

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DOUTORADO EM FILOSOFIA

**FREUD, LACAN, DERRIDA: PSICANÁLISE EM *DIFFÉRANCE***

**Almerindo Antônio Boff**

Porto Alegre

2016

ALMERINDO ANTÔNIO BOFF

**FREUD, LACAN, DERRIDA: PSICANÁLISE EM *DIFFÉRANCE***

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia no Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza.

Porto Alegre

2016

ALMERINDO ANTÔNIO BOFF

FREUD, LACAN, DERRIDA: PSICANÁLISE EM *DIFFÉRANCE*

Aprovada com louvor em 03/03/2016

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza (Orientador – PUC – RS)

Prof. Dr. André Brayner de Farias (UCS – RS)

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Bárbara Conte (UCS – RS)

Prof. Dr. Fábio Caprio Leite de Castro (PUC – RS)

Prof. Dr. Norman Roland Madarazs (PUC – RS)

Para Bernadete,

por uma vida.

Para Daniel, André e Cibele,

pela vida por vir.

## AGRADECIMENTOS

A realização desta tese tornou-se possível graças à companhia solidária dos parceiros neste percurso, a quem presto aqui meu agradecido reconhecimento:

Ao PPG em Filosofia da PUC – RS, a quem agradeço em nome do seu coordenador, Professor Doutor Agemir Bavaresco, pela excelência das oportunidades de ensino já tradicionalmente oferecidas por este PPG.

Ao Professor Doutor Ricardo Timm de Souza, pela profícua acolhida que a mim dedicou desde que manifestei interesse em me filiar ao grupo daqueles que acompanham seu ensino. Além da orientação da tese, agradeço pelo aprendizado e pela convivência carinhosa de que desfrutei durante os quatro anos em que acompanhei seu seminário. A presença do seu pensamento permeando toda a tese poderá ser reconhecida por aqueles que têm o privilégio de acompanhar com ele a transmissão da filosofia.

Aos Professores Doutores Bárbara Conte, Fábio Caprio Leite de Castro, Norman Roland Madarasz e Simone Moschen, pela leitura atenciosa e valiosas sugestões a mim oferecidas por acasão da pré-defesa da presente tese.

À colega Doutora Eneida Cardoso Braga, que veio a fazer juz ao título de madrinha desta tese por ter sido quem me levou, pelo contágio do seu entusiasmo, a vir a acompanhá-la no percurso de doutorado oferecido por este PPG.

Ao colega Doutor Moysés da Fontoura Pinto Neto, cujo conhecimento da filosofia de Derrida, em sua relação com a psicanálise, não somente veio a orientar inicialmente o percurso do meu contato com o autor como veio a propiciar, pela leitura da sua tese de doutorado defendida neste PPG, a inflexão definitiva do rumo que minha reflexão veio a tomar.

Ao colega doutorando Estevan de Negreiros Ketzer, pelas inúmeras e sempre agradáveis horas de reflexão conjunta em torno do pensamento de Derrida e de sua deriva no campo discursivo da psicanálise.

Aos colegas de percurso com quem tive oportunidade de trocar ideias, ampliar horizontes e ter meus conhecimentos sempre enriquecidos no diálogo: Adriano Bueno Kurle, Alexandre Pandolfo, Augusto Jobim do Amaral, Bruna de Oliveira Bortolini, Evandro Pontel, Grégori Elias Laitano, Gustavo Oliveira de Lima Pereira, Jair Inácio Tauchen, Jerônimo Milone, Honatan Fajardo Cabrera, Luciano Assis Mattuella, Manuela Sampaio de Mattos, Marco Antonio de Abreu Scapini e Renata Camargo da Silva Guadagnin.

Aos queridos e prestativos funcionários da secretaria do pós, Andréia e Paulo, pela presença eficiente e carinhosa de sempre.

## RESUMO

Ao criar a psicanálise, a partir do final do século XIX, Freud dedicou-se a explicitar os fundamentos epistemológicos em que alicerçava sua pretensão de haver criado uma nova ciência, um novo ramo das ciências naturais, com as quais ela compartilhava, portanto, tanto estes fundamentos epistemológicos quanto sua *Weltanschauung*. Em meados do século XX, e agora a partir da crítica à cientificidade da psicanálise provinda especialmente da epistemologia neopositivista, coube a Jacques Lacan retomar a questão da epistemologia da psicanálise para alicerçá-la sobre outros fundamentos. A presente tese procura evidenciar que, após a abordagem lacaniana do problema, vem de fora da psicanálise, mais precisamente da filosofia de Jacques Derrida, uma maneira original de conceber a psicanálise. Para Derrida, a psicanálise não apenas não cabe toda dentro dos limites de uma ciência regional, como vem a constituir, em harmonia com a grafemática derridiana, uma maneira original de pensar a constituição da realidade em geral. A tese percorre os caminhos da crítica derridiana à epistemologia freudiana e à psicanálise estruturalista lacaniana dos anos 50 do século XX, até encontrar-se com o pensamento contemporâneo que busca, no último Lacan pelo campo da psicanálise, e em Alain Badiou pelo campo da filosofia, a fundamentação destas no campo da formalização matemática. Além de permitir pensar uma nova epistemologia da psicanálise alicerçada em sua filosofia, a tese acompanha Derrida ao apontar para os desafiantes rumos de uma psicanálise por vir.

**Palavras-chave:** Derrida; Freud; Lacan; Badiou; epistemologia da psicanálise; *différance*

## ABSTRACT

In creating psychoanalysis, at the end of the 19th century, Freud dedicated himself to explain the epistemological foundations in which he grounds his assumption of having created a new science, a new branch of natural sciences, with which it shared these epistemological foundations as well as its *Weltanschauung*. In mid-twentieth century, originating at the critique of psychoanalytical scientificity that came especially from neopositivist epistemology, it fell to Jacques Lacan to resume the question of psychoanalytical epistemology and to consolidate it over new foundations. The present thesis seeks to highlight the fact that, after the lacanian approach to the issue, an original way of conceiving psychoanalysis comes from outside of the psychoanalytical field, more precisely from Jacques Derrida's philosophy. According to Derrida, psychoanalysis not only doesn't fit in its entirety within the limits of a regional science, but it also comes to constitute, in harmony with derridean *graphemathics*, an original way of viewing the constitution of reality in general. The thesis follows the path of derridian critique to freudian epistemology and to lacanian structuralist psychoanalysis of the 1950's, regarding the contemporary thought that seeks, in the last Lacan through the psychoanalytical field, and in Alain Badiou through the field of philosophy, the foundations of both in the fields of mathematical formalisation. Other than allowing to conceive a new psychoanalytical epistemology consolidated in his philosophy, the thesis follows Derrida in pointing at the challenging paths of a psychoanalysis to come.

**Key-words:** Derrida; Freud; Lacan; Badiou; epistemology of psychoanalysis; *différance*

## SUMÁRIO

NOTAS PRÉVIAS.....	8
<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
1.1 O FANTASMA À DERIVA: OS PROBLEMAS .....	10
1.2 O FANTASMA À DERIVA: AS TESES.....	12
<b>2 AS RAZÕES PLURAIS DE UM PENSAMENTO "MARRANO" .....</b>	<b>14</b>
<b>3 ENCONTRO NAS ORIGENS: DERRIDA, FREUD E O ESTRUTURALISMO .....</b>	<b>44</b>
<b>4 LACAN ENCONTRA DERRIDA.....</b>	<b>81</b>
4.1 O PERCURSO DE LACAN: DE ESPINOSA A LÉVI-STRAUSS.....	81
4.2 A CRÍTICA DE DERRIDA A LACAN.....	85
<b>5 PSICANÁLISE E DESCONSTRUÇÃO: O INCONSCIENTE EM <i>DIFFÉRANCE</i> .....</b>	<b>95</b>
5.1 DERRIDA PROFETA: O FIM DO LIVRO E O PROGRAMA DA GRAMATOLOGIA .....	95
5.2 CONJURANDO OS FANTASMAS: DA ONTOLOGIA À <i>HANTOLOGIE</i> .....	99
5.3 EPISTEMOLOGIA DA PSICANÁLISE: FREUD, LACAN, DERRIDA .....	114
<b>5.3.1 Freud e a epistemologia da psicanálise.....</b>	<b>115</b>
<b>5.3.2 Lacan e a epistemologia da psicanálise .....</b>	<b>118</b>
<b>5.3.3 Derrida e a epistemologia da psicanálise .....</b>	<b>131</b>
5.4 SAUSSURE, LACAN, DERRIDA: CRÍTICA DA CRÍTICA DE DERRIDA A LACAN .....	151
<b>6 UMA CLÍNICA ATRAVESSADA PELO FANTASMA DERRIDIANO .....</b>	<b>174</b>
<b>7 PSICANÁLISE <i>POR VIR</i> .....</b>	<b>186</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>195</b>



## NOTAS PRÉVIAS

Devido à diversidade de autores e temas que serão abordados ao longo do presente trabalho, é importante salientar nossa preocupação em tornar sua linguagem acessível ao leitor proveniente das diferentes áreas envolvidas. Tendo isto em vista, realizamos esta apresentação inicial de alguns dos termos utilizados. Além disto, procuraremos oferecer algum esclarecimento adicional em notas de rodapé quando da primeira aparição de um termo técnico no texto.

O neologismo derridiano *différance* tem sido traduzido para o português de muitas maneiras, todas insatisfatórias, por um ou outro motivo, e insuficientes para transmitir a complexidade de implicações semânticas da escolha de Derrida. Por estas razões, optamos aqui por manter o termo original. As razões desta impossibilidade de tradução podem ser esclarecidas pela leitura, na tradução brasileira, do texto *A diferença*, coletado no livro *Margens da filosofia*, e da nota inicial do tradutor àquele texto.

A palavra *écriture* tem sido geralmente vertida como “escritura” nas traduções de textos de Derrida para o português. Esta opção, entre outras dificuldades, faz desaparecer um aspecto importante e característico do estilo de Derrida, que é o de fazer deslizar o sentido de uma palavra corriqueira como esta, que passa ora a ser usada no sentido comum da palavra “escrita”, e ora num sentido totalmente original para referir-se a um dos conceitos centrais da sua filosofia. Na presente tese, procuramos manter, de maneira geral, o uso da palavra “escritura” nas passagens mais conhecidas pelas traduções brasileiras, enquanto em alguns momentos procuraremos distinguir estes dois sentidos optando pelo uso da palavra “escrita” em seu sentido tradicional em português.

O neologismo derridiano *hantologie* foi vertido na tradução brasileira de *Espectros de Marx* como “obsidiologia”, enfatizando o aspecto obsedante daquilo que retorna, no dizer de Derrida, desde a primeira vez, o *revenant*. No entanto, esta opção também faz desaparecer o típico uso da homofonia por Derrida, aqui *hanter/hanté* (obsedar/mal-assombrado), remetendo o texto original também às palavras “fantasma” e “espectro”. Portanto, “fantasmologia” e “espectrologia” seriam também traduções possíveis para *hantologie*. Preferimos o último por ter a vantagem de sugerir a continuidade da discussão sobre a metafísica do espectro, desde a modernidade, em Descartes e Espinosa, até algumas tentativas contemporâneas de pensar a possibilidade de uma metafísica após a decretação do seu fim por vários filósofos do século XX. Na América do Sul, a metafísica do espectro tem sido tema de pesquisa do filósofo Fabián Ludueña Romandini, e também de filósofos brasileiros, como veremos no texto da tese.

As citações nesta tese são apresentadas em tradução livre do autor para o português, salvo quando de referência expressa à autoria da tradução.

## 1 INTRODUÇÃO

O pensamento de Derrida coloca sob crivo crítico o cânone filosófico ocidental, dos pré-socráticos a Lacan<sup>1</sup>. Partindo de uma leitura rigorosa do pensamento metafísico, refeita em primeira mão a partir da sua língua original, e revisitando com especial atenção os passos de Hegel, Husserl e Heidegger, a filosofia derridiana inquirere, desde seu início, os fundamentos da ontologia, da epistemologia e da ética. De seus rastros, espectros insepultáveis agora erguem-se fazendo estremecer e vacilar as bases lógicas das antigas certezas que alicerçaram os séculos do filosofar ocidental. Se o exorcismo dos fantasmas foi o caminho da razão em busca da claridade, o pensamento derridiano assombra ao tomar a evanescência do fantasma na obscuridade como o melhor guia para um novo filosofar que irrompe e põe sob suspeita as prerrogativas inconfessadas da continuidade da tradição. Nesta inversão, não há filosofia sem a conjuração dos fantasmas:

poderíamos *dirigir-nos em geral* se algum fantasma já não estiver voltando? Se, ao menos, ele ama a justiça, o “erudito” do por vir, o “intelectual” de amanhã deveria receber a lição, e dele. Ele deveria aprender a viver aprendendo não a conversar com o fantasma, mas a ocupar-se dele, dela, a deixar-lhe ou restituir-lhe a fala, seja em si, no outro, no outro em si: eles estão sempre *aí*, os espectros, mesmo se eles não existem, mesmo se eles não são mais, mesmo se eles não são ainda.<sup>2</sup>

A psicanálise freudiana, assombrada desde sua descoberta pelos fantasmas que inauguram a própria constituição do inconsciente, está presente desde cedo no pensamento de Derrida e é poderosa aliada na sua reflexão filosófica. Em vista das finalidades da presente pesquisa, a relação entre ambas exige ser pensada nos dois sentidos: por um lado, procurando-se enfatizar as aproximações entre elas que permitem sustentar a defesa da importância do pensamento freudiano na consolidação do pensamento filosófico de Derrida. Por outro lado, a *grafemática e espectrologia (hantologie)*<sup>3</sup> de Derrida devem ser tomadas não apenas como

---

<sup>1</sup> Na entrevista com Jean Birnbaum, realizada poucos meses antes de sua morte, Derrida segue reconhecendo em Lacan um de seus mais importantes interlocutores (DERRIDA, Jacques. (2004) **Apprendre à vivre enfin**. Entretien avec Jean Birnbaum. Paris: Galilée/Le Monde, 2005. p. 27-30). Testemunha disto é também o fato de Lacan ser chamado à interlocução até seus últimos seminários (DERRIDA, Jacques. (1999-2000) **Séminaire - La peine de mort**. Vol. I. Paris: Galilée, 2012; DERRIDA, Jacques. (2000-2001) **Séminaire - La peine de mort**. Vol. II. Paris: Galilée, 2015; DERRIDA, Jacques. (2001-2002) **Séminaire - La bête et le souverain**. Vol. I. Paris: Galilée, 2008; DERRIDA, Jacques. (2002-2003) **Séminaire - La bête et le souverain**. Vol. II. Paris: Galilée, 2010.)

<sup>2</sup> DERRIDA, Jacques. (1993) **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 234.

<sup>3</sup> Utilizamos aqui estas palavras para designar, de maneira genérica, a teoria da escritura de Derrida, que será apresentada, em suas linhas gerais, nas primeiras seções do capítulo 5 do presente trabalho.

chave de leitura para o estudo dos assombramentos fantasmáticos dos temas filosóficos clássicos, como também para uma leitura crítica do pensamento de Freud e Lacan.

A indagação sobre uma possível espectrologia<sup>4</sup>, ou metafísica dos espectros, se torna aqui interessante em vista de que sobre ela se debruçam três vertentes filosóficas que chamamos aqui à reflexão. Inicialmente, lembramos que Descartes, Espinosa e Marx, para citar os que aqui nos interessam, discutiram desde a modernidade a possibilidade da existência dos fantasmas, espectros, ou espíritos sobreviventes de pessoas mortas e suas possibilidades de assombrar, com grandes consequências, o mundo dos vivos. Não nos cabe neste momento apresentar esta discussão. Referimo-nos a ela para lembrar que Freud, ao final do século XIX, irá inclui-la dentro do campo de uma nova ciência com a invenção da psicanálise e da noção de fantasia inconsciente (*Phantasie* no original alemão, vertido para o francês como *fantasme*), ou “fantasma inconsciente” se nos apoiarmos na tradução francesa, que dá consistência ao que ele denominou a “realidade psíquica” em que vivemos. Mesmo o que convencionalmente consideramos nosso ego consciente é constituído pelos fantasmas que sobrevivem desde o nosso passado, já que “o caráter do ego é uma sedimentação dos investimentos de objeto abandonados”<sup>5</sup>, contendo a história das relações afetivas que compõem nossa história, conscientemente recordada ou convenientemente esquecida na defesa inconsciente contra o sofrimento psíquico. Em um terceiro momento, sobre o qual agora nos debruçamos, Jacques Derrida retoma o tema da espectrologia, tanto a partir da metafísica quanto das psicanálises freudiana e lacaniana, para lançar sobre ele a nova abordagem filosófica por ele proposta, aqui introduzida nas palavras do texto *Espectros de Marx*.

### 1.1 O FANTASMA À DERIVA: OS PROBLEMAS

O estilo das produções de Derrida é testemunho da importância que ele deu ao aspecto performativo de sua intervenção, seja utilizando a própria presença física da sua pessoa em diferentes contextos, seja na inquietação e desacomodação inicial que o contato com seus textos provoca no leitor. Se, por um lado, seu estilo representa uma dificuldade inicial à compreensão do seu pensamento, por outro lado ilustra performativamente a solidez do solo filosófico sobre o qual o autor se movimenta. Mesmo assim, pode parecer surpreendente, especialmente àquele

---

<sup>4</sup> Sobre nossa escolha por este termo, ver nossa “Nota prévia” inicial, bem como a nota 6, a seguir.

<sup>5</sup> FREUD, Sigmund. (1923) El yo y el ello. In: **Obras completas**. 2ª ed. Traducción José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1993. Vol. XIX. p. 31.

não familiarizado com os primeiros textos do autor, a afirmação da solidez de um pensamento que se apresenta de uma maneira tão fluída, enigmática ou até mesmo, por vezes, etérea.

O presente trabalho não tem a pretensão ingênua de abarcar a extensão do pensamento de Derrida. Tal pretensão revelaria insensatez ao supor poder resenhar, ou extrair uma suposta essência, daquela que é uma das mais complexas produções filosóficas legadas pelo século XX. Nossa pretensão, sim, é apresentar uma leitura consistente que pode ser feita dessa obra a partir de um viés muito específico: a relação deste pensamento com a psicanálise, assunto aí tão presente. Ao mesmo tempo, é muito importante enfatizar também nossa proposta de não descurar da inserção desta reflexão no contexto de uma interpretação possível das posições filosóficas de Derrida em relação a dois temas gerais que definem o pensamento filosófico, a saber, a ontologia e a epistemologia.

Pretendemos, portanto, apresentar uma leitura possível de Derrida. Um recorte *ad hoc*, realizado a partir de alguns de seus textos onde são formuladas idéias que fundamentam o seu modo de filosofar e que, portanto, podem ser discernidas através da multiplicidade de temas que o pensador abordará ao longo da sua vida. O que implica a posição de não ver nele alguém que faz sucessivas “viradas” ao longo da sua obra, como uma “virada linguística”, uma “virada ética” ou, até mesmo, uma “virada religiosa”, dentre outras possíveis interpretações em torno de uma pretensa errância do seu pensamento. Ao contrário, vemos em Derrida um autor que estabelece já na juventude uma sólida posição filosófica, forjada no debate com os grandes pensadores da herança filosófica ocidental e com o pensamento que fervilhava na Paris dos anos 50 e 60 construindo uma das épocas mais brilhantes da história da filosofia. É a partir dessa base sólida que Derrida realizará sua jornada pelos sucessivos territórios sobre os quais lança a agudeza do seu olhar. Nossa pretensão é apontar, especialmente a partir das obras iniciais, esta solidez das suas posições ontológicas e epistemológicas e suas consequências sobre a leitura que faz da psicanálise.

Com este objetivo, nossa pesquisa será norteadada, fundamentalmente, pela indagação a respeito daquilo que a proposta derridiana de uma *hantologie*<sup>6</sup> diz a respeito de qualquer

---

<sup>66</sup> Como vimos em nota prévia, o neologismo derridiano *hantologie* foi vertido na tradução brasileira de “Espectros de Marx” como “obsidiologia”, opção que faz desaparecer o típico uso da homofonia por Derrida, aqui *hanter/hanté* (obsedar/mal-assombrado). Embora o termo “fantasmologia” possa também ser empregado (por exemplo, em outro contexto e em trabalho anterior ao uso derridiano, Rodolphe Gashé já o utiliza na sua obra sobre Georges Bataille: GASCHÉ, Rodolphe. (1978) **Georges Bataille**: phenomenology and phantasmology. Translated by Roland Végsö. Stanford: Stanford University Press, 2012.), nossa opção pelo termo “espectrologia”, como também já dito, tem a vantagem de sugerir a continuidade da discussão sobre a metafísica do espectro, desde a modernidade, em Descartes e Espinosa, até algumas tentativas contemporâneas de pensar uma metafísica possível após a decretação do seu fim por vários filósofos do século XX. A mais conhecida defesa de uma metafísica posterior à crítica desconstrucionista é a de Alain Badiou. Na América Latina, a metafísica dos espectros tem sido tema de pesquisa do filósofo Fabián Ludueña Romandini. Em texto recente,

ontologia possível, bem como daquilo que isto implica para a própria concepção do que se possa chamar de psicanálise. Recordemos aqui a introdução do termo em *Espectros de Marx*:

este elemento mesmo não está nem vivo nem morto, nem presente nem ausente, ele espectraliza. Não pertence à ontologia, nem ao ser do ente, nem à essência da vida ou da morte. Ele requer isto a que chamamos, portanto, por economia e não para criar uma palavra, uma *obsidiologia* [*hantologie*]. Categoria que consideraremos irreduzível, e em primeiro lugar, a tudo isto que ela torna possível, a ontologia, a teologia, a onto-teologia positiva ou negativa.<sup>7</sup>

Se a espectralologia derridiana torna possível a ontologia, a teologia e toda onto-teologia positiva ou negativa, ela deve necessariamente colocar sob nova ótica igualmente toda epistemologia possível. A construção freudiana do sujeito inexoravelmente assombrado pelo que de si exclui defensivamente para o campo do trabalho do inconsciente já colocara sob suspeita toda suposta total presença a si do sujeito cognoscente. A filosofia derridiana vem, para além disso, a recolocar em novo quadro a própria sustentação epistemológica da psicanálise freudiana, abrindo a segunda questão que aqui nos norteia, que é a de construir uma reflexão a respeito das implicações lógicas da grafemática derridiana para a concepção da epistemologia da psicanálise. Como consequência inevitável deste deslocamento destas duas questões, abre-se uma terceira que se refere a uma reflexão a respeito de possíveis implicações da grafemática derridiana para uma reconsideração de alguns conceitos e práticas da psicanálise.

## 1.2 O FANTASMA À DERIVA: AS TESES

Como já foi salientado, a pesquisa aqui empreendida não ostenta a pretensão ingênua de neutralidade na leitura dos textos de Derrida. Em concordância com os pensadores da hermenêutica da suspeita, que nos ensinaram a ler intenções insuspeitas em todo texto, e aproximando Derrida aos reconhecidos por Ricoeur como “mestres da suspeita”<sup>8</sup>, Marx,

---

ao retornar ao tema, salienta a contribuição ao mesmo de filósofos brasileiros como Eduardo Viveiros de Castro, Erick Felinto, Alexandre Nodari, Flávia Cera, Leandro D’Ávila de Oliveira e Idelber Avelar. (ROMANDINI, Fabián Ludueña. Do espectro da metafísica à metafísica do espectro. *Species* – Revista de antropologia especulativa. Número 1, Novembro 2015: 7-20. Curitiba: Universidade Federal do Paraná / Species – Núcleo de Antropologia Especulativa, 2015. p. 9. Versão PDF em [speciesnae.files.wordpress.com/2015/11/species1.pdf](http://speciesnae.files.wordpress.com/2015/11/species1.pdf).) Romandini também publicou um estudo introdutório à tradução argentina de “Petit manuel d’inesthétique”, de Alain Badiou, com o título “Eternidad, espectralidad, ontología: hacia una estética trans-objetual”. (ROMANDINI, Fabián J. L. Eternidad, espectralidad, ontología: hacia una estética trans-objetual. In: BADIOU, Alain. *Pequeno Manual de inestética*. Traducción Guadalupe Molina, Lucia Vogelfang, Jorge Caputo y Marcelo Burello. Buenos Aires: Prometeo, 2009. p. 9-39.)

<sup>7</sup> DERRIDA, Jacques. (1993) *Espectros de Marx*: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 75.

<sup>8</sup> RICOEUR, Paul. (1969) A psicanálise e a cultura contemporânea. In: *O conflito das interpretações - ensaios de hermenêutica*. Tradução M. F. Sá Correia. Porto: Rés-Editora, [s. d.]. p. 148.

Nietzsche e Freud, e também sem a pretensão de escapar à desconstrução possível a que todo texto está fadado, explicitamos de início o viés que intencionalmente anima esta leitura. A presente pesquisa visa apresentar um percurso de estudo que pretende articular a defesa das seguintes ideias:

- a) a concepção do *aparelho da alma* (*Seeleapparat*), empreendida por Freud ao final do século XIX, foi elemento enriquecedor da filosofia de Derrida, fornecendo-lhe instrumentos valiosos ao seu desenvolvimento e consolidação;
- b) o recorte da psicanálise freudiana feito por Derrida trouxe contribuições para a elaboração da sua grafemática, sendo possível, a partir deste, observar aproximações entre seus respectivos supostos ontológicos e epistemológicos.
- c) os elementos tomados de Freud por Derrida somar-se-ão à sua filosofia para construir a possibilidade de um posicionamento crítico em relação às teorias posteriores do próprio Freud e de Lacan, bem como à própria psicanálise como campo de produção de um pensamento crítico; ao mesmo tempo, a desconstrução permite a Derrida evidenciar o movimento da psicanálise de resistir a si mesma, num movimento de autoimunização.
- d) a grafemática derridiana constitui um sistema de pensamento propositalmente apropriável para constituir um território de hospitalidade onde os grandes campos da produção de saberes, como são a filosofia, a ciência, a política, a religião, a arte e o amor, podem reclinar-se para a criação de um novo pensamento que rompe as barreiras que tradicionalmente os isolam entre si.

## 2 AS RAZÕES PLURAIS DE UM PENSAMENTO “MARRANO”

*Somos Judeus? Somos Gregos? Vivemos na diferença entre o Grego e o Judeu, que é, talvez, a unidade do que chamamos de história.*<sup>9</sup>

Derrida refere-se muitas vezes à sua identificação com a figura do marrano, judeu da península ibérica que na Idade Média vê-se compulsoriamente “convertido” ao cristianismo enquanto mantém em segredo seu pensamento e práticas judaicas. Porta o segredo que o identifica, e esta identidade se mantém no gosto pelo segredo. A relação com o segredo, o secreto, a cripta, o traço, são marca também do estilo de Derrida, que usualmente inicia seu texto com palavras enigmáticas que revelam imediatamente que guardam um segredo cuja decifração exigirá do leitor, igualmente, o mesmo gosto pelo segredo do texto e por sua decifração.

A história da filosofia do século XX inclui importantes pensadores de ascendência judaica, dentre os quais lembramos Bergson, Rosenzweig, Benjamin, Levinas e Adorno, autores que compartilham com Derrida aspectos biográficos que buscaremos aqui salientar. Embora não marranos no sentido próprio do termo<sup>10</sup>, posicionam-se em relação à sua judeidade, em algum momento, de maneira similar, em alguns sentidos, à do marrano: precisam trabalhar intensamente, na elaboração do seu pensamento, com sua herança judaica; ao mesmo tempo, precisarão lidar, externamente, com o perigo de ver suas teses reduzidas, de maneira pejorativa e depreciativa, à rotulação de um pensamento judaico. Em maior ou menor grau, mais cedo ou mais tarde, todos tiveram de lidar com estas questões, o que fizeram de diferentes maneiras.

Estaria amplamente fora do escopo do presente trabalho a tentativa de relacionar detalhadamente suas ideias às suas possíveis raízes no pensamento judaico. No entanto, procuraremos aqui salientar algumas aproximações entre elas que podem ser pensadas como relacionadas, de diferentes maneiras, aos rastros de uma maneira judaica de pensar. Dizendo de outra maneira, a interrogação que norteia o modesto objetivo desta seção pode ser assim apresentada: é possível indicar na forma do pensamento destes autores alguns traços que podem ser vistos como estando em continuidade com uma maneira judaica de pensar?

<sup>9</sup> DERRIDA, Jacques. (1964). Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 222.

<sup>10</sup> Tecnicamente, o termo “marrano” aplica-se apenas aos judeus sefarditas que aceitaram ser “convertidos” ao cristianismo sob a força da ameaça de expatriamento ou morte.

Não é demais repetir: não se trata aqui de identificar na materialidade da biografia dos autores o seu ponto de encontro com este pensamento ancestral. Trata-se, isto sim, da tentativa de eventualmente vislumbrar na sua forma de filosofar algo que ecoa como “eco de vozes que emudeceram”, para tomar a expressão de Benjamin.<sup>11</sup>

Antes que possamos seguir avante, é também necessário esclarecer que nada há de aleatório na decisão de elencar estes autores. Seguimos aqui a linha de investigação empreendida por Ricardo Timm de Souza e expressa em diversos de seus textos, dentre eles na obra *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*<sup>12</sup>. Naquele texto, o autor propõe identificar “modalidades de racionalidade” que estas obras “abrem no contexto do século XXI”. Segundo ele, estes autores ousam colocar em questão tanto o corpo do pensamento da tradição como, e principalmente, “a forma de como tal corpo se estatuiu”. A crítica de Bergson à rigidez do pensamento formalístico e quantitativo, a proposta de Rosenzweig de “multiplicidade de origem e na origem”, a ênfase de Adorno na dignidade do não-idêntico, a ação da *différance* nas articulações de sentido enfatizada por Derrida, a postulação de Levinas da “ética como filosofia primeira”, são indicadores de um trabalho de “abordagem intensiva da questão da origem e do sentido do pensamento da filosofia”.<sup>13</sup>

Nesta abordagem teórica, o pensamento de Derrida apresenta-se inserido dentro de um movimento do pensamento ocidental que segue o esforço dos filósofos do século XIX que já se opunham criticamente às pretensões de fechamento conceitual totalizante dos sistemas metafísicos, fossem eles racionalistas, idealistas ou empiricistas. Neste contexto, as vozes de Kierkegaard e de Nietzsche, em especial, devem ser salientadas dentre as mais emblemáticas e mais frutuosas para a produção filosófica que dará seguimento, no século XX, à crítica das históricas ambições totalizantes da metafísica<sup>14</sup> ocidental. Jean Wahl observa que a filosofia da

<sup>11</sup> BENJAMIN, Walter. (1940) Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 223. Tomamos também esta expressão para assinalar a presença do tema da espectralidade não só em Benjamin como nos demais autores referidos nesta seção.

<sup>12</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. **Razões plurais**: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

<sup>13</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. **Razões plurais**: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 13-4.

<sup>14</sup> A palavra “metafísica” tem longa tradição na história da filosofia, assumindo diferentes significados conforme o autor que dela faz uso. É importante esclarecer inicialmente ao leitor que neste momento do nosso texto estamos empregando-a no sentido usado por Derrida para designar o que ele chamou de “metafísica da presença”, termo sob o qual ele reuniu o pensamento filosófico ocidental que ele caracterizou como fonocêntrico e logocêntrico. A identificação e denúncia da presença do logocentrismo e do fonocentrismo em textos clássicos foi o trabalho filosófico a que Derrida dedicou-se no que veio a ser conhecido como trabalho de desconstrução desta “metafísica da presença”. Este conceito está presente em muitos textos de Derrida, como, por exemplo, “*Ousia e gramme* - nota sobre uma nota de *Sein und Zeit*”, cuja epígrafe é a seguinte citação do



existência se opõe a concepções clássicas da filosofia, de Platão a Hegel, que buscam formular uma racionalidade universal única, válida para todos os tempos. Hegel foi o filósofo que foi mais longe nesta tentativa de formular uma razão universal. Jean Wahl assim descreve a importância de Kierkegaard para o que virá a ser o existencialismo em seus diferentes matizes:

Hegel (...) pensa que há uma razão universal. (...) Para compreender seja o que for que se passa em nós, é preciso antes ir em direção a esta totalidade que é nós mesmos, desta totalidade ir em direção à totalidade que é a espécie humana, e depois, finalmente, ao conjunto de coisas que é o Espírito Absoluto [*l'Idée absolue*]. É contra esta concepção que se ergue aquele que se pode chamar de fundador da filosofia da existência: Kierkegaard. À procura de objetividade que ele encontra em Hegel, e à paixão e ao desejo de totalidade, ele opõe a ideia de que a verdade está na subjetividade, que é pela intensidade do meu sentimento que atingirei uma existência autêntica [*véritable*]. Kierkegaard se recusa a ser considerado uma parte de um todo; considerá-lo como um simples parágrafo no conjunto do sistema do mundo, é negá-lo. Poder-se-ia dizer, escreve ele, que eu sou o momento da individualidade, mas me recuso a ser um parágrafo em um sistema. Ao pensador objetivo, ele opõe o pensador subjetivo, ou ainda aquele que ele chama indivíduo, o único. À força de conhecimento, afirma ele, esquecemos o que é existir; seu principal inimigo é aquele que expõe um sistema, é o professor.<sup>15</sup>

Os filósofos do século XX acima elencados por Timm de Souza seguem, de maneiras próprias no seu desenvolvimento filosófico, e diferentemente dos desenvolvimentos teóricos existencialistas, este trabalho de crítica às pretensões totalizantes da tradição filosófica ocidental. Nossa intenção aqui é de argumentar pela inclusão de Freud no rol destes autores elencados por Timm de Souza. Sem jamais autoatribuir a si a condição de filósofo, constrói uma nova “modalidade de racionalidade”<sup>16</sup>, uma nova modalidade de pensar cuja construção parte também de um sólido conhecimento do pensamento positivo de sua época para nele

---

texto de Heidegger: “A extensão de presença surge-nos então como a mais perturbante, quando pensamos que, ainda e necessariamente, a ausência permanece determinada no inquietante de uma presença ampliada”. (DERRIDA, Jacques. (1968) *Ousia e gramme*. Nota sobre uma nota em *Sein und Zeit*. In: **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papirus, 1991. p. 65.) Derrida comenta a “questão heideggeriana sobre a *presença* como determinação onto-teológica do sentido do ser”, considerando que “De Parmênides a Husserl, nunca o privilégio do presente foi posto em questão. Não pôde sê-lo. Ele é a própria evidência e nenhum pensamento parece possível fora do seu elemento. A não-presença é sempre pensada na forma da presença (bastaria dizer na *forma* apenas) ou como modalização da presença. O passado e o futuro são sempre determinados como presentes passados ou presentes futuros”. (Idem, p. 67-8) Portanto, este “privilégio da presença”, fonocêntrico e logocêntrico, caracteriza a metafísica de Parmênides a Heidegger, segundo Derrida, podendo por isto ser designada por ele como “metafísica da presença”. A expressão já é usada por Derrida em 1963 no texto sobre Foucault. (DERRIDA, Jacques. (1963) *Cogito* e “História da loucura”. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 86.) Como já dissemos, estas críticas levaram à elaboração de metafísicas pós-desconstrucionistas, como a de Alain Badiou e aquelas dos filósofos latino-americanos citados em notas anteriores. Portanto, de maneira geral utilizamos abreviadamente a palavra “metafísica” neste texto para referirmo-nos às concepções da metafísica partilhadas pelos autores que Derrida tomou na sua crítica a esta “metafísica da presença”.

<sup>15</sup> WAHL, Jean. (1949) **Esquisse pour une histoire de “l’existencialisme”**. Paris: L’Arche, 2001. p. 9-13.

<sup>16</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. **Razões plurais**: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 13.

apontar uma lacuna, uma ausência produtora de sentido. Para explicar os sintomas psiconeuróticos, os conhecimentos positivos disponíveis não são suficientes: é necessária a falta de sentido produzida pelo recalçamento para avançar na compreensão dos modos de operação psíquica.

Freud, Bergson, Rosenzweig, Benjamin, Levinas, Adorno, Derrida: que “vozes que emudeceram” nos falam através deles, estes homens que puderam fazer da tensão da assimilação judaica o solo fértil para a criação do novo? Podemos distinguir em suas falas ecos das vozes do exílio vivido em uma judeidade “marrana”? Deixando aqui de lado as singularidades das suas biografias, apresentaremos a seguir algumas ideias a respeito daquilo a que vimos até aqui indicando como possíveis indícios do que sugerimos.

Investigando o problema filosófico da possibilidade de identificação de uma contribuição realmente *nova* ao campo da cultura, da arte, da ciência ou da filosofia, Ricardo Timm de Souza argumenta em defesa de critérios pelos quais devem ser aceitos nesta categoria, por exemplo, o Cubismo, o Dodecafonismo, a literatura kafkiana, a física quântica e a psicanálise. Em todos estes casos, “a cultura de origem foi fecundada pela nova descoberta ou criação, caracterizando-se o descortinar de um novo mundo de possibilidades de desenvolvimento ou de uma nova dimensão de interpretação da realidade, a qual não se confunde, em absoluto, com uma simples reordenação de dados antigos”. Nesta perspectiva, o surgimento do *novo* se dá a partir de uma situação de tensão em que tradições diversas entram em choque, produzindo-se alguma coisa que não é absorvível, não é acomodável *a priori* no campo heurístico de qualquer das tradições envolvidas. Souza toma Kafka, Freud e Benjamin como autores paradigmáticos para ilustrar a possibilidade da produção do *novo* no contexto da tensão do choque cultural produzido pela dificuldade da assimilação judaica no mundo da tradição da língua alemã ao final do século XIX.<sup>17</sup>

Referindo-se à criação da psicanálise, Souza observa que Freud “habitou, ao longo de toda a sua vida, a tensão que se estabelece entre o helenismo e o judaísmo”.<sup>18</sup> Se, por um lado, assenta as bases epistemológicas da psicanálise sobre a axiomática da ciência positivista da sua época, é possível, ao mesmo tempo, observar que constrói sua criatura segundo um modo peculiar de levar uma indagação à sua conclusão. Trata-se de um modo de pensar, assentado na tradição do pensamento judaico, que Souza caracteriza como

---

<sup>17</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. (1996) **Tensão & construção**: cultura e descoberta do novo em Kafka, Freud e Benjamin. Inédito. p. 5-7.

<sup>18</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. (1996) **Tensão & construção**: cultura e descoberta do novo em Kafka, Freud e Benjamin. Inédito. p. 48.

a aproximação cuidadosa e inexorável das verdades sempre ocultas sob novas camadas de interpretação, a evitação do verbo “ser” e da sincronização dos dados em um ponto específico do presente, em um jogo contínuo de avanços e hesitações, avanços infinitamente pequenos que levam ao cabo, subitamente, o assomar de uma ideia fulgurante – em uma espécie de “arqueo-logia do sentido”, em um jogo de clarezas mutuamente relacionadas, sempre a exigir uma certa flexibilização – não excessiva – de determinados princípios lógicos e que vem à tona em uma cadeia lógica que, apresentada sequencialmente, na verdade nada tem de sequencial ou lógica. Esta inversão, esta prudência no trato do verbo “ser”, o jogo de luz e sombra traduzido por esta não-repugnância às zonas sombrias da interpretação (repletas na verdade de uma estranha luminosidade), este “vir à superfície” do inusitado sob a forma de uma espécie de “salto mortal lógico” que se desdobra em um discurso bem arranjado, em um estilo francamente irreproduzível e que, *ao mesmo tempo, nem desoculta, nem esconde totalmente as suas ínsitas possibilidades de desenvolvimento* (talvez desoculte e esconda de forma totalmente simultânea a camada de realidade recém-descoberta, em uma contradição assumida de forma absolutamente “natural” e por isso tão atraente), esta particular forma de construção e reconstrução de um determinado discurso que carrega consigo todo um corolário de pequenas sementes intelectuais, acaba por ter como resultado a Psicanálise; e é de se destacar o quão pouco este modelo de pensamento tem a ver com a “normalidade” da linguagem identificante do Ocidente e sua obsessão pelo verbo Ser no singular e na sincronia do presente do indicativo.<sup>19</sup>

Pretendemos estar aqui fazendo uma dupla sustentação: por um lado, defendendo a ideia de que esta maneira de conduzir uma indagação à sua conclusão emerge de um modo de pensar familiar à cultura judaica e ao judaísmo desde o trabalho exegético milenar sobre a *Torá*; além disso, defendendo também a ideia de que esta forma originalmente não-ocidental de pensamento constitui elemento fundamental para a determinação da forma peculiar com que não apenas Freud, mas também autores como estes aqui referidos, entre outros, apresentam, em certos momentos e de maneira própria e singular, o desenvolvimento do seu pensamento. Para tomar ainda mais uma vez algumas expressões de Souza, nos referimos aqui ao fato de que na obra destes autores, ao lado da forma lógica da argumentação da tradição ocidental, encontramos o assombramento inquietante e perturbador desta lógica por uma certa “ilógica”, por um “*meta-discurso*” cuja tensão, não expressa por palavras, obriga a inteligência a deter seu fluxo “natural” para apreender um determinado sentido que permaneceria oculto caso tal fluxo naturalizado não viesse a ser em certo ponto desviado pelas estratégias discursivas e estilísticas do autor.<sup>20</sup> Restringindo-nos especificamente aos casos de Freud e Derrida, é fácil observar que ambos compartilham com os primeiros exegetas o gosto pelo segredo, a obsessão

<sup>19</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. (1996) **Tensão & construção**: cultura e descoberta do novo em Kafka, Freud e Benjamin. Inédito. p 48-9.

