do segundo capítulo (*O caso 'Aimée' ou a paranoia de autopunição*) de sua tese, Lacan afirma:

observamos a conduta de um organismo vivente: e esse organismo é um ser humano. Enquanto organismo ele apresenta reações vitais *totais* que, quaisquer que sejam os seus mecanismos íntimos, têm um caráter *dirigido* à harmonia do conjunto; na medida em que é um ser humano, uma proporção considerável dessas reações tomam seus *sentidos* em função do meio social que joga no desenvolvimento do animal-homem um papel primordial. Essas funções vitais sociais que caracterizam, aos olhos da comunidade humana, diretas *relações de compreensão*, e que na representação do sujeito são polarizadas entre o ideal subjetivo do eu e o julgamento social de outrem, são essas mesmas que definimos como *funções da personalidade* (PP, p. 247).

Lacan afirma nessa passagem:

- 1) que há reações totais do organismo e que elas tem uma orientação – algo que era fundamental na fenomenologia husserliana (a relação entre parte/todo)¹¹ e que influenciou os trabalhos da *Gestalttheorie* de modo geral como Kurt Goldstein, e de filósofos como Canguilhem e Merleau-Ponty entre outros;
- 2) que essa orientação ao todo tem um sentido no meio em que o organismo vive. Aqui Lacan faz uma associação inusitada entre dois autores: Jakob von Uexküll e Aristóteles. O primeiro, ao afirmar, na biologia contemporânea, que todo organismo vive num meio próprio; o segundo, para lembrar que *o meio próprio*

¹¹ Trata-se do terceiro livro das *Investigações lógicas* de Husserl (*Para a doutrina dos todos e das partes*) (cf. HUSSERL, 2012b, pp. 189-249). No terceiro livro das *Investigações lógicas*, Husserl escreve a doutrina do todo e das partes. É através desta doutrina que Husserl apresenta o que é afinal de contas fazer uma análise *a priori* e necessária da fenomenologia. Neste livro, Husserl destaca que há uma dupla concepção de como se pode pensar o todo e as partes. Podemos pensar as partes como formadas independentes ou dependentes uma das outras. Pensadas independentemente, a parte é tomada de forma usual: como um pedaço e pode, por isto, ser objeto de representação que se dirige exclusivamente para ela. Assim, posso imaginar as outras partes como inexistentes e ter somente esta parte como objeto de análise, pois trata-se de partes de um todo que, por sua própria natureza, podem ser representadas independentemente. Mas esta não é a única concepção da relação entre partes/todo. Podemos dizer que, ao modificar uma parte, se modifica o todo, porque suas partes são *dependentes* entre si. Portanto, temos, de um lado, partes separáveis (independentes entre si); e, por outro, partes inseparáveis (dependentes entre si). No primeiro caso, a existência de uma parte não é condicionada pela existência das outras, pois não se funda uma dependência em relação às outras partes – um todo em que, na sua essência, as partes não exigem dependência. No segundo, estas partes não podem existir se ao mesmo tempo não existirem outras partes para formarem uma unidade com ela: as partes se exigem mutuamente. Essa exigência não é de um *a priori* analítico, mas de um *a priori* sintético, que se refere à natureza do conteúdo dos materiais. Husserl caracteriza essa relação entre o todo e as partes como *fundação* (*Fundierung*): se A só existe se for completado pelo conteúdo B, então A é fundado em B. Esta unidade não necessita de nada exterior a este todo. Já no outro caso, num todo formado por partes independentes entre si, a unidade deste todo só pode ser produzida por algo exterior a ele. No caso da fundação há uma ligação não mediatizada, mais íntima e necessária entre as partes, fazendo que haja uma necessidade material de ligação que se expressa pela noção de fundação.

*do homem é o meio social*¹² – o que torna impossível pensarmos o homem fora dos conflitos sociais¹³. Assim, o meio humano não é apenas o mundo circundante comum, pois cada sujeito seria o centro de um mundo próprio constituído a partir de suas identificações que ele realiza primeiramente na instituição familiar. Vale citarmos integralmente essa passagem – apesar de Lacan ter escolhido colocá-la em nota:

uma escola de biologia de uma importância capital elaborou no seu pleno valor essa noção do *meio* próprio de um ser vivente dado; o meio, definido por essa doutrina, aparece de tal modo ligado ao organismo específico que ele faz, de algum modo, parte dele. Vemos que na nossa concepção, aqui conforme a Aristóteles, o *meio* humano, no sentido que dá Uexküll, seria, por excelência, o meio *social* humano. É desnecessário sublinhar como essa concepção se opõe às doutrinas, aliás, arruinadas, da antropologia individualista do século XVIII, e, particularmente, a uma concepção como aquela do ‘Contrato social’ de Rousseau da qual o caráter profundamente errôneo revela no mais diretamente a estrutura mental paranoica própria do autor (PP, p. 337).

- 3) que as reações que visam uma orientação no meio humano (social) tem um sentido; estão em uma relação de compreensão;
- 4) e que, por terem um sentido num meio social, estas reações estão relacionadas a um ideal do eu e ao julgamento dos outros.