<sup>20</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. (1996) **Tensão & construção**: cultura e descoberta do novo em Kafka, Freud e Benjamin. Inédito. p. 50-3.

pelo desvendamento do mistério, daquilo que assombra, daquilo que resta entrevisto para além do dito.

É evidente que o longo percurso que pretendemos trilhar nesta obra nos impede de avançar muito mais na explicitação destas ideias, para o que fica aqui a incitação. No entanto, ainda podemos acrescentar mais um viés de sustentação das teses que viemos defendendo através da apresentação de alguns resultados da investigação que Gérard Haddad realizou a propósito do tema das origens da psicanálise no judaísmo.

Para ilustrar a complexidade do assunto a ser abordado, lembrarei que Gerschom Scholem conta o debate ocorrido a respeito do que teria ouvido o povo judeu quando Deus proclamou os Dez Mandamentos no Sinai. Alguns opinaram que ouviram todos, outros que ouviram apenas dois dos dez mandamentos. Discordante foi a opinião do rabino Mendel de Rymanów, segundo o qual o povo de Israel só pôde ouvir o *Aleph*, ou seja, a primeira letra, da primeira palavra do primeiro mandamento, letra esta que não tem som. Apesar de nada escutar, o ouvido foi apurado para a palavra por vir. A tarefa do homem é reconstruir aquela palavra sem jamais poder estar seguro de havê-la entendido, sem jamais poder descansar em uma interpretação dada. O reconhecimento da lei se resolve nessa atitude que consiste em permanecer à escuta, sem poder saber se o que entende é a palavra dita.<sup>21</sup>

Acreditamos não ser mera coincidência a proximidade desta ideia com a concepção freudiana da escuta do inconsciente ou da noção derridiana da justiça *por vir*. Apenas ilustramos aqui, mais uma vez, o que entendemos pela ideia de um solo comum de onde emergiu o pensamento dos sete autores elencados. Michael Löwy observa que da metade do século XIX até os anos 1930 ocorreu um desabrochar extraordinário da cultura judaica de língua alemã, tendo este judaísmo centro-europeu dado ao mundo Henrich Heine e Karl Marx, Sigmund Freud e Albert Einstein, Franz Kafka e Stephan Zweig, Georg Lukács e Ernst Bloch, Theodor Adorno e Walter Benjamin.<sup>22</sup>

Se o *Aleph* silencioso foi pronunciado há milhares de anos, sua interpretação atravessa os milênios, na voz da *Torá* oral, de suas interpretações escritas e dos ensinamentos rabínicos. A *Mishná*, o componente mais antigo do *Talmud*, é o primeiro comentário escrito à Lei Oral

<sup>21</sup> MATE, Reyes. **De Atenas a Jerusalém**: pensadores judíos de la modernidad. Madrid: Ediciones Akal, 1999. p. 31-2. Podemos aqui também observar uma certa proximidade entre os sistemas exegéticos e uma característica, mais presente em alguns dos autores citados, que é a de não desenvolverem um “sistema” filosófico descritivo onde a totalidade deve estar contida em um sistema conceitual fechado. Desenvolvem sua filosofia construindo um “sistema narrativo” em que o pensamento evita fechar-se sobre si mesmo, constituindo uma constelação de possibilidades amplamente abertas à polissemia na sua interpretação. O exame do conceito de sistema filosófico será realizado em seção posterior do presente trabalho.

<sup>22</sup> LÖWY, Michael. **Judeus heterodoxos**: messianismo, romantismo, utopia. Tradução Marcio Honorio de Godoy. São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 5.

judaica, tendo sido redigido em idioma aramaico por volta do século II. No entanto, segundo a tradição oral, Deus teria revelado a Moisés a *Torá* “em fogo negro sobre fogo branco”, isto significando que o escrito (fogo negro) tem seu sentido assentado sobre o “fogo branco” da transmissão oral da tradição. O *Midrásh* é uma forma narrativa criada pela tradição oral, por volta do primeiro século AC, que constitui um método de apresentação de uma exegese de uma passagem bíblica, tendo tido sua primeira compilação escrita apenas por volta do século VI, no livro *Midrásh Rabá*. É deste livro, e do *Midrásh Tan 'humá*, as duas grandes obras que apresentam os *Midrashim* (plural do termo *Midrásh*), que Gérard Haddad irá extrair alguns dos exemplos com os quais ilustra sua afirmação da origem do método de interpretação de Freud no pensamento judaico.

O *Aleph* não está ausente da obra de Lacan, sendo utilizado por ele na sessão de 20 de novembro de 1963 do Seminário para representar o momento em que, “subitamente, por algum incidente fomentado pelo Outro, sua imagem no Outro aparece para o sujeito como privada do seu olhar”, ocorrendo então que “toda a trama da cadeia da qual o sujeito é cativo na pulsão escópica se desfaz, e é o retorno à angústia mais básica”. Esta “é aqui consignada pelo aleph”, desenhando então Lacan a fórmula que ele denomina “o aleph da angústia”.<sup>23</sup> Comentários de passagens da *Torá* compõem também esta sessão. As interpretações da matemática presente no texto da *Torá*, de tradição milenar entre seus exegetas, encontra proximidade nas retomadas que Lacan faz a propósito do Aleph nas sessões de 19 de abril, 04 de maio e 10 de maio de 1972, e ainda em 08 de janeiro de 1974, relacionando-o a Göedel e aos conceitos de finito e transfinito de Cantor.<sup>24</sup> Gérard Haddad tornou-se psicanalista após ter se analisado com Lacan, nos anos setenta, o que conta em sua obra *O dia em que Lacan me adotou*<sup>25</sup>. Segundo ele, sua investigação do tema seguiu a partir do ponto em que Lacan a deixou, conforme narra no livro *O pecado original da psicanálise: Lacan e a questão judaica*<sup>26</sup>. Vamos iniciar a apresentação de sua tese citando as primeiras páginas da sua obra *Comer o livro: ritos alimentares e função paterna*, onde ela é apresentada em estilo hiperbólico<sup>27</sup>: “a psicanálise é o Midrach mais a castração. (...) a técnica psicanalítica, essa arte de ler no discurso do paciente, não [passa], estranhamente, da volta

<sup>23</sup> LACAN, Jacques. (1963) Introdução aos Nomes-do-pai. In: Nomes-do-pai. Rio de Janeiro: Jorge Zahar E., 2005. p. 69.

<sup>24</sup> KRUTZEN, Henry. **Jacques Lacan – Séminaire 1952-1980**: index référentiel. 3ème ed. Paris: Economica/Anthropos, 2009. p. 30.

<sup>25</sup> HADDAD, Gérard. (2002) **O dia em que Lacan me adotou**: minha análise com Lacan. Tradução Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.

<sup>26</sup> HADDAD, Gérard. (2007) **O pecado original da psicanálise**: Lacan e a questão judaica. Tradução Miriam Raja Gabaglia de Pontes Medeiros. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 25.

<sup>27</sup> Nas citações de traduções editadas no Brasil optamos por respeitar a opção do tradutor brasileiro ao grafar a palavra “Midrach”.

maciça do antigo Midrach judeu (...)). Leva sua tese da superposição da psicanálise à tradição judaica ao ponto de afirmar que as duas tópicas freudianas correspondem

às duas vertentes da cultura judia: *Haggada* (ou Midrach) e *Halacha*. O primeiro tempo do pensamento de Freud vê as núpcias veladas de Freud e do Midrach, o achado conquistador da letra, a fantasia dos anagramas e dos ditos espirituosos, os pequenos relatos que renovam o conjunto. (...) a segunda tópica recobre em parte esse encontro inevitável, mas profundamente fracassado, entre Freud e a *Halacha*, isto é, esse ramo dominante da literatura judia que estabelece a um só tempo e indissolivelmente o ritual religioso e a legislação social, a regulamentação das relações do indivíduo com o semelhante e, por conseguinte, com o grupo.<sup>28</sup>

Logo a seguir, ele sustenta sua posição tomando o texto de Freud de 1907, *Atos obsessivos e práticas religiosas*<sup>29</sup>, onde, segundo ele, Freud relaciona pela primeira vez os temas do Complexo de Édipo e da religião através da presença comum dos rituais e do *cerimonial*. Haddad observa:

Essa dupla ocorrência de um mesmo termo o leva a tentar uma estranha operação, que deveria surpreender, escandalizar nossos modos de pensamentos mais bem estabelecidos: transferir, por causa dessa mesma palavra, seu saber do campo da psicopatologia para o da religião. Nem toda a epistemologia do mundo poderá encontrar razão filosófica para essa operação. Um exame superficial deixaria supor que a operação equivale a uma analogia. Trata-se, no entanto, de outra coisa que do “*a* está para *b* como *c* para *d*” aristotélico. Identificada essa operação uma primeira vez, não tardamos a encontrá-la novamente em múltiplas oportunidades (...) Logo ela aparece como o *próprio operador* dos desenvolvimentos, da ampliação progressiva de todo o pensamento freudiano. Acontece que essa operação existe tal qual no Midrach e no Talmude, talvez a mais eminente regra de interpretação: a *gezera chava*, “mesmas regras”, em relação à qual propusemos o termo *transferência significativa* para designar sua generalidade tanto talmúdica, psicanalítica quanto antropológica. Ela talvez constitua o empréstimo mais maciço feito por Freud ao Midrach, com a regra de contiguidade dos enunciados, ou *semikha*, de que ela, aliás, constitui a generalização.<sup>30</sup>

No seu livro *O filho ilegítimo: fontes talmúdicas da psicanálise*, Haddad apresenta dois *Midrashim* que ilustram a proximidade entre ambos os métodos de interpretação, o dos *Midrásh* e o de Freud.<sup>31</sup> Em outra passagem do mesmo livro<sup>32</sup>, Haddad apresenta, com a mesma

<sup>28</sup> HADDAD, Gérard. (1984) **Comer o livro**: ritos alimentares e função paterna. Tradução Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004. p. 11-5.

<sup>29</sup> FREUD, Sigmund. (1907) *Atos obsessivos e práticas religiosas*. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Maria Aparecida Moraes Rego e Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. IX.

<sup>30</sup> HADDAD, Gérard. (1984) **Comer o livro**: ritos alimentares e função paterna. Tradução Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004. p. 19-20.

<sup>31</sup> HADDAD, Gérard. (1990) **O filho ilegítimo**: as fontes talmúdicas da psicanálise. Tradução David L. Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 1992. p. 263-9.

<sup>32</sup> HADDAD, Gérard. (1990) **O filho ilegítimo**: as fontes talmúdicas da psicanálise. Tradução David L. Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 1992. p. 20-5.

finalidade, uma reinterpretação do sonho *princeps* da psicanálise, o sonho da injeção aplicada em Irma, apresentado em *A interpretação de sonhos*<sup>33</sup>, e do episódio do esquecimento da palavra *Signorelli*, descrito por Freud em *A psicopatologia da vida cotidiana*<sup>34</sup>.

Enquanto recomendamos a leitura completa dos textos, nos deteremos aqui, em nome da brevidade, a ilustrar com algum detalhe a procedência da argumentação de Haddad. Ele toma as primeiras palavras do *Midrásh Rabá* e do *Midrásh Tan 'humá*, que discutem a primeira palavra do livro do Gênese, *Bereshít*, que é geralmente traduzida por “No princípio...” ou “No começo...”. Haddad apresenta então o comentário do *Midrásh Rabá*, ao longo do qual esta única palavra tem o seu significado explodido a ponto de ser referido a 12 significados diferentes. Na primeira operação, o *Midrásh* destaca as palavras “*be*” (“com” ou “por meio de”, “com o uso de”) e “*reshít*”, iniciando então o comentário já a partir de três significantes (*Bereshít*, *be* e *reshít*). O significante *reshít* é tomado como correspondendo à palavra *amón*, que é referida aos possíveis significados *preceptor*, *pedagogo*, *coberto* (“Como aqueles que se cobriam” – isto é, estavam *cobertos* – “de púrpura”, conforme Lamentações, IV), ou *grande* (conforme o aramaico); pode também ser tomado como correspondendo à palavra *omén*, que tem as mesmas consonantes de *amón* e que pode significar *nutridor*, *criador* (“Como o *criador* leva a cria”, conforme Números, XI) ou *tutor* (conforme o livro de Esther), ou *oculto* (no mesmo livro, Hadassá, “oculta”, “é o nome dado a Esther em razão do papel desempenhado por esse significante em seu destino: ela foi ocultada por seu tio, ela ocultou do rei Assuero as suas origens”.); por ter as mesmas consonantes, pode também ser tomada como correspondendo à palavra *ümán*, que é alguém que tem um conhecimento especializado, é um especialista, um artesão, e a este propósito o *Midrásh* comenta que um rei que constrói um palácio não o constrói segundo conhecimentos próprios, e sim seguindo os conhecimentos de um especialista (*ümán*); e o especialista não constrói segundo seus próprios conhecimentos, e sim seguindo plantas e orientações sobre como construir. Assim agiu Deus ao criar o Universo. As primeiras palavras do Gêneses, *Bereshít bará*, significam, nesta leitura, “Com a *Torá*, o *Verbo*, criou Deus...”; a *Torá* é o princípio, estava antes de Deus; e Deus criou o Universo *com a Torá*, *fazendo uso da Torá*, *segundo os conhecimentos da Torá*. Não se trata, nesta leitura, de um Deus onipotente

<sup>33</sup> FREUD, Sigmund. (1900) A interpretação de sonhos. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Walderedo Ismael de Oliveira e Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1972. v. IV. p. 113-30.

<sup>34</sup> FREUD, Sigmund. (1901) A psicopatologia da vida cotidiana. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Klaus Scheel e Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. VI. p. 19-26.

que está no início da criação do Universo e o cria *ex nihilo*, ao seu arbítrio; trata-se de um Deus humilde, que o cria respeitando o *Verbo*, a *Sabedoria* que o antecede.

O segundo *Midrásh* que Haddad apresenta, o *Midrásh Tan 'humá*, começa com um exergo, recurso estilístico tão afeito ao gosto de Derrida. Este exergo é tirado do Livro de Jó (XXII, 1): “*Écoutez d'écoute ma parole et cela sera ma consolation*”. Mantemos aqui a citação do original em francês por encontrarmos, curiosamente, na tradução do livro em português, uma frase que diz exatamente o contrário em um ponto essencial. Diz a tradução brasileira: “Ouvindo, ouvi as minhas palavras, e esta será vossa consolação”.<sup>35</sup> Na tradução brasileira vemos um Deus tradicional, que oferece consolo. No original francês, um Deus humilde, a quem podemos consolar. Como sabemos, as traduções são sempre assombradas por muitos fantasmas.

Ainda nos comentários a este segundo *Midrásh*, vale a pena observar os diversos exemplos de palavras em hebraico nas quais a troca de uma letra transforma o significado em seu oposto (louvarás/profanarás; há um só Deus/há outro Deus; nada é santo como o Eterno/nada é santo no Eterno). Lendo o texto é impossível não recordar a célebre transformação conceitual que Derrida operará trocando um “e” por um “a” em *différance*.

Quanto aos exemplos tomados da obra de Freud, não nos estenderemos aqui, novamente, em nome da brevidade. Recomendamos apenas a leitura do texto de Haddad, que oferece bem sustentadas reinterpretações do sonho da injeção feita em Irma e do esquecimento da palavra *Signorelli*, que mostram a herança judaica recalcada nas interpretações feitas por Freud, revelando-se o desenho da letra hebraica *Shin* por trás da fórmula da trimetilamina e o *Signor-Elli* (duas palavras, uma latina e outra hebraica, que designam o Senhor Deus, o Senhor da Vida e da Morte) “esquecido” na interpretação freudiana.<sup>36</sup>

Embora infundáveis exemplos e ilustrações possam seguir sendo acrescentados, pretendemos ter apresentado aqui material apenas suficiente para argumentar em favor da tese da grande proximidade existente entre o método de interpretação freudiano e os milenares métodos judaicos de interpretação da *Torá*. Não nos deteremos aqui no trabalho, já empreendido por muitos autores, de investigar a extensão e profundidade dos conhecimentos de Freud a respeito da cultura judaica. Contentar-nos-emos apenas, no momento, em assinalar esta proximidade.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> HADDAD, Gérard. (1990) **O filho ilegítimo**: as fontes talmúdicadas da psicanálise. Tradução David L. Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 1992. p. 265.

<sup>36</sup> HADDAD, Gérard. (1990) **O filho ilegítimo**: as fontes talmúdicadas da psicanálise. Tradução David L. Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 1992. p. 20-5.

<sup>37</sup> É realmente inesgotável o rol de obras dedicadas a examinar a relação de Freud com a religião, havendo material para elaboração infinita de pesquisas e teses. Por esta razão, há aqui um cuidado intencional de evitar a pretensão de uma revisão bibliográfica sobre o assunto. Nos limitaremos apenas a citar os três autores cujas ideias



Este também é um momento oportuno para assinalar que o silêncio de Freud, de maneira geral, em relação a fontes judaicas do seu pensamento não seria um caso isolado entre os autores citados. Em seu primeiro artigo dedicado ao pensamento de Levinas, Derrida observa que este, embora tenha seu pensamento inspirado pela “escatologia messiânica” judaica, em nenhum momento declarara, até 1964, ano da publicação do artigo de Derrida, suas fontes judaicas:

A escatologia messiânica em que se inspira Lévinas (...) não se desenvolve, todavia, em seu discurso nem como uma teologia, nem como uma mística judias (...), nem como uma dogmática, nem como uma religião, nem mesmo como uma moral. Jamais busca apoio, em última instância, na autoridade de teses ou de textos hebraicos. Quer fazer-se entender dentro de um *recurso à própria experiência*. (...) Recurso que não se confunde com o que sempre chamamos de um procedimento filosófico, mas que a atinge num ponto em que a filosofia, ultrapassada em seus limites, não pode estar interessada. Na verdade, a escatologia messiânica jamais é literalmente proferida: trata-se apenas de designar, na experiência nua, um espaço, um oco onde ela possa ser ouvida e onde deva ressoar. Esse oco não é uma abertura entre outras. É a abertura propriamente dita, a abertura da abertura, aquilo que não se deixa fechar em nenhuma categoria ou totalidade, isto é, tudo aquilo que da experiência, não se deixa mais descrever na conceitualidade tradicional, resistindo mesmo a todo e qualquer filosofema.<sup>38</sup>

Assinalamos assim alguns pontos de coincidência em Freud e Levinas: a presença de elementos inspirados na cultura judaica em seu pensamento sem que esta procedência seja em geral reconhecida e declarada, apenas com possíveis exceções pontuais e tardias; a atribuição da proveniência do pensamento, em última instância, à própria elaboração da experiência pessoal; e a abertura e envio da questão a um campo de indagação para além do que pode ser apreendido pela elaboração conceitual filosófica. Neste mesmo texto, Derrida lembra que a filosofia é grega, desde Parmênides até “estes dois Gregos que ainda são Husserl e Heidegger”.<sup>39</sup> Portanto, Freud e Levinas promovem em suas obras, apesar de não reconhecê-lo expressamente, a abertura do saber greco-cristão-europeu para o seu “infinitamente-outro”<sup>40</sup>, estabelecendo pontes entre a vertente helenista e as fontes hebraicas do pensamento, Levinas dialogando a partir destas com a filosofia e Freud fazendo-o com a ciência do seu tempo.

---

tomamos para apontar o rumo do raciocínio em desenvolvimento, a saber, Ricardo Timm de Souza, Gérard Haddad e, a seguir, Adam Phillips.

<sup>38</sup> DERRIDA, Jacques. (1964). Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 117-8.

<sup>39</sup> DERRIDA, Jacques. (1964). Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 117.

<sup>40</sup> DERRIDA, Jacques. (1964). Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 124 e 135.

Ao lembrar a biografia dos demais autores, além de Freud, elencados nesta seção, a saber, Bergson, Rosenzweig, Benjamin, Adorno, Levinas e Derrida, observamos grandes diferenças entre cada um em relação às condições socioeconômicas das famílias em que nasceram, variando da pobreza e desenraizamento até a situação de famílias bem assimiladas e bem estabelecidas economicamente. Apesar disso, o que pretendemos enfatizar aqui é que todos eles, de uma maneira ou de outra, tiveram que enfrentar, mais cedo ou mais tarde, ao longo das suas vidas, circunstâncias de vida muito difíceis em decorrência de sua origem judaica. Tomarei aqui como ponto de partida desta reflexão o cenário histórico-social que envolve o nascimento de Freud e que contém elementos que virão a compor também, em algum momento, circunstâncias específicas da vida dos demais citados.

Freud nasce numa família de judeus imigrantes pobres vivendo na Europa central em meados do século XIX. Naquela época, os judeus nestas condições se organizavam em pequenas comunidades como grupos minoritários em culturas que os aceitavam num clima misto de tolerância, suspeita e hostilidade. Isto os mantinha em uma situação de incerteza a respeito do próprio futuro, sempre apossados pela ameaça da necessidade de uma mudança para outro local. Precisavam, por isso, apegar-se às tradições familiares e aos modos de vida herdados da cultura da diáspora em que viviam. As histórias dos judeus pobres da Europa central no século XIX tendiam a ser genéricas antes que individuais por serem pouco documentadas, tratando-se de comunidades nômades, sem estatuto civil ou político, frequentemente sem papéis oficiais, vivendo em sofrimento<sup>41</sup> em Estados estrangeiros. Nestas comunidades, o judaísmo ortodoxo estava em declínio, erodido em parte pelo *haskalah*, versão judaica do iluminismo europeu, que combatia a velha tradição escolástica rabínica e as formas de obediência incondicional à autoridade tradicional e dogmática, em favor de um humanismo cético mais racional que encorajava formas de assimilação mais ativas do ponto de vista político. Foi neste clima econômico, político, cultural, social e emocional que o menino Freud viveu sua mais remota infância. A partir dos quatro anos, é um imigrante judeu pobre vivendo em Viena, onde se sentirá sempre um estrangeiro<sup>42</sup>. Mezan sumariza:

Na verdade, Freud mantém com Viena relações absolutamente paradoxais; é ali que vive e trabalha, mas é desta mesma cidade que lhe vem uma hostilidade tão profunda que pensamos de imediato no abismo que Broch vê se escavar entre o artista e seu

<sup>41</sup> “Em sofrimento”, em francês *en souffrance*. “La lettre vollé”, pivô maior da divergência de Derrida com Lacan, é também *la lettre en souffrance*: carta em sofrimento, desviada do seu destino, sofrendo desta espera. Como o povo judeu, desviado do seu destino, a terra prometida, vivendo “em sofrimento”, no sofrimento da espera do *por vir*.

<sup>42</sup> PHILLIPS, Adam. **Becoming Freud**: the making of a psychoanalyst. New Haven and London: Yale University Press, 2014. p. 29-35.

público. Frente aos intelectuais de que falamos, como frente à paixão vienense pelo decorativo e pelo musical, Freud se mantém numa posição extremamente distante. Não é um artista, mas um cientista. Não circula no ambiente brilhante do *Tout Vienne*, mas se debate numa persistente penúria econômica. Não é vienense, mas um judeu que mantém com a cultura alemã relações ambíguas ao extremo. Nesta tripla diferença – a ciência, a pobreza e o judaísmo – radicam a meu ver os motivos capazes de elucidar, ao menos em parte, o paradoxo entre a psicanálise e a cultura na qual ela pôde emergir. Mahler disse certa vez que era três vezes apátrida: como tcheco entre os austríacos, como austríaco no mundo germânico e como judeu em toda parte.<sup>43</sup>

Disso segue a observação de Adam Phillips:

A infância e juventude de Freud, a partir dos quatro anos, foi a de um imigrante, um estrangeiro. E a psicanálise é, primeiramente, uma psicologia de e para imigrantes (pessoas que nunca podem estabelecer-se tranquilamente). Não uma ciência judia, como Freud temia, mas uma ciência do imigrante para um mundo no qual, por razões políticas e econômicas, haveria mais e mais imigrantes. O sujeito humano que Freud descreverá será uma pessoa com pouca autonomia, sujeito a forças que ele não pode nem controlar nem compreender. Uma figura traumatizada pela sociabilidade. Uma pessoa cujos desejos não se encaixam facilmente no mundo que ela encontra. A vida de Freud começa, portanto, não como uma história de enraizamento – as comunidades judias da geração dos pais de Freud não estavam nunca suficientemente seguras para fincar raízes – mas de migração.<sup>44</sup>

Pretendemos aqui assinalar a proximidade destas circunstâncias da vida de Freud com situações assemelháveis, sob alguns aspectos, àquelas vividas pelos demais autores em pauta nesta seção. Todos se viram, em algum momento, em posição semelhante à do judeu desenraizado em relação às suas origens, portador dos segredos de uma judeidade cujos arquivos estão inacessíveis, incapaz de compreender um mundo em ruínas e transformação, perante o qual faz do pensá-lo o centro da sua vida. Seja na filosofia, literatura ou psicanálise, o desafio é o mesmo: pensar o impensável. Tiveram também em comum a experiência de verem o mundo em que nasceram posto em ruínas por duas guerras mundiais que devastaram a Europa. Bergson, filho de pais judeus, mãe inglesa e pai compositor polonês (Michel Bergson), nasce em uma temporada dos pais em Paris e vive em itinerância, predominantemente entre Londres e Paris, até os 9 anos de idade. Passando a viver na capital francesa desde então, “o mais francês dos filósofos”<sup>45</sup> virá também a morrer ali, literalmente de frio, em seu apartamento gélido, sem lenha para o aquecimento, aos 81 anos, em janeiro de 1941, na Paris ocupada pelos nazistas. Se Rosenzweig nasce no seio de uma família judaico-alemã bem-sucedida e assimilada, a partir de 1914 será nas trincheiras da Grande Guerra, entre os escombros do seu mundo, que mergulhará nos rastros da história para trazer *A estrela da*

<sup>43</sup> MEZAN, Renato. **Freud, pensador da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 61-2.

<sup>44</sup> PHILLIPS, Adam. **Becoming Freud**: the making of a psychoanalyst. New Haven and London: Yale University Press, 2014. p. 30-1.

<sup>45</sup> Apud SOUZA, Ricardo Timm de. **Razões plurais**: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 19.

*redenção*. Adorno e Benjamin também testemunham a destruição da Europa onde nasceram e esta catástrofe pautará o seu filosofar. Levinas, nascido na Lituânia em 1906, vê-se privado do mundo de sua infância aos nove anos de idade, quando os judeus são expulsos do país e ele acompanha a mudança compulsória de sua família para a Ucrânia. Derrida, por sua vez, terá sua vida e sua filosofia marcadas pela expulsão do liceu de Ben Aknoun, em el-Biar, aos doze anos de idade, em 1942, quando a porcentagem de judeus aceitos nas classes argelinas foi reduzida de 14 para 7%.<sup>46</sup>

Conjugam-se, assim, na vida de cada um deles, três ordens de fatores: no âmbito cultural, a duplicidade composta, por um lado, dos rastros de um judaísmo de origem que, por outro lado, entra em choque com uma cultura segunda, para sempre, de uma ou outra maneira, estrangeira; no âmbito político-social, as consequências catastróficas a que sua origem judaica os expôs; no âmbito íntimo, a necessidade de transformar em pensamento exatamente a dor da impossibilidade de compreender. É destas três ordens de fatores que provirão os elementos que permitirão a eles construir suas obras, testemunhos monumentais do tempo que viveram.

Tendo ocorrido que tomamos a infância de Freud para ilustrar a presença da condição judia como parte da constelação que ilumina o problema das influências marcantes sobre o seu pensamento, é interessante aqui observar que outros dentre os filósofos citados tiveram uma infância vivida em condições sob certos aspectos opostas às condições vividas por Freud. Ao contrário dele, Benjamin e Adorno nasceram em famílias que tinham condições socioeconômicas bem estabelecidas. No entanto, este fato não foi empecilho para que sua judeidade viesse a constituir fator determinante no curso de suas obras e pensamento. A condição mais extrema foi vivida por Benjamin, que produziu seus últimos trabalhos na condição de perseguido pelo nazismo e que acabou por suicidar-se aos 48 anos em razão direta desta perseguição.

Podemos contrastar a situação de infância vivida por Freud tomando o exemplo de Adorno. Nascido em 1903, filho de Oscar Wiesengrund, judeu-alemão convertido ao protestantismo, permaneceu filho único e foi criado em um ambiente burguês e seguro que lhe garantiu uma infância feliz e sólida formação humanística. Sua mãe, nascida Maria Calvelli-Adorno della Piana, era corsa, católica e filha de uma cantora alemã com um oficial francês de origem genovesa. Adorno foi batizado católico e confirmado protestante. Sua mãe era cantora profissional, e morava também na casa uma irmã da mãe, Agathe Calvelli-Adorno, que era conhecida pianista, o que garantiu ao menino viver a infância em um ambiente intensamente musical, burguês e cosmopolita, o que se reflete em seu pensamento, por exemplo, na sua

---

<sup>46</sup> Algumas indicações referentes às biografias de alguns destes autores podem ser encontradas na citada obra de Ricardo Timm de Souza.

atitude crítica em relação a qualquer interpretação essencialista da identidade e na sua paixão pela música e pelas demais artes como subjacente ao seu interesse pelas teorias da estética.<sup>47</sup> A força da presença materna na vida de Adorno expressa-se também com obviedade na escolha dele pelo sobrenome que adotou após sua ida para os Estados Unidos: foi por iniciativa dela que seu registro de nascimento apresenta o sobrenome Wiesengrund-Adorno, ao invés da tradicional presença exclusiva do sobrenome paterno.<sup>48</sup>

Em uma trajetória filosófica inicial que coincide neste ponto com aquela seguida por Derrida, Adorno interessou-se inicialmente pelo pensamento de Husserl, doutorando-se aos 21 anos, em 1924, sob orientação de Hans Cornelius, com uma tese sobre *A transcendência do coisal e do noemático na fenomenologia de Husserl*, trabalho situado no espírito neokantiano da época e que enfatiza as contradições entre elementos idealistas e realistas na filosofia da percepção de Husserl.<sup>49</sup>

Também coincidentemente com Derrida, Adorno teve logo despertado seu interesse pelo pensamento de Freud, elegendo para sua tese de habilitação<sup>50</sup>, aos 24 anos, em 1927, o tema *O conceito de inconsciente na doutrina psíquica transcendental*, procurando aliar uma base filosófica kantiana a uma reflexão sobre o conceito freudiano de inconsciente. Essa tese marca a passagem de Adorno por uma transição, da filosofia transcendental kantiana para uma reflexão social que se abre para uma crítica da sociedade. Uma concepção irracionalista do inconsciente, que prega uma visão ontologizante e a-histórica do inconsciente, como em Nietzsche e Spengler, é aproximado da “ideologia fascista”. Adorno vinha há dois anos lendo Freud, com interesse especial pelas *Conferências introdutórias à Psicanálise*, de 1916-1917, vindo a considerar a psicanálise freudiana um autêntico método de investigação do mundo psíquico, o que na época já era extremamente controverso.<sup>51</sup>

E logo encontramos um terceiro ponto de contato entre os interesses filosóficos iniciais de Adorno e Derrida, acrescentado-se ao interesse pelas ideias de Husserl e Freud o interesse pelo pensamento de Kierkegaard. Após a recusa do trabalho sobre o inconsciente freudiano por seu mesmo orientador, Hans Cornelius, Adorno volta-se para o tema da Estética, escrevendo, entre 1929 e 1930, sua tese intitulada *Kierkegaard – construção do estético*, que será aprovada por Paul Tillich, em 1931, como tese de habilitação. Nela, Adorno propõe-se a interpretar a obra

<sup>47</sup> SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Adorno**. São Paulo: Publifolha, 2003. p. 18-9.

<sup>48</sup> WIGGERHAUS, Rolf. **La escuela de Fráncfort**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana, 2010. p. 88-9.

<sup>49</sup> SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Adorno**. São Paulo: Publifolha, 2003. p. 21.

<sup>50</sup> Uma espécie de Tese de Livre-docência que até 2002 era pré-requisito para ingresso na carreira universitária alemã.

<sup>51</sup> SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Adorno**. São Paulo: Publifolha, 2003. p. 24-5.

do filósofo-teólogo do ponto de vista do seu significado histórico, lançando mão dos pensamentos de Marx, Lukács, Benjamin e Bloch. Este trabalho, escrito aos 26 anos, mostra impressionante continuidade com sua futura obra. O conceito de coisificação, desenvolvido por Lukács em *História e consciência de classe*, de 1923, que por sua vez desdobra a noção marxista de fetiche da mercadoria, foi central para a análise sociológica de Adorno.<sup>52</sup>

Recordemos que Adorno nasceu em 11 de setembro, data que receberia outro significado para sempre a partir de 2001. Por ironia, a publicação de sua tese de livre-docência como livro se deu em 30 de janeiro de 1933, dia em que Hitler assumiu o poder. Será considerado judeu pelo Estado nazista, perdendo, por isto, o direito de lecionar. Em 4 de abril do mesmo ano, dia seguinte a um boicote anti-semita, é publicada no *Vossische Zeitung* a resenha do livro escrita por Benjamin. Este destaca a crítica de Adorno a todo o idealismo alemão e a atenção às inúmeras descrições de interiores na obra do filósofo-teólogo, levando à conclusão que a interioridade kierkegaardiana tem como modelo o interior burguês, no qual traços históricos e míticos se interpenetram. Para Benjamin, esta interioridade revela-se “a prisão histórica do ser humano primordial”.<sup>53</sup>

Após ser proibido de lecionar na Alemanha por ser judeu, Adorno ainda tentou transferir sua cátedra para Viena, o que também lhe foi negado. A alternativa foi o exílio, inicialmente em Oxford, para onde emigrou em 1934. Como referimos inicialmente, o fato de ter nascido em família bem assimilada e bem estabelecida na Alemanha não foi empecilho para que sua judeidade lhe trouxesse as piores consequências e definitivamente marcasse o curso de sua produção intelectual. Emigrará para os Estados Unidos em fevereiro de 1938, tornando-se então formalmente membro do Instituto de Pesquisas Sociais, dirigido por Horkheimer, assumindo, ao lado de Paul Lazarsfeld, a direção do *Princeton Radio Research Project*. Volta à Alemanha em 1949, assumindo a cadeira de titular em filosofia e sociologia na Universidade de Frankfurt em 1956.

O impacto dos desdobramentos da ascensão nazista levará Adorno a trabalhar com Horkheimer, a partir de 1940, na *Dialética do esclarecimento*, que terá uma versão inicial mimeografada circulando internamente no Instituto em 1944 com o título *Fragmentos filosóficos*, e que será publicada em livro em 1947.<sup>54</sup> O livro incluirá o capítulo “Elementos do

<sup>52</sup> SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Adorno**. São Paulo: Publifolha, 2003. p. 25-6.

<sup>53</sup> SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Adorno**. São Paulo: Publifolha, 2003. p. 27.

<sup>54</sup> DUARTE, Rodrigo. **Adorno/Horkheimer & A dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. p. 26.

antissemitismo – os limites do Esclarecimento”, que constitui a primeira abordagem extensiva do problema empreendida por Adorno, aqui juntamente com Horkheimer.

No seu ensaio a propósito deste capítulo, Ricardo Timm de Souza<sup>55</sup> enfatiza que a análise dos fundamentos do antissemitismo feita pelos autores demonstra serem estes os mesmos do preconceito em geral, ambos assentando sobre uma “lógica da racionalidade” que Timm denomina neste texto como “razão opaca”. Esta “razão opaca” constitui uma lógica instrumental com o uso da qual se pode justificar “logicamente” qualquer ato, já que “o *logos* deixado a si mesmo, sem uma baliza ética dele independente, conflui à violência e ao horror, e não à redenção da humanidade (...) Não há derivação necessária ou evidente alguma entre a verdade intelectual e o agir ético”. Citando a frase dos autores, “Só há uma expressão para a verdade: o pensamento que nega a injustiça.”, Timm observa que “Nenhuma verdade que suporte a convivência com a injustiça e o desumano ou inumano permanece verdadeira, caso a crítica seja capaz de penetrá-la”.<sup>56</sup> Os desdobramentos reais da racionalidade que levou a Auschwitz sepultam para sempre a pretensão da metafísica de derivar a ética logicamente a partir de qualquer *Arché* imaginável, de qualquer ontologia pensada como filosofia primeira. A ética como filosofia primeira, proporá Levinas. Nesta mesma linha de pensamento, em epígrafe inicial ao artigo *Infinito ético – um breve ensaio sobre amizades inesperadas*<sup>57</sup>, Timm citará Derrida, “A desconstrução é a justiça.”, e o próprio Adorno, numa frase de impacto inesquecível: “A inteligência é uma categoria moral”. Trata-se de propor “uma racionalidade mais sã – aquela que conhece os seus limites, ao contrário da razão totalizante/delirante”.<sup>58</sup> Timm alerta quanto ao fato de que, apesar de opor-se ao ódio fascista que exige a exterminação dos judeus, “uma racionalidade de corte violento e totalizante” está encoberta mesmo numa posição aparentemente liberal quanto ao antissemitismo: “Ambas as posições não se constituem em alternativas uma à outra, mas, estranhamente e contra todas as aparências, em expressões diversas de um mesmo fenômeno de base”. Segundo Adorno & Horkheimer, “Os judeus liberais (...) acham que é o anti-semitismo que vinha desfigurar a ordem, quando, na verdade, é a ordem que não pode viver sem a desfiguração dos homens”. A isto refere-se Timm: “É a mesma

<sup>55</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. Por uma crítica da razão opaca: sobre “Elementos do anti-semitismo – limites do Esclarecimento”, da “Dialética do Esclarecimento”, de Adorno e Horkheimer. In: TIBURI, Márcia & DUARTE, Rodrigo. **Seis leituras sobre a dialética do esclarecimento**. Ijuí: Unijuí, 2009. p. 79-96.

<sup>56</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. Por uma crítica da razão opaca: sobre “Elementos do anti-semitismo – limites do Esclarecimento”, da “Dialética do Esclarecimento”, de Adorno e Horkheimer. In: TIBURI, Márcia & DUARTE, Rodrigo. **Seis leituras sobre a dialética do esclarecimento**. Ijuí: Unijuí, 2009. p. 80-1.

<sup>57</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Infinito ético – um breve ensaio sobre amizades inesperadas*. In: EYBEN, Piero. (Org.) **Pensamento intruso: Jean-Luc Nancy & Jacques Derrida**. Vinhedo: Horizonte, 2014. p. 135.

<sup>58</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. Por uma crítica da razão opaca: sobre “Elementos do anti-semitismo – limites do Esclarecimento”, da “Dialética do Esclarecimento”, de Adorno e Horkheimer. In: TIBURI, Márcia & DUARTE, Rodrigo. **Seis leituras sobre a dialética do esclarecimento**. Ijuí: Unijuí, 2009. p. 82.

ordem, invocada a extirpar, pela conciliação racional, os horrores do anti-semitismo, aquela que o cria e o regenerará, ainda que sob aspectos muito diversos, mas que terão, todos, a mesma essência: a desfiguração do humano”.<sup>59</sup> A verdade da violência racista absorve a própria ideia de verdade. Adorno & Horkheimer apontam que a vítima que está na categoria discriminada de vagabundo, judeu, católico ou protestante, “pode tomar o lugar do assassino, na mesma volúpia cega do homicídio, tão logo se converta na norma e se sinta poderosa enquanto tal. Não existe um genuíno anti-semitismo e, certamente, não há nenhum anti-semita nato. Os adultos, para os quais o brado pelo sangue judeu tornou-se uma segunda natureza, conhecem tão pouco a razão disso quanto os jovens que devem derramá-lo”.<sup>60</sup> Segundo Timm, “a obra de Adorno & Horkheimer é capaz de corroer os estratos de violência que, na suposição de uma cegueira voluntária, se colocam como única alternativa ao desespero, sem se mostrarem como realmente são: o desespero racionalmente domesticado”. Ao final do artigo, salienta a “grande recusa” de Blanchot como expressão deste sentimento. Cita Blanchot: “Há uma razão que nós não aceitamos mais, há uma aparência de sabedoria que nos causa horror, há uma oferta de acordo e de conciliação que nós não entendemos. Uma ruptura se produziu. Fomos lançados a esta *franchise* que não mais tolera a cumplicidade”.<sup>61</sup>

Ainda a respeito do capítulo sobre antissemitismo em *A dialética do Esclarecimento*, Seligmann-Silva observa que Adorno & Horkheimer consideram que a tendência à autodestruição é parte da própria racionalidade:

Aquilo que tendemos a caracterizar como “irracional” habita o âmago da razão dominante. A “vontade de destruição” gerada por uma falsa ordem social voltou-se contra uma população, eleita pelo “mal absoluto” como se encarnasse, ela mesma, o “mal absoluto”. Desse modo, os nazistas expressaram sua própria essência naquilo que projetaram nos judeus. Por outro lado, a tese liberal que nega as diferenças também é falsa, na medida em que prega uma unidade que não existe na humanidade. A ilusão do projeto assimilacionista, que levou a uma incorporação dos judeus na sociedade alemã, foi surpreendida pelo fato de que a ansiada harmonia social se revelou uma “harmonia da comunidade ética” que excluía o Outro. Esse processo apenas trouxe à tona um princípio intrínseco à ordem, que desfigura os homens na mesma medida em que é exterminador do que desvia de si.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. Por uma crítica da razão opaca: sobre “Elementos do anti-semitismo – limites do Esclarecimento”, da “Dialética do Esclarecimento”, de Adorno e Horkheimer. In: TIBURI, Márcia & DUARTE, Rodrigo. **Seis leituras sobre a dialética do esclarecimento**. Ijuí: Unijuí, 2009. p. 84-5.

<sup>60</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. Por uma crítica da razão opaca: sobre “Elementos do anti-semitismo – limites do Esclarecimento”, da “Dialética do Esclarecimento”, de Adorno e Horkheimer. In: TIBURI, Márcia & DUARTE, Rodrigo. **Seis leituras sobre a dialética do esclarecimento**. Ijuí: Unijuí, 2009. p. 87.

<sup>61</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. Por uma crítica da razão opaca: sobre “Elementos do anti-semitismo – limites do Esclarecimento”, da “Dialética do Esclarecimento”, de Adorno e Horkheimer. In: TIBURI, Márcia & DUARTE, Rodrigo. **Seis leituras sobre a dialética do esclarecimento**. Ijuí: Unijuí, 2009. p. 91-2.

<sup>62</sup> SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Adorno**. São Paulo: Publifolha, 2003. p. 76.



Seligmann-Silva ressalta a elaboração de uma “pré-história filosófica do anti-semitismo” pelos autores. Segundo eles, o anti-semitismo remonta a gestos originários da hominização, “a um princípio mimético que constitui nossa identidade de modo estrutural”. Levam sua análise da proto-origem do anti-semitismo ao momento mítico fundador da hominização, o grito de pavor diante das forças desintegradoras da natureza.<sup>63</sup> Observa-se aqui o uso do mesmo método de reconstrução histórica usada por Freud, em 1913, em *Totem e tabu*<sup>64</sup>, para propor o momento da hominização como sendo o momento mítico do assassinato do pai da horda primeva. Recorde-se aqui a pertinente observação de Derrida de que Freud incorre assim na falácia lógica de petição de princípio ao atribuir a origem do superego à culpa que os irmãos sentiram pelo assassinato do pai: ou seja, a possibilidade do sentimento de culpa, cuja origem estaria no assassinato do pai primevo, precisaria estar presente já antes desta origem para que os irmãos pudessem sentir culpa.<sup>65</sup>

Adorno & Horkheimer aproximam sua ideia àquela do teorema aristotélico que caracteriza o ser humano como ser mimético: “Quando o humano quer se tornar como a natureza, ele se enrijece contra ela. A proteção pelo susto é uma forma do mimetismo. Essas reações de contração no homem são esquemas arcaicos da autoconservação: a vida paga o tributo de sua sobrevivência assimilando-se ao que é morto”.<sup>66</sup> É também a autoconservação que está no cerne do Esclarecimento, levando a razão a justificar todos os seus meios; o gesto de enrijecimento, de mimesis diante do pavor, gera como resposta a própria encenação da morte:

Essa encenação da morte logo assumiu na história da humanidade o caráter do sacrifício: de troca substitutiva entre a “minha morte” e a morte do Outro. (...) Como na noção freudiana do *Umheimlich* (“sinistro”, “estranho”; aquilo que é estranho por ser familiar demais), esses traços denunciam uma origem que se quer ocultar. A sociedade que pretende esconder sua origem no medo e na mimesis enreda-se cada vez mais numa mimesis patológica do que provoca o pavor. O corpo rígido da sociedade dominado pelo pavor diante de sua origem “natural” quer se preservar pela uniformização – e pela imitação de si mesma: “O sentido das fórmulas fascistas, da disciplina ritual, dos uniformes e de todo o aparato pretensamente irracional é possibilitar o comportamento mimético”. Tudo o que escapa à uniformização deve ser destruído. A rebelião da natureza reprimida leva a mais repressão. Os judeus são acusados de sacrifícios sanguinários: eles mesmos devem então ser sacrificados de modo sanguinário. O anti-semita identifica-se com aquilo que projeta no judeu: do envenenamento do povo à conspiração internacional para dominar o mundo. Transforma o mundo no inferno que ele antes projetou para justificar sua fúria.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Adorno**. São Paulo: Publifolha, 2003. p. 76-7.

<sup>64</sup> FREUD, Sigmund. (1913) Totem e tabu. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Órizon Carneiro Muniz e Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XIII

<sup>65</sup> DERRIDA, Jacques. (2001-2002) *Séminaire - La bête et le souverain*. Paris: Galilée, 2008. v. I. p. 327.

<sup>66</sup> Apud SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Adorno**. São Paulo: Publifolha, 2003. p. 77.

<sup>67</sup> Apud SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Adorno**. São Paulo: Publifolha, 2003. p. 77-9.

A esse propósito, Rodrigo Duarte tece um importante comentário:

O anti-semitismo baseia-se numa falsa projeção. Ele é o reverso da mimese genuína, profundamente aparentada à mimese que foi recalcada, talvez o traço caracterial patológico em que esta se sedimenta. Só a mimese se torna semelhante ao mundo ambiente; a falsa projeção torna o mundo ambiente semelhante a ela. Se o exterior se torna para a primeira o modelo ao qual o interior se ajusta, o estranho tornando-se o familiar, a segunda transpõe o interior prestes a saltar para o exterior e caracteriza o mais familiar como algo de hostil.<sup>68</sup>

Observa-se aqui também o uso do conceito freudiano de *Unheimliche*, apresentado no artigo de 1919 *Das Unheimliche*<sup>69</sup>; o que nos aparece como estranho, ou sinistro, é algo que nos foi na infância familiar e que agora retorna do recalcado nesta sensação de estranhamento, de desconhecimento deste algo que já nos foi muito íntimo e familiar: “Os impulsos que o sujeito não admite como seus e que, no entanto, lhe pertencem são atribuídos ao objeto: a vítima em potencial.”<sup>70</sup>

O mecanismo que a ordem totalitária põe a seu serviço “é tão antigo quanto a civilização”, segundo Adorno & Horkheimer,<sup>71</sup> para quem “[os] mesmos impulsos sexuais que a raça humana reprimiu souberam se conservar e se impor num sistema diabólico, tanto dentro dos indivíduos quanto dos povos, na metamorfose imaginária do mundo ambiente. O indivíduo obcecado pelo desejo de matar sempre viu na vítima o perseguidor que o forçava a uma desesperada e legítima defesa. (...) A racionalização era uma finta e, ao mesmo tempo, algo de compulsivo. Quem é escolhido para inimigo é percebido como inimigo”.<sup>72</sup> Afirmam ainda que “os mais poderosos impérios sempre consideraram o vizinho mais fraco como uma ameaça insuportável, antes de cair sobre eles. (...) O distúrbio está na incapacidade de o sujeito discernir no material projetado entre o que provém dele e o que é alheio”.<sup>73</sup>

Seligmann-Silva esclarece que um certo grau de projeção do interior para o exterior está presente em qualquer percepção, havendo, no entanto, ao mesmo tempo, um certo grau de reconhecimento desta projeção. Na visão totalitária de mundo há uma negação deste processo, sendo a projeção percebida como a realidade “tal como ela é”. A mentalidade fascista adequa-

<sup>68</sup> DUARTE, Rodrigo. **Adorno/Horkheimer & A dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. p. 60.

<sup>69</sup> FREUD, Sigmund. (1919) O “estranho”. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Eudoro Augusto Macieira de Souza e Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XVII.

<sup>70</sup> DUARTE, Rodrigo. **Adorno/Horkheimer & A dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. p. 60.

<sup>71</sup> Apud SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Adorno**. São Paulo: Publifolha, 2003. p. 79.

<sup>72</sup> DUARTE, Rodrigo. **Adorno/Horkheimer & A dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. p. 61.

<sup>73</sup> Apud SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Adorno**. São Paulo: Publifolha, 2003. p. 79.

se a esta concepção de conhecimento petrificada, que não admite a reflexão. A consciência coisificada reduz o indivíduo a gavetas preestabelecidas. O fascista anti-semita só sabe optar em bloco. O anti-semitismo faz parte do bloco “nazista”, do que resulta que um nazista que não é anti-semita não é um nazista. Na sociedade dominada pelo pensamento em bloco, “tudo o que representa a diferença (*Unterschied*) tem que tremer. As etiquetas são coladas: ou se é amigo, ou se é inimigo. A falta de consideração pelo sujeito torna as coisas fáceis para a administração. Transferem-se grupos étnicos para outras latitudes, enviam-se indivíduos rotulados de judeus para as câmaras de gás”.<sup>74</sup>

Rodrigo Duarte expõe a ideia de Adorno & Horkheimer de que o mecanismo de projeção na percepção é um legado de nossa pré-história animal, o prolongamento da combatividade com que as espécies animais superiores reagem ao movimento movidas pelos comportamentos instintivos de autoconservação. A projeção está automatizada nos homens, assim como as outras funções de ataque e proteção, que se tornaram reflexos. Numa interpretação antropológica da crítica kantiana do conhecimento, a ordem fixa do universo, do qual a ciência constitui tão-somente a expressão abstrata, é o produto inconsciente do instrumento que o animal usa na luta pela vida, isto é, daquela projeção espontânea. Na sociedade humana, o indivíduo precisa adquirir um controle crescente da projeção. Ele tem que aprender ao mesmo tempo a aprimorá-la e a inibi-la, o que o levará à capacidade de distinguir os pensamentos e sentimentos próprios e os alheios, possibilitando distanciamento e identificação, consciência de si e consciência moral. A doutrina fisiológica pré-kantiana explica o mundo da percepção como a imagem refletida dos dados que o cérebro recebe dos objetos materiais. Segundo esse modo de ver, a ordenação dos indícios pontuais recebidos, as impressões, é realizada pelo intelecto, pelo entendimento. Nesta concepção, nega-se que a imagem percebida contém de fato conceitos e juízos, o que Adorno expressará brilhantemente na já citada frase “A inteligência é uma categoria moral”. Para refletir a coisa, o sujeito deve devolver-lhe mais do que dela recebe. O sujeito recria o mundo fora dele a partir dos vestígios que o mundo deixa em seus sentidos, constituindo desse modo retroativamente o ego aprendendo a conferir às impressões dispersas uma unidade sintética, sendo o ego idêntico o produto constante mais tardio da projeção. Diz Rodrigo Duarte:

Todavia, mesmo como ego objetivado de maneira autônoma, ele só é o que o mundo-objeto é para ele. A profundidade interna do sujeito não consiste em nada mais senão a delicadeza e a riqueza do mundo da percepção externa. Quando o entrelaçamento é rompido, o ego se petrifica. Quando ele se esgota, no registro positivista de dados,

---

<sup>74</sup> SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Adorno**. São Paulo: Publifolha, 2003. p. 79-80.

sem nada dar ele próprio, se reduz a um simples ponto; e se ele, idealisticamente, projeta o mundo a partir da origem insondável de si mesmo, se esgota numa obstinada repetição. Nos dois casos, ele sacrifica o espírito. (...) Não é na certeza não afetada pelo pensamento, nem na unidade pré-conceptual da percepção e do objeto, mas em sua oposição refletida, que se mostra a possibilidade da reconciliação. A distinção ocorre no sujeito que tem o mundo exterior na própria consciência e, no entanto, o conhece como outro. É por isso que esse refletir, que é a vida da própria razão, se efetua como projeção consciente.<sup>75</sup>

Nesta mesma linha de pensamento, poderíamos aqui utilizar o léxico derridiano para dizer que a percepção fica submetida à lógica da *aporia*, à *indecidibilidade*<sup>76</sup>, à impossibilidade de decisão entre a localização interna ou externa do objeto da percepção, à impossibilidade de distinção definitiva entre um dentro e um fora. Na lógica da *aporia*, a impossibilidade desta decisão, esta indecidibilidade, se torna a própria condição da justiça. Segue Rodrigo Duarte:

O patológico no anti-semitismo não é o comportamento projetivo enquanto tal, mas a ausência de reflexão que o caracteriza. Não conseguindo mais devolver ao objeto o que dele recebeu, o sujeito não se torna mais rico, porém mais pobre. Ele perde a reflexão nas duas direções: como não reflete mais o objeto, não reflete mais sobre si e perde assim a capacidade de diferenciar. (...) Ele dota ilimitadamente o mundo exterior de tudo aquilo que está nele mesmo; mas aquilo de que o dota é o perfeito nada, a simples proliferação dos meios, relações, manobras, a práxis sinistra sem a perspectiva do pensamento.<sup>77</sup>

<sup>75</sup> DUARTE, Rodrigo. **Adorno/Horkheimer & A dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. p. 61-4.

<sup>76</sup> É importante chamar atenção aqui para o fato de que as palavras *aporia* e *indecidibilidade*, para além do seu significado literal e convencional, fazem também parte do léxico conceitual de Derrida. Quando solicitado a esclarecer seu conceito de *iterabilidade*, que literalmente poderia significar apenas “repetibilidade” ou “reiterabilidade”, Derrida observa que, apesar do fato de que toda produção conceitual “exige, certamente, uma idealização”, este “é um conceito sem conceito, ou uma outra espécie de conceito, heterogêneo ao conceito filosófico de conceito, um conceito que marca, ao mesmo tempo, a possibilidade e o limite de toda idealização, e pois de toda conceituação” (DERRIDA, Jacques. (1990) **Limited Inc**. Tradução Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1991. p. 158.) Apesar de que “todo conceito que pretende algum rigor implica a alternativa do ‘tudo ou nada’”, pode-se também “pensar ou desconstruir de outro modo o conceito de conceito”. (Idem, p. 156-7) Para marcar esta intenção de heterogeneidade ao conceito filosófico tradicional de conceito na elaboração do léxico derridiano, optamos aqui por nos referir, seguindo Haddock-Lobo, às palavras deste léxico como “quase-conceitos”, ao invés de simplesmente “conceitos”. Por exemplo, Haddock-Lobo refere-se ao “quase-conceito” espectro, observando que “para Derrida, o pensamento é *justamente* composto por estes indecidíveis: *rastro, espectro, phármakon, sobrevida [survie]*, etc., etc., etc., em uma cadeia infinita e infinitamente aberta de quase-conceitos”. (HADDOCK-LOBO, Rafael. **Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Nau: Ed. PUC-Rio, 2011. p. 49.) Uma das características destes quase-conceitos é que eles encontram sua significação apenas em uma cadeia de “palavras” ou “conceitos” que remetem “não a unidades verbais ou conceituais mas a longas cadeias textuais”. (DERRIDA, Jacques. (1990) **Limited Inc**. Tradução Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1991. p. 157) Haddock-Lobo está seguindo Derrida, que se refere aos seus “conceitos impossíveis, quase-conceitos, conceitos quase transcendentais, como o arqui-traço ou a arqui-escritura, o arqui-originário mais antigo que a origem” (DERRIDA, Jacques. (1991) *Résistances*. In: **Résistances: de la psychanalyse**. Paris: Galilée, 1996. p. 44.) Por esta razão, procuraremos, na medida do possível, esclarecê-los em alguma extensão quando de sua ocorrência no texto, já que excederia o escopo do presente trabalho uma discussão mais ampla de cada um destes termos. Para artigos recentes que se destinam ao exame dos vocábulos agora referidos, *aporia* e *indecidibilidade*, recomendamos a consulta a estes verbetes na obra de Dick & Wolfreys (DICK, Maria-Daniella & WOLFREYS, Julian. **The Derrida wordbook**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.)

<sup>77</sup> DUARTE, Rodrigo. **Adorno/Horkheimer & A dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. p. 64.

Também é fácil observar nestas citações a grande afinidade entre os pensamentos de Adorno e Freud. As concepções freudianas da formação do ego e do caráter do indivíduo, e de sua relação com os grupos sociais, refletem diretamente as leituras já citadas das *Conferências introdutórias à psicanálise*, de 1915-1917<sup>78</sup> e do texto *Massenpsychologie und Ich-Analyse*<sup>79</sup>, de 1921. Pode-se dizer que os conceitos teóricos freudianos instrumentam a leitura adorniana dos fenômenos sociais que ele observa. Seu apreço pela psicanálise o acompanhou ao longo da vida, sendo expresso, por exemplo, na organização pelo Instituto de Pesquisas Sociais de um ciclo de conferências comemorativo ao centenário do nascimento de Freud, no verão de 1956, realizado pelas Universidades de Frankfurt e de Heidelberg. As principais conferências foram reunidas em livro publicado na Alemanha em 1957. Organizado por Adorno e Walter Dirks, o livro é prefaciado por Adorno, tendo sido publicado em espanhol em 1971 com o título *Freud en la actualidad*.<sup>80</sup>

Assim como com Freud, é possível também observar grande proximidade entre algumas ideias de Adorno e de Derrida, como podemos também perceber em certas passagens da sua grande obra *Dialética negativa*, de 1966, como procuramos ilustrar nos três fragmentos a seguir. Tomemos a seguinte passagem:

As formas de pensamento querem ir além daquilo que está meramente presente, daquilo que é “dado”. (...) Violentando aquilo sobre o que exerce suas sínteses, o pensamento segue ao mesmo tempo um potencial que aguarda naquilo que está à sua frente e obedece inconscientemente à ideia de ressarcir os fragmentos que ele mesmo perpetrou; para a filosofia, esse elemento não-consciente torna-se consciente. O pensamento irreconciliável é acompanhado pela esperança de reconciliação porque a resistência do pensamento ao meramente ente, a liberdade imperiosa do sujeito, também procura obter do objeto aquilo que se perdeu por meio da sua transformação em objeto. A especulação tradicional desenvolveu a síntese da multiplicidade por ela representada como caótica, sobre uma base kantiana, e, por fim, procurou tecer a partir de si todo conteúdo. Em contrapartida, o *telos* da filosofia, o aberto e não-encoberto, é antissistemático quanto a sua liberdade de interpretar fenômenos com os quais ela se confronta desarmada. No entanto, a filosofia precisa manter o sistema na medida em que o que lhe é heterogêneo se lhe apresenta enquanto sistema. E é nessa direção que se move o mundo administrado.

E mais adiante:

<sup>78</sup> FREUD, Sigmund. (1915-1916) Conferências introdutórias à psicanálise. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução José Luís Meurer e Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XV.; FREUD, Sigmund. (1916-1917) Conferências introdutórias à psicanálise. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução José Luís Meurer e Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XVI.

<sup>79</sup> FREUD, Sigmund. (1921) Psicología de las masas y análisis del yo. **Obras completas**. 2ª ed. Traducción José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1993. Vol. XVIII.

<sup>80</sup> ADORNO, Theodor & DIRKS, Walter. (1957) **Freud en la actualidad**. Barcelona: Barral Editores, 1971.

A grande filosofia foi acompanhada pelo zelo paranoico de não tolerar nada senão ela mesma. O mais mínimo resto de não identidade era suficiente para desmentir a identidade, totalmente segundo o seu conceito. As excrescências dos sistemas, desde a glândula pineal de Descartes e os axiomas e definições de Spinoza, nos quais já está injetado todo o racionalismo que ele extrai posteriormente de maneira dedutiva, manifestam por meio de sua não-verdade a não-verdade dos próprios sistemas, sua loucura.<sup>81</sup>

Sem deixar de levar em consideração o fato de que as obras dos autores constituem campos discursivos distintos, com seu léxico e características singulares, é possível um exercício de aproximação dos seus pensamento. É evidente que ambos, Derrida e Adorno, concordam que o dito só faz sentido na ressonância dos pensamentos ao mesmo tempo ligados a eles e não explicitados, na medida em que caem sob a força dinâmica daquilo que Freud denominou recalçamento. O recalçado, o não manifesto, o não explicitado no dito, é o que permite atribuir sentido ao que se apresenta. Na enunciação, o objeto apresentado é seccionado, poderíamos mesmo dizer, com Freud, sexuado, “secço-ado”, dividido em duas secções, vindo uma delas à luz e tombando seu resto em fragmentos inconscientes, restando mutilado e à espera do reencontro destes fragmentos, o que se dará nos sonhos ou no que Freud chamou “o retorno do recalçado”. No entanto, o sistema da consciência, para novamente utilizar a concepção freudiana dos sistemas dinâmicos Percepção/Consciência, Pré-consciente e Inconsciente, não pode reconhecê-los como parte de si, já que isto destruiria a percepção da própria unidade e identidade da consciência. A esta impossibilidade Freud denominou resistência: resistência à percepção do recalçado como parte de si.

Esta mesma concepção aparece em Derrida naquilo que ele apresenta como lógica do *traço*, ou também como lógica da *suplementariedade*, manifestações da *différance*<sup>82</sup> e seu trabalho de espaçamento e temporalização. Nesta, a não-presença do traço se reflete na apresentação do suplemento, como descreve na relação de suplementariedade entre a voz e a escrita, ou, para citar o exemplo extraído de Rousseau na *Gramatologia*, a relação entre o sexo e o “perigoso suplemento” da masturbação. Entre eles impera a indecidibilidade da origem, estando o não-presente já contido na apresentação da fala ou da escrita, do sexo ou da masturbação, sendo enganadora qualquer delimitação de uma *Arché* que atribuiria precedência

<sup>81</sup> ADORNO, Theodor. (1966) **Dialética negativa**. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p. 25-7

<sup>82</sup> Aplica-se aqui também aos termos *traço*, *suplementariedade* e *différance* o que foi referido há pouco em relação aos termos *aporia* e *indecidibilidade*. Para uma abordagem inicial à compreensão destes conceitos sugerimos a consulta a estes verbetes na obra de Niall Lucy. (LUCY, Niall. **A Derrida dictionary**. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.)

a qualquer dos elementos de uma oposição binária construída a partir de uma concepção dialética que opera a serviço exatamente da ocultação da multiplicidade na origem. E é esta mesma operação que Adorno está a denunciar no parágrafo citado, que ilustra a eterna luta dos sistemas de pensamento para manter sua ilusão de unidade e identidade a partir da exclusão de tudo aquilo que não se presta a ser encaixado em um lugar previsto para ele no sistema, que define-se previamente pela pretensão de conter de antemão a totalidade do existente e do não-existente. Nesta condição, o totalmente Outro, o que não encaixa, está condenado à destruição para que o sistema possa sobreviver. É necessário que algo deixe de se apresentar em um lugar para que outro algo possa se apresentar neste lugar.

Anteriormente, no mesmo texto, ao propor o trabalho da dialética negativa, Adorno já mostrara a proximidade entre sua proposta e o projeto derridiano:

O conceito é caracterizado [tanto] por sua relação com o não-conceitual – assim como, finalmente, segundo a teoria do conhecimento tradicional, toda e qualquer definição de conceitos carece de momentos não-conceituais, dêiticos – quanto, em contrapartida, por se distanciar do ôntico como unidade abstrata dos ontos compreendidos nele. Alterar essa direção da conceptualidade, voltá-la para o não-idêntico, é a *charneira* da dialética negativa.<sup>83</sup>

No mínimo duas aproximações entre os autores pode ser imediatamente observada aqui. A primeira, e explícita, é a intenção de ambos de problematizar a questão da relação entre os sistemas filosóficos e aquele real, aquele Outro, que permanece excluído do sistema ao não poder ser totalmente subsumido em seu arcabouço conceitual. Tanto a filosofia crítica adorniana quanto a desconstrução derridiana tratarão permanentemente de denunciar e problematizar esta operação de exclusão lógica e o universo das consequências éticas desta exclusão.

A segunda observação se refere à interessante expressão usada por Adorno quando refere-se à “charneira da dialética negativa”. Sabemos que Derrida referiu-se em diversos textos a este conceito, dando-lhe sucessivamente diversas denominações, de forma a demonstrar performaticamente em sua produção o trabalho da *iterabilidade* e da *différance*: *hímen*, *brisure*, o *entre*<sup>84</sup>, para citar algumas, foram formas como ele nomeou esta mesma charneira, ou dobradiça, que simultaneamente separa e comunica diferentes universos semânticos, diferentes campos discursivos. O trabalho de ambos consistiu também em identificar estas dobradiças, estes pontos de fuga da significação por onde se pode vazar para fora de qualquer sistema

<sup>83</sup> ADORNO, Theodor. (1966) **Dialética negativa**. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p. 19. (O grifo é nosso.)

<sup>84</sup> Estas palavras terão seu sentido examinado em capítulos seguintes. Recomendamos também a leitura das citadas obras de Niall Lucy e de Dick & Wolfreys para consulta a artigos introdutórios à compreensão destes conceitos derridianos.

metafísico que pretende-se fechado, mostrando assim a arbitrariedade desta operação de fechamento de sentido e sua intenção oculta de exercício de poder e dominação. O trabalho de Freud mostra-se por trás desta operação. Juntamente com Marx e Nietzsche, este “mestre da suspeita”, no dizer de Paul Ricoeur, mostrou que a palavra no sonho narrado é a dobradiça que conduz à infinitude de elementos do universo inconsciente. É exatamente esta ideia de uma dobradiça que lhe permite afirmar que o sonho é a via régia para o inconsciente.

A terceira e última citação que trazemos aqui é exatamente das últimas frases de *Dialética negativa*:

O motor da necessidade é o motor do esforço que envolve o pensamento como um fazer. O objeto da crítica não é por isso a necessidade no pensamento, mas a relação entre os dois. Todavia, a necessidade do pensamento quer que ele seja pensado. Ela exige a sua negação pelo pensamento, precisa desaparecer no pensamento, se é que ela realmente deve ser satisfeita, e perdura nessa negação, representa na célula mais intrínseca ao pensamento aquilo que não é igual a ele. Os menores traços intramundanos teriam relevância para o absoluto, pois a visão micrológica descobre aquilo que, segundo os critérios do conceito superior em sua dinâmica de subsunção, permanece desesperadamente isolado, e explode a sua identidade, a ilusão de que ele seria um mero exemplar. Um tal pensamento é solidário com a metafísica no instante da sua queda.<sup>85</sup>

A solidariedade entre os pensamentos de Adorno e Derrida se evidencia aqui ao observarmos que esta frase é publicada ao final de 1966, mesmo momento em que Derrida anuncia:

Tudo ocorre, portanto, como se o que se denomina linguagem apenas pudesse ter sido, em sua origem e em seu fim, um momento, um modo essencial mas determinado, um fenômeno, um aspecto, uma espécie da escritura. (...) Ela se confundiria com a história que associa a técnica e a metafísica logocêntrica há cerca de três mil anos. E se aproximaria hoje do que é, propriamente, sua asfixia (...), [essa] tão falada morte da civilização do livro, que se manifesta inicialmente pela proliferação convulsiva das bibliotecas. Apesar das aparências, esta morte do livro anuncia (...) apenas uma morte da fala (de uma fala que se pretende plena) e uma nova mutação na história da escritura, na história como escritura. (...) “Morte da fala” é aqui, sem dúvida, uma metáfora: antes de falar de desaparecimento, deve-se pensar em uma nova situação da fala, em sua subordinação numa estrutura cujo arconte ela não será mais.<sup>86</sup>

Vemos assim vibrar harmonicamente as vozes de Adorno e Derrida no denunciar da cumplicidade da metafísica com os horrores e atrocidades cometidos ao longo dos séculos em nome do império da racionalidade. A mesma ideia é expressa por Lévinas ao se referir a um pensamento que quer “libertar-se da dominação grega do Mesmo e do Um”, “origem e álibi de

<sup>85</sup> ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p. 337.

<sup>86</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 10.



toda opressão no mundo”<sup>87</sup>, assunto que retomaremos mais adiante. A aproximação do pensamento de ambos, Derrida e Adorno, ainda pode ser testemunhada no discurso de Derrida ao receber o Prêmio Adorno, em 2001. Seu texto foi publicado sob o título *Fichus*, palavra que em francês tem duplo uso: literalmente, designa o chale, ou echarpe; mas tem também o sentido figurado de indicar que alguém está acabado, terminado, sem saída, liquidado. O texto em espanhol foi publicado com o título *Acabados*.<sup>88</sup> Tal título decorre de um sonho contado por Benjamin, em francês, em carta a Gretel Adorno, escrita em 12 de outubro de 1939 em Nièvre, onde ele estava internado por precaução em um “campo de trabalhadores voluntários” enquanto a Gestapo tratava de obter sua expatriação por tratar-se de um judeu alemão ativamente envolvido em círculos comunistas. Sua vida corria sério perigo decorrente desta possibilidade de expatriação. Neste contexto, ele tem um sonho no qual ele está euforicamente envolvido em uma atividade que ele assim descreve: “Tratava-se de transformar um poema em um *fichu*”.

A interpretação do sonho pode ser feita usando-se o método freudiano da decifração de um símbolo pelo seu contrário: na realidade, o humor de Benjamin só poderia estar ao contrário de eufórico, já que ele aguardava a qualquer momento a notícia de sua expatriação, sua sentença de morte. Ele estava *fichu*. Nesta situação, restava-lhe apenas a saída que seu talento sempre lhe propiciara: transformar seu estado de *fichu* em um poema, o que aparece no sonho de forma invertida.

Derrida, em certo momento da conferência, irá apresentar e interpretar em detalhes este sonho de Benjamin, que apresenta para dar início a sua conferência perguntando-se se ainda somos capazes de, como Benjamin, sonhar, isto é criar, criar alternativas, extrair um pensamento filosófico a partir de um sonho que por sua vez se gesta a partir das situações sem saída que vivemos no presente. Para os filósofos, a resposta tradicional seria um “não”: este “não” se liga à responsabilidade do filósofo para com o imperativo racional da consciência clara, desperta, o ego soberano e a conscienciosidade vigilante. Para os filósofos, filosofar é estar desperto, vigilante, a ver às claras. Nada se pode afirmar partindo da percepção nebulosa de um sonho.

Por outro lado, poetas, escritores, ensaístas, músicos, pintores, dramaturgos, e mesmo psicanalistas, responderiam, ao contrário, que muito se pode aprender a partir da percepção nebulosa trazida num sonho. Derrida perfila Adorno ao lado destes, citando uma passagem de

---

<sup>87</sup> DERRIDA, Jacques. (1964). Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 116-7.

<sup>88</sup> DERRIDA, Jacques. (2001) **Acabados, seguido de Kant, el judío, el alemán**. Traducción Patricio Peñalver. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

*Minima Moralia* em que ele fala acerca de como os mais belos sonhos são esvaziados, mutilados, estragados, feridos, danificados por uma consciência racional vigilante que diz que eles são mera ilusão sem relação com a realidade. A palavra de que Adorno se serve para designar esta ferida, *beschädigt*, é a mesma que aparece no subtítulo de *Minima moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*: reflexões a partir de uma vida ferida, lesada, machucada, mutilada. E diz Derrida:

A propósito desta lucidez, desta luz, desta *Aufklärung* de um discurso sonhador sobre o sonho, gosto justamente de pensar em Adorno. Admiro e amo em Adorno alguém que não deixou de vacilar entre o “não” do filósofo e o “sim, talvez, isso acontece às vezes” do poeta, do escritor ou do ensaísta, do músico, do pintor, do diretor de teatro ou cinema, ou também do psicanalista. Ao vacilar entre o “não” do filósofo e o “sim, talvez, isso acontece às vezes”, vacilou por duas vezes. Tomou em conta o que o conceito, a dialética mesma, não podia conceber do acontecimento singular, e fez tudo para assumir a responsabilidade desta dupla herança.<sup>89</sup>

Derrida afirma que “a filosofia tem que responder perante o sonho, a música – representada por Schubert – a poesia o teatro e a literatura – aqui representada por Kafka”. A seguir cita Kafka e Benjamin e observa que mesmo o despertar do pior pesadelo poderá nos deixar “pensar o insubstituível, uma verdade ou um sentido que a consciência ao despertar corre o risco de dissimular, ou de adormecer de novo. Como se o sonho fosse mais vigilante que a vigília, o inconsciente melhor pensador do que a consciência, a literatura ou as artes mais filosóficas, mais críticas mesmo, do que a filosofia”. Cita Adorno: “No paradoxo da possibilidade do impossível, mística e Esclarecimento se encontraram pela última vez em Benjamin. Benjamin se libertou do sonho sem traí-lo e sem fazer-se cúmplice daquela intenção em relação à qual sempre estiveram de acordo os filósofos: que o sonho não deve (ou não pode) realizar-se”. É preciso romper com esta cumplicidade com os filósofos, despertar do sonho sem traí-lo: “Despertar, cultivar a vigília e a vigilância, mas ao mesmo tempo permanecendo atento ao sentido, fiel aos ensinamentos e à lucidez de um sonho, cuidadosos do que o sonho dê a pensar, sobretudo quando nos dá a pensar ‘a possibilidade do impossível’”.<sup>90</sup>

É neste texto que Derrida reconhece publicamente sua dívida intelectual para com Adorno:

Se a paisagem das influências, das filiações ou das heranças, das resistências também, seguirá sendo sempre atormentada, labiríntica ou abismal, e neste caso talvez mais contraditória e sobredeterminada que nunca, hoje sou feliz, e graças a vocês, por poder

<sup>89</sup> DERRIDA, Jacques. (2001) **Acabados, seguido de Kant, el judío, el alemán**. Traducción Patricio Peñalver. Madrid: Editorial Trotta, 2004. p. 13-4.

<sup>90</sup> DERRIDA, Jacques. (2001) **Acabados, seguido de Kant, el judío, el alemán**. Traducción Patricio Peñalver. Madrid: Editorial Trotta, 2004. p. 15-7.

e por dever dizer “sim” a minha dívida para com Adorno, e por mais de um conceito, embora não seja agora capaz de responder a essa dívida nem responder dela.<sup>91</sup>

Adorno e Derrida, nas diferenças dos seus estilos, nos deixam um legado ao qual sermos fiéis mesmo nas nossas diferenças. O legado de um filosofar capaz de manter sempre em aberto o sonho da possibilidade do impossível, num “messiânico sem messianismo”, nas palavras de Derrida, como veremos adiante.

O presente capítulo pretendeu sustentar, com alguns exemplos, a presença de algumas proximidades no pensamento deste conjunto de autores. Foram aproximados textos e conceitos de autores por outros aspectos muito distanciados no seu pensar, como Freud, Benjamin, Adorno, Levinas, Derrida. Embora possa-se multiplicar exemplos infindavelmente, estas citações são suficientes para nossa argumentação, na mesma linha do pensamento de Timm de Souza, de que a judeidade de origem marca aspectos da obra destes autores, apesar de todas as diferenças que podem ser assinaladas entre suas circunstâncias de vida e entre seus pensamentos. Restringindo-nos agora especificamente a Freud e Derrida, é possível percorrer a obra, as cartas, as entrevistas e outros documentos de ambos para encontrar, por um lado, o testemunho da ausência de um conhecimento ou prática formal do judaísmo na infância, ao mesmo tempo que, por outro lado, o testemunho da marca indelével da judeidade em suas vidas e obras. Presença de uma judeidade espectral que se revela exatamente na ausência de sua positivação, já que o instante de tal positivação traria seu desvanecer, desfazendo-se então como qualquer fantasma surpreendido pela luz do sol. Como Derrida mesmo nos lembra:

Não há *Dasein* do espectro: mas não há *Dasein* sem a inquietante estranheza, sem a estranha familiaridade (*Unheimlichkeit*) com algum espectro. O que vem a ser um espectro? Qual é a sua história e qual é o seu tempo? O espectro, como seu nome o indica, é a frequência de uma certa visibilidade. Mas a visibilidade do invisível. E a visibilidade, por essência, não se vê, por isso é que ela continua *epekeina tes ousias*, para além do fenômeno ou do ente.<sup>92</sup>

A ideia de que os espectros sempre espectralizaram pode parecer uma opinião discutível. Porém, as obras de Freud e Derrida vieram a constituir um marco teórico a partir do qual o pensamento da espectralização adquire um ponto de referência incontornável. A ciência proposta por Freud e a filosofia de Derrida irão derivar a partir deste encontro com o espectro sob um novo olhar. Não é por outro motivo que Derrida encontra Freud. Na próxima seção aproximaremos também nosso olhar sobre este encontro.

<sup>91</sup> DERRIDA, Jacques. (2001) **Acabados, seguido de Kant, el judío, el alemán**. Traducción Patricio Peñalver. Madrid: Editorial Trotta, 2004. p. 30.

<sup>92</sup> DERRIDA, Jacques. (1993) **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional**. Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 138.

Uma última observação é devida a fim de enfatizar a razão que, a nosso ver, faz necessária esta relativamente extensa incursão por um tema que aparentemente não é central à apresentação da nossa tese. Esta razão é que, apesar desta aparência contrária, julgamos que sim, que permanecemos no centro da nossa questão. Isto porque julgamos que os pensamentos de Freud e Derrida não podem ser adequadamente avaliados e compreendidos sem que se esteja atento ao fato de que em ambos estamos, apesar da ausência de claras placas sinalizadoras de alerta, sobre uma ponte que transita entre o helenismo e o judaísmo, extraindo sua riqueza necessariamente desta sua dupla origem.

### 3 ENCONTRO NAS ORIGENS: DERRIDA, FREUD E O ESTRUTURALISMO

*nossas questões nomeiam apenas a textura do texto, a leitura e a escritura, a mestria e o jogo; do mesmo modo os paradoxos da suplementariedade e as relações gráficas do vivo e do morto: no textual, no têxtil e no histológico. Nós nos manteremos no limite desse tecido: entre a metáfora do “istos” e a questão sobre o “istos” da metáfora.*<sup>93</sup>

Conforme veremos nesta seção, será a partir dos anos 60 que Derrida se ocupará explicitamente da aproximação entre o seu desenvolvimento teórico e a psicanálise freudiana. A partir de então, o pensamento filosófico e o pensamento psicanalítico no texto de Derrida passam a constituir progressivamente um *tecido* onde torna-se difícil distinguir na trama sua urdidura, o que vai ficando cada vez mais evidente ao longo da sua produção textual. Como salientamos na epígrafe acima, jogamos aqui com o duplo sentido morto-vivo da palavra *tecido*: o texto é também tecido vivo, alterado no jogo de cada repetição, de cada releitura e reescrita, do que dá testemunho o próprio movimento que anima do início ao fim a pena de Derrida: texto-tecido-vivo, onde a estrutura da mais rigorosa lógica é assombrada pela invasão tecida pelo trabalho do sonho, inesperado enigma aberto à indecidibilidade da interpretação. Pretende-se acompanhar nesta seção as condições e os momentos iniciais deste trabalho de tecelagem. Esboçaremos um traçado sobre o percurso do pensamento do autor a partir dos seus primeiros escritos. Poderemos observar que este momento inicial do texto derridiano, ocupado em adequar-se ao rigor da formação filosófica na *École Normale Supérieure* (ENS), oferecerá um contraponto às citações extraídas da obra *Espectros de Marx*, de 1993, já apresentadas ao longo deste trabalho, nas quais se mostra com muita clareza a vivacidade deste *entrelaçamento* – este deslocamento das questões entre a filosofia e a psicanálise pela *brisure*<sup>94</sup> que as des/junta, em *différance*, segundo a lógica da *suplementariedade*. Esta marcante mudança de estilo é apresentada por ele na advertência que escreve ao publicar, em 1990, seu trabalho de 1954, onde ele confessa, em seu estilo singular, seu desconforto e sua estranheza ao escutar-se sem mais reconhecer-se. Ao mesmo tempo, no entanto, como veremos a seguir, a obstinação em

<sup>93</sup> “*Istos (...) rolo vertical entre os antigos (...) de onde partem os fios da urdidura sobre o tear de tecelão, de onde (...) segue-se, a urdidura fixada sobre o tear de onde a trama; (...) tecido, pano, pedaço de pano; (...) p. anal. teia de aranha (...)*”. (DERRIDA, Jacques. (1968) **A farmácia de Platão**. Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991. p. 9-10).