Essa passagem nos é fundamental porque nos mostra como seria improvável pensarmos o homem isoladamente se queremos pensá-lo concretamente, não somente sua história de vida, mas também num meio social determinado.

A fenomenologia não deixa de pensar isto. Seria uma “barbárie” imaginar que o homem nasce numa “ilha”. Entretanto, o modo que ela pensa esta relação é muito curioso. Ao estabelecer um sujeito transcendental, um *ego* puro, Husserl tem um problema: qual a relação do sujeito com os outros? Há uma espécie de coesão acordada de julgamentos e valores entre os sujeitos (aquela comunidade normal da qual falávamos).

Seria isso que Lacan teria em mente ao afirmar que há um caráter *intencional* na ação? Aqui podemos dialogar com a fenomenologia:

por um lado importante, os fenômenos da personalidade são conscientes e, como fenômenos conscientes, revelam um caráter *intencional*. Colocado à parte um certo número de *estados* inclusive discutíveis, todo fenômeno da consciência tem, com efeito, um *sentido*, em uma das duas possibilidades que a língua tem desse termo: da significação e da orientação. O fenômeno da

¹² Em 1938, Lacan escreve: “a espécie humana se caracteriza por um desenvolvimento singular de relações sociais, que sustentam as capacidades excepcionais de comunicação mental e, correlativamente, por uma economia paradoxal de instintos que se mostram essencialmente suscetíveis de conversão e de inversão e não mais de efeito isolado de modo esporádico” (AE, p. 23).

¹³ Eis algo que Lacan jamais abriu mão. Mais ou menos quarenta anos depois desta tese ele afirma: “no fim das contas, não há senão isso, o lugar social” (SXX, p. 51).

consciência, o mais simples, é a imagem, é o símbolo ou é o desejo. Ligada à ação, ela se torna percepção, vontade e, numa última síntese, julgamento (PP, pp. 247-248).

Fica claro como Lacan aponta a intencionalidade enquanto uma operação da consciência. Intencionar algo significa ter consciência do que se intenciona e para o que se intenciona. Sendo algo consciente, esse direcionar-se a algo tem um sentido que pode ser anunciado: desejo isso ou aquilo.

Já lembramos em outra aula como Husserl nos diz, na *V Investigação Lógica* (1900), de *uma intenção de desejo* no vivido intencional – algo ligado à intencionalidade da consciência. Lacan parece, portanto, próximo da fenomenologia husserliana, pois, apesar de Lacan afirmar que há estados de intencionalidade que são discutíveis, nada nos leva a afirmar que existe algo como o inconsciente¹⁴. Contudo, ele recorre à psicanálise parágrafos depois, o que nos leva a questionar essa proximidade com Husserl:

é o mérito dessa disciplina nova que é a psicanálise de nos ter ensinado a conhecer essas leis, a saber, aquelas que definem a relação entre o sentido subjetivo de um fenômeno da consciência e o fenômeno objetivo ao qual ele responde: positivo, negativo, mediato ou imediato, essa relação é, com efeito, sempre determinada (PP, p. 248).

Apreendendo essa disciplina nova, parece que há certa desconfiança do caráter consciente de toda e qualquer intencionalidade, uma vez que Lacan propõe, nesse momento, que haja um valor *objetivo* também nos sintomas e nos sonhos – algo que a fenomenologia, de um modo geral, ignorou. Por isso nos interessa o caso que Lacan nos expõe: há um mecanismo de autopunição em Aimée que não poderia ser explicado pela intencionalidade da consciência. Parece haver algo que não pode ser compreendido pela descrição dos atos da consciência – uma forma de afirmar que é preciso levar em conta os processos não muito claros à consciência ou mesmo processos verdadeiramente inconscientes.

Além disso, Lacan insiste que esse “algo” que leva Aimée a agir de tal ou tal modo releva um caráter social difícil de explicar a partir de uma intersubjetividade monadológica: por que há uma autopunição em Aimée? A resposta de Lacan é: “(...) esses mecanismos têm uma gênese social, e é o que exprime o termo *autopunição* pela qual o designamos, ou aquele de *sentimento de culpabilidade* que representa a atitude subjetiva” (PP, p. 251)¹⁵. É como se se afirmasse que é somente levando em conta o

¹⁴ “Lacan não devolverá ao inconsciente seu lugar de direito na plêiade das noções metapsicológicas enquanto não conseguir retirá-lo completamente do contexto em que ele se sustenta em Freud” (SIMANKE, 2002, p. 183).

¹⁵ Isso vem da forma como Lacan compreende o desejo, pois “como é o desejo que governa a atividade interpretativa que dá forma ao nicho social do sujeito”, diz Richard Simanke, “onde se constrói sua

meio próprio do homem que podemos compreendê-lo. Grosso modo, a premissa não é “isolar” um eu, numa redução, mas partir de um “nós” para entender o que seria um “eu”.