<sup>94</sup> Alguns comentários sobre os termos *tecido*, *entrelaçamento* e *brisure*, em seu uso por Derrida, são apresentados nos próximos parágrafos.

torno dos sucessivos deslocamentos da questão das origens permanecerá como elemento onde ele se identifica como perdurando através das mudanças de estilo tão evidentes à superfície.<sup>95</sup>

Conforme adiantamos no parágrafo anterior, consideramos oportuno aqui algumas observações sobre os conceitos acima referidos em seu uso por Derrida. O tema do *tecido* e sua exploração metafórica tem longa tradição na filosofia, remontando aos gregos. Seu exame recebe especial atenção por Derrida no citado texto *A farmácia de Platão*. Um dos aspectos aí abordados é o do *entrelaçamento* (*sumplokè*) usado como recurso metafórico na problematização da escritura e do discurso nos *Diálogos* de Platão, especialmente no *Fedro* e *Político*.<sup>96</sup>

Apesar do uso da figura retórica que aproxima texto e tecido perpassar toda história da filosofia, o termo *tecido* não chega a assumir o estatuto de um conceito. Mesmo assim, trata-se de um “teorema” que tem lugar importante na filosofia da desconstrução, ocorrendo também que as noções de “texto” e de “inscrição” sejam atribuídas à família do “tecido”. A ambiguidade conceitual do termo, no entanto, faz com que o mesmo, embora não sendo inteiramente um conceito, assuma valor conceitual num contexto discursivo que lhe fornece valor conceitual.<sup>97</sup> Por esta razão, como justificamos em nota anterior, pode-se qualificá-lo como designando um quase-conceito, pois é usado como tal apesar de não sê-lo inteiramente sob o aspecto formal. Da mesma maneira, podemos considerar o arcabouço teórico de Derrida como constituindo um quase-sistema filosófico por fazer as funções de um sistema de pensamento sem chegar a um acabamento formal como tal, como veremos adiante.

Observações semelhantes podem se aplicar à noção derridiana de *brisure*. O tradutor brasileiro, como geralmente ocorre com as palavras que funcionam como quase-conceitos em Derrida, não encontrou maneira satisfatória para vertê-la para o português, pois ela apresenta o

<sup>95</sup> DERRIDA, Jacques. (1954) **Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl**. Paris: PUF, 1990. p. V-VI.

<sup>96</sup> DERRIDA, Jacques. (1968) **A farmácia de Platão**. Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991. p. 7-11.

<sup>97</sup> MADARASZ, Norman **Le motif du tissu: études à partir de la philosophie française contemporaine d’une figure philosophique descriptive aux confins des théories du nom, de la proposition et du texte**. Thèse de Doctorat préparée sous la direction de M. le Professeur Alain Badiou. ISBN 978-2-7295-3588-9. Paris: Université Paris VIII – Vincennes à Saint-Denis, 1999. p. 1-3. As ideias acima, aqui tomadas do texto de Madarasz, são também expressas com muita clareza por Derrida, em outro contexto, quando se refere ao fato de que suas “palavras” ou “conceitos”, como dissemos em nota anterior, “remetem não a unidades verbais ou conceituais mas a longas cadeias textuais”. Além disso, esclarece que “a lista dessas palavras não é fechada, por definição, e está longe de se limitar (atualmente) às que cito aqui ou vejo citar frequentemente (*pharmakon*, *suplemento*, *húmen*, *parergon*). Aos que se interessam por isso, assinalo que, se a lista permanece aberta de fato, já existem muitas outras em curso. Têm entre elas uma certa analogia funcional mas permanecem singulares e irredutíveis uma à outra, como o são as cadeias textuais das quais são inseparáveis. São todas marcadas pela *iterabilidade*, que contudo parece pertencer à sua série”. (DERRIDA, Jacques. (1990) **Limited Inc**. Tradução Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991. p. 157.)

duplo sentido de “rotura” e de “juntura”: preferiu aportuguesá-la para “brisura”.<sup>98</sup> Como fizemos com outras palavras, preferimos aqui manter a versão francesa, embora também utilizemos a palavra “dobradiça”, ou “charneira” no mesmo sentido de designar um elemento que tanto une quanto separa, como na carpintaria. Estes termos, assim como o vocábulo “hímen”, se referem a esta mesma relação de simultaneamente unir e separar. Estas palavras estão sendo usadas aqui para descrever a interação entre os campos discursivos, ou seja, estes dois tecidos-textos, da filosofia derridiana e da psicanálise. A seguinte formulação é esclarecedora:

A suspensão do hímen é a suspensão do texto, em seus momentos de indecidibilidade, no espaço do “entre” que o mantém em reserva e em um excesso que não pode ser recuperado para um sistema necessariamente governado por significado e referência. O texto não está confinado à página escrita, mas mesmo ali ele pode ser encenado como a cena da escritura; em Mallarmé, a virgindade da “página ainda não escrita” abre aquele espaço de suspensão “entre”.<sup>99</sup>

Trata-se aqui de uma passagem de *La double séance* em que Derrida joga com a homofonia da palavra *entre / antre*. “Entre” se refere a um espaço vazio que é um intervalo, mas também ao espaço vazio de uma caverna, uma “gruta natural profunda e obscura” (*antre*). A encenação da textualidade e da sexualidade estão inextricavelmente entreteçadas neste texto de Mallarmé/Derrida.<sup>100</sup> Lembremos que o hímen é também uma espécie de tecido.<sup>101</sup> E que entre as propriedades do tecido-tecelagem está a capacidade do entrelaçamento de fornecer uma atividade potencialmente ilimitada:

O tecido comporta duas faces, um poder de colocar irreduzíveis em tensão [*mettre en tension des irréductibles*]. Há um poder de criar espaços por recurvamento, torsão e invaginação. É portanto um objeto em superfície que faz uso de um poder de recobrir, de velar e de refletir, tal como a tela ou a recordação encobridora [*le souvenir-écran*].<sup>102</sup>

<sup>98</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 80.

<sup>99</sup> DICK, Maria-Daniella & WOLFREYS, Julian. **The Derrida wordbook**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013. p. 153-4.

<sup>100</sup> DERRIDA, Jacques. (1969) *La double séance*. In: DERRIDA, Jacques. **La dissémination**. Paris: Éditions du Seuil, 1972. p. 261-7.

<sup>101</sup> DERRIDA, Jacques. (1969) *La double séance*. In: DERRIDA, Jacques. **La dissémination**. Paris: Éditions du Seuil, 1972. p. 263.

<sup>102</sup> MADARASZ, Norman **Le motif du tissu**: études à partir de la philosophie française contemporaine d’une figure philosophique descriptive aux confins des théories du nom, de la proposition et du texte. Thèse de Doctorat préparée sous la direction de M. le Professeur Alain Badiou. ISBN 978-2-7295-3588-9. Paris: Université Paris VIII – Vincennes à Saint-Denis, 1999. p. 596.

Portanto, o hímen é uma parte do tecido-texto da filosofia de Derrida, bem como do tecido-texto da psicanálise. As passagens aqui selecionadas de *Espectros de Marx* evidenciam claramente a presença destes espaços-hímen, ou dobradiças, entre ambos, estas passagens im/permeáveis ao trânsito da compreensão entre estes dois campos discursivos. É por estas passagens obscuras que convidamos o leitor a seguir conosco.

A questão filosófica das origens está problematizada já nos primeiros momentos da reflexão de Derrida. No inverno do mês de março de 1954 ele mergulha no acervo dos escritos, publicados ou inéditos, de Husserl, em Louvain, para produzir sua monografia de diplomação de estudos superiores na *École Normale Supérieure* (ENS). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*<sup>103</sup> apresenta ao meio acadêmico parisiense sua reflexão sobre a filosofia do autor com o qual se ocupará primeiramente, num percurso que será marcado posteriormente pela conferência em Cerisy-la-Salle em 1959<sup>104</sup> e pela introdução à tradução de *A origem da geometria*<sup>105</sup> (1962), e que terá sua culminação em *A voz e o fenômeno – introdução ao problema do signo na filosofia de Husserl*<sup>106</sup>.

Antes de avançarmos no tempo, é oportuno esboçarmos uma cronologia aproximada e resumida do encontro de Derrida com o mestre da psicanálise. Ao chegar a Paris e se instalar no internato do liceu *Louis-le-Grand*, em outubro de 1949, é na companhia de Bellemin-Noël que ele encontra as obras de Freud entre os livros baratos que tentam desencavar nos seus passeios pelo cais.<sup>107</sup> Preparando-se para o concurso para o ingresso na ENS, em 1950, encontra Freud nas aulas de Maurice Savin.<sup>108</sup> A presença das ideias do criador da psicanálise na elaboração do pensamento de Derrida já pode ser observada em um dos primeiros ensaios escritos como aluno na ENS, onde ingressara em outubro de 1952, um ensaio em que procura articular a ideia de inconsciente à ideia de redução fenomenológica.<sup>109</sup> A partir de 1954, nos seus estudos para o exame de *agrégation*, que o habilitaria a lecionar nos liceus, faz anotações

<sup>103</sup> DERRIDA, Jacques. (1954) **Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl**. Paris: PUF, 1990.

<sup>104</sup> DERRIDA, Jacques. (1959) “Gênese e estrutura” e a fenomenologia. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

<sup>105</sup> HUSSERL, Edmund. (1936) **L'origine de la géométrie**. Paris: PUF, 1962.

<sup>106</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl**. Tradução Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 1996.

<sup>107</sup> PEETERS, Benoît. (2010) **Derrida**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 68.

<sup>108</sup> PEETERS, Benoît. (2010) **Derrida**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 72.

<sup>109</sup> BARING, Edward. **The Young Derrida and french philosophie, 1945-1968**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. pp. 109-10.



metódicas sobre Freud para a primeira dissertação que seu professor Althusser lhe pede, e tenta articular psicanálise e filosofia.<sup>110</sup>

Em 31 de julho de 1959 Derrida fará, em Cerisy-la-Salle, sua primeira conferência pública, no Colóquio intitulado *Gênese e estrutura* em alusão ao livro de Jean Hyppolite *Gênese e estrutura da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. Em sua conferência, Derrida já alude ao conceito de *différance* em seu texto.<sup>111</sup> É neste colóquio que Jacques e Marguerite Derrida, casados desde 1957, iniciarão sua longa amizade com o casal de psicanalistas húngaros Nicolas Abraham e Maria Torok que, além de amigos, tornar-se-ão parceiros intelectuais nos desenvolvimentos teóricos de Derrida.<sup>112</sup> Nicolas Abraham, filósofo e psicanalista, procurava, já no fim dos anos cinquenta, conjugar a fenomenologia husserliana com a psicanálise freudiana. O estreito convívio com o casal de psicanalistas, que na época introduzia em Paris a obra do psicanalista húngaro Sándor Ferenczi, virá a ser um dos fatores que levará Marguerite a iniciar sua análise didática, vindo a tornar-se psicanalista membro da Sociedade Psicanalítica de Paris. A longa amizade de Derrida com o casal terá muitos frutos, sendo o mais vigoroso deles o famoso texto *Fors*<sup>113</sup>, que Derrida escreverá como um longo prefácio ao livro de autoria do casal, *Cryptonymie: le verbier de l'homme aux loups. (Anasémies I)*<sup>114</sup>, lançado em 1976 abrindo a coleção *La philosophie en effect*, da editora Aubier-Flammarion. Neste texto, Derrida discute aspectos da teoria psicanalítica de uma maneira muitas vezes indistinguível de um trabalho escrito por um psicanalista. Este prefácio lhe valerá uma citação de Lacan em seu seminário, o que constituirá mais um motivo de mal-estar entre os dois.<sup>115</sup>

<sup>110</sup> PEETERS, Benoît. (2010) **Derrida**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 105.

<sup>111</sup> DERRIDA, Jacques. (1959) “Genèse et structure” et la phénoménologie. In: **L’écriture et la différence**. Paris: Éditions du Seuil, 1967. p. 239. De fato, a grafia *différance* já aparece no texto desta conferência de 1959, publicado neste livro de 1967. No entanto, em julho de 1961, ao final de sua introdução à “Origem da Geometria” de Husserl, Derrida grafa “Différence”, e não *différance*. Segundo Edward Baring, esta última grafia só foi introduzida na publicação do livro “Gramatologia”, também em 1967, não aparecendo no artigo homônimo publicado na revista *Critique* de dezembro de 1965. Portanto, o mais provável é que esta mesma grafia tenha sido acrescentada ao texto da conferência quando de sua publicação neste mesmo ano. (BARING, Edward. **The Young Derrida and french philosophie, 1945-1968**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 190-1.) A grafia *différance* também aparece no texto sobre Jabès de 1964, aplicando-se aqui a mesma questão. (DERRIDA, Jacques (1964) Edmond Jabès e a questão do livro. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 108).

<sup>112</sup> PEETERS, Benoît. (2010) **Derrida**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 140-2.

<sup>113</sup> DERRIDA, Jacques. (1976) Fora - as palavras angulosas de Nicolas Abraham e Maria Torok. Tradução Fábio Landa. In: LANDA, Fábio. **Ensaio sobre a criação teórica em psicanálise: de Ferenczi a Nicolas Abraham e Maria Torok**. São Paulo: UNESP: FAPESP, 1999.

<sup>114</sup> ABRAHAM, Nicolas; TORÖK, Maria. **Cryptonymie: le verbier de l'homme aux loups. (Anasémies I)**. Paris: Aubier-Flammarion, 1976.

<sup>115</sup> PEETERS, Benoît. (2010) **Derrida**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 348-50.

Em 1963, *A interpretação de sonhos* é citada por Derrida logo no início do artigo crítico à posição de Foucault na “História da Loucura”<sup>116</sup> e desde então a referência, direta ou indireta, à psicanálise comparecerá regularmente nos escritos do filósofo:

será inútil lembrar primeiro que desde *De la grammatologie* [1965] e *Freud et la scène de l'écriture* [1966] todos os meus textos inscreveram aquilo a que chamarei o seu “alcance” psicanalítico? Donde não se deve depreender que todos os textos anteriores não o tenham feito (*Force et signification, Violence et métaphysique, La parole soufflée*, etc.).<sup>117</sup>

Pode-se constatar, portanto, que nos dez anos que se passaram entre sua entrada como aluno na ENS, em 1952, e a aparição de Freud nos seus textos em 1963, ao tempo em que seu trabalho girava predominantemente em torno da crítica à fenomenologia de Husserl, as relações entre as ideias psicanalíticas e filosóficas amadureciam no pensamento de Derrida enquanto sua leitura de Freud ainda não era feita de uma maneira sistemática.<sup>118</sup> Devemos também assinalar que Marguerite Derrida, durante os anos 60, já fazia sua formação psicanalítica e trabalhava na tradução da obra de Melanie Klein<sup>119</sup>, estando presente na biblioteca da SPP em março de 1966, quando Derrida se dirige pela primeira vez, em apresentação pública, a uma audiência composta somente por psicanalistas<sup>120</sup>. Em diálogo com Elisabeth Roudinesco ele diz:

Até 1965, eu ainda não levava em conta a necessidade da psicanálise em meu trabalho filosófico. A partir da *Gramatologia*, senti a necessidade propriamente *desconstrutora* de recolocar em questão o primado do presente, da presença plena, e com isso também da presença para si e da consciência, e portanto de pôr em ação os recursos da psicanálise. Naturalmente, até então, eu não era totalmente virgem ou ignorante, mas meu conhecimento da psicanálise não era em direito e em teoria integrado, nem mesmo verdadeiramente articulado, à minha “própria” problemática. No entanto, o que ainda não aparecia já se anunciava em “pontilhado”. Era indispensável situar a

<sup>116</sup> DERRIDA, Jacques. (1963) *Cogito* e “História da loucura”. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 45.

<sup>117</sup> DERRIDA, Jacques. (1971) Posições - diálogo com Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta. In: **Posições**. Tradução Maria Margarida Correia Calvente Barahona. Lisboa: Plátano, 1975. p. 92-3. Derrida se refere ao já referido artigo publicado na revista *Critique* ao final de 1965, com título homônimo ao livro publicado em 1967.

<sup>118</sup> “Eu havia lido Freud de maneira muito fragmentária, insuficiente, convencional, e Lacan de maneira ainda mais lacunar, quase preliminar, no momento em que, entre 1964 e 1965, se operacionalizou a ‘matriz’, se assim posso chamar, da “Gramatologia” que depois condicionou todo meu trabalho”. (DERRIDA, Jacques. (2001) **De que amanhã**: diálogo. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 203)

<sup>119</sup> O fato de Marguerite estar, na época, envolvida com a tradução de Melanie Klein explica, muito provavelmente, em parte, a referência de Derrida ao trabalho da psicanalista inglesa ao final do texto *Freud e a cena da escritura*. (DERRIDA, Jacques. (1966) *Freud e a cena da escritura*. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011).

<sup>120</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. (1986) **História da psicanálise na França**: a batalha dos cem anos. 1925-1985. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. v. 2, p. 410.

problemática do traço, grande princípio de contestação, alavanca estratégica da desconstrução, dentro e na borda da psicanálise.<sup>121</sup>

Pode-se assim afirmar que é exatamente o conhecimento e a proximidade da psicanálise, que já está presente no seu pensamento, ainda que não explicitada em seus escritos, que lhe permitirá dizer no início de *Freud e a cena da escritura*:

A nossa ambição é muito limitada: reconhecer no texto de Freud alguns pontos de apoio e isolar, no limiar de uma reflexão organizada, aquilo que da psicanálise se deixa dificilmente conter no fechamento logocêntrico, tal qual limita não só a história da filosofia mas o movimento das “ciências humanas”, em especial de uma certa linguística. Se a abertura freudiana tem uma originalidade histórica, não a tira da coexistência pacífica ou da cumplicidade teórica com essa linguística, pelo menos no seu fonologismo congênito.<sup>122</sup>

Feita esta observação inicial a respeito desta progressiva aproximação entre filosofia e psicanálise no pensamento de Derrida, é necessário que retornemos aos momentos iniciais da obra do filósofo, quando a fenomenologia de Husserl ocupa a posição central de sua produção textual. Procuraremos assim traçar, em linhas gerais, o percurso que levará Derrida, a partir do seu interesse inicial, à percepção da necessidade da psicanálise na sua elaboração filosófica. Lembremos, também inicialmente, que seu primeiro interesse filosófico foi, como para todos seus contemporâneos franceses, o existencialismo. Quando adolescente, ainda em el-Biar, na segunda metade dos anos quarenta, faz suas primeiras leituras de Kierkegaard<sup>123</sup> e de Heidegger<sup>124</sup>. Seu trabalho escolar preservado, um ensaio escrito aos dezesseis anos de idade, versa sobre *A experiência moral* e revela a ótica da leitura de *O existencialismo é um humanismo*, originalmente aula proferida por Sartre no ano anterior, em outubro de 1945. É pelo viés das leituras dos seus textos que ele toma conhecimento do pensamento de autores de quem se aproximará mais tarde, como Blanchot, Bataille, Ponge.<sup>125</sup>

<sup>121</sup> DERRIDA, Jacques. (2001) **De que amanhã**: diálogo. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 204.

<sup>122</sup> DERRIDA, Jacques. (1966) *Freud e a cena da escritura*. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 293.

<sup>123</sup> Segundo Peeters, Kierkegaard será “um dos filósofos que mais vai fasciná-lo e ao qual permanecerá fiel a vida inteira”. (PEETERS, Benoît. (2010) **Derrida**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 60)

<sup>124</sup> “Assim que pode, adquire o único volume então disponível em francês, *Qu'est-ce que la métaphysique?...*” (PEETERS, Benoît. (2010) **Derrida**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 60)

<sup>125</sup> PEETERS, Benoît. (2010) **Derrida**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 61.

No entanto, este adolescente Derrida já recebe de maneira crítica o pensamento do filósofo.<sup>126</sup> Edward Baring assim sumariza a trajetória do interesse do jovem em relação a Sartre:

Quando o existencialismo estava na ordem do dia ao final da Segunda Guerra Mundial, Derrida alinou-se – embora como veremos, não sem alguma reserva – com Sartre. Então, começando sua educação filosófica no início dos anos 50, quando o existencialismo já havia corrido seu curso, ele abraçou o “escolasticismo” do período, a cuidadosa releitura de Husserl e Heidegger que marcou o exorcismo coletivo de Sartre da cena acadêmica. Suas leituras de Husserl, em particular, colocaram-no em estreito contato com a tradição da epistemologia francesa, melhor representada por Jean Cavailles e Gaston Bachelard.<sup>127</sup>

Baring salienta a seguir que no início dos anos 60 a onda estruturalista, apesar de questionar o primado da filosofia, tornava as leituras filosóficas úteis aos professores de humanidades e ciências sociais. Assim, o estruturalismo

foi o veículo que carregou as ideias de Derrida para a audiência mais ampla possível e permitiu a ele contribuir para os debates sobre Marxismo, psicanálise e etnologia. Finalmente, quando ele era um jovem professor em meados dos anos 60, a geração do *baby boom* pretendia reformar a sociedade contemporânea e estava à procura de uma nova geração de professores que lhe fornecesse recursos teóricos. Do existencialismo ao pós-estruturalismo, a carreira de Derrida seguiu a trilha do desenvolvimento da filosofia francesa e pode responder metonimicamente pela história intelectual do período.<sup>128</sup>

O que teria levado Derrida a afastar-se do existencialismo sartreano, bem como da leitura que este faz de Husserl e Heidegger, ao final dos anos 40? O que levou o adolescente, que de meados daquela década até sua entrada no *Lycée Louis-le-Grand*, em Paris, em 1952, ainda escrevia utilizando o jargão e os termos técnicos do existencialismo e da fenomenologia em voga, a voltar seu pensamento para outra direção? Baring considera que neste momento inicial o projeto existencialista de Sartre “estabeleceu os termos e as questões da filosofia de Derrida, e mesmo quando usava outros pensadores contra Sartre (...) ele lia-os a partir de uma perspectiva sartreana”. O que atraía Derrida no existencialismo sartreano era o anúncio da possibilidade de uma filosofia moral, especialmente sob a perspectiva de uma moralidade existencialista ateuística. Portanto, ainda muito jovem, Derrida focou sua atenção no que lhe parecia ser a lâmina cortante da filosofia. No citado texto escrito aos 16 anos de idade, *A experiência moral*, procura separar ciência e moralidade. Enquanto a ciência estuda o que existe

<sup>126</sup> BARING, Edward. **The Young Derrida and french philosophie, 1945-1968**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. pp. 48-55.

<sup>127</sup> BARING, Edward. **The Young Derrida and french philosophie, 1945-1968**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 2.

<sup>128</sup> BARING, Edward. **The Young Derrida and french philosophie, 1945-1968**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 2-3.

no mundo, a moralidade, diz Derrida citando René le Senne, “estuda o que deve ser, ainda não é, e talvez nunca será”.<sup>129</sup>

Portanto, se nos arriscarmos a propor uma “virada ética” na obra do filósofo, precisamos retroagi-la pelo menos até os seus dezesseis anos de idade, já que a moralidade é o tema central de seu interesse nesta época. Em “O existencialismo é um humanismo”, publicado em 1946, Sartre havia dado uma base filosófica para a noção de liberdade humana. Além disso, a distinção sartreana entre o comportamento determinado daqueles seres cuja “essência precedeu a essência” (“ser-em-si”) e a liberdade do Homem (“ser-para-si”) permitiu a Derrida “conceitualizar a oposição entre o reino dos fatos e o dos valores, e assim construir a moralidade como um campo autônomo de estudo”, bem como afirmar que somente o existencialismo fornecera os instrumentos necessários para a pesquisa sobre a moralidade.<sup>130</sup>

Ainda neste texto juvenil, Derrida rejeita o enfoque kantiano da moralidade porque este destrói a liberdade humana, já que a metafísica “estuda a realidade existente” e por isso não pode explicar a moralidade, pois esta descreve o que “ainda não é”. Referindo-se também explicitamente à ética de Espinosa, Derrida afirma:

Procurar a ética [*morale*] na metafísica é negar a liberdade do Homem. (...) Sua existência precede sua essência, esta é a sua originalidade. Procurar a ética na metafísica, portanto, é paradoxalmente negar que o homem pode ter uma ética, que através desta ética o homem pode determinar sua essência, isto é, determinar quem ele será.<sup>131</sup>

Baring observa que porque a liberdade era tão central para a moralidade, “um código moral baseado nas leis da natureza era uma contradição em termos”. No entanto, o jovem Derrida recusava-se a acompanhar Sartre no que considerava o abandono da esperança de delinear um sistema moral. Embora atraído pela promessa do existencialismo de novas respostas para as questões da moralidade, tornou-se profundamente insatisfeito com as soluções oferecidas por Sartre para as mesmas. Para o jovem de dezesseis anos,

Sartre havia injustificadamente avançado da impossibilidade de estabelecer princípios metafísicos definitivos para a moralidade, para a negação do valor transcendente. Em *O existencialismo é um humanismo* Sartre havia sugerido que a liberdade do “para-si” era tão absoluta que não havia razão para escolher um sistema moral sobre outro. Para Derrida, esta radicalização da liberdade do “para-si”, tanto quanto sua negação, impedia a produção de uma filosofia moral. Moralidade requer que algumas ações

<sup>129</sup> BARING, Edward. **The Young Derrida and french philosophie, 1945-1968**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 50-1.

<sup>130</sup> BARING, Edward. **The Young Derrida and french philosophie, 1945-1968**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 51-2.

<sup>131</sup> BARING, Edward. **The Young Derrida and french philosophie, 1945-1968**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 52.

sejam favorecidas sobre outras, que algumas escolhas sejam melhores, mais valiosas. Se o “para-si” expressasse sua liberdade livrando-se de todo código moral externamente imposto, então não poderia haver maneira de privilegiar um modo de vida sobre outro. A dificuldade da moralidade era que ela tinha que encontrar algum meio-caminho entre o determinismo total e a liberdade total, ambas impediriam a escolha moral.<sup>132</sup>

Para superar as limitações da abordagem de Sartre, Derrida voltou-se para André Darbon, que havia elaborado este meio-caminho entre o kantismo e a renúncia a todos os códigos morais propondo uma teoria moral paralela à física. Recusando a determinação matemática da metafísica kantiana e ao mesmo tempo fundamentando-se na “inegável consistência” da física para explicar os dados empíricos sem subsumi-los necessariamente à categoria da necessidade, Darbon, e também René le Senne, apontavam para um estudo da moral como um fenômeno empírico, marcado por sua transitoriedade, sua mutabilidade e sua historicidade. Reavaliações da experiência moral poderiam levar a invalidar determinada moral em favor de outra. Este enfoque, que tomava como modelo o empiricismo da física no lugar da fundamentação matemática kantiana, permitia preservar o cuidado existencialista pela autonomia humana, ao mesmo tempo que, em oposição a Sartre, mantinha a crença em algum valor transcendental.<sup>133</sup>

Para Derrida, o enfoque de Darbon harmonizava-se melhor com o existencialismo do que o pessimismo moral de Sartre. O fracasso deste em fundamentar uma filosofia moral não derivaria da sua descrição fenomenológica da existência e sim da sua tentativa de esboçar uma ontologia. Enquanto considerando “inatacável” o lado existencial da obra de Sartre, exemplificado pelos seus trabalhos de psicologia fenomenológica até o início dos anos 40, Derrida não acompanha Sartre quando este “quer mudar para o ontológico e anuncia uma metafísica”, pondo assim em risco a solidez das suas teses. A seu ver, Sartre errara ao ir além da descrição fenomenológica para inferir um sistema conceitual dedutivo que partia da oposição ontológica entre o Ser e o Nada, sistematizando metafisicamente, e injustificadamente, sua análise existencial. Para Derrida, o existencialismo partira do reconhecimento da limitação do conhecimento humano, destinando-se não a fundamentar uma ontologia e sim a demonstrar a limitação de qualquer ontologia possível. Quando Sartre passara a fundamentar sobre sua

---

<sup>132</sup> BARING, Edward. **The Young Derrida and french philosophie, 1945-1968**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 52-3.

<sup>133</sup> BARING, Edward. **The Young Derrida and french philosophie, 1945-1968**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 53-4.

ontologia fenomenológica a impossibilidade do “para-si” apelar a qualquer valor transcendental, a negação absoluta de princípios morais tornara-se um gesto metafísico.<sup>134</sup>

Como assinalamos, é mesmo surpreendente encontrar já no adolescente de dezesseis anos os motivos centrais do trabalho da sua vida: a busca pelas origens e pela fundamentação filosófica de uma ética, desde o início recusando esta fundamentação na racionalidade, podemos até dizer no *logos*, conforme proposta pela tradição metafísica até sua época. A admiração pelo pensamento de Sartre encontrou seu limite na tentativa deste de fundamentar sua reflexão sobre a ética na proposição de uma ontologia. Sua ideia de que o existencialismo deveria destinar-se a denunciar a limitação e o perigo de qualquer ontologia possível faz ecoar o que afirmamos no início ao sustentar que a filosofia de Derrida se destina a colocar sob novo prisma a concepção de qualquer ontologia, especialmente pelas consequências éticas que daí podem decorrer.

A consideração de que Sartre quebrara as próprias regras do existencialismo ao desenvolver uma ontologia levará Derrida a colocar-se em alinhamento com uma corrente da tradição do pensamento francês que se redefinía e reconstituía-se em oposição ao pensamento de Sartre. É o encontro com estes pensadores, como veremos, que se intensificará a partir da sua chegada ao *Lycée Louis-le-Grand* em 1949. Na sua avaliação de “O Ser e o Nada”, virá a cotejar a leitura sartreana de Hegel, Husserl e Heidegger com a sua leitura pessoal dos três grandes “H”, concluindo que esta obra de Sartre é “filosoficamente fraca”.<sup>135</sup> Por esta razão, será distanciada da recepção sartreana, marcada pelos vieses existencialista, antropologista e humanista<sup>136</sup>, que irá empreender sua leitura destes autores. Quando chega a Paris, ao final de 1949, já refere frequentemente suas leituras de Kierkegaard, Husserl e Heidegger.<sup>137</sup>

Também é importante neste momento detalhar um pouco mais, neste início dos anos 50 em Paris, as situações dos grandes movimentos intelectuais da época, o existencialismo e o estruturalismo. Com fim de simplificação didática, podemos dizer que as décadas de 40 a 60 em Paris foram marcadas por três importantes “ondas”, três transições marcantes entre os movimentos que atraíam adeptos entusiasmados: o prestígio do bergsonismo na universidade francesa, questionado por jovens filósofos desde a década de 20<sup>138</sup>, sob a influência sucessiva

<sup>134</sup> BARING, Edward. **The Young Derrida and french philosophie, 1945-1968**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 54-5.

<sup>135</sup> PEETERS, Benoît. (2010) **Derrida**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 61.

<sup>136</sup> Lembramos aqui sua crítica extensa ao viés sartreano das recepções de Hegel, Husserl e Heidegger, plenamente desenvolvida, entre outros momentos, em DERRIDA, Jacques. (1968) Os fins do homem. In: **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

<sup>137</sup> PEETERS, Benoît. (2010) **Derrida**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 65.

<sup>138</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. (1986) **História da psicanálise na França: a batalha dos cem anos. 1925-1985**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. v. 2, p. 72.

dos desenvolvimentos filosóficos de Husserl e Heidegger, virá a ceder lugar definitivamente ao interesse dos jovens pelo existencialismo sartreano na década de 40; tal interesse se voltará deste para o estruturalismo a partir da década de 50 e deste para a crítica ao estruturalismo que os intelectuais norte-americanos, como veremos a seguir, denominaram “pós-estruturalismo”, a partir da década de 60.

Após seu apogeu no pós-guerra imediato, o existencialismo, como representado na figura de Sartre, assiste o progressivo declínio do seu prestígio entre a nova geração de intelectuais franceses. Em 1952, Merleu-Ponty abandona *Les temps modernes* e, em 1955, publica *Les aventures de la dialectique*, onde denuncia o voluntarismo ultrabolchevista de Sartre. Este passa a figurar progressivamente como um valor do passado, o que virá a ser representado emblematicamente no duelo oratório que opõe Sartre a Althusser em 1960, na ENS de Ulm. O “eclipse da estrela sartreana” também pode ser ilustrado pela trajetória de Jean Pouillon, amigo e parceiro intelectual de Sartre desde 1937, colaborador de *Les temps modernes*, fundada por aquele e por Simone de Beauvoir em 1945. Em 1955, após a leitura de *Tristes tropiques*, empolga-se pela obra do autor, que lê integralmente, publicando em julho de 1956, em *Les temps modernes*, um ensaio sobre a obra de Lévi-Strauss. Para ele, como para toda uma geração, a nova ciência, baseada na linguística estrutural, seduzirá mais que a filosofia, prometendo um modelo rigoroso onde a razão será capaz de ultrapassar o empirismo e levar à formulação de relações matematizáveis.<sup>139</sup> Na esteira da antropologia estrutural de Lévi-Strauss, no início dos anos 60 o rótulo abrangente e pouco definido de “estruturalismo” passou a ser usado para designar o surgimento de um contra-projeto teórico ao existencialismo de Sartre.<sup>140</sup>

Portanto, ao se distanciar criticamente tanto do existencialismo sartreano quanto do estruturalismo no início da década de 60, como já assinalamos brevemente, Derrida não está de modo algum isolado mas sim fazendo parte de um movimento em que se empenham muitos jovens e talentosos filósofos. Assim como esboçamos ligeiramente as razões que levaram Derrida a afastar sua filosofia da filiação sartreana, abordaremos agora, também brevemente, alguns aspectos históricos de sua aproximação ao estruturalismo.

É necessário lembrar inicialmente que a história da filosofia é necessariamente a história das teorias que esta formulou na tentativa de descrever formas que, apesar de inaparentes à

<sup>139</sup> DOSSE, François. (1991) **História do estruturalismo**, v. I: o campo do signo, 1945-1966. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993. p. 23-46.

<sup>140</sup> ANGERMULLER, Johannes. **Why there is no poststructuralism in France: the making of an intellectual generation**. London New York: Bloomsbury Academic, 2015. p. 24.



percepção, podem ser verificadas como subjacentes ao mundo tal qual este se dá ao alcance dos sentidos. Exemplificando, a ideia de que estas formas podem ser representadas por relações entre números está no mundo da antiguidade, sendo o pitagorismo um exemplo grego. Podemos afirmar que qualquer filosofia se torna possível quando descreve interações dinâmicas entre certas estruturas por ela propostas, constituindo, ao pé da letra, um certo tipo de “estruturalismo”. No entanto, com esta palavra nos referimos aqui especificamente ao movimento sócio-científico-cultural que marcou intensamente a maior parte da produção intelectual francesa nas décadas de 50 a 70 do século XX. Sua repercussão internacional foi tão grande a ponto de fazer com que a palavra “estruturalismo” viesse posteriormente a ser percebida como designando necessariamente este momento da produção da cultura francesa. Uma ilustração disto, embora de maneira paradoxal, é o movimento dos filósofos que atualmente identificam-se sob a rubrica do desenvolvimento do que denominam “Estruturalismo Científico” para diferenciar-se do conhecido estruturalismo francês do século XX.

Alisa e Peter Bokulich editaram em 2011 o Volume 281 da “Boston Studies in the Philosophy of Science”, dedicado ao “Scientific structuralism”.<sup>141</sup> Na sua introdução ao volume, definem o “estruturalismo científico” como

um rótulo utilizado para descrever uma ampla família de enfoques que enfatizam os aspectos estruturais das teorias científicas como uma maneira de abordar problemas epistemológicos e ontológicos particulares na filosofia da ciência. (...) Intuitivamente, os aspectos estruturais de uma teoria científica devem ser contrastados com sua ontologia, onde a estrutura é compreendida amplamente como as relações entre os elementos. Nas ciências matemáticas, a estrutura é frequentemente descrita como as relações que são capturadas nas equações da teoria. (...) Enquanto alguns estruturalistas tomam a noção matemática de estrutura da teoria dos conjuntos, outros estruturalistas têm tentado definir uma noção metafísica mais robusta de estrutura.<sup>142</sup>

Na sequência da sua introdução, ao referir-se aos “antecedentes históricos do estruturalismo científico contemporâneo”, referem-se a Henri Poincaré (1854-1912), Ernst Cassirer (1874-1945) e Bertrand Russell (1872-1970). Nenhum dos autores abordados no presente trabalho, e que representam o estruturalismo francês aqui estudado, mereceu citação nestes “antecedentes históricos” do “estruturalismo científico”. É curioso, e digno de estudo e interpretação, o fato de que as ideias que foram saudadas na França, em meados do século XX, como constituindo a conquista de uma base científica para as ciências humanas e sociais, não

<sup>141</sup> BOKULICH, Alisa & BOKULICH, Peter. Scientific structuralism. **Boston Studies on philosophy of Science**. Volume 281. Springer Dordrecht Heidelberg London New York: Springer, 2011.

<sup>142</sup> BOKULICH, Alisa & BOKULICH, Peter. Scientific structuralism. **Boston Studies on philosophy of Science**. Volume 281. Springer Dordrecht Heidelberg London New York: Springer, 2011. Introduction.

deixaram qualquer rastro e nem foram consideradas dignas de qualquer menção por estes autores que escrevem com este apagamento a história do “estruturalismo científico”. E não apenas isto: ao longo das cerca de 200 páginas do volume, nenhum dos filósofos e autores aqui estudados é mencionado uma vez sequer. Portanto, devemos afirmar que para um grupo significativo de filósofos contemporâneos o estruturalismo francês de pretensão científica de que aqui nos ocupamos – assim como todo o elenco de questões filosóficas que levantou – simplesmente não aconteceu. O que significa que o esforço para pensar uma filosofia capaz de conceber de maneira integrada os campos hoje constituídos pelas chamadas filosofias “analítica” e “continental” ainda encontra importante desinteresse entre filósofos.<sup>143</sup>

Delimitemos, portanto, com muita clareza, o fato de que por “estruturalismo” nos referimos aqui a este momento da cultura francesa do qual os personagens aqui estudados foram protagonistas. E mais uma vez temos motivos para espanto. Pois acabamos de constatar que dedicamos nossa tese ao estudo de um estruturalismo que se considerou científico e que, para um grupo de filósofos contemporâneos, simplesmente não existiu como tal. E também abordamos aqui a ocorrência de um certo pós-estruturalismo que para a maioria dos intelectuais franceses também não aconteceu.

Johannes Angermuller ocupou-se recentemente de explicar por quê não há pós-estruturalismo na França.<sup>144</sup> Mesmo em 1983, quando nos Estados Unidos os grandes nomes do estruturalismo francês dos anos 60 e 70 eram reunidos sob a rubrica de “pós-estruturalistas”, constituindo a chamada “French Theory”, Michel Foucault afirmava não entender o que poderia reunir sob o mesmo rótulo pensamentos tão diferentes. Para ele, enquanto o pensamento estruturalista daquela época na França podia ser identificado por abordar um mesmo problema, como por exemplo, o problema do sujeito e do reposicionamento do sujeito, o mesmo não se podia dizer em relação àqueles que os norte-americanos reuniam sob a rubrica de pós-estruturalistas. Não deixava de ser intrigante que o intelectual apontado na época por alguns teóricos não-franceses como líder do movimento pós-estruturalista afirmasse desconhecer este movimento. De fato, apesar de sua importante presença no mundo intelectual não-francês a partir dos anos 80, esta categorização não foi elaborada na França, sendo considerada originada

---

<sup>143</sup> Na via contrária, uma interessante tentativa de avançar nesta problematização se encontra em POUIVET, Roger. **Philosophie contemporaine**. Paris: Presses Universitaires de France, 2008. O tema é retomado em BABICH, Babette. **La fin de le pensée?** Philosophie analytique contre philosophie continentale. Paris: L’Harmattan, 2012.

<sup>144</sup> ANGERMULLER, Johannes. **Why there is no poststructuralism in France: the making of an intellectual generation**. London New York: Bloomsbury Academic, 2015.

na literatura anglo-saxônica.<sup>145</sup> Portanto, nem o “estruturalismo” é uma invenção francesa<sup>146</sup>, tendo suas origens em pensadores não-franceses, nem o que é conhecido em geral como “pós-estruturalismo” o é, tendo origem norte-americana. Por isto, foi também surpreendente para os norte-americanos o uso da expressão “pós-estruturalismo” por François Dosse para designar o retorno, a partir dos anos 80 na França, de algumas formas do pensamento conservador contra o qual se erguera o pensamento francês das décadas de 60 e 70, como representado pelos teóricos políticos liberais e pelos filósofos morais neokantianos que, proclamando-se em defesa dos direitos humanos, da democracia liberal e do indivíduo livre e autônomo, atacavam o “sectarianismo” teórico e a “irresponsabilidade” política de Sartre, Foucault ou Bourdieu.<sup>147</sup>

Na área das ciências humanas na América do Norte, a canonização do pós-estruturalismo começou cerca de 10 anos após a conferência de outubro de 1966 na Johns Hopkins University.<sup>148</sup> Esta, embora pretendesse apenas apresentar o estruturalismo francês aos intelectuais do continente americano, acabou apresentando ao mesmo tempo a crítica pós-estruturalista na conferência de Derrida.<sup>149</sup> Naquela época, identificar quem era “estruturalista” já se tornara tarefa desafiadora, o que levou Gilles Deleuze a dedicar-se ao assunto em 1967, no artigo “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?”, onde ele descreve sete critérios formais para o reconhecimento do pensamento estruturalista.<sup>150</sup>

Reconhecendo que os chamados pós-estruturalistas franceses daquela época constituem “um grupo heterogêneo demais para ser considerado representativo de um paradigma teórico ou de um movimento intelectual”, Angermuller prefere designá-los como uma “geração intelectual”<sup>151</sup>, dentre a qual alguns deles, inicialmente identificados como estruturalistas, se notabilizaram pela problematização teórica das premissas deste pensamento. No início de sua crítica ao estruturalismo, Derrida parte do reconhecimento da fecundidade deste movimento

<sup>145</sup> ANGERMULLER, Johannes. **Why there is no poststructuralism in France: the making of an intellectual generation.** London New York: Bloomsbury Academic, 2015. p. 1-2.

<sup>146</sup> PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e filosofias da diferença: uma introdução.** Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 26.

<sup>147</sup> ANGERMULLER, Johannes. **Why there is no poststructuralism in France: the making of an intellectual generation.** London New York: Bloomsbury Academic, 2015. p. 2.

<sup>148</sup> ANGERMULLER, Johannes. **Why there is no poststructuralism in France: the making of an intellectual generation.** London New York: Bloomsbury Academic, 2015. p. 16.

<sup>149</sup> DERRIDA, Jacques. (1966) A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: **A escritura e a diferença.** 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

<sup>150</sup> DELEUZE, Gilles. (1967) Em que se pode reconhecer o estruturalismo? Tradução Hilton F. Japiassú. In: **A ilha deserta e outros textos. Textos e entrevistas (1953-1974).** Edição preparada por David Lepoujade. São Paulo: Iluminuras, 2006.

<sup>151</sup> ANGERMULLER, Johannes. **Why there is no poststructuralism in France: the making of an intellectual generation.** London New York: Bloomsbury Academic, 2015. p. 55.

que se trata, antes de mais nada, “de uma aventura do olhar, de uma conversão na maneira de olhar todo o objeto”<sup>152</sup>, derivada desta nova maneira de pensar o signo e a linguagem:

Como vivemos da fecundidade estruturalista, é demasiado cedo para chicotear nosso sonho. Nele é preciso pensar no que *podéria* significar. Talvez amanhã o interpretem como uma suspensão, para não dizer um lapso, da atenção à *força*, que é tensão da própria força. A *forma* fascina quando já não se tem a força de compreender a força no seu interior. Isto é, a força de criar.<sup>153</sup>

De acordo com Dosse, enquanto até este momento os trabalhos de Derrida, dirigidos predominantemente à crítica da fenomenologia de Husserl, o qualificavam como fenomenólogo, a partir de então ele inicia “um trabalho de desconstrução sistemática de cada obra estruturalista, identificando nelas os vestígios de um logocentrismo que resta ultrapassar”. Coloca-se agora “no interior do pensamento de Heidegger, que lhe serve de verdadeira máquina de guerra crítica do estruturalismo. Ocupa então uma posição paradoxal, dentro e fora do paradigma estruturalista”. Por isto, ele “pode ser também considerado aquele que levou ao extremo a lógica estruturalista, na direção de um questionamento ainda mais radical de toda a substantivação, de toda a essência fundadora, no sentido de um esvaziamento do significado”. Dosse observa em Derrida a partir de então “um manifesto abandono do horizonte fenomenológico em proveito de uma adesão ao que constitui a base do paradigma estruturalista”, sendo que muitos semiólogos estruturalistas irão inspirar-se em seu trabalho, considerando a desconstrução “um outro nome para uma operação de tipo estruturalista”, reduzindo um texto “a legibilidades, a oposições, a desfuncionamentos”. Este pensamento “radicaliza, portanto, a ideia de estruturalidade da estrutura ao introduzir um descentramento constante, uma deportação para fora do centro de tal modo que deixa de existir ordem estrutural e então ‘tudo é estrutura e toda a estruturalidade é um jogo infinito de diferenças’”:

A estrutura reduz-se assim ao jogo incessante das diferenças, e o pensamento entra na vertigem abissal de uma aventura que rompe os diques, derruba as fronteiras disciplinares, para chegar à criação pura, a do escritor: ela se realiza principalmente na figura do poeta.<sup>154</sup>

<sup>152</sup> DERRIDA, Jacques. (1963) Força e significação. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 1.

<sup>153</sup> DERRIDA, Jacques. (1963) Força e significação. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 3.

<sup>154</sup> DOSSE, François. (1991) **História do estruturalismo**, v. II: o canto do cisne, de 1967 a nossos dias. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993. p. 36-8.

Os textos de Derrida dirigem-se então para a fronteira dos *indecidíveis*<sup>155</sup>, entre a filosofia e a literatura, do que já dão testemunho seus trabalhos sobre Edmond Jabés<sup>156</sup>, Antonin Artaud<sup>157</sup> e Georges Bataille<sup>158</sup>. Em razão disso tudo, Dosse considera Derrida um ultra-estruturalista:

O corte saussureano já afastara o referente do horizonte linguístico, Lacan, por sua vez, tinha feito o significado deslizar sob o significante e, com Derrida, o significado é que é esvaziado, em proveito de uma cadeia significante indefinida, sem ponto de estofo.<sup>159</sup>

Portanto, convidados como representantes do estruturalismo francês para a conferência na Johns Hopkins em 1966, Lacan e Derrida passaram posteriormente a ser também identificados, inicialmente pelos norte-americanos, como pós-estruturalistas.<sup>160</sup> Isto porque ambos instalam-se inicialmente dentro do paradigma estruturalista e já ao mesmo tempo rompem com ele em pontos decisivos. Lacan apropria-se dos conceitos do estruturalismo linguístico e antropológico para ao mesmo reformular o lugar do sujeito com sua teoria do sujeito do inconsciente, pois o estruturalismo, embora não seja “um pensamento que suprime o sujeito”, é no entanto “um pensamento que o esmigalha e o distribui sistematicamente, que contesta a identidade do sujeito, que o dissipa e o faz passar de um lugar a outro, sujeito sempre nômade, feito de individualizações, mas impessoais, ou de singularidades, mas pré-individuais”.<sup>161</sup> Portanto, se por um lado Lacan pode ser considerado estruturalista por tomar o conceito de estrutura da linguística de Saussure e Jakobson por intermédio de Lévi-Strauss<sup>162</sup>, por outro

<sup>155</sup> Termo derridiano ligado ao quase-conceito de *indecidibilidade*, brevemente comentado em nota anterior.

<sup>156</sup> DERRIDA, Jacques (1964) Edmond Jabès e a questão do livro. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 91-109; DERRIDA, Jacques (1966) Elipse. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 427-34.

<sup>157</sup> DERRIDA, Jacques. (1965) A palavra soprada. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.; DERRIDA, Jacques. (1966) O teatro da crueldade e o fechamento da representação. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

<sup>158</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) Da economia restrita à economia geral: um hegelianismo sem reserva. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

<sup>159</sup> DOSSE, François. (1991) **História do estruturalismo**, v. II: o canto do cisne, de 1967 a nossos dias. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993. p. 35-41.

<sup>160</sup> ANGERMULLER, Johannes. **Analyse du discours poststructuraliste: les voix du sujet dans le langage chez Lacan, Althusser, Foucault, Derrida, Sollers**. Traduction de Rosine Inspektor et de l’auteur. Paris: Éditions Lambert-Lucas, 2013.

<sup>161</sup> DELEUZE, Gilles. (1967) Em que se pode reconhecer o estruturalismo? Tradução Hilton F. Japiassú. In: **A ilha deserta** e outros textos. Textos e entrevistas (1953-1974). Edição preparada por David Lepoujade. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 244.

<sup>162</sup> COUTO, Luis Flávio Silva & SOUZA, Marcelo Fonseca Gomes de. O estruturalismo em Jacques Lacan: da apropriação à subversão da corrente estruturalista no estabelecimento de uma teoria do sujeito do inconsciente. **Ágora** (Rio de Janeiro). Volume XVI. Número 2. Jul/dez 2013. 185-200. p. 197-8.

lado, do ponto de vista da teoria do sujeito a teoria lacaniana rompe com o paradigma estruturalista. Quanto a Derrida, sua crítica ao mesmo se baseará na denúncia do fracasso da sua promessa de ruptura, com base na ciência da linguística estrutural, com a metafísica, considerando sua teoria do signo como em continuidade com a tradição desta desde os gregos.

Após esta visão panorâmica das complexas relações de Derrida com o pensamento estruturalista, retornemos com maior detalhe ao período dos seus textos iniciais, de 1954 a 1962, quando sua ocupação principal é o tema da relação entre gênese e estrutura em Husserl, o que virá a colocar em posição central na sua reflexão a teoria husserliana do signo. Por essa razão, a crítica à teoria saussureana do signo, amplamente em voga na época, é o inevitável passo avante no caminho da desconstrução<sup>163</sup> derridiana. Esta é herdeira das críticas ao apogeu totalizador da metafísica em Hegel, dentre as quais salientamos as de Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche pelo seu papel seminal para o pensamento do século XX; o ataque à metafísica empreendido por Nietzsche é retomado, de maneiras diversas, nas propostas de Heidegger de “destruição da história da ontologia” em 1927 (*Ser e tempo*) e da *Abbau*, palavra alemã também utilizada por Husserl em *Experience and judgement* (texto publicado postumamente em 1939), que significa literalmente des-construção das idealizações científicas.<sup>164</sup> Em “Carta a um amigo japonês” Derrida fala de sua adaptação para os seus propósitos das palavras heideggerianas *Destruktion* e *Abbau*:

Quando escolhi esta palavra, ou quando ela se impôs a mim – creio que foi em *Gramatologia* – não pensei que a ela se viria a reconhecer um papel tão central no discurso que então me interessava. Entre outras coisas, eu desejava traduzir e adaptar ao meu propósito os termos heideggerianos *Destruktion* e *Abbau*. Ambos significavam, nesse contexto, uma operação relativa à *estrutura* ou *arquitetura* tradicional dos conceitos fundadores da ontologia ou da metafísica ocidental. Mas em francês o termo *destruction* implicava de forma demasiado visível um aniquilamento, uma redução negativa mais próxima da *demolição* nietzschiana, talvez, que da interpretação heideggeriana ou do tipo de leitura que eu propunha. Por conseguinte, o descartei. Recordo haver investigado se a palavra *déconstruction* (que me veio de modo aparentemente muito espontâneo) era efetivamente uma palavra francesa. Encontrei-a no *Littré*. Seu alcance gramatical, linguístico ou retórico se achava aqui associado a um alcance *maquínico*. Esta associação me pareceu muito afortunada, muito adequada ao que eu queria, ao menos, sugerir.<sup>165</sup>

<sup>163</sup> A palavra “desconstrução” já aparece na primeira parte da *Gramatologia*, que tem por base o citado artigo homônimo publicado na revista *Critique* no final de 1965. (DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 30.)

<sup>164</sup> DIREK, Zeynep & LAWLOR, Leonard. (Eds.) **A companion to Derrida**. Oxford: John Wiley & Sons, 2014. p. 179.

<sup>165</sup> DERRIDA, Jacques. (1985) Carta a um amigo japonês. In: **El tiempo de una tesis: desconstrucción e implicaciones conceptuales**. Barcelona: Anthropos Editorial, 2011. p. 23-4.

É importante neste ponto mais uma vez chamarmos a atenção do leitor para o contexto específico em que está sendo usada a palavra “metafísica” neste momento em que pretendemos conduzi-lo por uma certa retomada dos passos iniciais da construção da filosofia de Derrida. Em nota anterior, utilizamos citações do texto “*Ousia e gramme*”.<sup>166</sup> Desta vez retornaremos ao já citado texto de 1964<sup>167</sup>, em que Derrida observa em Levinas “um pensamento que não quer mais ser, por fundação, pensamento do ser e da fenomenalidade”; um pensamento que “pede-nos que deixemos o lugar grego e talvez o lugar em geral (...) rumo a uma *respiração*, a uma palavra profética que já tenha soprado não apenas em direção contrária a Platão, não apenas em direção contrária aos pré-socráticos, mas aquém de toda origem grega, rumo ao outro do Grego”; pensamento que quer “libertar-se da dominação grega do Mesmo e do Um (outros nomes para a luz do ser e do fenômeno) como de uma opressão (...) ontológica e transcendental, mas também origem e álibi de toda opressão no mundo”. Esse pensamento quer definir-se como metafísica “que Lévinas quer reerguer de sua subordinação e cujo conceito ele quer restaurar contra a totalidade da tradição vinda de Aristóteles.”<sup>168</sup>

Reforcemos: Derrida assinala a pretensão de Levinas de apresentar a ideia de uma metafísica que transborda o alcance do que se entendeu por metafísica em toda sua história, dirigindo-se ao que resta para além dela, para fora dos limites do que ela contém. Para isso, Levinas necessita “instaurar, num sentido que deverá ser novo, totalmente novo, uma metafísica da separação e da exterioridade radicais. Pressente-se que essa metafísica terá dificuldade em encontrar sua linguagem no elemento de um *logos* tradicional inteiramente controlado pela estrutura ‘dentro-fora’, ‘interioridade-exterioridade’”. A multiplicidade deixaria de ser compreendida e submetida ao império da unidade, se dirigindo, nas palavras de Levinas, “para um pluralismo que não se molda em unidade”, rompendo com a metafísica de Parmênides a Heidegger. Nas palavras de Derrida, é necessário o parricídio: “Faz-se necessário matar o pai grego que ainda nos mantém sob sua lei, aquilo a que um Grego – Platão – jamais pôde

<sup>166</sup> DERRIDA, Jacques. (1968) *Ousia e gramme*. Nota sobre uma nota em *Sein und Zeit*. In: **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papirus, 1991. Texto citado anteriormente na nossa nota 14.

<sup>167</sup> DERRIDA, Jacques. (1964). Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

<sup>168</sup> DERRIDA, Jacques. (1964). Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 116-7.

sinceramente decidir-se, diferindo-o num assassínio alucinatório. Alucinação já na alucinação da fala”.<sup>169</sup>

O movimento teórico de Levinas produz a abertura da metafísica para seu “totalmente-outro”<sup>170</sup>; nas palavras dele, para o “além da essência” (*epekeina tês ousias*), uma “ex-cedência” que é uma “saída do ser das categorias que o descrevem”. Derrida observa: “Essa ex-cedência ética já desenha o lugar – ou melhor, o não-lugar – da metafísica como meta-teologia, meta-ontologia, meta-fenomenologia”.<sup>171</sup>

A questão estruturalista da abertura da estrutura para o fora de si e sua relação com a futura filosofia de Derrida já está colocada no seu texto de 1959. “*Gênese e estrutura*” e a *fenomenologia* se inspira no livro de Jean Hyppolite que tem o título *Gênese e estrutura na “Fenomenologia do espírito” de Hegel*. Comentando sobre a relação entre gênero e estrutura na filosofia de Husserl, Derrida já se refere à questão da abertura da estrutura para o fora de si. Diz ele:

E mesmo que se pense que a abertura da estrutura é “estrutural”, isto é, essencial, passamos já a uma ordem heterogênea à primeira: a diferença entre a estrutura menor – necessariamente fechada – e a estruturalidade de uma abertura é talvez o lugar insituável em que a filosofia se enraíza.<sup>172</sup>

É fácil perceber, como dissemos, que a filosofia de Derrida já está esboçada nesta sua frase de 1959. No início dos anos 60 ficará cada vez mais claro para ele que Freud, em seus primeiros modelos do aparelho psíquico, descritos na Carta 52 a Fliess, no *Projeto...* e na *Traumdeutung*, já descrevera a mesma “estruturalidade de uma abertura” para o além-clausura da metafísica, o que o levará a integrar o pensamento de Freud ao seu sistema filosófico, como viremos a detalhar.

Já para contextualizar esta colocação com o que viremos a abordar mais adiante, observamos que este mesmo movimento de abertura da teorização da metafísica para o que

<sup>169</sup> DERRIDA, Jacques. (1964). Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 126-7.

<sup>170</sup> DERRIDA, Jacques. (1964). Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 124 e 135.

<sup>171</sup> DERRIDA, Jacques. (1964). Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 121.

<sup>172</sup> DERRIDA, Jacques. (1959) “Gênese e estrutura” e a fenomenologia. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 226.



Derrida virá a designar, dentre outras maneiras, como sua “além-clausura”<sup>173</sup>, é o que constituirá a elaboração da sua filosofia. Como já vimos, especialmente nos anos 60, Derrida usará a expressão “metafísica da presença”, que já aparece no texto de 1963, “*Cogito*” e “*História da loucura*”<sup>174</sup>, para designar a tradição filosófica que ele toma como alvo da desconstrução. Podemos lembrar que ele está inserido num movimento da filosofia francesa dos anos 60, de crítica ao fechamento grego da metafísica, de Parmênides a Heidegger, pelo qual muitos filósofos avançaram sua teorização para este além-filosofia, ou mesmo não-filosofia, sendo Deleuze um dos mais conhecidos. Alain Badiou posteriormente retomará este mesmo problema, como veremos, porém em um sentido de uma certa maneira inverso para recolocar a ideia da “multiplicidade sem unidade” novamente em perspectiva a partir do platonismo pela via da reconceitualização do conceito de sistema, bem como da sua teorização do conceito de acontecimento.<sup>175</sup> Badiou viveu aos 30 anos de idade as batalhas urbanas de maio de 68 em Paris, onde marxismo, existencialismo, psicanálise e estruturalismo arrebataavam as mais intensas paixões. Gestado neste caldeirão incendiário, onde diferentes mundos se confrontavam, seu pensamento, além das óbvias influências de um certo marxismo e da psicanálise lacaniana, pode também ser compreendido como uma síntese entre o existencialismo de Sartre e o estruturalismo de Althusser.<sup>176</sup> Se Badiou teorizará este além da ontologia em termos matemáticos, no que podemos aproximar de uma metafísica topológica, recordemos que este além também é indicado tropologicamente, isto é, através das figuras de linguagem, especialmente a metáfora e a metonímia, como no mítico, no místico ou na poesia. Para um aprofundamento da leitura neste sentido podem ser recomendados fortemente os textos de Derrida sobre a herança do pensamento judaico tal como aparece nos três volumes do *Livre des questions* de Edmond Jabès.<sup>177</sup> O desenvolvimento de uma metafísica do espectro, conforme referimos em notas iniciais deste texto, é outro tipo de tentativa de representar filosoficamente este aquém/além da ontologia. Portanto, mais uma vez recordamos nosso uso

<sup>173</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 17.

<sup>174</sup> “O enraizamento da fenomenologia transcendental na metafísica da presença...” (DERRIDA, Jacques. (1963) *Cogito* e “*História da loucura*”. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 86.)

<sup>175</sup> MADARASZ, Norman R. **O múltiplo sem um**: uma apresentação do sistema de Alain Badiou. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011.

<sup>176</sup> JOHNSTON, Adrian. **Prolegomena to any future materialism**. Volume one: The outcome of contemporary french philosophy. Evanston, Illinois: Northwestern University Pres, 2013. p. 108-128.

<sup>177</sup> DERRIDA, Jacques (1964) Edmond Jabès e a questão do livro. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 91-109; DERRIDA, Jacques (1966) Elipse. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 427-34.

aqui da palavra “metafísica” neste contexto anterior às críticas filosóficas que esta sofreu no século XX, especialmente a partir dos anos 60, correspondendo em geral ao que Derrida denominou, como já apontamos, “metafísica da presença”.

Posto este contexto como pano de fundo, faremos agora uma rápida passagem pelos primeiros textos de Derrida com o objetivo restrito de salientar alguns dos problemas filosóficos que o conduzirão desta vez à crítica ao estruturalismo e, por consequência, à crítica a Lacan. Como vimos, seus primeiros textos serão dedicados à crítica à fenomenologia de Husserl. É no verão de 1953 que lê com grande interesse a tradução de Paul Ricoeur da obra de Husserl *Ideias diretrizes para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica (Ideias I)*, sendo esta leitura um dos fatores que o influenciaria a tomar o problema filosófico da gênese neste pensador como tema do seu trabalho para *D.E.A.*<sup>178</sup> Pensava em substituir a fenomenologia, como desenvolvida na França por Sartre e Merleau-Ponty, por uma fenomenologia mais voltada para as ciências. Influenciado pelo livro recente do marxista Tran-Duc-Thao, *Fenomenologia e materialismo dialético*<sup>179</sup>, pensava também articular a fenomenologia com alguns aspectos deste materialismo dialético.<sup>180</sup> Por todos esses fatores, sua leitura de Husserl tomará uma direção mais próxima da filosofia do conceito e da epistemologia francesa, representadas por Jean Cavailles e Gaston Bachelard.

Na sua “Advertência”, redigida em 1990, à publicação da sua *mémoire* de 1954 para *D.E.A.* na *École Normale Supérieure* (ENS), a obra, já referida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Derrida declara já encontrar ali “um tipo de lei” que não cessará de comandar “tudo o que tentei demonstrar, como se um tipo de idiosincrasia negociasse à sua maneira, já, uma necessidade que a excederia sempre e da qual seria necessário interminavelmente se reapropriar.” Trata-se da necessidade, para ele, de trazer à tona a questão de “uma *complication* originária da origem”. Notemos que a palavra *complication* pode ser aqui compreendida tanto na sua tradução direta para “complicação” como também no sentido de “complexidade”. Trata-se, portanto, de

<sup>178</sup> Naquela época, a progressão no sistema acadêmico francês se dava pelos níveis de *license* (graduação), *maitrise* (equivalente a nossos últimos anos de graduação com defesa de trabalho no final), *D.E.A.* (Diploma de Estudos Superiores ou Avançados, equivalente a nosso Mestrado), *Doctorat de troisième cycle* (Doutorado de terceiro ciclo) e *Doctorat d'État* (Doutorado de Estado), sistema grandemente modificado a partir dos anos 2000. (PEETERS, Benoît. (2010). **Derrida**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 100).

<sup>179</sup> DERRIDA, Jacques. (1982) Entrevista com Christian Descamps. In: **El tiempo de una tesis: desconstrucción e implicaciones conceptuales**. Barcelona: Anthropos Editorial, 2011. p. 101.

<sup>180</sup> PEETERS, Benoît. (2010) **Derrida**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 98-100.

uma *complication* originária da origem, de uma contaminação inicial do simples, de uma divergência inaugural que nenhuma análise conseguiria *apresentar, fazer presente* em seu fenômeno ou reduzir à natureza pontual do elemento, instantâneo e idêntico a si. De fato, a questão que já governa toda trajetória é: “como a originalidade de um fundamento pode ser uma síntese *a priori*? Como tudo pode começar por uma *complication*?” Todos limites nos quais o discurso fenomenológico é construído são examinados a partir da necessidade fatal de uma “contaminação” (“implicação desapercibida ou contaminação dissimulada” entre as duas bordas da oposição: transcendental / “mundano”, eidético / empírico, intencional / não intencional, ativo / passivo, presente / não presente, pontual / não pontual, originário / derivado, puro / impuro, etc.), o tremor de cada borda vindo a se propagar sobre todas as outras. Uma lei da contaminação diferencial impõe sua lógica de uma ponta do livro à outra. E eu me pergunto por que razão a própria palavra “contaminação” não parou de impor-se a mim desde então.<sup>181</sup>

Derrida assinala também seu progressivo abandono do uso do termo “dialética” ou da ideia de uma “dialética originária”, que em 1954 já pretendia ir além do materialismo dialético de Tran-Duc-Thao, ainda “prisioneiro da metafísica”, ou da dialética invocada por Cavallès contra Husserl. Sua denúncia da persistência dos pressupostos metafísicos no pensamento do fenomenólogo segue no texto da sua conferência “*Gênese e estrutura*” e *a fenomenologia*<sup>182</sup>, proferida em 1959 no encontro de Cerisy-la-Salle, na introdução à tradução da *Origem da Geometria*<sup>183</sup>, em 1962, e nos textos de 1967, *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na filosofia de Husserl*<sup>184</sup>, e *A forma e o querer dizer – nota sobre a fenomenologia da linguagem*<sup>185</sup>. Derrida progressivamente abandonará o uso da palavra “dialética”, inclusive para designar aquilo “sem o que” ou “ao distanciamento do que” a *différance*, o *suplemento de origem* e o *traço* advêm<sup>186</sup>. O pensamento deste originário será retomado por ele mais adiante a partir da ideia de *khôra* apresentada por Platão no *Timeu*<sup>187</sup>.

Para os propósitos do presente trabalho, colocamos em relevo aqui o fato de que o interesse de Derrida, presente já em 1954, pelo problema filosófico da “complicação” ou

<sup>181</sup> DERRIDA, Jacques. (1954) **Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl**. Paris: PUF, 1990. p. VI-VII.

<sup>182</sup> DERRIDA, Jacques. (1959) “Gênese e estrutura” e a fenomenologia. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

<sup>183</sup> DERRIDA, Jacques. (1962) Introduction. In: HUSSERL, Edmund. (1936) **L'origine de la géométrie**. Paris: PUF, 1962.

<sup>184</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl**. Tradução Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 1996.

<sup>185</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) A forma e o querer dizer – nota sobre a fenomenologia da linguagem. In: **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papirus, 1991.

<sup>186</sup> DERRIDA, Jacques. (1954) **Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl**. Paris: PUF, 1990. p. VII. As noções de *suplemento de origem* e *traço* (*la trace* é frequentemente vertido para o português como *rastro*) estão amplamente problematizadas, entre outros textos, na *Gramatologia*. (DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.)

<sup>187</sup> DERRIDA, Jacques. (1987) *Chôra. Poikilia: études offertes à Jean-Pierre Vernant*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études em Sciences Sociales, 1987. p. 265-96. Na tradução brasileira: DERRIDA, Jacques. (1987) **Khôra**. Tradução Nícia Adan Bonatti Campinas, SP: Papirus, 1995.

“complexidade” na origem, o conduzirá da reflexão sobre a questão da relação entre gênese e estrutura para as questões da linguagem e do signo e sua relação com a metafísica na fenomenologia de Husserl, temas que, como vimos, serão objeto de publicações ao longo dos anos de 1954 a 1967. Também salientamos aqui que o pensamento de Heidegger já está também presente no trabalho de 1954, bem como na *Introdução* de 1962, vindo, porém, a ocupar lugar de destaque especial nos textos iniciais de Derrida a partir de 1964 em *Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Émmanuel Lévinas*.<sup>188</sup>

Tendo em vista nossos objetivos específicos, tomamos este texto de 1954 para colocar em relevo alguns temas que levarão Derrida à crítica da linguística estruturalista nos anos 60. Como já dissemos, a preocupação pela “complicação na origem” conduzirá sua reflexão à questão do lugar da dialética e da estrutura na teoria da linguagem e do signo. No prefácio de 1990 à publicação do trabalho, lembra que o mesmo já defende uma filosofia da gênese que sustenta a inseparabilidade entre história da filosofia e filosofia da história, ou seja: a impossibilidade de realização da pretensão de pensar uma filosofia da história não contaminada por suas raízes históricas. Anuncia que abordará “o coração das grandes questões clássicas da objetividade, da validade dos fundamentos, do devir histórico, das relações entre forma e matéria, da atividade e da passividade, da cultura e da natureza, etc.”<sup>189</sup> Portanto, a discussão da relação entre gênese e estrutura está colocada desde as primeiras linhas do pensamento autoral de Derrida.

Edward Baring enfatiza a continuidade do projeto filosófico de Derrida já a partir deste trabalho inicial. Apesar de versado no rigor do estilo exigido ao graduando da ENS, em estilo e linguagens tão estranhos ao que adotará em produções posteriores, o trabalho que ele está iniciando, tomando por meio a crítica ao projeto fenomenológico de Husserl, é o trabalho de desconstrução das ideias da possibilidade de acabamento último da fenomenologia e da fundamentação última da ciência, tratando-se já de uma desconstrução das pretensões do pensamento da objetividade vigente, para o que o estudo de Husserl foi meramente a ocasião.<sup>190</sup>

Derrida põe à mostra a dificuldade de Husserl para conciliar as dimensões empírica e transcendental da noção de história, concluindo, ao final da terceira parte do trabalho, que “a teleologia filosófica vai ocupar uma situação privilegiada no pensamento de Husserl”, cuja

<sup>188</sup> DERRIDA, Jacques. (1964). *Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas*. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

<sup>189</sup> DERRIDA, Jacques. (1954) **Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl**. Paris: PUF, 1990. p. 1-2.

<sup>190</sup> BARING, Edward. **The Young Derrida and french philosophie, 1945-1968**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. pp. 113-15.

filosofia da história, “levando a um fechamento do sistema da fenomenologia transcendental, ao mesmo tempo e no mesmo momento sanciona a insuperável profundidade e a irreduzível insuficiência da filosofia husserliana da gênese”.<sup>191</sup>

A denúncia da referida “complicação originária da origem” tem como consequência a impossibilidade de distinção última entre o transcendental e o empírico, recolocando a indagação a respeito do vínculo entre gênese transcendental e gênese empírica. Derrida observa que a passagem de Husserl da matemática à filosofia se dá a propósito do debate entre a “gênese sem objetividade” do psicologismo (como em Mill, Sigwart, Lipps, Wundt e Stumpf) e uma “objetividade sem gênese” do logicismo (como em Kant e Natorp).<sup>192</sup> A este propósito, Onates observa que

A lacuna comum a logicistas e psicologistas deriva do caráter constituído dos seus pontos de partida: fatos de consciência no primeiro caso e estruturas meramente formais no segundo caso. A alternativa husserliana consiste em partir da vivência (*Erlebnis*) originária, cujo caráter é estritamente intencional, prévia à dicotomia lógico-psicológico. Intencionalidade que comanda obliquamente a tessitura da primeira obra husserliana, dedicada ao problema da gênese da aritmética.<sup>193</sup>

Podemos afirmar aqui, para os nossos propósitos, que o jovem filósofo aborda já neste seu primeiro trabalho sobre a filosofia de Husserl o problema da tensão entre sincronicidade (relação imutável entre os elementos de uma estrutura lógica nas idealidades matemáticas) e diacronicidade (desdobramento do processo da gênese no tempo da historicidade). Isto para observar que Derrida virá mais tarde a acompanhar, de certa maneira, em sua filosofia, o “um passo para trás” que a solução de Husserl oferece na proposição do conceito de consciência transcendental, concebida como momento anterior à separação entre estas duas possibilidades, seja de uma idealidade lógico-matemática, seja dos dados sensoriais empíricos: nenhuma das duas seria originária, sendo momentos posteriores em um processo de diferenciação. Independentemente das suas críticas ao retorno, mesmo que de forma talvez sutil e sorradeira, da metafísica tradicional no edifício conceitual de Husserl, Derrida manterá em sua filosofia, sob nomes como *différance*, *khôra*, *traço*, *arqui-traço*, entre outros, esta ideia de uma situação anterior à temporalização e espaçamento em perpétuo *por vir*, para aquém e para além do tempo-espaço e de qualquer inscrição, no qual nem a sincronicidade de uma estrutura nem a

<sup>191</sup> DERRIDA, Jacques. (1954) **Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl**. Paris: PUF, 1990. p. 241.

<sup>192</sup> ONATE, Alberto Marques. Transcendentalidade e historicidade: Derrida leitor de Husserl. **Veritas**. Volume 58. Número 2. Maio/ago. 2013. p. 346-370. p. 348-9.

<sup>193</sup> ONATE, Alberto Marques. Transcendentalidade e historicidade: Derrida leitor de Husserl. **Veritas**. Volume 58. Número 2. Maio/ago. 2013. p. 346-370. p. 349.

diacronicidade da história se presentificam. Apesar de todas as fundamentais diferenças, não é possível deixar de observar pontos de semelhança entre as soluções husserliana e derridiana para a tentativa de conceitualização, em um caso, e de quase-conceitualização, no outro, desta aporia, desta indecidibilidade, desta multiplicidade e desta “complicação originária” da origem.

Para Derrida, a obra de Husserl, de 1891, *Filosofia da aritmética*, é “a expressão simultânea de um psicologismo e de um logicismo, pois a gênese, não estando aí plenamente incluída [*comprise*], aparece sempre sobre o fundamento de essências lógicas autônomas”.<sup>194</sup> Assinala lacunas argumentativas na explicação do processo genético de produção das unidades ideais aritméticas com base em atos subjetivos múltiplos, bem como na argumentação de Husserl que desemboca num psicologismo transcendental. Segundo Derrida, o reconhecimento destas falhas argumentativas pelo próprio autor o levará ao abandono do projeto do segundo volume da *Filosofia da Aritmética* e à retomada da sua fenomenologia a partir de vias alternativas de investigação.<sup>195</sup>

Ao longo do trabalho, Derrida acompanhará criticamente a argumentação de Husserl deste este texto de 1891 onde, como vimos, uma gênese psicológica de idealidades matemáticas é apresentada, até o manuscrito de 1936, *A origem da geometria*, onde uma gênese transcendental é proposta. Assinalará as constantes e fracassadas tentativas de Husserl de “traçar a quadratura do círculo”<sup>196</sup> entre um logicismo (mais tarde uma filosofia sem história) e um psicologismo (ou uma história sem filosofia).<sup>197</sup>

O tema é retomado em sua conferência em Cerisy-la-Salle em 1959. Derrida observa que

pela sua recusa do sistema e do fechamento especulativo [do sistema], Husserl já é, no seu estilo de pensamento, mais atento à historicidade do sentido, à possibilidade do seu devir, mais respeitador daquilo que, na estrutura, permanece aberto. E mesmo que se pense que a abertura da estrutura é “estrutural”, isto é, essencial, passamos já a uma ordem heterogênea à primeira: a *diferença* entre a estrutura menor – necessariamente fechada – e a estruturalidade de uma abertura é talvez o lugar insituável em que a filosofia se enraíza”.<sup>198</sup>

<sup>194</sup> DERRIDA, Jacques. (1954) **Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl**. Paris: PUF, 1990. p. 62-3.

<sup>195</sup> ONATE, Alberto Marques. Transcendentalidade e historicidade: Derrida leitor de Husserl. **Veritas**. Volume 58. Número 2. Maio/ago. 2013. p. 346-370. p. 349-50.

<sup>196</sup> “Traçar a quadratura do círculo” é a nossa opção de tradução para a expressão “*square the circle*” utilizada por Edward Baring nesta passagem, conforme a nota imediatamente a seguir.

<sup>197</sup> BARING, Edward. **The Young Derrida and french philosophie, 1945-1968**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. pp. 161.

<sup>198</sup> DERRIDA, Jacques. (1959) “Gênese e estrutura” e a fenomenologia. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 226.

Conhecedores da obra posterior do filósofo, podemos agora dizer, por *après-coup*, do papel extraordinário que o tema da relação da estrutura com sua necessária abertura para o seu fora virá a ocupar no desenvolvimento da sua filosofia. Nesta conferência, Derrida retoma o caminho de Husserl desde 1891, na *Filosofia da aritmética*, onde identifica uma primeira tentativa frustrada e até certo ponto “ingênua” de traçar uma gênese psicológica de idealidades matemáticas, tomadas da teoria dos conjuntos e da teoria dos números, até os trabalhos posteriores do fenomenólogo em suas tentativas de traçar-lhes uma gênese transcendental.<sup>199</sup> Salienta, entretanto, que em Husserl não há a presunção de um conflito entre aproximação genética e aproximação estrutural, podendo cada uma ser aplicada dependendo do tema a ser abordado: “pelo menos no espírito de Husserl jamais teria havido problema ‘estrutura-gênese’, mas apenas o privilégio de um ou outro destes dois conceitos operatórios, conforme o espaço de descrição”. No entanto, o persistente inacabamento da descrição fenomenológica “torna indefinidamente necessárias uma redução e uma explicitação novas”, o que obrigará Husserl

a transgredir o espaço puramente descritivo e a pretensão transcendental da sua investigação no sentido de uma metafísica da história, em que a estrutura sólida de um *Télos* lhe permitiria reapoderar-se, essencializando-a e prescrevendo-lhe de algum modo um horizonte, de uma gênese selvagem que se tornava cada vez mais invasora e que parecia acomodar-se cada vez menos ao apriorismo fenomenológico e ao idealismo transcendental.<sup>200</sup>

Para o desenvolvimento da sua argumentação, Derrida toma então o debate de Husserl com “essas duas filosofias da estrutura que são o *diltheyanismo* e o *gestaltismo*:

Husserl tenta, portanto, constantemente conciliar a exigência *estruturalista* que conduz à descrição compreensiva de uma totalidade, de uma forma ou de uma função organizada segundo uma legalidade interna e na qual os elementos só têm sentido na solidariedade da sua correlação ou da sua oposição, com a exigência *geneticista*, isto é, a exigência da origem e do fundamento da estrutura.<sup>201</sup>

Se já na *Filosofia da aritmética* a “objetividade de uma estrutura, a dos números e das séries aritméticas (...), é relacionada com a gênese concreta que deve torná-la possível”, ensejando a acusação de “psicologismo” ao seu projeto inicial, ao mesmo tempo Husserl, já aí,

<sup>199</sup> DERRIDA, Jacques. (1959) “Gênese e estrutura” e a fenomenologia. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 226-8.

<sup>200</sup> DERRIDA, Jacques. (1959) “Gênese e estrutura” e a fenomenologia. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 228-9.

<sup>201</sup> DERRIDA, Jacques. (1959) “Gênese e estrutura” e a fenomenologia. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 226-9.

também recusa a ideia de que a “inteligibilidade e a normatividade desta estrutura universal” sejam consideradas como “o maná caído de um ‘lugar celeste’”. Mais tarde, reconhecendo a legitimidade das críticas de Frege, e “para dar conta de uma estrutura do sentido ideal a partir de uma gênese fatural”, Husserl enfrentará o desafio de “passar entre os dois escolhos do estruturalismo logicista e o genetismo psicologista (mesmo sob a forma sutil e perniciosa do ‘psicologismo transcendental’ atribuído a Kant)”.<sup>202</sup>

É neste ponto do texto que identificamos o que referimos há pouco como o “um passo para trás” em que Derrida virá a acompanhar Husserl em um certo sentido, porém de maneira singular, no seu desenvolvimento teórico:

Era-lhe necessário abrir uma nova direção da atenção filosófica e deixar descobrir-se uma intencionalidade concreta, mas não empírica, uma “experiência transcendental” que fosse “constituente”, isto é, *ao mesmo tempo*, como toda a intencionalidade, produtiva e reveladora, ativa e passiva. A unidade originária, a raiz comum da atividade e da passividade, essa é desde muito cedo para Husserl a própria possibilidade do sentido. Não se deixará de ver que esta raiz comum é também a da estrutura e da gênese e que ela é dogmaticamente pressuposta por todas as problemáticas e todas as dissociações *ocorridas* a seu respeito. O acesso a esta radicalidade comum é o que Husserl tentará conseguir pelas diversas “reduções” que se apresentam em primeiro lugar como as neutralizações da gênese psicológica e mesmo de toda a gênese fatural em geral.<sup>203</sup>

E também neste ponto deixamos ao leitor a curiosidade pela leitura do seguimento deste instigante texto do jovem Derrida. E aproveitamos para localizar-nos em relação ao percurso teórico que estamos empreendendo. Freud frequentou os seminários semanais de Brentano e suas conferências por dois anos após ingressar na Universidade de Viena no outono de 1873<sup>204</sup>, vindo a ser aceito para doutorar-se em filosofia sob orientação deste. Abandonará este projeto de doutorado e uma possível carreira de filósofo para alinhar-se ao materialismo de Feuerbach contra o catolicismo reformado de Brentano.<sup>205</sup> Recordamos que Husserl também será discípulo de Brentano e que, tendo em vista que ambos partem de um posicionamento crítico a posições teóricas do mestre, em ambos reencontraremos, de diferentes maneiras, reposicionamentos originais em relação à teoria da intencionalidade da consciência, presente na filosofia deste

<sup>202</sup> DERRIDA, Jacques. (1959) “Gênese e estrutura” e a fenomenologia. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 229-31.