Lacan propõe que os *fenômenos de personalidade* têm uma origem e uma significação social. São esses fenômenos que podem explicar o *sentido* do delírio de Aimée. Isso fica claro quando Lacan nomeia seu subtítulo do capítulo 4 da II parte: *II Que concebendo esses mecanismos autopunitivos segundo a teoria freudiana como uma certa fixação evolutiva da energia psíquica denominada libido damos conta das relações clínicas as mais evidentes da personalidade do sujeito*. Ou seja, há uma energia psíquica, uma libido, que perpassa o sujeito e que nos impossibilita afirmarmos que haja um sujeito para além ou aquém dessa energia. Ele está afirmando que faz parte da compreensão do que é um sujeito, do que é ter uma personalidade, lidar com essa energia. Está anunciando, pela voz de Freud, que há algo que não pode ser explicado em termos unicamente da intencionalidade.

É certo que Husserl já havia pensado a ideia de personalidade, exatamente para mostrar o seu caráter consciente. Uma personalidade seria uma espécie de estilo, de identidade nas decisões, mesmo que, em alguns momentos, como no sono, não tenhamos essa mesma identidade. *O sono não perturba a noção de personalidade de Husserl*. Ainda nas *Meditações cartesianas*, Husserl afirma: “eu decido-me – a vivencia de ato deflui, mas a decisão persiste duradouramente na sua validade, quer passivamente mergulhe num sono pesado, quer em outros atos; correlativamente, eu sou, de agora em diante, aquele que está assim decidido, e sou-o enquanto não tiver abandonado a decisão” (HUSSERL, 2013b, p. 105). Assim, há algo na nossa ação em que nos reconhecemos nela – algo que faz com que a pessoa sinta-se idêntica a si no fluxo da sua vida. Daí Husserl falar num caráter pessoal:

enquanto, a partir da gênese ativa própria, o eu se constitui como substrato idêntico de propriedades egoicas permanentes, ele constitui-se também, subsequentemente, como eu-pessoal *estável e permanente* – tomando essa expressão, aqui, no sentido mais amplo de todos, que permite falar também de pessoas *sub-humanas*. Se as convicções são também, em geral, apenas relativamente permanentes, se têm o seu modo de *alteração* (...) então o eu mostra, em tais alterações, um estilo permanente, com uma unidade de identidade que as atravessa, mostra um *caráter pessoal* (HUSSERL, 2013b, pp. 105-106)¹⁶.

personalidade como fenômeno de conhecimento, este deslocamento cria a abertura para a inserção da libido na reflexão de índole epistemológica que pontua todas as elaborações clínicas de Lacan” (SIMANKE, 2002, p. 138).

¹⁶ Mais um exemplo: aquele homem que está na minha frente, “ele é homem, quanto ao universal do gênero, mas sua especificação caracterológica, sua personalidade é uma unidade constituída no curso de

A desconfiança de Lacan é que essa personalidade não poderia ser pensada de forma tão isolada. É certo que não podemos deixar de levar em conta a individualidade e sua estrutura, mas é igualmente certo que há um polo social:

nós definimos, com efeito, uma ordem de fenômenos por sua essência humanamente *compreensível* – quer dizer, por um caráter social cuja gênese ela-mesma social (leis mentais da participação) explica a existência de fato. Entretanto, esses fenômenos têm, de um lado, o valor de *estruturas* fenomenologicamente dadas (momentos *típicos* do *desenvolvimento* histórico e da *dialética* de intenções); por outro lado, eles se destacam por uma especificidade somente *individual* (momentos *únicos* da *estória* e da *intenção* individuais). Esses três polos, o *individual*, o *estrutural* e o *social*, são os três pontos dos quais podemos ver o fenômeno da personalidade (PP, p. 313).

Pensando nesses polos, na verdade, Lacan acredita estar se aproximando de Husserl. Ele afirma, por exemplo, ao descrever o que seria o polo da estrutura, que “o ponto de vista da *estrutura* no fenômeno da personalidade nós leva, imediatamente, à consideração metafísica de essências ou, ao menos, ao *Aufhaltung* fenomenológico do método husserliano. Ele é nele-mesmo estranho ao determinismo *existencial* que define toda ciência” (PP, p. 313). Ou seja, Lacan acredita, nesse primeiro momento, estar próximo do método fenomenológico.

Entretanto, o polo social tem uma relevância na compreensão da personalidade que parece nos levar a repensar a fenomenologia: não partir de um eu puro, “a maravilha das maravilhas”, como diz Husserl (*cf.* HUSSERL, 1993a, p. 89), mas de um eu que é, antes de tudo, social. Daí o polo social ser tão fundamental para compreender a personalidade¹⁷. Uma ciência concreta é aquela que toma o social, as tensões sociais do sujeito, enquanto um fato:

o ponto de vista *social*, no fenômeno da personalidade, nos oferece, ao contrário, uma dupla tomada científica: nas estruturas mentais de compreensão que ele engendra de fato, ele oferece uma *armadura conceitual* comunicável; nas suas interações fenomenais que ele apresenta, ele oferece *fatos* que tem suas propriedades de *quantificáveis*, pois eles são moventes, mensuráveis extensivos. Essas são as duas condições essenciais a toda ciência, portanto, a toda ciência da personalidade (PP, p. 313).