<sup>203</sup> DERRIDA, Jacques. (1959) “Gênese e estrutura” e a fenomenologia. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 229-32.

<sup>204</sup> JONES, Ernest. (1953) **A vida e a obra de Sigmund Freud**. Volume 1. Tradução Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1989. p. 49-50; 67.

<sup>205</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. **Sigmund Freud** en son temps et dans le nôtre. Paris: Éditions du Seuil, 2014. p. 40-1.



mestre<sup>206</sup>: em Husserl, esta “intencionalidade concreta, mas não empírica, uma ‘experiência transcendental’ que fosse ‘constituente’”, como vimos na citação de Derrida; em Freud, a intencionalidade inconsciente da pulsão. Além disso, Freud se debaterá, na construção da sua teoria da mente, a psicanálise, com a mesma dificuldade com que Husserl se debate na construção da sua fenomenologia: a dificuldade de conciliar o caráter aparentemente intemporal das estruturas inconscientes que descobre e que denomina como Complexo de Édipo, com a diversidade das contingências singulares e históricas individuais com que estas se presentificam nos neuróticos. Como sabemos, Freud se verá compelido a optar pela origem histórica desta estrutura no mito do assassinato do pai da horda primeva, solução que não contentará a Lacan, que virá a procurar esta origem na estrutura da linguagem.

Neste momento da nossa exposição, colocamos Freud e Lacan frente ao desafio de teorizar, de alguma maneira, a respeito da origem das estruturas mentais descritas pela psicanálise. Observamos há pouco que em 1959 o jovem Derrida coloca-se o mesmo desafio de teorizar a respeito da origem das estruturas mentais no campo da filosofia, neste tempo cotejando as “filosofias da estrutura” do *diltheyanismo* e do *gestaltismo* com a filosofia da estrutura presente em Husserl. Evitando talvez cuidadosamente a palavra “estruturalismo”, é inegavelmente disto que ele está tratando. E ao final deste texto ele introduz os temas que ocuparão doravante o seu filosofar. Observa que a irrupção do *logos*, “a passagem à consciência humana da Ideia de uma tarefa infinita da razão” não se produz sem

os rasgões de uma finitude anterior desnudando um poder de infinidade escondido e restituindo a voz à *dynamis* de um silêncio. Estas rupturas que são ao mesmo tempo desvendamentos (e também recoberturas, pois a origem imediatamente se dissimula sob o novo domínio da objetividade descoberta ou produzida), estas rupturas *já se anunciam sempre*, reconhece Husserl, “na confusão e na noite” (...) A razão, diz Husserl, é o *logos* que se produz na história. Atravessa o ser em vista de si, em vista de se aparecer a si próprio, isto é, como *logos*, de se dizer e de se ouvir a si próprio. É a palavra como auto-afeição: o escutar-se-falar. Sai de si para se retomar, no “presente vivo” da sua presença a si. Saindo de si próprio, o escutar-se-falar constitui-se em história da razão pelo atalho de uma *escritura*. *Difere-se deste modo para se reapropriar*. A “Origem da geometria” descreve a necessidade desta exposição da razão na inscrição mundana. Exposição indispensável à constituição da verdade e da idealidade dos objetos, mas também ameaça do sentido pelo exterior do signo. No momento da escritura, o signo pode sempre “esvaziar-se”, furtar-se ao despertar, à “reativação”, pode permanecer para sempre fechado e mudo. Como para Cournot, a escritura é aqui “época crítica”.<sup>207</sup>

<sup>206</sup> Um estudo sobre a intencionalidade em Brentano e sua crítica, inclusive por Husserl, pode ser encontrado em TEIXEIRA, Dario. “*Abschied vom immanenten Objekt*”: concepções de intencionalidade na escola de Brentano. In: PORTA, Mário Ariel G. (Org.) **Brentano e sua escola**. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 121-78.

<sup>207</sup> DERRIDA, Jacques. (1959) “Gênese e estrutura” e a fenomenologia. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 243-4.

Como observamos, este texto já introduz os temas centrais da filosofia de Derrida. Aí estão colocados, sobre o solo fértil da filosofia de Husserl, os problemas da origem, da gênese e da estrutura, já problematizados em termos das interações complexas entre o *logos*, a “presença-a-si” da voz, e a ameaça ao sentido do signo introduzida pela “época crítica” da escritura. Além dos temas das relações complexas entre voz, signo e escritura, o tema do fim da metafísica já é abordado:

ao criticar a metafísica clássica, a fenomenologia realiza o projeto mais profundo da metafísica. Husserl reconhece-o, ou melhor, reivindica-o principalmente nas *Méditations cartésiennes*. Os resultados da fenomenologia são “metafísicos”, se é verdade que o conhecimento último do ser deve ser chamado metafísica. (...) “a fenomenologia... só elimina a metafísica ingênua... mas não exclui a metafísica em geral” (...) a conversão da filosofia em fenomenologia seria o último estágio da diferenciação [sendo que os ] dois estágios anteriores seriam primeiro o de uma cultura pré-teórica e depois o do projeto teórico ou filosófico (momento greco-europeu).<sup>208</sup>

Já anunciados neste texto, os temas da linguagem e do signo na fenomenologia de Husserl voltam a ser abordados na sua próxima publicação, a longa introdução à sua tradução para o francês do manuscrito de Husserl de 1936.<sup>209</sup> Segundo Derrida, a questão condutora deste texto é o modo de constituição das proto-idealidades geométricas a partir dos componentes invariantes de um mundo pré-científico.<sup>210</sup> Originalmente escrito por Husserl para ele mesmo, consiste numa tentativa de trazer à luz uma nova profundidade da história que não mais via a origem e tradição das “objetividades ideais”, como os objetos geométricos, como fundamentados nas “interconexões factuais da história empírica, nem em um ideal de enriquecimento ahistórico”, sendo o primeiro e único texto a abordar esta aporia diretamente. Colocando a questão desta maneira, Derrida alinhou-se, juntamente com Husserl, com os epistemólogos franceses contemporâneos, chamando atenção para três elementos cruciais do seu projeto: a fundamentação dos sistemas formais em um domínio mais expansivo, a centralidade da linguagem – em especial a escrita – na constituição daqueles sistemas formais, e finalmente a possibilidade de uma “história das matemáticas” que não seria meramente contingente e empírica mas transcendental. No entanto, após seguir os epistemólogos franceses nas primeiras seções da sua “Introdução”, concluirá por romper com eles na sua análise da ideia kantiana.<sup>211</sup>

<sup>208</sup> DERRIDA, Jacques. (1959) “Gênese e estrutura” e a fenomenologia. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 245.

<sup>209</sup> DERRIDA, Jacques. (1962) Introduction. In: HUSSERL, Edmund. (1936) **L'origine de la geometrie**. Paris: PUF, 1962.

<sup>210</sup> Utilizamos aqui literalmente as palavras de Onate em ONATE, Alberto Marques. Transcendentalidade e historicidade: Derrida leitor de Husserl. **Veritas**. Volume 58. Número 2. Maio/ago. 2013. p. 346-370. p. 359.

<sup>211</sup> BARING, Edward. **The Young Derrida and french philosophie, 1945-1968**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. pp. 161-3.

Para Husserl, a origem da geometria esteve na *Lebenswelt*, o mundo imediato das nossas experiências. Quando a matemática foi constituída e destacou-se da sua base empírica, surgiu o desafio de torná-la legível ao longo do tempo e do espaço. O que a teria tornado “omnitemporal”, válida para todos os tempos? Como pôde “a evidência egológica subjetiva dos sentidos tornar-se objetiva e intersubjetiva”? Foi a linguagem o que permitiu estes desdobramentos, constituindo a base para o desenvolvimento do formal.<sup>212</sup>

No entanto, Derrida observará que

de *Recherches logiques* [1900-1901] à *L'Origine* [1936], o problema específico da linguagem, de sua origem e de seu uso numa fenomenologia transcendental, foi sempre excluído ou diferido. Explicitamente na *L.F.T.* [Derrida aqui especifica as páginas a que se refere] e na *L'Origine* onde ele escreve: “...embora isso se anuncie aqui, não nos engajaremos no problema geral da origem da linguagem, na sua existência ideal e fundada no mundo real...”.<sup>213</sup>

E observa a seguir:

É pois na própria medida em que não é “natural” que, paradoxalmente, a linguagem oferece a mais perigosa resistência à redução fenomenológica; e que o discurso transcendental ficará irredutivelmente obliterado por uma certa mundaneidade ambígua. Se pensa-se [*Si l'on songe*] que em *L'Origine* a possibilidade da história será indicada antes como possibilidade da linguagem, mede-se a dificuldade de toda tentativa para reduzir, em qualquer última e radical regressão transcendental, uma fenomenologia da historicidade onde uma segura não-dependência se confirma assim uma vez mais.<sup>214</sup>

Sobre este problema, Onate observa:

Faltaria à fenomenologia husserliana afrontar a questão da linguagem em geral, matriz comum das linguagens natural e transcendental. A questão da origem fenomenológica da geometria coloca Husserl perante as questões conexas da constituição da intersubjetividade transcendental e da origem fenomenológica da linguagem em geral, mas, para o intérprete francês, o pensador alemão, mesmo em seu texto mais fecundo, não explora de maneira decidida tais vínculos. Husserl parece pressentir as dificuldades implicadas na elaboração de uma gramática pura e de normas linguísticas apriorísticas (...). Dificuldades que não se extinguem na passagem da oralidade à escritura, pois o signo gráfico e suas extensões linguísticas, embora se apresentem num primeiro momento enquanto garantias da unidirecionalidade semântica, são permeáveis à “corrupção” da equivocidade. Fala e escritura, embora constituídas de modo fenomenológico diverso, mostram-se igualmente extrínsecas à historicidade estritamente racional e intencional proposta por Husserl.<sup>215</sup>

<sup>212</sup> BARING, Edward. **The Young Derrida and french philosophie, 1945-1968**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. pp. 163-4.

<sup>213</sup> DERRIDA, Jacques. (1962) Introduction. In: HUSSERL, Edmund. (1936) **L'origine de la geometrie**. Paris: PUF, 1962. p. 59.

<sup>214</sup> DERRIDA, Jacques. (1962) Introduction. In: HUSSERL, Edmund. (1936) **L'origine de la geometrie**. Paris: PUF, 1962. p. 60-1.

<sup>215</sup> ONATE, Alberto Marques. Transcendentalidade e historicidade: Derrida leitor de Husserl. **Veritas**. Volume 58. Número 2. Maio/ago. 2013. p. 346-370. p. 358-9.

Derrida, acompanhando Husserl, observa que, quanto à objetividade ideal, a escrita é “a condição *sine qua non* do seu acabamento interno”, e que, “Paradoxalmente, é a possibilidade gráfica que permite a última liberação da idealidade”.<sup>216</sup> A comunicação oral não é capaz de dar aos objetos ideais seu “ser-à-perpetuidade” e à “presença perdurante” que lhes permita persistir através dos tempos. É a possibilidade da escrita que assegurará ao objeto sua “objetividade ideal absoluta”, sua “tradicionalização absoluta”, estabelecendo, nas palavras do fenomenólogo, “uma comunicação no modo virtual”. No entanto, Derrida assinala que “Esta virtualidade é, por outro lado, um valor ambíguo: ela torna possível ao mesmo tempo a passividade, o esquecimento e todos os fenômenos de *crise*”.<sup>217</sup> Mostrará a incapacidade de Husserl resolver as contradições internas de suas próprias teses: linguagem e simbolização são necessárias à ciência e à verdade mas, da mesma maneira, são a ocasião para sua alienação e degradação.<sup>218</sup>

Para os nossos propósitos, nos deteremos agora no ponto que elegemos para destacar a passagem, neste texto, da abordagem por Derrida dos problemas metafísicos mais gerais da fenomenologia de Husserl, para a abordagem de um ponto específico em que seu questionamento adiantará a inflexão, ainda por vir, do tema das suas produções escritas. A partir dos artigos que se seguem a este, no período de 1963 a 1967, quando será publicado *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na filosofia de Husserl*<sup>219</sup>, o foco de Derrida no problema da linguagem na fenomenologia se deslocará para o foco no problema da linguagem na linguística estruturalista, assunto que monopoliza os interesses da intelectualidade francesa no início dos anos 60.

Nos referimos aqui à parte VII deste texto de Derrida. Vamos acompanhá-lo a partir da frase em que ele diz que desde que “o sentido é recolhido em um signo, este se torna a residência mundana e exposta de uma verdade não pensada”. Enfatiza que se refere ao “signo-significante” ou “signo-expressão” (gráfico ou vocal) na acepção que Husserl dá a este termo opondo-o ao signo “indicativo”. Observa que ocorre então a possibilidade de “um *desaparecimento* da

<sup>216</sup> DERRIDA, Jacques. (1962) Introduction. In: HUSSERL, Edmund. (1936) **L'origine de la geometrie**. Paris: PUF, 1962. p. 86-8.

<sup>217</sup> DERRIDA, Jacques. (1962) Introduction. In: HUSSERL, Edmund. (1936) **L'origine de la geometrie**. Paris: PUF, 1962. p. 83-4. Derrida observa que o fenômeno da *crise* em Husserl envia sempre a um adoecimento da linguagem, como uma degradação do signo-expressão em signo-índice, de uma visão “clara”(*klar*) em um signo vazio. (Idem, p. 91)

<sup>218</sup> Utilizamos nesta passagem as palavras de Howells em HOWELLS, Christina. **Derrida: deconstruction from phenomenology to ethics**. Cambridge: Polity Press, 1998. p. 16.

<sup>219</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl**. Tradução Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 1996.

verdade”.<sup>220</sup> Husserl nunca deixa de apelar ao imperativo da univocidade, sendo a equivocidade o caminho para todas as aberrações filosóficas. Segundo ele, há uma plurivocidade “contingente” (não perigosa, pois a língua convencionada que a mesma palavra tem dois sentidos, ambos clara e conhecidamente diferentes), e há uma plurivocidade “essencial”. Esta tem origem subjetiva e faz com que o sentido objetivo entre em configurações imprevisíveis. Embora inevitável na linguagem natural, esta equivocidade deve ser superada na linguagem da ciência e da filosofia.<sup>221</sup>

E é neste ponto que o leitor pode ser surpreendido pela introdução por Derrida do caso de James Joyce. Ao contrário do que preconiza Husserl, Joyce lançará mão intencionalmente da maior equivocidade possível “de cada átomo linguístico, de cada vocábulo, de cada palavra, de cada proposição simples, pela totalidade das culturas mundanas, na maior genialidade das suas formas ( mitologia, religião, ciências, artes, literatura, política, filosofia, etc.)”. Para assim

Fazer aparecer a unidade estrutural da cultura empírica total no equívoco generalizado de uma escrita que não traduz mais uma língua em outra à partir de núcleos de sentido comuns, mas circula através de todas as línguas ao mesmo tempo, acumula suas energias, atualiza suas consonâncias mais secretas, desvenda seus horizontes comuns mais longínquos (...); brevemente, uma escrita que, ao invés de pôr [as palavras] fora do jogo por meio de aspas, ao invés de as “reduzir”, se instala resolutamente *no* campo *labiríntico* da cultura *encadeada* pelos seus equívocos, a fim de percorrer e de reconhecer o mais atualmente possível a mais profunda distância histórica possível. O outro polo é aquele de Husserl: reduzir ou empobrecer metodicamente a linguagem empírica até a transparência atual de seus elementos unívocos e traduzíveis...<sup>222</sup>

E aqui, mais uma vez por *après-coup*, podemos dizer como Derrida a partir de então abandonará progressivamente o estilo acadêmico em que escreve em 1961, ainda provindo de sua rigorosa formação na ENS, para cada vez mais experimentar em seus textos os caminhos da escrita que aqui ele aponta em Joyce. Mais adiante observará que

Se a equivocidade é de fato sempre irreduzível, é que as palavras e a linguagem em geral não são e nem podem jamais ser *objetos* absolutos. (...) A “mesma” palavra é sempre “outra” segundo os atos intencionais sempre diferentes que a fazem uma palavra significante. Há um tipo de equivocidade *pura* que se acresce ao próprio ritmo da ciência.<sup>223</sup>

<sup>220</sup> DERRIDA, Jacques. (1962) Introduction. In: HUSSERL, Edmund. (1936) **L'origine de la geometrie**. Paris: PUF, 1962. p. 90-1.

<sup>221</sup> DERRIDA, Jacques. (1962) Introduction. In: HUSSERL, Edmund. (1936) **L'origine de la geometrie**. Paris: PUF, 1962. p. 101-2.

<sup>222</sup> DERRIDA, Jacques. (1962) Introduction. In: HUSSERL, Edmund. (1936) **L'origine de la geometrie**. Paris: PUF, 1962. p. 104-5.

<sup>223</sup> DERRIDA, Jacques. (1962) Introduction. In: HUSSERL, Edmund. (1936) **L'origine de la geometrie**. Paris: PUF, 1962. p. 106-7.

Neste pequeno percurso pelos três primeiros trabalhos de Derrida observamos, como vimos, que aí já vão sendo colocados em discussão os problemas da origem, da relação complexa entre gênese e estrutura, problematizados em termos das interações também complexas entre o *logos*, a “presença-a-si” da voz, e a ameaça ao sentido do signo linguístico introduzida pela “época crítica” da escritura. Tomamos por último esta passagem, em que Derrida se refere a Joyce, como anúncio emblemático da inflexão que sua escrita, tanto em seu estilo quanto em seu conteúdo, tomará a partir daí.

Como também vimos, a metafísica implícita na fenomenologia de Husserl é o primeiro alvo da desconstrução derridiana, passando a filosofia de Heidegger, já presente nos seus textos iniciais, a ser objeto de maior atenção de Derrida à partir de 1964, no texto “Violência e metafísica”<sup>224</sup>. No entanto, no ano anterior, o alvo que nos interessará adiante, o estruturalismo, apresentara-se já claramente sob a crítica de Derrida na conferência pronunciada em março de 1963 e que teve seu texto publicado em 1964: “*Cogito*” e “*História da loucura*”<sup>225</sup> coloca Derrida em posição crítica em relação ao seu ilustre professor. *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique*, publicada por Foucault em 1961<sup>226</sup>, é o alvo da desconstrução derridiana, sendo Foucault criticado por sua opção estruturalista, segundo Derrida, a partir da transformação do *cogito* cartesiano em estrutura. Foucault virá a responder a Derrida em um posfácio à nova edição do seu livro em 1972 pela Gallimard, o que gerará um congelamento da relação entre os dois.<sup>227</sup>

Ainda no verão de 1963 Derrida publica na revista *Critique* o texto *Força e significação*, onde o livro de Jean Rousset *Forma e significação*, publicado em 1962, é utilizado para sua crítica ao estruturalismo, em especial no que se refere à crítica literária. Neste texto, Derrida alinha aspectos do pensamento estruturalista com o que denomina na época como metafísica da presença<sup>228</sup>, a fim de questionar a pretensão deste de ruptura com a metafísica. O pensamento de Lévi-Strauss já aparece aqui sob a consideração de Derrida.<sup>229</sup> A crítica ao desenvolvimento

<sup>224</sup> DERRIDA, Jacques. (1964). *Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas*. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

<sup>225</sup> DERRIDA, Jacques. (1963) *Cogito* e “*História da loucura*”. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

<sup>226</sup> FOUCAULT, Michel. (1961) ***Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique***. Paris: Union Générale d'Éditions, 1961.

<sup>227</sup> FERRAZ, Maria Cristina Franco (Org.) **Três tempos sobre a “História da loucura”**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

<sup>228</sup> O termo já aparecera no mesmo ano na conferência onde se dera a crítica a Foucault. DERRIDA, Jacques. (1963) *Cogito* e “*História da loucura*”. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 86

<sup>229</sup> DERRIDA, Jacques. (1963) *Força e significação*. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 19 e 21.

teórico do antropólogo ocupará lugar de destaque na segunda parte da *Gramatologia*, onde seu trabalho teórico será tomado para exemplificar o aprisionamento do seu estruturalismo na clausura metafísica:

No campo do pensamento ocidental, e notadamente na França, o discurso dominante – denominemo-lo “estruturalismo” – permanece preso hoje, por toda uma camada de sua estratificação, e às vezes pela mais fecunda, na metafísica – o logocentrismo – que ao mesmo tempo se pretende ter, como se diz tão depressa, “ultrapassado”.<sup>230</sup>

O estruturalismo saussureano é abordado inicialmente em breve frase em *Freud e a cena da escritura*<sup>231</sup> e será examinado longamente na primeira parte da *Gramatologia*, no capítulo *Linguística e gramatologia*<sup>232</sup>. Aparecerá em contraponto com Husserl em *A voz e o fenômeno*<sup>233</sup> e, em 1968, em *A diferença*<sup>234</sup> e em entrevista concedida a Julia Kristeva<sup>235</sup>.

Outro ponto de referência na crítica de Derrida ao estruturalismo é o texto *A escritura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*.<sup>236</sup> Trata-se da já referida conferência pronunciada em outubro de 1966 no Colóquio Internacional da Universidade Johns Hopkins sobre *As linguagens críticas e as ciências humanas*. Diversos autores franceses estavam convidados a falar visando a divulgação do estruturalismo francês nos Estados Unidos, estando entre eles Derrida e Lacan. A conferência de Derrida surpreendeu a todos exatamente por suas críticas ao estruturalismo francês que se queria divulgar. O termo pós-estruturalismo surgiu nos Estados Unidos exatamente a partir desta posição crítica de Derrida, seguido de outros, em relação a conceitos fundamentais do estruturalismo de Saussure e Lévi-Strauss, consistindo numa refutação filosófica das pretensões científicas daquele.<sup>237</sup> Na França, como vimos anteriormente, alguns autores consideram que a crítica derridiana ao estruturalismo não

<sup>230</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 124.

<sup>231</sup> DERRIDA, Jacques. (1966) *Freud e a cena da escritura*. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 308.

<sup>232</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 33-90.

<sup>233</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **A voz e o fenômeno**: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl. Tradução Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 1996. p. 52-3.

<sup>234</sup> DERRIDA, Jacques. (1968) *A diferença*. In: **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991. p. 41-9.

<sup>235</sup> DERRIDA, Jacques. (1968) *Semiologia e gramatologia - diálogo com Julia Kristeva*. In: **Posições**. Tradução Maria Margarida Correia Calvente Barahona. Lisboa: Plátano, 1975.

<sup>236</sup> DERRIDA, Jacques. (1966) *A escritura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 407-26.

<sup>237</sup> PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e filosofias da diferença**: uma introdução. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 30.

representa um abandono do estruturalismo mas sim um movimento de levá-lo às suas últimas consequências, constituindo um ultra-estruturalismo<sup>238</sup>, ou um néo-estruturalismo.<sup>239</sup>

Esta breve enumeração de textos iniciais de Derrida visa evidenciar que sua reflexão sobre os problemas filosóficos relacionados ao tema da estrutura têm seu início em relação ao pensamento de Husserl, nos anos 50, para a partir dos anos 60 dirigir-se ao estruturalismo. Após as críticas às posições teóricas de Lévi-Strauss e Saussure, a crítica ao estruturalismo na psicanálise lacaniana era a sequência necessária deste percurso, já que seria mesmo estranho se Derrida houvesse poupado do seu trabalho de desconstrução a psicanálise estruturalista de Lacan, como ainda era reconhecida no início dos anos 60.

Em *Posições*, publicado em 1972, em uma longa nota de rodapé à entrevista concedida em junho de 1971 a Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta, Derrida atribui a “quase total” ausência de referências a Lacan até então em seus textos, em alguma medida, às

agressões em forma ou em vista de reapropriação que, desde o aparecimento de *De la grammatologie* em *Critique* (1965) (e mesmo mais precocemente, segundo me disseram) Lacan multiplicou, direta ou indiretamente, em privado ou em público, nos seus seminários e, desde essa data, como eu próprio verifiquei pela leitura, em praticamente cada um dos seus escritos.<sup>240</sup>

Esta extensa nota de rodapé é a primeira publicação das considerações de Derrida sobre as posições teóricas de Lacan e anuncia a extensa crítica que será publicada em *Poétique*, em 1975, no texto *O carteiro da verdade*.<sup>241</sup>

Assim como seria estranho se Derrida houvesse poupado a psicanálise da crítica desconstrucionista, seu silêncio sobre Marx o seria da mesma maneira. Apenas em 1993, dois anos após a queda do muro de Berlim, ele romperá seu silêncio publicando *Espectros de Marx*. Em 1997, a propósito da apresentação do espetáculo *Karl Marx Théâtre inédit*, uma montagem teatral inspirada nesta obra e incluindo também textos de Shakespeare, Marx e Bernard Chartreux, ele explica as razões de seu silêncio em entrevista concedida a Nadine Eghels:

...sobretudo quando comecei a publicar, em um momento onde, no meu meio intelectual, o marxismo era muito poderoso. Por razões teóricas e políticas graves, eu acreditava então não dever nem ceder à ortodoxia nem atacá-la de frente, no que

<sup>238</sup> DOSSE, François. (1991) **História do estruturalismo**, v. II: o canto do cisne, de 1967 a nossos dias. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993. p.35.

<sup>239</sup> FRANK, Manfred. (1984) **Qu'est-ce que le neo-structuralism?** De Saussure et Lévi-Strauss a Foucault et Lacan. Traduit de l'allemand par Christian Berner. Paris: Les Éditions du Cerf, 1989.

<sup>240</sup> DERRIDA, Jacques. (1972) **Posições**. Tradução Maria Margarida Correia Calvente Barahona. Lisboa: Plátano, 1975. p. 106-7.

<sup>241</sup> DERRIDA, Jacques. (1975) O carteiro da verdade. In: DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal**: de Sócrates a Freud e além. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.



correria o risco de ser interpretado como uma outra ortodoxia. Me parece que, na urgência política de hoje, ao contrário, seria preciso assumir uma nova responsabilidade.<sup>242</sup>

Pretendemos ter corroborado nesta seção nossa tese de que a crítica de Derrida às filiações metafísicas das teorias de Freud e Lacan foi um desdobramento lógico, portanto inevitável, do trabalho da desconstrução. Recordamos novamente que os textos derridianos foram aqui apenas brevemente mencionados com este objetivo, diferindo-se seu aprofundamento em alguns pontos para as seções a seguir.

---

<sup>242</sup> DERRIDA, Jacques; GUILLAUME, Marc; VINCENT, Jean-Pierre. **Marx en jeu**. Paris: Descartes & Cie, 1997. p. 57.

## 4 LACAN ENCONTRA DERRIDA

Nas secções anteriores pudemos acompanhar o percurso afetivo e intelectual de Derrida que o levou ao ponto onde sua filosofia veio a encontrar na psicanálise de Freud uma possibilidade de enriquecimento que não mais deixou de ser explorada em seus textos. Ao mesmo tempo, seu trabalho de desconstrução da psicanálise, evidenciando as pretensões metafísicas presentes no texto de Freud, não poderia deixar de levá-lo à crítica de Lacan no momento em que este apresentava sua releitura da obra freudiana a partir de um viés afinado com a voga estruturalista dos anos cinquenta, conforme recolhida nos *Escritos*. Na presente secção apresentaremos alguns pontos da trajetória intelectual de Lacan que são necessários para a compreensão das suas posições filosóficas no momento em que seu sistema de pensamento passa a ser objeto da crítica de Derrida.

### 4.1 O PERCURSO DE LACAN: DE ESPINOSA A LÉVI-STRAUSS

Até a redação de sua tese, em 1932<sup>243</sup>, a filosofia de Espinosa, cuja *Ética* o fascinara já aos quatorze anos de idade<sup>244</sup>, e as fenomenologias de Husserl e Jaspers, através de sua recepção pela psiquiatria, constituíam suas principais referências filosóficas. Como alternativa ao cartesianismo, ao neokantismo e ao bergsonismo, representados no conservadorismo filosófico francês da década de 30, a vanguarda materialista, sob o signo do surrealismo e do comunismo, voltava-se às leituras de Hegel, Marx e Freud, aos quais se juntava a influência das leituras de Nietzsche, Husserl e do impacto de Heidegger em *Ser e tempo* (1927). É no contexto deste materialismo que Lacan desloca-se de sua teoria espinosista inicial da personalidade, e da fenomenologia presente na psiquiatria da época, para voltar-se mais intensamente para leituras alternativas do pensamento de Husserl e para o materialismo hegeliano-marxista, que o levará ao estudo da *Fenomenologia do espírito* e do pensamento de Heidegger pelo viés das leituras de Kojève e de Koyré.<sup>245</sup> Kojève fora instigado para o estudo de Hegel por Alexandre Koyré, nos anos 1925-26, em Berlim. Koyré apresentara no congresso da associação hegeliana, em

<sup>243</sup> LACAN, Jacques. (1932) **De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité**. Paris: Éditions du Seuil, 1975. Disponível em português: LACAN, Jacques. (1932) **Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade**; seguido de “Primeiros escritos sobre a paranoia”. Tradução Aluisio Menezes, Marco Antônio Coutinho Jorge, Potiguara Mendes da Silveira Jr. – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

<sup>244</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. (1993) **Jacques Lacan**: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 27.

<sup>245</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. (1993) **Jacques Lacan**: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 76.

1930, seu texto *Rapport sur l'état des études hégéliennes em France*, ao qual seguiram-se, em 1931, o artigo *Note sur la langue et la terminologie hégélienne* e, em 1934, *Hegel à Iéna*.<sup>246</sup> A partir de outubro de 1933, Alexandre Kojève, aluno do seminário de Koyré sobre a filosofia religiosa de Hegel, na Escola Prática de Estudos Superiores, é indicado pelo mestre para substituí-lo no momento em que necessita afastar-se da função.<sup>247</sup> Na interpretação de Roudinesco, o artigo de Lacan dedicado ao crime das irmãs Papin, publicado ao final de 1933 na revista surrealista *Le minotaure*<sup>248</sup>, já mostra, no uso de novas expressões que não faziam parte de seu vocabulário até a redação da sua tese em 1932, a presença, no pensamento de Lacan, da sutil inflexão em direção ao vocabulário hegeliano-marxista derivado da recepção hegeliana de Koyré e Kojève<sup>249</sup>.

Kojève apresenta seu seminário a uma plateia fascinada, na qual, para citar apenas alguns, encontram-se também André Breton, Alexandre Koyré, Georges Bataille e Merleau-Ponty. Ainda segundo Roudinesco, assim como Kojève, na sua leitura antropológica e marxista da *Fenomenologia do Espírito*, faz Hegel dizer o que não disse, Lacan encontrará também a oportunidade de fazer o texto freudiano dizer o que não disse ao dotá-lo de um sistema filosófico no qual a subjetividade escapa à psicologia do ego. Segundo ela, os ensinamentos de Kojève e de Lacan resultam em modos de implantação do hegelianismo e do freudismo que têm em comum promover um retorno “iniciático” ao texto.<sup>250</sup> Lacan integrará ao freudismo os temas hegelianos lidos pela ótica de Kojève, como, por exemplo, os temas do desejo e do reconhecimento; a ideia do desejo como desejo de reconhecimento e como desejo do desejo do outro. A recepção de Heidegger neste momento era também atravessada pela leitura de Kojève, que não estava “condenado” apenas a ler Marx em Hegel como também a ler Hegel em Heidegger.<sup>251</sup>

<sup>246</sup> JARCZYK, Gwendoline & LABARRIÈRE, Pierre-Jean. Cent cinquante années de “réception” hégélienne en France. In: **Genèses**, Volume 2, Numéro 1, déc. 1990. A la découverte du fait social. pp. 109-130. (p. 118)

<sup>247</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. (1993) **Jacques Lacan**: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 114.

<sup>248</sup> LACAN, Jacques. (1933) Motifs du crime paranoïaque: le crime des soeurs Pappin. **Le minotaure**, n. 3-4, 1933-1934, p. 25-28. Disponível em português: LACAN, Jacques. (1933) Motivos do crime paranoico: o crime das irmãs Papin. In: LACAN, Jacques. (1932) **Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade**; seguido de “Primeiros escritos sobre a paranoia”. Tradução Aluisio Menezes, Marco Antônio Coutinho Jorge, Potiguara Mendes da Silveira Jr. – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 401.

<sup>249</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. (1993) **Jacques Lacan**: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 79 e 449, na nota ao final da página. Cf. também ROUDINESCO, Elisabeth. (1986) **História da psicanálise na França**: a batalha dos cem anos. 1925-1985. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. v. 2. p. 141-6.

<sup>250</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. (1986) **História da psicanálise na França**: a batalha dos cem anos. 1925-1985. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. v. 2. p. 155-6.

<sup>251</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. (1986) **História da psicanálise na França**: a batalha dos cem anos. 1925-1985. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. v. 2. 157-8.

Além de Kojève, será também na companhia de Alexandre Koyré, Henry Corbin e Georges Bataille que Lacan abrirá seu horizonte em direção não só ao pensamento de Hegel, como também de Husserl, Nietzsche e Heidegger. O pensamento de Husserl penetrou na França a partir dos anos 20 e ganhou especial impulso a partir de fevereiro de 1929, quando ele apresentou na Sociedade Francesa de Filosofia suas *Meditações cartesianas*. Suas ideias chegavam no momento em que se disseminava também a leitura de *Ser e tempo*, publicado em alemão em 1927. O impacto destas obras resultou, por um lado, no desenvolvimento das filosofias da experiência e do sujeito de Sartre e Merleau-Ponty; por outro, no desenvolvimento de uma filosofia do saber e da racionalidade, conforme fizeram Alexandre Koyré, Jean Cavailles e Georges Canguilhem.<sup>252</sup> A partir de 1933, Lacan participava das reuniões do grupo da revista *Recherches Philosophiques*, fundada em 1931 por Alexandre Koyré e Henry Corbin, das quais participavam também Georges Bataille, Georges Dumézil e Emmanuel Levinas, entre tantos outros.<sup>253</sup>

Assinalemos, assim, que da apresentação da sua tese, em 1932, até sua primeira apresentação da ideia do estágio do espelho, em 1936, Lacan agregara ao pensamento freudiano elementos oriundos de suas leituras dos “três Hs”, Hegel, Husserl e Heidegger, lidos pelo viés da recepção destes autores na Paris dos anos 30. É importante observar também que outra fonte importante das concepções lacanianas até o final dos anos 30, como aparecem, por exemplo, no artigo de 1938, sobre *Os complexos familiares*<sup>254</sup>, são suas leituras da antropologia francesa de Durkheim e Mauss, bem como dos trabalhos dos grandes etnólogos como Malinowski e Margareth Mead.<sup>255</sup> Deste texto de 1938 até o “Discurso de Roma”<sup>256</sup>, de 1953, o pensamento antropológico de Lacan terá transitado da antropologia clássica francesa para a antropologia de Claude Lévi-Strauss. Podemos observar já no texto de 1938 que Lacan adota uma antropologia diferente da antropologia freudiana. Trata-se de uma antropologia durkheimiana da família, onde o estado do grupo familiar e o valor social que aí encontra seu chefe, o “pai de família”, determinam os sintomas da maturação subjetiva. O enfraquecimento social do papel do pai levará à estagnação do desenvolvimento libidinal em um nível narcisista. Ao invés da ideia do

<sup>252</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. (1993) **Jacques Lacan**: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 101-5.

<sup>253</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. (1993) **Jacques Lacan**: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 111.

<sup>254</sup> LACAN, Jacques. (1938) **Os complexos familiares** na formação do indivíduo: ensaio de análise de uma função em psicologia. Tradução Marco Antônio Coutinho Jorge e Potiguara Mendes da Silveira Júnior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

<sup>255</sup> ZAFIROPOULOS, Markos. **Lacan et les sciences sociales**: le déclin du père (1938-1953). Paris:UF, 2001. p. 9.

<sup>256</sup> Esta expressão refere abreviadamente o texto: LACAN, Jacques. (1953) Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

desenvolvimento do Complexo de Édipo de uma maneira universal, como proposto por Freud, Lacan enfatizará o contexto social do declínio do pai nas observações feitas por Freud. Levando em conta as ideias antropológicas mais recentes, adotará a concepção da conformação da patologia às “condições sociais do edipismo”, conforme se pode ver também no texto *Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia*<sup>257</sup>, de 1950.<sup>258</sup> Na mesma linha de pensamento, François Dosse observa que a transição de Lacan para o pensamento estruturalista pode ser observada também na publicação do artigo sobre o estágio do espelho em 1949<sup>259</sup>. Se em 1936, data da primeira apresentação do trabalho, o estágio do espelho lacaniano é tributário do sentido genético do termo, como encontrado em Henri Wallon, no artigo de 1949 sua leitura já é mais estruturalista do que genética. O estágio do espelho deixou de ser pensado como momento de um processo genético, como em Wallon, para ser pensado agora sob a dupla influência da linguística estrutural de Saussure, que Lacan toma a partir de Lévi-Strauss, e dos temas heideggerianos que agora tomam o lugar da dialética hegeliana no pensamento de Lacan. Segundo Dosse, a partir deste texto de 1949 Lacan pertence ao paradigma estruturalista antes mesmo de se referir explicitamente a Saussure em 1953.<sup>260</sup>

Lacan conheceu pessoalmente Lévi-Strauss em 1949<sup>261</sup> e Heidegger em 1950<sup>262</sup>. Estas relações pessoais se refletem no lançamento do primeiro número da revista *La psychanalyse*, em 1956, organizado por Lacan, que tem como tema a fala e a linguagem, e que apresenta, além do “Discurso de Roma”, há pouco referido, a tradução por Lacan do texto *Logos*, de 1951, de Heidegger. O “Discurso de Roma” já mostra tanto a influência do pensamento de Heidegger quanto do estruturalismo de Lévi-Strauss. A psicanálise lacaniana se mostra já identificada à onda estruturalista. O segundo número de *La psychanalyse*, de 1957, conterà a primeira publicação do seminário sobre a carta roubada, sobre o qual se dará o mais famoso embate público entre Lacan e Derrida.

<sup>257</sup> LACAN, Jacques. (1950) *Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia*. In: **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

<sup>258</sup> ZAFIROPOULOS, Markos. **Du père mort au déclin du père de famille**. Paris: PUF, 2001. p. 64-7.

<sup>259</sup> LACAN, Jacques. (1949) O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. In: **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

<sup>260</sup> DOSSE, François. (1991) **História do estruturalismo**, v. I: o campo do signo, 1945-1966. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993. p. 118-20.

<sup>261</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. (1993) **Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 219.

<sup>262</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. (1986) **História da psicanálise na França: a batalha dos cem anos. 1925-1985**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. v. 2. 157-8. p. 318-9.