Essa seria uma ciência concreta para Lacan: uma ciência da personalidade que toma o sujeito como um todo, em sua individualidade, em sua estrutura e em seu meio próprio, tendo em vista que os comportamentos estariam fundados nas pulsões e nas tensões sociais que o sujeito vive. Esse seria o modo “fenomenológico” de Lacan pensar o sujeito: “essa ciência, segundo nossa definição da personalidade, tem por objeto o

sua vida, enquanto sujeito de tomadas de posições, ela é, portanto, a unidade de múltiplas motivações fundadas sobre múltiplas pressuposições” (HUSSERL, 2004, pp. 369-370).

¹⁷ Diga-se de passagem: “(...) para Lacan, a sexualidade humana não é essencialmente problemática, mas a família sim” (SIMANKE, 2002, p. 143).

estudo *genético* das funções *intencionais* em que se integram as relações humanas de ordem *social*” (PP, p. 315).

Encontramos algo parecido ao lermos *Para além do “Princípio de Realidade”*. O curioso nesse texto de 1936 é que Lacan parte do que ele denomina uma análise fenomenológica para criticar o associacionismo, o atomismo, etc. nas teorias psicológicas da sua época. Ele busca assim mostrar uma metafísica escondida nas linhas dos psicólogos e chega a afirmar que: “isso os exclui do quadro de uma psicologia autêntica, que sabe que uma certa intencionalidade é fenomenologicamente inerente a seu objeto” (E, p. 78). Aparentemente, esse texto em nada poderia nos ajudar a repensar a fenomenologia, uma vez que ele mesmo parte da fenomenologia para criticar a psicologia.

Lacan também recorre à psicanálise nesse texto. Fazendo isso, ele “embaralha” seu ponto de partida, porque não se trata mais de uma fenomenologia, ao menos no “quadro clássico” que herdamos de Husserl. Ele descreve o que, a seu ver, é a revolução do método freudiano – como se afirmasse que a análise fenomenológica nos ajudasse a criticar a psicologia clássica, mas que era preciso a revolução freudiana para criarmos, de fato, uma outra forma de pensar: *que todo fenômeno psíquico tem uma relação com a função das relações sociais*. Se isso for verdade, como algumas vezes flerta em afirmar Husserl, jamais seria possível uma redução transcendental: uma redução completa do mundo a uma consciência transcendental, realizando uma espécie de voz da consciência monadológica.

Lembremos, por exemplo, de uma passagem das *Investigações Lógicas* (1900) de Husserl em que esse privilegia o solilóquio: um monólogo interior que nos é imediatamente disponível. Trata-se do parágrafo 8 (*As expressões na vida psíquica solitária*) do capítulo sobre *Expressão e Significação*. Neste parágrafo, Husserl descreve a importância da expressão na vida psíquica mesmo na ausência de relações de comunicação. Assim, não é necessário um corpo empírico em nossa frente: estamos aqui numa forma ideal em que há uma presença a si de si.

Neste caso, Husserl se questiona: devemos afirmar que aquele que fala solitariamente, fala a si mesmo, que a ele também as palavras servem de signos, a saber, de índices de suas próprias vivências psíquicas? Husserl não pensa que esta concepção possa ser sustentada. Na vida solitária da alma há uma unidade pura da expressão e do querer-dizer. Portanto, não se trata de comunicar, informar, manifestar, indicar; o sujeito

não apreende nada sobre ele mesmo. Mas algo fica claro para Husserl: a presença viva da consciência.

É exatamente esta conclusão que Derrida coloca em destaque ao afirmar que a certeza da existência interior não necessita ser significada. Ela é imediatamente presente a si. Ela é a consciência viva. Assim, segundo Derrida, Husserl é aqui tradicional: “este privilégio define o elemento mesmo do pensamento filosófico, ele é a *evidência* mesma, o pensamento consciente mesmo, ele comanda todo conceito possível da verdade e do sentido” (DERRIDA, 1967b, p. 70).

Seguindo, por outro lado, a revolução freudiana, não poderíamos afirmar que haja esse solilóquio. No fundo, todo fenômeno psíquico, por mais que aparenta ser um solilóquio, sempre é um fenômeno social, *sempre se endereça a outrem*¹⁸. É nesse momento que Lacan anuncia que a psicanálise, pensando nesse endereçamento a outrem, mesmo que ele seja inconsciente, poderia ensinar algo a qualquer teoria da consciência (cf. E, p. 83).

Mas como vimos, Lacan se diz fenomenólogo em alguns momentos da sua tese. Por exemplo, ao afirmar estar realizando *uma fenomenologia da personalidade*. Contudo, ao fazer isso, ele realiza algo que parece ser contra a intuição de Husserl: uma *complementação* da fenomenologia a partir das ciências; e, pior, a partir de um caso clínico, de uma patologia. Na verdade, Husserl em alguns momentos, como nas suas *Meditações Cartesianas*, admite que haja disciplinas fenomenológicas. Encontramos essa afirmação no *Epílogo* dessa obra, mas com uma restrição: isso só seria possível se tais disciplinas *partirem* da subjetividade transcendental. Ou seja, a fenomenologia jamais se submete a nenhuma ciência. Aliás, se há algo que Husserl sublinha é que, na redução, os dados das ciências positivas devem ser excluídos, colocados em suspenso, para que possamos estabelecer uma fenomenologia transcendental. Essa é uma orientação que Lacan não leva em conta: “podemos dizer que ela [a fenomenologia da personalidade] é o complemento filosófico da ciência positiva, complemento tanto mais útil que, ignorando esse domínio, arriscamos nessa matérias delicadas de introdução (...) de graves confusões metódicas” (PP, p. 315).

¹⁸ Eis uma enorme diferença da teoria heideggeriana com a teoria husserliana: “se um homem existe, ele já está transposto enquanto um existente para o interior de um outro homem; mesmo que não haja faticamente nenhum outro homem por perto. Por isto, o ser-aí [*Dasein*] do homem, o ser-aí no homem significa – não exclusivamente, mas entre outras coisas – ser transposto para o interior de outros homens. O poder-transpor-se para o interior de outros homens como um acompanhamento deles, do ser-aí neles, já sempre acontece em virtude do ser-aí do homem – enquanto ser-aí. Pois ser-aí significa: *ser-com os outros*; e, em verdade, sob o modo do ser-aí, isto é, co-existir” (HEIDEGGER, 2003b, p. 237).

Lacan faz aqui aquilo que Heidegger temia: uma moda! Desde 1923, o filósofo dizia a seus alunos que:

a investigação fenomenológica, que deveria ser a base do trabalho científico, funde-se com irreflexão e velocidade, convertendo-se em moda filosófica do momento, moda um tanto ruidosa, sendo um escândalo público da filosofia. A tradição escolástica impossibilita que se chegue a captar isso realmente. O círculo de George, Keyserling, a antroposofia, Steiner, et. – tudo parece ter algo a ver com a fenomenologia. Até que ponto a coisa chegou, demonstra-o um livro que apareceu há pouco: *Sobre a fenomenologia da mística*, publicado por uma editora reconhecida e com apadrinhamento dos mais autorizados. Convém advertir aqui a este respeito (HEIDEGGER, 2013, p. 81).

Heidegger adverte sobre certo “ismo”. A fenomenologia não é um “fenomenologismo”. O que foi proposto por Husserl é a fenomenologia – e isso significa *fenomenologia transcendental*. Seguindo Husserl, haveria uma impossibilidade de uma fenomenologia da personalidade tal como propõe Lacan.

Certo. Mas o interessante de ter alguns “ismos” é exatamente de podermos pensar de um modo diferente – de forçarmos o pensamento. Lacan parece propor isso. Vejamos, por exemplo, essa passagem:

a psicose paranoica de autopunição, com efeito, não revela somente seu valor de fenômeno de personalidade pelo seu desenvolvimento coerente com a *estória vivida* do sujeito, [mas também] seu caráter de manifestação ao mesmo tempo consciente (delírio) e inconsciente (tendência autopunitiva) do *ideal do eu*, e sua dependência de tensões psíquicas próprias às *relações sociais* (tensões traduzidas imediatamente tanto nos sintomas e conteúdos do delírio quanto na sua etiologia e sua saída reacional) (PP, pp. 316-317).

O que é incrível nessa passagem é como Lacan associa a consciência a um delírio. Ou, o que seria o mesmo: *uma filosofia da consciência estaria, de algum modo, na esfera do delírio*. E, o inconsciente seria algo dirigido ou tendenciado não pela consciência, mas por um ideal – o que nos leva a pensar que uma imagem (algo à qual me projeto) nos diz dos modos modernos de socialização.

Um ponto cego: o narcisismo

Pensando em seu caso, Lacan chega a dois postulados:

1) que existe uma certa *tipicidade do desenvolvimento* da personalidade, quer dizer, uma certa coerência típica entre sua *gênese* e sua *estrutura*; 2) que existe uma certa *equivalência* ou *medida comum* entre os diversos fenômenos da personalidade, equivalência que se exprime no uso comum do termo, impreciso, mas imposto pela necessidade do pensamento, de ‘*energia psíquica*’ (PP, p. 320).

O que é uma pessoa, afinal, no olhar de Lacan?

Como já pontuamos, uma pessoa só pode ser compreendida levando em conta sua estória individual, sua estrutura, suas pulsões e as situações que traduzem o comportamento social. Mas algo parece ficar de fora nessa compreensão. Na verdade,

um dos pontos cegos da psicanálise: o *narcisismo*. Como sabemos, esse foi um dos conceitos mais polêmicos de Freud, uma vez que a crítica de Jung a Freud jamais foi totalmente respondida. Nesse sentido, “o narcisismo, de fato, se apresenta na economia da doutrina psicanalítica como uma *terra incógnita*, que os meios de investigação saídos do estudo das neuroses permitiram delimitar quanto às suas fronteiras, mas que no seu interior permanecem mística e desconhecida” (PP, p. 322)¹⁹.