## 4.2 A CRÍTICA DE DERRIDA A LACAN

Tudo o que foi dito nesta seção até este momento, o foi com a intenção de pavimentar nosso acesso ao primeiro dos objetivos maiores deste trabalho que é comentar, de maneira crítica, as apreciações que Derrida faz das psicanálises freudiana e lacaniana. Assim como não seria consistente com o pensar derridiano a pretensão de traçar uma delimitação clara entre ambas, também não o seria a pretensão da possibilidade de uma unificação coerente do pensamento psicanalítico a partir de um *logos* ordenador qualquer. A deriva e a partição infinita do signo sob ação da *différance* assim o exigem:

...a especificidade da luta travada por Freud ainda está por ser aguçada. De um ponto de vista histórico, compreendo perfeitamente que se possa justificar a “construção” do discurso freudiano. Mas sob a condição de saber que o campo no qual ele trabalhou não é mais o nosso. Alguns elementos perduram, mas eu não faria do “inconsciente” e das instâncias da segunda tópica conceitos científicos e cientificamente garantidos. Quero efetivamente citá-los e utilizá-los em situações estrategicamente definidas, mas não acredito em seu valor, sem seu alcance para além desse campo de batalha. Outras “ficções teóricas” são agora necessárias. Não é de minha parte uma resposta relativista ou oportunista. Ao contrário, é um cuidado com a verdade científica e uma lição tirada da história das ciências, da vida ou do progresso das comunidades científicas, que são também comunidades “produtivas”, “performativas”, “interpretativas”. Um dia, o melhor da herança psicanalítica será capaz de sobreviver sem a metapsicologia, e talvez até sem nenhum dos conceitos que acabo de nomear. (...) Não quero dizer que a obra será “ultrapassada”, mas gostaria de poder dizer o que estou dizendo sem concluir que a batalha está terminada.<sup>263</sup>

Partindo desta ideia, estamos legitimados a pensar nas psicanálises freudiana e lacaniana como derivas de um texto em *différance* sobre as quais vem a incidir a deriva derridiana. Ao caírem ambas sob a lâmina do bisturi desconstrucionista, evidencia-se, no entanto, um trabalho de diferimento. Como já vimos, desde a abertura do texto *Freud e a cena da escritura*, de 1963, Derrida aponta em Freud um pensamento que não cai todo sob a sombra da clausura metafísica<sup>264</sup>, e ele procurará mesmo “fazer justiça a Freud”<sup>265</sup>. No entanto, o mesmo não ocorre com o pensamento de Lacan, visto desde a crítica de 1972 em *Posições*<sup>266</sup> como aprisionado à clausura metafísica de diversas maneiras, inclusive por seu atrelamento ao

<sup>263</sup> DERRIDA, Jacques. (2001) **De que amanhã**: diálogo. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 209-10.

<sup>264</sup> DERRIDA, Jacques. (1966) *Freud e a cena da escritura*. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 293.

<sup>265</sup> DERRIDA, Jacques. (1991) *Fazer justiça a Freud: a história da loucura na era da psicanálise*. In: FERRAZ, Maria Cristina Franco (Org.). **Três tempos sobre a história da loucura**. Tradução Maria Ines Duque Estrada. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

<sup>266</sup> DERRIDA, Jacques. (1972) **Posições**. Tradução Maria Margarida Correia Calvente Barahona. Lisboa: Plátano, 1975. p. 106-11.

estruturalismo e à teoria saussureana do signo. Mesmo nos seus seminários finais a convocação de Lacan é para mostrar aspectos do seu atrelamento à tradição metafísica.<sup>267</sup>

Teria Derrida sido injusto com Lacan em sua crítica? Neste caso, caberia falar para “fazer justiça a Lacan” ou para “ser justo com Lacan”<sup>268</sup>, parodiando as palavras de Derrida? Para responder a esta indagação, passaremos inicialmente à exposição desta crítica tal como ela emerge progressivamente a partir desta entrevista de 1971:

No momento das minhas primeiras publicações, os *Escritos* de Lacan não estavam compilados nem publicados. À data de *Gramatologia e Freud e a cena da escritura*, eu só tinha lido *Função e campo da palavra e da linguagem em psicanálise* e *A instância da letra no inconsciente ou a razão depois de Freud* (citado em *A palavra soprada*). Seguro da importância desta problemática no campo da psicanálise, assinaléi também aí um certo número de motivos maiores que a retinham das questões críticas que eu estava a formular, e no campo logocêntrico, ou mesmo fonologista, que eu tentava delimitar e solicitar.<sup>269</sup>

Derrida passa então a enumerar alguns pontos em que, no cenário parisiense de 1971, o pensamento lacaniano chancela posições clássicas da metafísica. Aponta primeiramente um *telos* da “palavra plena” na sua ligação essencial com a Verdade. Sustenta sua afirmação em passagens de *Fala vazia e fala plena na realização psicanalítica do sujeito* (1953)<sup>270</sup>, como “o nascimento da verdade na palavra”, ou “a verdade dessa revelação” na “palavra presente”:

Apesar de muitas variações elípticas e rapsódicas, nunca encontrei um pôr em questão rigoroso sobre este valor de verdade no seu mais pertinente lugar histórico e arquitetônico. Ora, este questionamento crítico, precisamente no ponto em que concerne à ligação com a palavra plena, da verdade e da presença (cf. entre outros lugares *Gramatologia*, p. 10), era o que eu praticava então explicitamente.<sup>271</sup>

Vamos ao segundo ponto que Derrida assinala:

Sob título do retorno a Freud, um recurso maciço à conceitualidade hegeliana (mais precisamente à da *Fenomenologia do espírito* no estilo da época e sem articulação com o sistema da *Lógica* ou com a “semiologia” hegeliana) e à conceitualidade

<sup>267</sup> DERRIDA, Jacques. (1999-2000) *Séminaire - La peine de mort*. Vol. I. Paris: Galilée, 2012; DERRIDA, Jacques. (2000-2001) *Séminaire - La peine de mort*. Vol. II. Paris: Galilée, 2015; DERRIDA, Jacques. (2001-2002) *Séminaire - La bête et le souverain*. Vol. I. Paris: Galilée, 2008; DERRIDA, Jacques. (2002-2003) *Séminaire - La bête et le souverain*. Vol. II. Paris: Galilée, 2010.

<sup>268</sup> HURST, Andrea. *Derrida vis-à-vis Lacan: interweaving deconstruction and psychoanalysis*. New York: Fordham University Press, 2008. p. 373.

<sup>269</sup> DERRIDA, Jacques. (1971) Posições - diálogo com Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta. In: **Posições**. Tradução Maria Margarida Correia Calvente Barahona. Lisboa: Plátano, 1975. p. 107.

<sup>270</sup> Trata-se da primeira parte do trabalho “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, frequentemente referido como “Discurso de Roma”. (LACAN, Jacques. (1966) *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 248.)

<sup>271</sup> DERRIDA, Jacques. (1971) Posições - diálogo com Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta. In: **Posições**. Tradução Maria Margarida Correia Calvente Barahona. Lisboa: Plátano, 1975. p. 107.

heideggeriana (quanto à *aletheia*, justamente, definida sempre como “revelação”, “vendamento/desvendamento”; quanto à presença e ao ser do ente, quanto ao *Dasein* tornado sujeito!<sup>272</sup> (...) Ora, no ensino e no que então publicava, eu interrogava explicitamente, do ponto de vista crítico que você sabe, a sistemática textual de Hegel, de Husserl e de Heidegger. Ao avaliar o retorcido das suas tentativas, eu compreendia que não podíamos acomodá-los deste modo. Nem a Freud.<sup>273</sup>

O terceiro ponto levantado por Derrida se refere à autoridade que Lacan confere à fonologia e à linguística saussureana: “... a escrita é assim reconduzida ao sistema do ouvir-se falar, neste ponto de auto-afecção idealizante em que ela é interiorizada, realçada pela voz, que lhe responde, que aí se apresenta, que se fonetiza, sendo ‘sempre (...) fonemática, e fonética, a partir do momento que se lê’”. Derrida está citando parte de uma frase de Lacan no texto *Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956*, escrita em 1956: “Uma escrita, como o próprio sonho, pode ser figurativa, mas como a linguagem, é sempre articulada simbolicamente, ou seja, exatamente como a linguagem ‘fonemática’ e, a rigor, fonética, porquanto é lida”.<sup>274</sup> Comenta Derrida: “Ora, eu estava a elaborar uma bateria de questões críticas sobre este assunto, inclusive quanto aos efeitos do fonologismo no campo psicanalítico e à complexidade da ciência freudiana a este respeito (*Freud e a cena da escritura*).<sup>275</sup>

Também em outros pontos o pensamento de Lacan, tal como aparecia em *Escritos*, se oferecia como alvo à desconstrução, como certos indícios de “uma reinstalação do ‘significante’ e da psicanálise em geral em uma nova metafísica (...) e no espaço que eu determinava então sob o nome de logocentrismo, singularmente de fonologismo”; uma tentativa de ancorar a psicanálise no fundo filosófico do após-guerra, com o uso de palavras como “ser”, “autêntico”, “verdadeiro”, “pleno”; ou o heideggerianismo da ideia de verdade como revelação, desvendamento, ou seja, “necessariamente como presença, apresentação do presente, ‘ser do ente’ (...) Que o significado último desta palavra ou deste logos seja colocado como uma ‘perda’ (não-ente, ausente, etc...) isso não altera nada neste *continuum* e permanece aliás estritamente heideggeriano.”<sup>276</sup> Na parte final desta extensa nota de rodapé, Derrida anuncia alguns pontos da crítica que fará à apresentação feita por Lacan, em seu seminário de 1955, do conto de Poe *A carta roubada*.

<sup>272</sup> É importante observar aqui que a palavra “sujeito” está inserida numa citação de Heidegger feita por Lacan. Cf. LACAN, Jacques. (1966) **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 319.

<sup>273</sup> DERRIDA, Jacques. (1971) Posições - diálogo com Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta. In: **Posições**. Tradução Maria Margarida Correia Calvente Barahona. Lisboa: Plátano, 1975. p. 107-8.

<sup>274</sup> LACAN, Jacques. (1966) **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 473.

<sup>275</sup> DERRIDA, Jacques. (1971) Posições - diálogo com Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta. In: **Posições**. Tradução Maria Margarida Correia Calvente Barahona. Lisboa: Plátano, 1975. p. 108.

<sup>276</sup> DERRIDA, Jacques. (1971) Posições - diálogo com Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta. In: **Posições**. Tradução Maria Margarida Correia Calvente Barahona. Lisboa: Plátano, 1975. p. 108-10.



Chegamos assim ao ponto mais conhecido da crítica de Derrida a Lacan, que será recolhida também no capítulo *O carteiro da verdade*, em *O cartão postal*.<sup>277</sup> Esta crítica permitirá a Derrida considerar o estruturalismo lacaniano como uma metafísica da presença regida por um significante transcendental e a-histórico, o falo. Tenhamos novamente em mente que o marco definitivo da acolhida de Derrida na cena psicanalítica parisiense se dera em março de 1966, oito meses antes de *Escritos* aparecer nas livrarias. Como vimos, no número de dezembro de 1965/janeiro de 1966 da revista *Critique*, Derrida publicara um artigo, com o título *De la grammatologie*, que mais tarde constituiria, com modificações, a primeira parte do livro homônimo *Gramatologia*, lançado em 1967<sup>278</sup>. A publicação deste artigo tornara-se motivo para que o filósofo realizasse, a convite de André Green, sua primeira intervenção pública sobre Freud, na Sociedade Psicanalítica de Paris, analisando dois textos de Freud até então praticamente ali ignorados, *Projeto para uma psicologia científica* (1895)<sup>279</sup> e *Uma nota sobre o “bloco mágico”* (1925)<sup>280</sup>. Lembremos ainda que Derrida considerará a publicação na *Critique* como o ponto a partir do qual Lacan passara a tomá-lo como alvo de sua hostilidade.<sup>281</sup>

Sua crítica ao pensamento de Lacan, anunciada em 1971, como vimos, cuidadosamente elaborada a partir do texto derivado do seminário sobre o conto de Poe *A carta roubada* (*La lettre volée*), veio a público plenamente desenvolvida em 1975 no artigo *Le facteur de la*

<sup>277</sup> DERRIDA, Jacques. (1975) O carteiro da verdade. In: DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal**: de Sócrates a Freud e além. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

<sup>278</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

<sup>279</sup> FREUD, Sigmund. (1895) Projeto para uma psicologia científica. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Jayme Salomão e José Luís Meurer. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. I.

<sup>280</sup> FREUD, Sigmund. (1925) Uma nota sobre o “bloco mágico”. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Jayme Salomão e José Octavio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XIX.

<sup>281</sup> Recordemos a observação de Derrida sobre “agressões em forma ou em vista de reapropriação que, desde o aparecimento de *De la grammatologie* em *Critique* (1965) (e mesmo mais precocemente, segundo me disseram) Lacan multiplicou, direta ou indiretamente, em privado ou em público, nos seus seminários e, desde essa data, como eu próprio verifiquei pela leitura, em praticamente cada um dos seus escritos. Tais movimentos correspondiam sempre ao esquema argumentativo analisado precisamente por Freud (*A interpretação de sonhos*) e de que mostrei (*Gramatologia*, *A farmácia de Platão*, *O poço e a pirâmide*) que informava sempre o processo tradicionalmente intentado à escrita. É o argumento dito do ‘caldeirão’ que acumula, para as necessidades de uma causa, as asserções incompatíveis: 1 - desvalorização e rejeição: ‘isso não vale nada’ ou ‘não estou de acordo’; 2 - valorização e reapropriação: ‘aliás isso pertence-me e eu sempre o disse’”. Cf. DERRIDA, Jacques. (1972) **Posições**. Tradução Maria Margarida Correia Calvente Barahona. Lisboa: Plátano, 1975. p. 106-7.

*vérité*.<sup>282</sup> Esta sessão do seminário teve lugar em 26 de abril de 1955<sup>283</sup>, sendo escrito em 1956 em uma versão ampliada e publicado pela primeira vez em 1957 na revista da Sociedade Francesa de Psicanálise<sup>284</sup>, sendo escolhido por Lacan para abrir sua coletânea de artigos, *Escritos*, publicada em 1966. É importante atentar, neste momento, para o fato de que o texto foi concluído em 1956, dez anos antes de sua publicação nos *Escritos*, onde aparece seguido de observações introdutórias à leitura e do acréscimo de um complemento, escrito em 1966, o *Parênteses do parêntese*.<sup>285</sup>

Em sua aula inaugural no *Collège de France* em 15 de janeiro de 1953, Merleau-Ponty anunciara a possibilidade de uma nova filosofia da história derivada da teoria do signo presente no *Curso de linguística geral* de Saussure, evidenciando-se assim as expectativas promissoras de que gozava o estruturalismo no início da década de 50.<sup>286</sup> Neste mesmo ano, Lacan abria a reunião inaugural da recentemente fundada Sociedade Francesa de Psicanálise, no grande anfiteatro do hospital Sainte-Anne, apresentando sua tópica do real, imaginário e simbólico.<sup>287</sup> Lacan associa as noções de imaginário e simbólico, tomadas inicialmente a partir de Wallon, às concepções estruturalistas de Lévi-Strauss, repensando o inconsciente freudiano como lugar de mediação do significante no registro da língua. Sua concepção do real incluía, por um lado, as noções freudianas de realidade psíquica e desejo inconsciente, e, por outro, uma ideia de “resto” ou “parte maldita” tomada da ciência heterológica de Bataille. Lacan distanciava-se da realidade psíquica freudiana fundada na fantasia para pensar uma realidade desejante excluída da simbolização e inacessível a todo pensamento subjetivo.<sup>288</sup> A leitura de Freud se modifica

<sup>282</sup> DERRIDA, Jacques. (1975) Este texto foi primeiramente publicado em 1975 em um número especial da revista “Poétique”, e mais tarde recolhido, em 1980, no livro “Cartão-postal: de Sócrates a Freud e além”, com o título “O carteiro da verdade”. Apareceu também em espanhol em livro, onde recebeu, sem qualquer explicação ao leitor quanto aos motivos do tradutor, o título “El concepto de verdad en Lacan” (Buenos Aires: Ediciones Homo Sapiens, 1977).

<sup>283</sup> LACAN, Jacques. (1955) A carta roubada. **O Seminário**. Livro 2. O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Tradução Marie Christine Laznick Penot com colaboração de Antonio Luiz Quinet de Andrade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. p. 241-58.

<sup>284</sup> LACAN, Jacques. (1955) Le Séminaire sur “La lettre volée”. (26/04/1955) **La psychanalyse**. v. 2, p. 1-44. 1957.

<sup>285</sup> LACAN, Jacques. (1966) **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 13-66.

<sup>286</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. (1993) **Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 274.

<sup>287</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. (1986) **História da psicanálise na França: a batalha dos cem anos. 1925-1985**. Tradução Vera Ribeiro. Vol. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. p. 273. A transcrição desta conferência está disponível em LACAN, Jacques. (1953) O simbólico, o imaginário e o real. In: **Nomes-do-pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

<sup>288</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. (1993) **Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 226.

ao impacto do *Curso de linguística geral de Saussure*, das *Estruturas elementares do parentesco* de Lévi-Strauss e das leituras de Heidegger.<sup>289</sup>

Nesta sessão do Seminário, o texto de Poe é usado no contexto da discussão do conceito de compulsão à repetição (*Wiederholungszwang*) em *Além do princípio do prazer*<sup>290</sup>. Lacan abre este texto dos *Escritos* assinalando que “o automatismo de repetição (*Wiederholungszwang*) extrai seu princípio do que havíamos chamado de *insistência* da cadeia significante”<sup>291</sup>. Derrida irá fazer sua leitura desconstrucionista à procura de indícios da filiação metafísica do pensamento de Lacan. Além do referido texto, *O carteiro da verdade*, Derrida estenderá esta análise em 1992, quando destacará, entre outros, oito temas principais recorrentes na metafísica que se apresentam naquele texto de Lacan<sup>292</sup>. Em vista da necessidade de limitar a extensão do presente trabalho, selecionamos três destes temas para deles nos ocuparmos com maior detalhamento: o tema do trajeto próprio e circular da letra, o tema da verdade como desvelamento e o tema do falo como significante transcendental.

Isto posto, retornemos ao texto de *O carteiro da verdade*. A primeira questão que Derrida põe em análise é a organização do significante, em sua materialidade e em sua formalidade. Quanto à materialidade do significante, a teoria lacaniana exige, para sua consistência lógica, a sua indivisibilidade. Cita Lacan: “essa materialidade é ‘singular’ em muitos pontos, o primeiro dos quais é não suportar ser partida. Piquem uma carta/letra em pedacinhos, e ela continuará a ser a carta/letra que é (...)”.<sup>293</sup> Essa indivisibilidade do significante (carta/letra) é demonstrada por Lacan, do que decorrerá a afirmação do trajeto próprio e circular da letra e a frase que encerra o texto do seminário e que será alvo da desconstrução: “uma carta/letra sempre chega a seu destino”.<sup>294</sup> Lacan se refere ao retorno da letra/significante ao seu destino no encontro da carta, por Dupin, “*entre les jambes de sa cheminéz*”<sup>295</sup>, ou seja, literalmente, “entre as pernas” da lareira do Ministro, tal como o psicanalista encontra o falo-significante-fetichismo na

<sup>289</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. (1986) **História da psicanálise na França**: a batalha dos cem anos. 1925-1985. Tradução Vera Ribeiro. Vol. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. p. 273-4.

<sup>290</sup> FREUD, Sigmund. (1920) Além do princípio do prazer. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Christiano Monteiro Oiticica e Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XVIII.

<sup>291</sup> LACAN, Jacques. (1966) **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 13.

<sup>292</sup> DERRIDA, Jacques. (1990) Pour l'amour de Lacan. In: **Résistances**: de la psychanalyse. Paris: Galilée, 1996. p. 75-9.

<sup>293</sup> DERRIDA, Jacques. (1975) O carteiro da verdade. In: DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal**: de Sócrates a Freud e além. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 470.

<sup>294</sup> LACAN, Jacques. (1966) **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 45.

<sup>295</sup> DERRIDA, Jacques. (1975) O carteiro da verdade. In: DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal**: de Sócrates a Freud e além. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 489.

interpretação da cena como cena de um sonho, resultado da elaboração onírica do recobrimento e representação da ausência do pênis na mulher, no modelo freudiano da interpretação de sonhos. A castração da Rainha-mulher-mãe e o percurso do significante-falo são, na interpretação lacaniana, o motor inconsciente e o sentido oculto do conto, a verdade do conto decifrada pelo psicanalista, apoiado em Freud. Derrida assinala a apresentação da verdade que se revela como a verdade da castração da mãe, sendo o falo o significante que assinala, na castração da mãe, “o sentido último e lugar próprio da carta”.<sup>296</sup> Em *Résistances*<sup>297</sup>, Derrida se refere a esta passagem de Lacan: “Concluirei eu voltando ao ponto de onde parti hoje, a divisão do sujeito. Este ponto é um nó. Lembremos onde Freud o desata: na falta do pênis da mãe em que se revela a natureza do falo. O sujeito divide-se ali, diz-nos Freud com respeito à realidade, ao mesmo tempo vendo-se abrir o abismo contra o qual se protegerá com uma fobia, e, por outro lado, cobrindo-o com a superfície em que erigirá o fetiche, isto é, a existência do pênis como mantida, ainda que deslocada”.<sup>298</sup>

Se Derrida, por um lado, pode concordar quanto à “materialidade empírica do significante sensível (*scripta manent*)”<sup>299</sup> enquanto *gramma* ou grafema, por outro não pode acompanhar Lacan na defesa da indivisibilidade do significante. Pelo contrário, sua grafemática supõe a divisibilidade infinita do grafema na sua disseminação. A defesa da indivisibilidade do significante tem sua origem na metafísica assim apontada por Derrida: “Essa ‘materialidade’ deduzida de uma individualidade que não encontramos em nenhum lugar, corresponde de fato a uma idealização”. Essa “idealidade do significante”, e o idealismo que dela decorre, “não é uma posição teórica do analista, é um efeito estrutural da ‘significação’ em geral”<sup>300</sup>. A ideia do falo como “significante transcendental” encontra-se ao abrigo da afirmação da indivisibilidade da letra, colocando-a assim ao abrigo da potência disseminadora do grafema. A necessidade da defesa da indivisibilidade do significante decorre do conceito de verdade adotado por Lacan, que o conduz a colocar de lado a “cena da escritura” e a “operação de escritura”.<sup>301</sup>

<sup>296</sup> DERRIDA, Jacques. (1975) O carteiro da verdade. In: DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal**: de Sócrates a Freud e além. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 508.

<sup>297</sup> DERRIDA, Jacques. (1990) Pour l'amour de Lacan. In: **Résistances**: de la psychanalyse. Paris: Galilée, 1996. p. 77.

<sup>298</sup> LACAN, Jacques. (1966) A ciência e a verdade. In: **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 892.

<sup>299</sup> DERRIDA, Jacques. (1975) O carteiro da verdade. In: DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal**: de Sócrates a Freud e além. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 470. Derrida alude aqui ao provérbio *Verba volant, scripta manent*: “As palavras voam, a escrita fica”.

<sup>300</sup> DERRIDA, Jacques. (1975) O carteiro da verdade. In: DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal**: de Sócrates a Freud e além. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 511.

<sup>301</sup> DERRIDA, Jacques. (1975) O carteiro da verdade. In: DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal**: de Sócrates a

Este conceito de verdade leva-o ao que Derrida toma como um transcendentalismo psicanalítico, afinando o Seminário com “o discurso heideggeriano sobre a verdade”. A ideia da “castração como verdade” exige a indivisibilidade do significante, colocando o falo sempre em seu lugar, instalado em uma “topologia transcendental”. Lacan propõe “um discurso sobre a verdade da carta roubada como verdade de *A carta roubada*. Trata-se de um deciframento hermenêutico, apesar das aparências e da denegação. O vínculo da Feminilidade e da Verdade é seu último significado”. Derrida assinala ainda a manutenção em textos de Lacan, até 1970, da escrita com maiúscula nas palavras Mulher, Feminilidade e Verdade.<sup>302</sup> Citemos mais uma vez a leitura de Derrida:

Portanto, a carta tem um sentido próprio, um trajeto próprio, um lugar próprio. Quais? Somente Dupin, no triângulo, parece sabê-lo. (...) Ele sabe que a carta finalmente “se encontra” e onde ela deve “se encontrar” para retornar circularmente, adequadamente, a seu lugar próprio. Esse (...) é o lugar da castração: a mulher como lugar desvelado da falta do pênis, como verdade do falo, quer dizer, da castração. A verdade da carta roubada é a verdade, seu sentido é o sentido, sua lei é a lei, o contrato da verdade com ela mesma no logos. Por baixo desse valor de pacto (e, logo, de adequação), o do velamento/desvelamento afina todo o Seminário com o discurso heideggeriano sobre a verdade. O velamento/desvelamento é aqui de um furo, de um não-ente: verdade do ser como não-ente. (...) como Lacan diz em outro lugar, a letra pertence ao ser, quer dizer a esse nada que seria a abertura como furo entre as pernas da mulher.<sup>303</sup>

Derrida afirma que, ao contrário do que ensina Lacan, uma carta/letra pode não chegar a seu destino, pois “pertence à estrutura ela sempre poder não chegar a ele”:

Sua “materialidade”, sua “topologia” resulta de sua divisibilidade, de sua partição sempre possível. Ela pode se despedaçar sem retorno e é disso que o sistema do simbólico, da castração, do significante, da verdade, do contrato etc. sempre tentam preservá-la (...) Não é que a carta nunca chegue a seu destino, mas pertence à estrutura ela poder, sempre, não chegar a ele. (...) Aqui a disseminação ameaça a lei do significante e da castração como contrato de verdade. Ela atinge a unidade do significante, isto é, do falo.<sup>304</sup>

---

Freud e além. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 483.

<sup>302</sup> DERRIDA, Jacques. (1975) O carteiro da verdade. In: DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal**: de Sócrates a Freud e além. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 488-9.

<sup>303</sup> DERRIDA, Jacques. (1975) O carteiro da verdade. In: DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal**: de Sócrates a Freud e além. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 486.

<sup>304</sup> DERRIDA, Jacques. (1975) O carteiro da verdade. In: DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal**: de Sócrates a Freud e além. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 490-1.

Derrida, ao longo do texto, vai explicitando sua crítica ao que vai denominando sucessivamente, a saber, além dos já referidos idealismo, transcendentalismo e heideggerianismo da concepção lacaniana de verdade, ao fonocentrismo, falocentrismo e logocentrismo no texto de Lacan, que acaba constituindo um “transcendentalismo falogocêntrico”. Ao final desta seção, Derrida alerta para a sequência inevitável do falocentrismo: o androcentrismo.<sup>305</sup>

Em 1980, no capítulo *Envios de O cartão-postal*, Derrida volta a enfatizar:

um dos paradoxos da destinação é que se você quisesse “demonstrar”, para alguém, que algo nunca chega a seu destino, não teria como. Uma vez que a demonstração tenha chegado a seu destino, ela terá provado o que não se deveria demonstrar. Mas é por isso, cara amiga, que eu digo sempre “uma carta sempre pode não chegar a seu destino etc.”. É uma chance. (...) O azar (o mau-endereço) [*la mal-adresse*, mau-endereço, homônimo com *maladresse*, equívoco] desta chance é que para poder não chegar, isso deve comportar em si uma tal força e uma tal estrutura, uma deriva da destinação, que isso deve também não chegar de qualquer modo. Mesmo chegando (sempre a respeito do “assunto”), a carta subtrai-se à chegada. Ela chega a outro lugar, sempre várias vezes. Você não pode mais pegá-la. É a estrutura da carta (como cartão-postal, em outras palavras, a fatal partição que ela deve suportar) que quer isso, eu disse em outro lugar, entregue a um carteiro submetido à mesma lei.<sup>306</sup>

Poderíamos seguir por muitas dezenas de páginas citando Derrida e detalhando sua crítica a Lacan. Isto tornaria nosso trabalho interminável. Ao invés disto, vamos terminar esta seção colocando a questão que elegemos discutir. Trata-se de indagarmos se os três temas aqui destacados, a saber, os temas do trajeto próprio e circular da letra, da verdade como desvelamento da castração, e do falo como significante transcendental, apontados por Derrida como ancorando a teoria lacaniana na metafísica, são mantidos por Lacan ao longo do seu ensino ou se retratam apenas, ainda nos anos 60, o Lacan estruturalista e heideggeriano dos anos 50, que teria talvez sido ultrapassado ao longo do percurso do Seminário. Em 1992, no já citado *Pour l'amour de Lacan*<sup>307</sup>, Derrida retoma sua argumentação sem alterar sua posição, voltando a enfatizar os pontos em que o texto dos Escritos expõe sua homologação à metafísica, especialmente heideggeriana. Mesmo nos seus últimos seminários, *La bête et le souverain*, proferidos entre 2001 e 2003, o Lacan trazido à discussão é o Lacan heideggeriano dos anos 50. O texto de Freud também foi alvo do bisturi desconstrucionista. Derrida demonstra, por meio da sua crítica metódica, que grande parte das ideias do fundador permanece atrelada à tradição metafísica. Estamos agora em posição de nos aproximarmos da filosofia derridiana para, a partir

<sup>305</sup> DERRIDA, Jacques. (1975) O carteiro da verdade. In: DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal**: de Sócrates a Freud e além. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 524-8.

<sup>306</sup> DERRIDA, Jacques. (1980) Envios. In: DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal**: de Sócrates a Freud e além. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 140-41.

<sup>307</sup> DERRIDA, Jacques. (1990) Pour l'amour de Lacan. In: **Résistances**: de la psychanalyse. Paris: Galilée, 1996.

dela, procurarmos compreender, e, portanto, criticar quando possível, sua visão de temas psicanalíticos fundamentais. Elegeremos como norte no percurso a seguir a consideração de Derrida do falo como significante transcendental, assunto que retomaremos à medida que avançamos pelo exame das ligações entre os pensamentos de Derrida, Freud e Lacan.

## 5 PSICANÁLISE E DESCONSTRUÇÃO: O INCONSCIENTE EM *DIFFÉRENCE*

*Tudo ocorre, portanto, como se o que se denomina linguagem apenas pudesse ter sido, em sua origem e em seu fim, um momento, um modo essencial mas determinado, um fenômeno, um aspecto, uma espécie da escritura. (...) Ela se confundiria com a história que associa a técnica e a metafísica logocêntrica há cerca de três milênios.<sup>308</sup>*

Retomamos aqui nossas palavras iniciais, agora para examinar alguns aspectos da relação da filosofia de Derrida com o cânone filosófico ocidental. A filosofia derridiana inquirir, desde seu início, os fundamentos da ontologia, da epistemologia e da ética. Se a “metafísica logocêntrica” reina “há cerca de três milênios”, podemos observá-la a partir de fora dela, ou pelo menos sem cair na posição de estar enclausurado e cegado por ela? Esta é a tarefa a que Derrida se propõe, desconstruindo textos canônicos da filosofia ocidental. Dentre eles, inclui os textos de Freud e Lacan, não reconhecendo o discurso psicanalítico como externo à filosofia, como pode fazer quem deseja colocar estes textos fora do alcance da indagação filosófica alegando seu pertencimento a uma pretensa ciência capaz de fazer uma observação não contaminada por pressupostos metafísicos. Apresentaremos nesta seção aspectos da filosofia de Derrida que colocam em uma perspectiva desconstrucionista, direta ou indiretamente, qualquer afirmação que se possa fazer a partir de um campo discursivo psicanalítico.

### 5.1 DERRIDA PROFETA: O FIM DO LIVRO E O PROGRAMA DA GRAMATOLOGIA

Pela alusão a uma ciência da escritura guiada pela metáfora, pela metafísica e pela teologia, a epígrafe não deve apenas anunciar que a ciência da escritura – a *gramatologia* – espalha pelo mundo os signos de sua liberação por meio de esforços decisivos. (...) ...uma tal ciência da escritura corre o risco de nunca vir à luz como tal e sob esse nome. De nunca poder definir a unidade do seu projeto e do seu objeto. De não poder escrever o discurso do seu método nem descrever os limites do seu campo. Por razões essenciais: a unidade de tudo o que se deixa visar hoje, através dos mais diversos conceitos da ciência e da escritura, está determinada em princípio, com maior ou menor segredo mas sempre, por uma época histórico-metafísica cuja clausura nos limitamos a entrever. (...) Talvez a meditação paciente e a investigação rigorosa em volta do que ainda se denomina provisoriamente escritura (...) sejam a errância de um pensamento fiel e atento ao mundo irreduzivelmente por vir que se anuncia no presente, para além da clausura do saber. (...) Para este mundo por vir e para o que nele terá feito tremer os valores de signo, de fala e de escritura, para aquilo que conduz aqui o nosso futuro anterior, ainda não existe epígrafe.<sup>309</sup>

<sup>308</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 10.

<sup>309</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 5-6.



Ao falar sobre “um tom apocalítico adotado há pouco na filosofia”, Derrida observa que “o Ocidente foi dominado por um poderoso programa que era também um contrato não transgressível entre os discursos do fim”, dos quais cita uma longa lista que inclui as escatologias hegeliana, marxista, nietzschiana, ou os fins da história, da filosofia, da luta de classes, das religiões, de Deus, do cristianismo, da moral, para citar algumas das referências no texto.<sup>310</sup> O jovem filósofo de vanguarda dos anos 60 – que anunciaria nos Estados Unidos, na Johns Hopkins, em 1966, o advento do que viria a ser chamado, inicialmente pelos americanos, de pós-estruturalismo<sup>311</sup>; que se tornaria, nos anos 80-90, além de um pensador original, um herdeiro do capital filosófico de uma geração de pensadores brilhantes que desaparecia, pensador capaz de ilustrar a categoria dos filósofos proféticos do final do século XX<sup>312</sup> – acrescentara também a esta lista, em 1965, o fim do livro:

Tudo ocorre, portanto, como se o que se denomina linguagem apenas pudesse ter sido, em sua origem e em seu fim, um momento, um modo essencial mas determinado, um fenômeno, um aspecto, uma espécie da escritura. (...) Ela se confundiria com a história que associa a técnica e a metafísica logocêntrica há cerca de três milênios. E se aproximaria hoje do que é, propriamente, sua *asfixia*. (...) [essa] tão falada morte da civilização do livro (...) Apesar das aparências, esta morte do livro anuncia (...) apenas uma morte da fala (de uma fala *que se pretende* plena) e uma nova mutação na história da escritura, na história como escritura. (...) “Morte da fala” é aqui, sem dúvida, uma metáfora: antes de falar de desaparecimento, deve-se pensar em uma nova situação da fala, em sua subordinação numa estrutura cujo arconte ela não será mais.<sup>313</sup>

Cinquenta anos após estas palavras, como vivemos o fim do livro? Muitos não têm dúvida: as novas plataformas digitais de leitura remeterão os livros aos museus. Com eles talvez vá junto a figura do autor, já diminuída na ciência desenvolvida por equipes de pesquisadores e que se liquefaz nos textos apócrifos que viralizam diariamente nas redes sociais arrastando seguidores de opiniões hegemônicas sem origem identificável.<sup>314</sup> Mas o livro que importa aqui não é esse. O que importa aqui, este é melhor chamá-lo de Livro. Poderíamos também dizer Estrutura, ou Sistema, marca de uma época:

<sup>310</sup> DERRIDA, Jacques. (1980) D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie. In: Lacoue-Labarthe, P & Nancy, J-L. **Les fins de l'homme**: à partir du travail de Jacques Derrida. Paris: Hermann Éditeurs, 2013. p. 464.

<sup>311</sup> DOSSE, François. (1991) **História do estruturalismo**, v. I: o canto do cisne, de 1967 a nossos dias. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993. p. 51.

<sup>312</sup> PINTO, Louis. **La vocation et le métier de philosophe**: pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine. Paris: Seuil, 2007. p. 203-4 e 284-303.

<sup>313</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 10.

<sup>314</sup> SILVA, Juremir Machado (da). **A sociedade *midíocre***. Passagem ao hiperespetacular: o fim do direito autoral, do livro e da escrita. Porto Alegre: Sulina, 2012.

Embora a palavra “época” não se esgote nestas determinações, lidávamos com uma “figura estrutural” tanto quanto com uma “totalidade histórica”. Esforçamo-nos por isso em associar as duas formas de atenção que pareciam requeridas, repetindo assim a questão do texto, do seu estatuto histórico, do seu tempo e do seu espaço próprios. Esta época “passada” é, com efeito, constituída totalmente como um “texto”, num sentido destas palavras que teremos a determinar. Que ela conserve, enquanto tal, valores de modelo; que desordene assim o tempo da linha ou a linha do tempo – heis o que quisemos sugerir (...).<sup>315</sup>

A época do Livro chegou ao fim, já é possível viver fora da sua clausura? Ela se caracteriza pela presença da *phoné* como *arché*, palavra falada do arconte como fiador do *nomos* que gerencia a *oikonomia*, conduzindo-a em direção ao seu *télos*.<sup>316</sup> Abrir passagem para fora dela é o trabalho da desconstrução, outro nome para a obsessão por justiça, o núcleo indeseconstruível da desconstrução: “A justiça nela mesma, se algo como tal existe, fora ou para além do direito, não é desconstruível. Assim como a desconstrução ela mesma, se algo como tal existe. A desconstrução é a justiça”.<sup>317</sup>

Portanto, a desconstrução elege seus alvos segundo uma questão de justiça. Eles podem ser subsumidos, como já vimos, sob uma denominação comum que os abrange: a metafísica da presença. Derrida nela identifica a sustentação, nos últimos milênios, de estruturas de poder apoiadas na distinção entre o centro, elevado, de valor idealizado, e as margens, desvalorizadas e rebaixadas no fonocentrismo, no logocentrismo, no falocentrismo e no androcentrismo, para citar apenas algumas das oposições binárias que aqui nos interessarão. Estes “centrismos” estão integrados, na ontoteologia, pela presença metafísica do Livro:

A ideia do livro é a ideia de uma totalidade, finita ou infinita, do significante; essa totalidade do significante somente pode ser o que ela é, uma totalidade, se uma totalidade constituída do significante preexistir a ela, vigiando sua inscrição e seus signos, independentemente dela na sua idealidade. A ideia do livro, que remete sempre a uma totalidade natural, é profundamente estranha ao sentido da escritura. É a proteção enciclopédica da teologia e do logocentrismo contra a disrupção da escritura, contra sua energia aforística e, como precisaremos mais adiante, contra a diferença em geral. Se distinguimos o texto do livro, diremos que a destruição do livro, tal como se anuncia hoje em todos os domínios, desnuda a superfície do texto.<sup>318</sup>

Podemos distinguir dois projetos de construção do Livro que articularia logicamente todo o conhecimento. O primeiro é o que Derrida identifica como a metafísica da presença,

<sup>315</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973. “Advertência”.

<sup>316</sup> DERRIDA, Jacques. (1994) **Mal de arquivo**: uma impressão freudiana. Tradução Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001. p. 11-4.

<sup>317</sup> Derrida, Jacques. (1989) Do direito à justiça. In: Derrida, Jacques. **Força de lei**: o fundamento místico da autoridade. Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. p. 27.

<sup>318</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 21-2.

termo que engloba a metafísica ocidental de Parmênides a Heidegger, a qual encontra na metáfora um instrumento privilegiado. O segundo deriva do projeto de substituir as palavras por um sistema de signos e operações lógico-matemáticas capaz de transmitir a totalidade do conhecimento de maneira integral, sem a possibilidade de este perder-se pelos mal-entendidos derivados do uso da palavra e da metáfora.

Destes projetos decorre a ciência positiva da gramatologia tradicional, encerrada na clausura do Livro. Derrida apresenta, no entanto, no seu conceito de escritura, algo que fica simultaneamente dentro e para além das bordas de qualquer metafísica ou ciência regional positiva possível:

E, contudo, o que se nos dá a pensar para além da clausura não pode ser simplesmente ausente. Ausente, ou nada nos daria a pensar ou seria ainda um modo negativo da presença. (...) É necessário, para exceder a metafísica, que um rastro esteja inscrito no texto metafísico, fazendo signo, não em direção a uma outra presença, ou em direção a uma outra forma de presença, mas em direção a um texto totalmente outro. Semelhante rastro não pode ser pensado *more metaphysico*. Nenhum filosofema está preparado para o controlar. Ele (é) isso mesmo que deve furtar-se ao controle. (...) Haveria uma diferença mais impensada ainda do que a diferença entre o ser e o ente. Sem dúvida não será mais possível nomeá-la na nossa língua. Para além do ser e do ente, essa diferença diferindo (-se) sem cessar, sulcar(-se)-ia (ela mesma), essa *différance* seria o primeiro ou o último rastro se ainda se pudesse falar aqui de origem e de fim. Semelhante *différance* damos-ia já, ainda, a pensar uma escrita sem presença e sem ausência, sem história, sem causa, sem arquia, sem *telos*, perturbando absolutamente toda a dialética, toda a teologia, toda a teleologia, toda a ontologia. Uma escrita que excede tudo o que a história da metafísica compreendeu sob a forma da *grammè* aristotélica, no seu ponto, na sua linha, no seu círculo, no seu tempo e no seu espaço.<sup>319</sup>

No início dos anos 60 do século XX, quando o jovem filósofo passa a problematizar as questões do signo, do texto e da escrita em sua relação com a metafísica, passa por muitos desapercibida a dimensão maior do que está sendo posto em deslocamento. Mesmo assim, o exercício da desconstrução como busca por justiça foi progressivamente sendo reconhecido como o motor de toda produção de Derrida. Não há uma “virada” ética ou religiosa na sua obra. Sua busca por justiça apenas o levará a dirigir seu dispositivo filosófico sucessivamente a diferentes alvos, sendo o primeiro a fenomenologia de Husserl e o último, por força exclusivamente da morte biológica do filósofo em 2004, a desconstrução da noção do “próprio do homem” na oposição binária homem/animal. Em seu último seminário, mesmo a noção de falo como “próprio do homem” é desconstruída.<sup>320</sup> Dentre todas as desconstruções de oposições

<sup>319</sup> DERRIDA, Jacques (1968) *Ousia e gramme*. Nota sobre uma nota de *Sein und Zeit*. In: **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991. p. 103-5.