Essa “terra incógnita” nos avisa que há algo que não foi ainda desvelado. Algo que Lacan vê pelo olhar de Espinosa:

queremos dizer por isso que os *conflitos determinantes, os sintomas intencionais e as reações pulsionais* de uma psicose discordam com as *relações de compreensão*, que definem o desenvolvimento, as estruturas conceituais e as tensões sociais da personalidade normal, segundo uma medida que determina a *estória* das afecções do sujeito (PP, p. 343).

Lembremos, por exemplo, de um texto de 1948 de Lacan (*A agressividade em psicanálise*). Em relação ao nosso tema, o que é interessante nesse estudo é sua tese IV que é anunciada assim: “*a agressividade é a tendência correlativa de um modo de identificação que denominamos narcísica e que determina a estrutura formal do eu do homem e do registro de entidades características de seu mundo*” (E, p. 110). Na verdade, Lacan anuncia nessa tese que há algo na psicanálise que escapa à fenomenologia: “passando agora da subjetividade da intenção à noção de uma tendência à agressão, é fazer um salto da fenomenologia da nossa experiência à metapsicologia” (E, p. 110). Ou seja, é somente nos voltando à metapsicologia freudiana que poderíamos compreender a agressividade – esse modo específico de identificação com uma imagem.

Lacan busca desenvolver essa terra incógnita ao afirmar que há uma esfera do conhecimento humano que é *totalmente projetivo* (na medida em que o sujeito desconhece, ao se projetar, a identificação com os valores sociais que fazem dele o que ele é). Dizendo de outro modo, *uma forma de conhecimento imaginário-projetivo que tem a mesma estrutura da paranoia*. Notemos, aliás, que se trata de afirmar que *há algo de paranoico na forma do conhecimento humano em geral* (cf. E, p. 111)²⁰. Sua tese é

¹⁹ Como dirá em 1955: “nós consideramos a relação do narcisismo como a relação imaginária central para a relação inter-humana” (SIII, p. 107).

²⁰ Esse é o ponto de partida de várias teses centrais de Lacan: “o conhecimento dito paranoico é um conhecimento instaurado na rivalidade do ciúme, no curso dessa identificação primeira que eu busquei definir a partir do estádio do espelho. Essa base de rivalidade e de concorrência no fundamento do objeto é precisamente o que é superado na fala, na medida em que ela interessa ao terceiro. A fala é sempre pacto, acordo, nós nos entendemos, nós estamos de acordo – isso é para você, isso é para mim, isso é isso, isso é aquilo. Mas o caráter agressivo da concorrência primitiva deixa sua marca em toda forma de discurso sobre o pequeno outro, sobre o Outro enquanto terceiro, sobre o objeto. (...) Em tudo que é da ordem da testemunha, há sempre engajamento do sujeito e luta virtual à qual o organismo está sempre latente” (SIII, p. 50).

que o homem atribui, projeta, uma realidade às imagens fazendo o mesmo que as pessoas delirantes em relação às suas crenças nas formações alucinatórias. Um tipo de formulação que faz da paranoia o centro da realidade humana, como se ela fosse imanente a ela.

Richard Simanke explora largamente esse tema em sua *Metapsicologia lacaniana* (2002). Eis alguns trechos centrais:

se, antes [em sua tese], Lacan fora levado a afirmar a equiparação do conhecimento paranoico ao conhecimento normal, esta aproximação assume, agora [já nos próximos artigos depois da tese], um outro aspecto: é o conhecimento humano, em geral, que se comporta de uma maneira mais ou menos patológica, introduzindo na apreciação do real uma fixidez ilegítima, o que vai fazê-lo merecer o epíteto de ‘paranóico’ ao cabo de uma série de desenvolvimentos (SIMANKE, 2002, p. 152); deste modo, a fé perceptiva que o alucinado deposita em suas produções não difere, em essência, da crença ingenuamente empirista que o homem comum professa para com o mundo que lhe é dado pelos sentidos, crença codificada num cânone científico que atravessou séculos. Uma e outra são efeitos da mesma participação efetiva (...) e da mesma identidade imaginária entre o real e o sujeito, ocasionadas pelas configurações narcísicas que governam sua origem (SIMANKE, 2002, p. 217); no plano da psicopatologia, tudo se passa como se as neuroses se expressassem em *fantasias*, e as psicoses, na constituição de *objetos*. Como este último processo é estritamente simétrico à formação do eu, entende-se por que, para Lacan, é a psicose – e não a neurose, como lhe parece ser o caso de Freud – que revela a verdade do sujeito e, por isso, esta vem em primeiro lugar na ordem lacaniana das matérias e das razões (SIMANKE, 2002, p. 271).

Daí porque Lacan irá afirmar em 1975 porque resistiu tanto em reeditar sua tese de 1932: “porque a psicose paranoica e a personalidade não têm relações devido à simples razão de que são a mesma coisa” (SXXIII, p. 53). Essa frase é desconcertante porque indica como Lacan radicaliza a configuração da relação entre o normal e o patológico. Para explicar isso, Lacan recorre a um acontecimento da fase do desenvolvimento infantil: *o estádio do espelho*.

Em *A agressividade em psicanálise* (1948), por exemplo, Lacan nos lembra como os psicólogos, de um modo geral, insistem em afirmar que há um momento do desenvolvimento infantil (seus primeiros meses de vida) em que a criança não diferencia seu corpo de outros corpos (numa indiferenciação entre corpos). Entretanto, num dado momento, mesma que a criança ainda não tenha uma maturação suficiente para se identificar enquanto eu, ela antecipa sobre o plano mental uma capacidade de unificação de si, de seu próprio corpo. Essa questão é fundamental porque nos mostra como a identificação de uma unidade se dá a partir de uma imagem de si:

há uma primeira captação pela imagem em que se esboça o primeiro momento da dialética das identificações. Ele está ligado a um fenômeno de *Gestalt*, a percepção muito precoce na criança da forma humana, forma que, como se sabe, fixa seu interesse desde os primeiros meses, e mesmo para o

rosto humano desde o décimo dia. Mas o que demonstra o fenômeno de reconhecimento, implicando a subjetividade, são os signos de jubilação triunfante e o caráter lúdico de restauro que caracterizam desde o sexto mês o reconhecimento pela criança da sua imagem no espelho. (...) O que eu denomino *estádio do espelho* tem o interesse de manifestar o dinamismo afetivo por quem o sujeito se identifica primordialmente à *Gestalt* visual de seu próprio corpo (E, pp. 112-113).

Talvez esse seja um dos momentos cruciais para compreendermos em que Lacan poderia nos ajudar a repensar a fenomenologia (pensada enquanto uma filosofia da consciência). Ora, ao buscar a gênese do eu, Lacan pode nos mostrar *algo impensado na fenomenologia* – ao menos na fenomenologia husserliana, pois ela é sempre pensada a partir de um adulto normal. Ao contrário, *Lacan busca pensar a partir da criança, da paranoia...*

Por outro lado, pensando desde a formação do eu na criança, podemos compreender a insistência de Lacan do papel social na formação do eu. O que Lacan nos propõe é que *o eu se forma a partir de uma identificação com a imagem de outro*. Uma formação que tem a mesma estrutura paranoica de projeção, o que nos leva a pensar que os vínculos sociais estariam em uma esfera na qual a identificação entre os sujeitos seria guiada por imagens idealizadas, marcados por uma lógica própria do imaginário, de projeções e introjeções: *o narcisismo*. Daí Lacan tomar essa frase de Arthur Rimbaud como uma operação central em sua reflexão: *Je est un autre* – algo que teria descentrado nossa forma de pensar²¹. Poderíamos resumir isso nessas palavras: “em toda relação narcísica, com efeito, o eu [*moi*] é o outro e outro é eu [*moi*]” (SII, p. 120).

Em *O estádio do espelho como formador da função do Eu (Je) tal como ela é revelada na experiência psicanalítica* (1949)²², Lacan tem em mente descrever a função do eu na experiência psicanalítica²³. Mas desde o primeiro parágrafo ele afirma que se trata de uma “experiência em que é preciso dizer que ela nos opõe a toda filosofia saída diretamente do *Cogito*” (E, p. 93)²⁴. Ou seja, Lacan vai contra qualquer filosofia que pensa ser possível isolar um eu puro, numa solidão. Lembremos, por exemplo, dessa

²¹ E, por isso, afirmar que Freud realiza uma revolução copernicana (cf. SII, p. 16).

²² Realizado no XVI congresso internacional de psicanálise, em Zurique 17/07/1949. Na verdade, há uma comunicação de 1936 que Lacan apresentou, em Marienbad, sobre o estádio do espelho, intitulada: *The looking glass phase*. Mas não iremos tomá-la aqui, já que esta teoria ganha sua força e seu acabamento a partir da fala de 1949.

²³ “Se a loucura é imanente à realidade humana, é porque esta identificação imediata, primária, que está na sua origem, é um momento logicamente necessário na edificação do sujeito e, portanto, os alicerces da subjetividade então enraizados num solo tipicamente paranoico de identificações perfeitamente constitutivas, das quais o estádio do espelho busca fornecer o modelo” (SIMANKE, 2002, pp. 238-239).

²⁴ Trata-se, na verdade, de uma crítica mais direta a Sartre que afirma, por exemplo, que “um estudo da realidade humana deve começar pelo *cogito*” (SARTRE, 2006, p. 121).

passagem em que Husserl afirma que a verdadeira fenomenologia é egológica (*Fenomenologia e Antropologia* (1931)):

um novo passo mais importante agora: não é em vão que eu sublinho ‘esse ego’. Alcançado esse ponto, eu noto que *uma verdadeira revolução* é produzida com meu ego filosofante. (...) Graças a essa epoche, a *solidão humana*, é tornada radicalmente outra, é tornada *solidão transcendental*, solidão do ego. Enquanto ego, eu não sou para mim mesmo o homem no mundo existente, mas o Eu que coloca o mundo em questão quanto a seu ser e seu ser-tal, ou o Eu que, persistindo em viver a experiência universal, coloca entre parênteses a validade ontológica (HUSSERL, 1993b, pp. 63-64).

Assim, a tese de Lacan se opõe *a toda filosofia da consciência* herdeira da tradição cartesiana, uma vez que uma filosofia saída do Cogito não iria aceitar facilmente a tese de que o eu é um outro, que *o eu tem uma dependência constitutiva em relação ao outro*.

Poderíamos, aliás, lembrarmos-nos dessa passagem de Lacan, que não é direcionada à fenomenologia, mas à crença corrente na autonomia de si (do indivíduo e do social):

essa convicção [de autonomia] ultrapassa a ingenuidade individual do sujeito que crê em si, que crê que ele é ele – loucura bastante comum e que não é uma completa loucura, pois ela faz parte da ordem das crenças. Evidentemente, temos a tendência a crer que somos nós mesmos. Mas não somos mais seguros do que isso, vejam isso bem de perto. Em muitas circunstâncias, muito precisas, duvidamos, e sem sofrermos, para tanto, nenhuma despersonalização. Não é, portanto, somente a essa crença ingênua que queremos nos reconduzir. Trata-se de um fenômeno propriamente dizendo sociológico que concerne a análise enquanto técnica ou, se vocês preferirem, cerimonial, sacerdotal, determinada num certo contexto social (SII, p. 20).

Tomemos novamente Husserl como exemplo. Em *Ideias II...*, por exemplo, num subparágrafo em que ele reflete sobre as “influências estrangeiras e liberdade da pessoa”, ele chega nessa conclusão:

a autonomia da razão, a ‘liberdade’ do sujeito enquanto pessoa, consiste, portanto, naquilo que eu não consinto passivamente às influências estrangeiras, mas que, ao contrário, eu me decido por mim mesmo. E mais, nisso em que não me deixo ‘arrastar’ por outras inclinações, por outras pulsões, mas que eu ajo livremente e isso de forma racional (HUSSERL, 2004, p. 364).

Por outro lado, o que Lacan quer nos mostrar é que o *eu desconhece sua própria gênese e age segundo uma projeção de uma imagem de si no mundo* – o que levará Lacan afirmar em 1955 (em *O Seminário II – O eu [moi] na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*) que “a imagem de seu corpo é o princípio de toda unidade que o sujeito encontra nos objetos” (SII, p. 198). O interessante aqui é observamos que o eu não é algo dado, mas uma aquisição única no desenvolvimento infantil.

Bibliografia

- DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*. Paris: PUF, 1967b.
- DILTHEY, Wilhelm. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da Metafísica – Mundo; Finitude; Solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b.
- _____. *Ontologia – Hermenêutica da faticidade*. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho (edição bilíngue). Campinas: Editora da Unicamp, 2012b.
- HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: gen ; Forense Universitária, 2012a.
- _____. *Europa: crise e renovação – Artigos para a revista Kaizo; A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Trad. Pedro Alves; Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.
- _____. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures (livre second) – Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Trad. Éliane Escoubas. Paris: PUF, 2004.
- _____. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures (livre troisième) – La phénoménologie et les fondements des sciences*. Trad. Arion Kelkel. Paris: PUF, 1993a.
- _____. *Investigações Lógicas: segundo volume, parte I*. Trad. Pedro Alves, Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012b.
- _____. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013b.
- _____. *Notes sur Heidegger*. Trad. avec le concours du Centre National des Lettres. Paris: Les Éditions de Minuit, 1993b.
- _____. *Sur l'intersubjectivité I*. Trad. Natalie Depraz. Paris: PUF, 2001a.
- JASPER, Karl. *Psicopatologia Geral, Vol. I*. Trad. Samuel Penna Aarão Reis. São Paulo: Livraria Atheneu, 1973.
- LACAN, Jacques. *Autres écrits*. Paris: Seuil, 2001.
- _____. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

- _____. *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité – suivi de Premiers écrits sur la paranoïa*. Paris: Seuil, 1975.
- _____. *Le Séminaire II – Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*. Paris: Seuil, 1978.
- _____. *Le Séminaire III – Les Psychoses (1955-1956)*. Paris: Seuil, 1981
- _____. *Le Séminaire XII – Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse (1964-1965)*.
Inédito.
- _____. *Le Séminaire XVI – D'un Autre à l'autre (1968-1969)*. Paris: Seuil, 2006.
- _____. *Le Séminaire XX – Encore (1972-1973)*. Paris: Seuil, 1975.
- _____. *Le Séminaire XXIII – Le sinthome (1975-1976)*. Paris: Seuil, 2005.
- MANNONI, Maud. *La théorie comme fiction: Freud, Goddeck, Winnicott, Lacan*.
Paris: Seuil, 1979.
- POLITZER, Georges. *Critique des fondements de la psychologie*. Paris: PUF, 1968.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris:
Gallimard, 2006.
- SIMANKE, Richard Theisen. *Metapsicologia lacaniana*. São Paulo: Discurso Editorial;
Curitiba: Editora UFPR, 2002.