<sup>320</sup> DERRIDA, Jacques. (2001-2002) *Séminaire - La bête et le souverain*. Vol. I. Paris: Galilée, 2008. p. 277.

binárias operadas por Derrida, nos ocuparemos aqui com maior atenção da noção de falo e da oposição fálico/castrado em vista da importância que ela apresenta para a teoria psicanalítica.

Como vimos anteriormente, Derrida não exclui os conceitos psicanalíticos para fora das margens da filosofia. Muito pelo contrário, vemos conceitos psicanalíticos operando na própria maneira derridiana de pensar, como pretendemos evidenciar. Na mesma medida em que Roudinesco percebe em Lacan “um sistema de pensamento”<sup>321</sup>, podemos também falar de “um sistema de pensamento”, uma forma sistemática de pensar própria de Derrida. Ele mesmo assim se refere a propósito dos textos reunidos em *A escritura e a diferença*:

Pela data destes textos, desejaríamos observar que, no momento de lê-los para reuni-los, não podemos mais manter a mesma distância em relação a cada um deles. O que aqui permanece como *deslocamento de um problema* forma certamente um sistema. Por alguma *costura* interpretativa, teríamos conseguido desenhá-lo depois de pronto. Nós, porém, deixamos aparecer somente o pontilhado (...) Se *texto* quer dizer *tecido*, todos esses ensaios obstinadamente definiram sua costura como *alinhavo*.<sup>322</sup>

De que maneira podemos pensar a *différance*, a grafemática derridiana e seu suplemento, a desconstrução, como um sistema? Embora a desconstrução, como a justiça, não seja desconstruível, como vimos há pouco, isto não implica que o sistema de pensamento derridiano não o seja. Anunciamos assim nossa entrada no campo dos problemas filosóficos que habitam o “entre” psicanálise e filosofia derridiana.

## 5.2 CONJURANDO OS FANTASMAS: DA ONTOLOGIA À HANTOLOGIE

Chega o momento da conjuração desde o início anunciada. Cientistas, de acordo com seu conceito de ciência, podem tomá-la como uma sessão científica, talvez uma sessão de espectrologia científica; alguns religiosos como uma sessão espírita; prefiro chamá-la *a ghost session*: uma sessão filosófico-psicanalítica a que conjuro os fantasmas de Freud, Lacan e Derrida, com eventuais aparições dos espectros de Marx, para discussão de alguns problemas filosóficos que ocuparam papel central em suas obras. Recordemos que os conjurados se rebelam contra um inimigo comum. De fato, nosso conjurados, cada um a seu tempo e a seu modo, rebelaram-se, ao construir sua obra, exatamente contra as pretensões de fechamento e acabamento totalizante de um sistema de pensamento, fosse metafísico, científico ou social. E

<sup>321</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. (1993) **Jacques Lacan**: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

<sup>322</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 436.

faremos esta conjuração sem esquecer que espectros são sempre *mais que um e menos que um*.<sup>323</sup> Os fantasmas que aqui conjuro não serão os mesmos para cada leitor. Cada um deles, ao conjurá-los segundo os seus próprios, torna esta sessão infinita.

A posição do pensamento de Derrida em relação à tradição da filosofia e as peculiaridades de estilo dos seus textos vieram a ter como uma de suas consequências, de maneira até mesmo surpreendente para quem acompanhou a trajetória inicial de suas publicações, o levantamento de dúvidas quanto à relação de sua produção textual com o campo filosófico. Quando passaram a ganhar notoriedade os pensadores da geração francesa que foram, a partir da década de 70, identificados, apropriada ou inapropriadamente, como “pós-estruturalistas”<sup>324</sup> ou “pós-modernos”, as diferentes posições filosóficas dentre eles pareciam às vezes borradas. Muitos autores colocaram em discussão a relação de Derrida com a filosofia, a não-filosofia ou, até mesmo, a antifilosofia, o irracionalismo, o antirrealismo, o ceticismo ou o nihilismo. Alguns consideraram seu trabalho com uma contribuição à teoria e à crítica literárias. Trinta anos após a publicação, em 1962, de seu primeiro trabalho de grande fôlego, a introdução à tradução de *L'origine de la geometrie*, de Husserl, a qualidade filosófica da obra de Derrida era ainda a tal ponto posta em questão pelos filósofos anglófonos que sua indicação para o título de Doutor *Honoris Causa* na Universidade de Cambridge, em 1992, recebe o voto contrário de 204 dos 540 votantes.<sup>325</sup>

A tarefa de refutar cada uma destas imputações equivocadas à filosofia de Derrida foge aos nossos objetivos. No entanto, esperamos ter conseguido evidenciar, nas seções iniciais deste trabalho, que o pensamento de Derrida está em perfeita continuidade com alguns aspectos do trabalho filosófico desenvolvido por alguns pensadores desde o século XIX, especialmente aqueles que perseveraram no esforço de refutação da pretensão hegelianista de completação e acabamento definitivo da metafísica, empreendida naquele século por muitos filósofos, devendo-se destacar dentre eles os nomes de Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche pela decisiva influência que exercerão sobre os desenvolvimentos filosóficos do século XX. Tratando-se aqui da relação da filosofia de Derrida com seus antecedentes no século XIX, é forçoso também assinalar a influência

---

<sup>323</sup> “Os espectros de Marx. Por que esse plural? Haveria mais de um? *Mais de um*, isso pode significar uma multidão, quando não massas, a horda ou a sociedade, ou então uma população qualquer de fantasmas com ou sem povo, tal comunidade com ou sem chefe - mas também o *menos de um* da pura e simples dispersão. Sem reunião alguma possível.” DERRIDA, Jacques. (1993) **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 17.

<sup>324</sup> Foucault, Derrida, Lyotard e Deleuze foram, por alguns, identificados como constituindo a primeira geração de filósofos pós-estruturalistas. (PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e filosofias da diferença**: uma introdução. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 46).

<sup>325</sup> PEETERS, Benoît. (2010) **Derrida**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 538-9. Muitos outros comentários sobre o *Cambridge affair* estão disponíveis, entre eles em: GLENDINNING, Simon. **Derrida**: a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 9-14.

seminal do pensamento de Franz Brentano, mestre e inspirador intelectual de três dos maiores pensadores do século seguinte, a saber, Freud, Husserl e Heidegger.<sup>326</sup>

No século XX, além destes três ilustres tributários da filosofia de Brentano, elencamos os pensadores citados inicialmente como filósofos que apresentam pontos de contato significativos com a filosofia de Derrida, como Bergson, Rosenzweig, Benjamin, Levinas e Adorno. É importante retomarmos aqui a ideia, que procuramos transmitir em capítulo anterior, que faz com que estes autores, sob muitos aspectos tão díspares, estejam aqui reunidos a propósito do pensamento de Derrida. De uma forma bastante simplificada e inicial, podemos dizer que eles têm em comum, no dizer de Timm de Souza, “a reconsideração radical do sentido da razão”.<sup>327</sup> No mencionado capítulo, apresentamos alguns aspectos daquilo que referimos como uma maneira de pensar que ficou excluída por séculos da “modalidade de racionalidade”<sup>328</sup> dominante no Ocidente. Tomamos então, a modo de exemplo, o processo de exegese bíblica do *Midrash* para ilustrar esta modalidade de produção do pensamento que se integra à racionalidade ocidental pela obra de Sigmund Freud, que tem genialidade suficiente para conceber um sistema teórico onde ambas mostram-se integradas. Os autores referidos têm em comum a preocupação, de motivação ética, de pensar esta relação de exclusão que a razão faz do seu outro, ou seu “todo-outro”<sup>329</sup>, no dizer de Derrida; de problematizar e teorizar a respeito da relação dos sistemas racionais com tudo aquilo que resta fora deles em razão do seu próprio processo de constituição. Não é necessário dizer que todos desenvolvem formas próprias de se opor à pretensão do sistema hegeliano de ser aquele em relação ao qual não resta exterior.

---

<sup>326</sup> Como vimos em seção anterior, Freud foi aluno presencial de Brentano durante dois anos e por ele teve acesso ao herbartismo modificado que inspirará seu “Projeto para uma psicologia científica”, escrito em 1895, a partir do qual desenvolverá a psicanálise como uma nova ciência. Husserl inicia sua obra publicando, em 1891, “Filosofia da aritmética”, onde procura aplicar a psicologia descritiva brentaniana à fundamentação do número e dos métodos simbólicos, vindo a instaurar, com suas “Investigações lógicas”, publicadas em 1900-1901, o movimento fenomenológico, de incalculável influência sobre a filosofia do século XX. (PORTA, Mário Ariel G. (Org.) **Brentano e sua escola**. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 19.) O próprio Brentano chegou a usar a palavra “fenomenologia” para designar sua psicologia descritiva. (TASSONE, Biagio G. **From psychology to phenomenology: Franz Brentano’s “Psychology from an empirical standpoint” and contemporary philosophy of mind**. New York: Palgrave Macmillan, 2012. p. 307.) Podemos dizer, portanto, que Freud e Husserl desenvolveram as ideias de Brentano em direção à fundamentação da filosofia e da ciência. Heidegger teve seu pensamento inicial fortemente influenciado por Brentano (TASSONE, Biagio G. **From psychology to phenomenology: Franz Brentano’s “Psychology from an empirical standpoint” and contemporary philosophy of mind**. New York: Palgrave Macmillan, 2012. p. 2.), considerando-se que a leitura do tratado de Brentano sobre a equivocidade do ser despertou no jovem Heidegger um interesse decisivo. (PORTA, Mário Ariel G. (Org.) **Brentano e sua escola**. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 7.)

<sup>327</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. **Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 10-11.

<sup>328</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. **Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 13.

<sup>329</sup> DERRIDA, Jacques. (1964). *Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas*. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 124.

Este pensamento nos leva à interessante afirmação de Derrida, em *A escritura e a diferença*, de que “o que aqui permanece como *deslocamento de um problema* forma certamente um sistema”.<sup>330</sup> Antes de nos determos nesta afirmação, é conveniente contextualizá-la, o que faremos a partir do recente debate franco-brasileiro sobre o tema *Sistema e ontologia na filosofia francesa contemporânea*, publicado em dois números da revista *Veritas*<sup>331</sup>. Norman Madarasz, ao apresentar o primeiro número dedicado ao tema, recorda que o “espírito de sistema” na filosofia francesa do século XX tomou, a partir dos anos 30 – especialmente nos trabalhos dos matemáticos e filósofos Jean Cavailles e Albert Lautman –, a direção que levou, nos anos 50, a uma confluência da “nova epistemologia” de Koyré, Bachelard e Canguilhem com o projeto de fundamentar uma ontologia a partir do programa de Heidegger de uma retomada parcial das *Investigações lógicas* e da *Lógica formal e transcendental* de Husserl. Com o lançamento do livro *L'Être et l'événement*, em 1988, Alain Badiou retoma as pesquisas daquela época apresentando “a primeira ontologia da multiplicidade fundamentada no formalismo da concepção matemática que acabou rompendo a identidade entre o Um/Uno, o infinito e o absoluto. A ontologia de Badiou é uma ontologia sem Uno, isto é, uma ontologia em que aquilo que se torna múltiplo é o próprio infinito”. A ontologia e a fenomenologia de Badiou apresentam-se como um sistema que faz fronteira entre os “espaços de produção de verdade(s)”, que são a ciência, a arte, a política e o amor, e aquilo que fica para além destes campos, tanto dentro da filosofia como excedendo dela para o que deve chamar-se, conforme Badiou, antifilosofia. Madarasz ressalta que entre 1968 e 1988, data do lançamento do referido livro de Badiou, o “espírito de sistema” havia deixado de ocupar o centro do palco intelectual na França com a emergência do pensamento estruturalista e pós-humanista na pesquisa filosófica desenvolvida na *École Normale Supérieure* da *Rue d'Ulm* por Jean Hyppolite, Louis Althusser, Michel Foucault e Jacques Derrida.<sup>332</sup> Nesta mesma passagem, Madarasz cita o artigo de Perry Anderson em que este assinala que os anos anteriores a 1968 haviam assistido o crescimento de “um exótico casamento de pensamento filosófico e social, no altar da literatura” que tivera como resultado a consagração como celebridades, na

<sup>330</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 436.

<sup>331</sup> MADARASCZ, Norman R. (Org.) *Sistema e ontologia na filosofia francesa contemporânea*. **Veritas** / Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS. v. 58, n. 2. Porto Alegre: EDIPUCRS, maio-ago, 2013. p. 207-420; e MADARASCZ, Norman R. (Org.) *Sistema e ontologia na filosofia francesa contemporânea (II)*. **Veritas** / Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS. v. 59, n. 2. Porto Alegre: EDIPUCRS, maio-ago, 2014. p. 217-408.

<sup>332</sup> MADARASCZ, Norman R. (Org.) *Sistema e ontologia na filosofia francesa contemporânea*. **Veritas** / Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS. v. 58, n. 2. Porto Alegre: EDIPUCRS, maio-ago, 2013. p. 211-13.

França, de Lévi-Strauss e sua nova antropologia, de Fernand Braudel como o historiador mais influente na segunda geração da “escola dos *Annales*”, de Barthes como a estrela da crítica literária, de Foucault como o arqueólogo do conhecimento, de Bourdieu como o mais importante sociólogo, de Lacan como “o mago da psicanálise” e de Derrida como o “filósofo antinômico” (*antinomian philosopher*), lembrando que em apenas dois anos (1966 e 1967) foram lançados *Lire le Capital* (Althusser, novembro de 1965), *Du miel aux cendres* (Lévi-Strauss, 1966), *Les mots et les choses* (Foucault, 1966), *Écrits* (Lacan, 1966), *Civilisation matérielle et capitalisme* (Braudel, 1967), *Système de la mode* (Barthes, 1967), *La société du spectacle* (Guy Debord, 1967) e *De la grammatologie* (Derrida, 1967).<sup>333</sup>

Acompanhamos assim a ideia da retomada do “espírito de sistema” por Badiou em 1988 como fazendo contraponto ao movimento intelectual que colocava em questão e limitava as pretensões de construção de sistemas filosóficos. Derrida já discutira a noção de “sistema” em muitos momentos, posicionando-se, como em *Violência e metafísica*, em 1964: “Um sistema não é nem finito nem infinito. Uma totalidade estrutural escapa, em seu jogo, a essa alternativa. Escapa ao arqueológico e ao escatológico e os inscreve nela mesma”.<sup>334</sup>

É neste ponto que retomamos a afirmação de Derrida de que “o que aqui permanece como *deslocamento de um problema* forma certamente um sistema”, que recordamos há pouco. A questão levantada aqui se refere ao sentido da palavra “sistema” nesta frase, que necessita ser outro que não o sentido da tradição filosófica. Propomos aqui que Derrida está usando então a palavra “sistema” já em uma posição de decifração aberta à polissemia na disseminação do sentido. Uma forma de ler esta frase é observar que em Derrida há um sistema de pensamento, ou uma sistemática de pensamento, uma estratégia de leitura dos textos da tradição filosófica que permanece estável ao longo da sua obra, sendo o desenvolvimento do programa extensamente proposto na *Gramatologia*. O desenvolvimento deste programa implica a consistência do sistema da escritura como economia geral, da *différance* como “texto geral e sem borda”<sup>335</sup> a partir do qual são tomados os instrumentos do trabalho de desconstrução, como veremos a seguir. Derrida se instala no interior da obra para, seguindo a lógica do seu autor, mostrar a ação dos *indecidíveis* no seu interior, como o *phármakon* (remédio/veneno) em

<sup>333</sup> ANDERSON, Perry. Dégringolade. *London Review of books*. v. 26, n 17.2. September, 2004. p. 5.

<sup>334</sup> DERRIDA, Jacques. (1964). *Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas*. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 174-5.

<sup>335</sup> DERRIDA, Jacques. (1975) O carteiro da verdade. In: DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal: de Sócrates a Freud e além**. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 459.



Platão<sup>336</sup>, o *suplemento* (um “a mais”/um “a menos”) em Rousseau<sup>337</sup> ou o *hímen* (confusão/distinção) em Mallarmé<sup>338</sup>. Mostra-se que o “exterior” ao texto (o rastro – *la trace* –, a *différance*, a *khôra*) habita seu “interior”, desfazendo-se assim a oposição binária fora/dentro, o que o filósofo cifrou na expressão “não existe ‘fora-do-texto’”<sup>339</sup>. A consistência e coerência do sistema de pensamento de Derrida ao longo de sua obra é assim expresso por Christopher Johnson:

A coerência retórica e a continuidade do trabalho de Derrida torna possível partir de diferentes conjuntos de associações linguísticas e ainda chegar ao que seria basicamente a mesma estrutura formal. Expresso em linguagem sistêmica-cibernética, o sistema discursivo de Derrida é ele mesmo altamente sobredeterminado e equifinal. Apesar desta “frouxidão” ou “jogo” no sistema de Derrida, assim como da dificuldade em reduzi-lo a um conjunto de conceitos isoláveis, o rigor formal da sua argumentação permanece não diminuído; e apesar das diferenças em estilo e em temas que caracterizam sua obra publicada nos últimos trinta anos, sua teoria de sistema e escritura permanece notavelmente consistente.<sup>340</sup>

A identificação de sistemas lógicos no pensamento de Derrida também foi empreendida por Leonard Lawlor, que sustenta que o filósofo desenvolveu uma “lógica da totalidade” a partir da leitura de Hegel feita por Hyppolite, a qual formou a base de onde ele transita para uma “lógica da contaminação” e da *différance*.<sup>341</sup>

É importante também observar que assim como a grafemática derridiana pode ser concebida como um “sistema” filosófico – “sistema” “sob rasura”, um sistema/não sistema, ou um “quase-sistema”, conforme nossos comentários em seções anteriores – que não cabe no interior da clausura metafísica, deve-se observar que os estilos da sua apresentação ao longo da obra de Derrida o trazem não ao modo descritivo tradicional da metafísica mas sim ao modo de um sistema narrativo, um modo de filosofar muito próximo daquele dos demais filósofos que enlencamos inicialmente. Neles, uma filosofia crítica se desdobra em sucessivas narrativas que vão compondo constelações onde os diferentes elementos vão tomando significação dentro do

<sup>336</sup> DERRIDA, Jacques. (1968) **A farmácia de Platão**. Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991.

<sup>337</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

<sup>338</sup> DERRIDA, Jacques. (1969) La double séance. In: DERRIDA, Jacques. **La dissémination**. Paris: Éditions du Seuil, 1972)

<sup>339</sup> “Il n’y a pas de hors-text.” (na página 117 do original em francês); em português, ver DERRIDA, Jacques. (1972) Posições - diálogo com Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta. In: **Posições**. Tradução Maria Margarida Correia Calvente Barahona. Lisboa: Plátano, 1975. p. 110.

<sup>340</sup> JOHNSON, Christopher. **System and writing in the philosophy of Jacques Derrida**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 188.

<sup>341</sup> GALETTI, Dino. How close to Hegel is “close”? Revisiting Lawlor on Derrida's early logic. **Derrida Today** 7.2 (2014): 197-224.

contexto em que vão sendo apresentados, sem a pretensão de completar de maneira descritiva e exaustiva a totalidade de um sistema à maneira da tradição do filosofar ocidental.

E este é o momento oportuno para explicitarmos, tendo em vista os desdobramentos que se seguirão na presente discussão, alguns aspectos da problematização que envolve os conceitos de “sistema” e “estrutura”, por um lado, e os modos metafórico ou conceitual de sua constituição.

A problematização da metáfora e da metaforicidade está presente muito cedo na obra de Derrida. Em 1963, em *Força e significação*, ele já afirma que a metáfora é “tudo na linguagem, exceto o verbo *ser*”<sup>342</sup> e que “a metáfora nunca é inocente”<sup>343</sup>. O tema é longamente examinado em 1971, em *A mitologia branca*<sup>344</sup>, que recebe críticas de Paul Ricoeur, às quais Derrida responderá no artigo de 1978 *O “retraço” da metáfora*<sup>345</sup>. Para Derrida, há na linguagem uma “metaforicidade originária” que não só antecede a filosofia, temporalmente, como mantém-se permanentemente desconstruindo-a. A desconstrução não é uma invenção derridiana mas algo que esteve sempre presente, já que o discurso está permanentemente desconstruindo-se a partir “de um excesso irreduzível do sintático sobre o semântico”: “O hímen no texto (...) se deixa inscrever na ponta desta indecisão. Este ponto irreduzível avança segundo o excesso irreduzível do sintático sobre o semântico”.<sup>346</sup> A “morte da metáfora” ocorre nos dois sentidos: tanto no sentido que funda a ciência e a filosofia ao diferenciá-la em analogia ou conceito; quanto no sentido contrário, em direção à “metaforicidade originária” até que esta não encontre mais oposição nas construções das analogias ou conceitos. Este “ponto de fuga” que a filosofia de Derrida indica está para aquém/além de qualquer ontologia ou “pensamento do ser”. Este movimento de desconstrução do Ser, em suas metáforas ou analogias, pode ser identificado em Aristóteles, Kant ou Heidegger, pois a filosofia está em desconstrução desde o começo.<sup>347</sup>

<sup>342</sup> DERRIDA, Jacques. (1963) *Força e significação*. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 8.

<sup>343</sup> DERRIDA, Jacques. (1963) *Força e significação*. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 22.

<sup>344</sup> DERRIDA, Jacques. (1971) *A mitologia branca: a metáfora no texto filosófico*. In: **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991. p. 249-313.

<sup>345</sup> DERRIDA, Jacques. (1978) *The retrait of metaphor*. In: **Psyche: inventions of the other**. Volume 1. Stanford: Stanford University Press, 2007. A palavra *retrait* admite dupla ressonância semântica, indicando tanto o *retraço*, um *retraçar* de maneira diferente, quanto o *retiro*, o *retirar-se* da cena.

<sup>346</sup> DERRIDA, Jacques. (1969) *La double séance*. In: DERRIDA, Jacques. **La dissémination**. Paris: Éditions du Seuil, 1972. p. 272.

<sup>347</sup> BENNINGTON, Geoffrey. *Metaphor and analogy in Derrida*. In: DIREK, Zeynep & LAWLOR, Leonard. (Eds.) **A companion to Derrida**. Oxford: John Wiley & Sons, 2014. p. 89-104.

As estratégias utilizadas para distinguir ente metáfora e conceito compõem a própria história da filosofia, construindo-se a metafísica a partir da tensão entre ambos.<sup>348</sup> Para uso específico no nosso interesse, em vista dos desdobramentos que se seguirão no presente trabalho, optaremos por nos determos brevemente no tratamento dado à questão por Platão. Isto porque tanto Lacan quanto Alain Badiou encontrarão no matema (*mathêmata*<sup>349</sup>) platônico o ponto de fundamentação que procuram, o primeiro para a psicanálise, o segundo para a filosofia. Tanto a linguagem poética quanto a linguagem matemática impedem que se reduza a linguagem às suas funções comunicativa ou utilitária, ultrapassadas em ambas, embora em direções opostas: o poema em direção ao reino da equivocidade e a matemática em direção à univocidade da significação. Segundo Badiou, à Platão pode ser atribuído um duplo parricídio, tanto do “pai” da filosofia, Parmênides, ao questionar o axioma “O Ser é, o não-Ser não é”, quanto do próprio poema. Neste duplo parricídio, Platão interrompe o poema pelo matema e instala na linguagem a tensão entre ambos que dá origem à filosofia e à ontologia. Platão teria sido o primeiro a reconhecer a matemática como pensamento ontológico, no que será seguido por Badiou.<sup>350</sup>

Se o conceito atinge no maior grau possível o ideal da univocidade do signo na matemática, onde encontra máximo abrigo da equivocidade intrínseca à linguagem no movimento da *différance*, se pode compreender a analogia, conforme seu uso na ciência, como tendo a pretensão de situar-se a meio caminho entre a metáfora e o conceito: embora não atingindo o rigor da definição conceitual ou de sua apresentação pelo matema, busca escapar, embora sempre apenas em alguma medida, à equivocidade da metáfora. É o que observamos em Freud quando importa das ciências da época, especialmente da física e da biologia, modelos analógicos que aplica à descrição dos fenômenos psíquicos e ao funcionamento do seu inconsciente dinâmico. No seu primeiro livro de filosofia, *O conceito de modelo* (1969) Badiou enfatiza a diferença entre o conceito matemático de modelo e a ideia do modelo como representação discursiva do objeto conforme encontra-se na epistemologia empiricista do modelo.<sup>351</sup> Também neste sentido Lacan se afastaria de Freud ao procurar apresentar sua teoria

---

<sup>348</sup> Uma interessante revisão do assunto pode ser encontrada em MADARASZ, Norman **Le motif du tissu**: études à partir de la philosophie française contemporaine d’une figure philosophique descriptive aux confins des théories du nom, de la proposition et du texte. Thèse de Doctorat préparée sous la direction de M. le Professeur Alain Badiou. ISBN 978-2-7295-3588-9. Paris: Université Paris VIII – Vincennes à Saint-Denis, 1999. p. 163-191.

<sup>349</sup> RABOUIN, David. **Mathesis universalis**: l’idée de “mathématique universelle” d’Aristote à Descartes. Paris: Épiméthée, 2009. p. 9-31.

<sup>350</sup> TOMSIC, Samo. *Matheme*. In: CORCORAN, Steven. (Ed.) **The Badiou Dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. p. 196-9.

<sup>351</sup> FRASER, Olivia Luca. *Model*. In: CORCORAN, Steven. (Ed.) **The Badiou Dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. p. 212-15.

por meio do matema, procurando assim afastar-se da linguagem metafórica e analógica em que Freud procura fazê-lo.

Voltando-nos agora para um breve exame do uso da palavra “sistema” feito especificamente neste trabalho, observamos que devemos ter em mente aqui, devido à amplitude do tema abordado, a polissemia que nele assume o termo. Por exemplo, Freud usa-o para designar a interação dinâmica entre os “sistemas” Consciente, Pré-consciente e Inconsciente no “ponto-de-vista sistemático” da sua metapsicologia. Trata-se de um “sistema” analógico de interações de forças físicas dentro de uma determinada topologia construída exatamente a partir do uso de metáforas e analogias importadas das ciências empíricas da época. Estamos usando a palavra em contexto completamente diferente quando nos referimos às pretensões totalizantes do “sistema” lógico que constitui a filosofia de Hegel. Quando Badiou propõe a revalorização da ideia de “sistema” filosófico ele não está propondo um retorno à ideia de “uma figura enciclopédica, dotada de uma pedra fundamental ou governada por algum significante supremo”; ele está justamente propondo uma redefinição do conceito filosófico de “sistema” que leva em conta as críticas desconstrucionistas ao mesmo.<sup>352</sup>

A palavra “sistema” também pode ser usada para se referir a uma complexa arquitetura de pensamento, como em Lacan, referido por Roudinesco como “um sistema de pensamento”<sup>353</sup>. Derrida, em uma passagem de *Força e significação*, de 1963, identifica “sistema” e “estrutura” quando afirma que “Saber por que razão se diz ‘estrutura’ é saber por que razão não se quer mais dizer *eidós*, ‘essência’, ‘forma’, ‘*Gestalt*’, ‘conjunto’, ‘composição’, ‘complexo’, ‘construção’, ‘correlação’, ‘totalidade’, ‘ideia’, ‘organismo’, ‘estado’, ‘sistema’ etc.”.<sup>354</sup> A palavra “sistema” também pode ser usada como sinônimo para “método”: uma sequência de procedimentos preconizados para atingir determinado objetivo.

Neste sentido, por exemplo, o “sistema” de Derrida pôde ser entendido, inicial e erroneamente, por alguns, meramente como um método de análise literária de textos. De fato, o “sistema” de pensamento de Derrida, embora não possa ser reduzido a isto, envolve uma aproximação “sistemática” de um texto segundo a estratégia da desconstrução. Neste sentido, diga-se de passagem, no que se refere à relação do sistema de pensamento de Derrida com a psicanálise, podemos observar que o método derridiano da desconstrução implica estratégia de

<sup>352</sup> MADARASZ, Norman. System. In: CORCORAN, Steven. (Ed.) **The Badiou Dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. p. 346-50.

<sup>353</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. (1993) **Jacques Lacan**: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

<sup>354</sup> DERRIDA, Jacques. (1963) *Força e significação*. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 2.

operação muito semelhante ao método da psicanálise proposto por Freud. O psicanalista, por meio do que Freud denominou “atenção livremente flutuante”, instala-se no interior da fala do analisante, compreende sua lógica para, na sua intervenção, mostrar que o que foi excluído, o que foi deixado fora da consciência (“sistema” “Percepção-Consciência”) pela operação do recalçamento, foi na realidade apenas aparentemente excluído, pois segue operando no “sistema” “Inconsciente” e produzindo efeitos na vida do analisante. Denuncia-se aqui também como falso o aparente controle e domínio do *logos* sobre a vida mental consciente e voluntária: “o ego não é mais senhor em sua própria casa”.

Podemos apreciar melhor esta proximidade entre os sistemas de pensamento de Freud e Derrida ao passarmos a abordar a questão da proximidade/distanciamento da *hantologie* derridiana com a psicanálise relacionando o assombramento da ontologia pela *hantologie* com o assombramento do eu consciente pelo fantasma inconsciente. Para tanto, assentaremos posição sobre considerações teóricas desenvolvidas também neste PPG em Filosofia por Moysés da Fontoura Pinto Neto em sua tese de doutorado, em 2013.<sup>355</sup> O ponto de partida deste raciocínio pode ser ilustrado pela seguinte passagem de Derrida a propósito “de um recalçamento e de uma repressão histórica da escritura desde Platão”:

Este recalçamento constitui a origem da filosofia como episteme; da verdade como unidade do *logos* e da *phoné*. Recalçamento e não esquecimento: recalçamento e não exclusão. O recalçamento, como bem diz Freud, não repele, não foge nem exclui uma força exterior, contém uma representação interior, desenhando dentro de si um espaço de repressão. Aqui, o que representa uma força no caso da escritura – interior e essencial à palavra – foi contido fora da palavra. (...) A forma *sintomática* do retorno do recalcado: a metáfora da escritura que percorre o discurso europeu e as contradições sistemáticas na exclusão onto-teológica do traço. O recalçamento da escritura como aquilo que ameaça a presença, e o domínio da ausência.<sup>356</sup>

Observemos inicialmente que neste caso, que é o caso do uso do conceito de recalçamento por Derrida, ele o toma integralmente de Freud, sem nenhuma modificação, e usa-o para reforçar o eixo central na tecelagem que faz para compor, usando também conceitos psicanalíticos, o tecido da sua filosofia neste momento. Observe-se também que, neste texto, Derrida faz um duplo movimento: por um lado, não deixa de assinalar tudo o que liga o pensamento freudiano à tradição metafísica. Porém, ao mesmo tempo, busca também ressaltar

<sup>355</sup> PINTO NETO, Moysés da Fontoura. **A escritura da natureza: Derrida e o materialismo experimental**. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Porto Alegre: PUC-RS, 2013.

<sup>356</sup> DERRIDA, Jacques. (1966) Freud et la scène de l'écriture. In: **L'écriture et la différence**. Paris: Éditions du Seuil, 1967. p. 293. Na edição brasileira, referida a seguir, páginas 289-90.

“aquilo que da psicanálise se deixa dificilmente conter pelo fechamento logocêntrico”.<sup>357</sup> Observemos, por exemplo, esta aproximação que Derrida faz entre o seu referencial teórico e o de Freud em uma outra passagem em que, sob a habilidade da pena de Derrida, não é possível distinguir com clareza o momento em que a voz de Freud cede lugar à dele. Trata-se de um longo parágrafo que no seu início descreve o pensamento de Freud a propósito do mecanismo de significação por *nachträglichkeit*. Como ficará claro na citação a seguir, Derrida usa inicialmente as palavras de Freud para introduzir progressiva e indistinguívelmente seu próprio vocabulário:

O texto consciente não é portanto uma transcrição porque não houve que transpor, que transportar um texto *presente noutra lugar* sob a forma de inconsciência. (...) Não existe texto presente em geral nem mesmo há texto presente-passado, texto passado como tendo sido presente. O texto não é pensável na forma, originária ou passada, da presença. O texto inconsciente já está tecido de traços puros, de diferenças em que se unem o sentido e a força, texto em parte alguma presente, constituído por arquivos que são sempre já *transcrições*. Estampas originárias. (...) depósitos de um sentido que nunca esteve presente, cujo presente significado é sempre reconstituído mais tarde, *nachträglich*, posteriormente, *suplementarmente*: *nachträglich* também significa *suplementar*. O suplemento, aquilo que parece acrescentar-se como um pleno a um pleno, é também aquilo que supre.<sup>358</sup>

Se no parágrafo anterior salientamos a importação, de maneira direta e inalterada, do conceito de recalçamento da psicanálise para a composição da filosofia de Derrida, nesta passagem observa-se a equalização que o filósofo faz entre a noção freudiana de *nachträglichkeit*, que Freud já apresenta em 1895 ao discutir no *Projeto...* o caso de Emma<sup>359</sup>, e o seu conceito de *suplementariedade*. Podemos enfatizar novamente que ambas as palavras podem se referir a um significado sobreponível. E esta mesma coincidência entre conceitos da psicanálise e da desconstrução pode ser também enfatizada neste mesmo parágrafo, iniciado com a exposição do pensamento de Freud, que é concluído por Derrida de uma maneira que necessita ser destacada:

Que o presente em geral não seja originário mas reconstituído, que não seja a forma absoluta, plenamente viva e constituinte da experiência, que não haja pureza do presente vivo, é o tema, formidável para a história da metafísica, que Freud nos leva a

<sup>357</sup> DERRIDA, Jacques. (1966) Freud e a cena da escritura. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 293.

<sup>358</sup> DERRIDA, Jacques. (1966) Freud e a cena da escritura. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 310-11.

<sup>359</sup> FREUD, Sigmund. (1895) Projeto para uma psicologia científica. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução José Luís Meurer e Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. I. p. 463-68.

pensar através de uma conceptualidade desigual à própria coisa. Este pensamento é sem dúvida o único que não se esgota na metafísica ou na ciência.<sup>360</sup>

Derrida não usa aqui meias palavras: a escritura do inconsciente proposta por Freud exorbita, ultrapassa, está para além do alcance compreensivo do léxico dos sistemas metafísicos ou científicos. Estaria, portanto, como o traço (*la trace*) derridiano<sup>361</sup>, para além de qualquer ontologia possível, isto é, não passível de ser contida no interior do alcance semântico de qualquer ontologia possível. Nem no interior de uma ciência particular:

A escritura é aqui a *tekné* como a relação entre a vida e a morte, entre o presente e a representação, entre os dois aparelhos. Inicia a questão da técnica: do aparelho em geral e da analogia entre o aparelho psíquico e o aparelho não-psíquico. Neste sentido a escritura é a cena da história e o jogo do mundo. Não se deixa esgotar por uma simples psicologia. Aquilo que se abre ao seu tema no discurso de Freud faz que a psicanálise não seja uma simples psicologia nem uma simples psicanálise.<sup>362</sup>

Nesta passagem, Derrida já assinala outro ponto muito importante em que grafemática e psicanálise se encontram: ao propor o conceito de pulsão de morte, em 1920<sup>363</sup>, Freud instala a psicanálise para além do vivo, no campo das propriedades da matéria em geral em sua tendência de retorno do orgânico a um hipotético estado inicial de não excitabilidade da matéria inorgânica. A escritura derridiana é também uma economia geral da “vidamorte” na qual vêm a se inscrever as diferentes economias restritas, ou ontologias, como pretendemos examinar melhor em seção posterior. E agora vamos ressaltar a frase de Derrida que aqui acolhemos como a indicação da direção que seguiremos em nossa investigação:

É preciso portanto radicalizar o conceito freudiano de traço e extraí-lo da metafísica da presença que ainda o retém (em especial nos conceitos de consciência, inconsciente, percepção, memória, realidade, isto é, também de alguns outros). O traço é a desaparecimento de si, da sua própria presença, é constituído pela ameaça ou a angústia da sua desaparecimento irremediável, da desaparecimento da sua desaparecimento. (...) Este desaparecimento do traço (...) é a própria estrutura que torna possível, como movimento da temporalização e como autoafecção pura, algo que podemos denominar o recalque em geral, a síntese originária do recalque originário e do recalque “propriamente dito” ou secundário. Tal radicalização do *pensamento do traço* (*pensamento* porque escapando ao binarismo e tornando-o possível a partir do *nada*) seria fecunda não só na desconstrução do logocentrismo mas numa reflexão exercendo-

<sup>360</sup> DERRIDA, Jacques. (1966) Freud e a cena da escritura. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 311.

<sup>361</sup> Consideramos importante aqui não acompanhar as traduções brasileiras de “*la trace*” por “rastros”, pois julgamos que neste caso ocorre uma importante alteração no alcance semântico da expressão de uma língua para outra. Um “traço”, em português, tem conotações muito diferentes das que tem um “rastros”.

<sup>362</sup> DERRIDA, Jacques. (1966) Freud e a cena da escritura. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 334.

<sup>363</sup> FREUD, Sigmund. (1920) Além do princípio do prazer. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Christiano Monteiro Oiticica e Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XVIII.

se mais positivamente em diferentes campos, em diferentes níveis da escritura em geral, na articulação da escritura no sentido corrente e do traço em geral.<sup>364</sup>

Como dizíamos, a *escritura geral* “vidamorte”, o “texto geral e sem borda”, o “traço em geral”, designam a “presença” – “presença” sob rasura, já que ela não pode, por seu próprio conceito, presentificar-se –, da pulsão de morte freudiana, em seu constante movimento de apagamento do *traço*, que é sempre *retraço*, um *retraçar*, um *redesenhar*<sup>365</sup> desde a primeira vez. O modelo da inscrição do *gramma*, ou grafema, a “unidade” – sob rasura, pois infinitamente divisível no movimento da *différance* – da *escritura geral* derridiana, é o modelo de reinscrição e ressignificação dos traços mnêmicos nos primeiros modelos do aparelho psíquico tomado por Derrida do *Projeto*.... Anotamos mais uma vez o sutil movimento de deslizamento que Derrida realiza entre as palavras de Freud e as suas, como nesta passagem em que ele conclui que “*La trace deviendra le gramme; et le milieu du frayage, un espacement chiffré*”.<sup>366</sup> Nesta frase, a *Bahnung* freudiana está traduzida para o francês como *frayage*. A tradução brasileira utiliza a palavra *facilitação*. Embora uma opção tecnicamente correta, lembramos que a palavra *trilhamento* foi proposta por Garcia-Roza para trazer a analogia, compatível com o pensamento freudiano, de alguém que abre uma *trilha* numa floresta, a qual facilitará a passagem pelo mesmo lugar numa segunda vez, sendo um *trilhamento* “uma trama de caminhos facilitadores em certas direções e dificultadores em outras”.<sup>367</sup> A palavra *sulcamento*, que também representa a construção física de facilitação de uma passagem numa segunda vez, por sua vez representa melhor o trabalho de inscrição de um traço em um meio físico, como acontece no “bloco mágico” utilizado por Freud no seu esclarecimento do processo de inscrição do traço mnêmico no aparelho psíquico.<sup>368</sup> Podemos observar na passagem citada que as expressões *la trace*, *le gramme*, e *espacement*, citadas no contexto de exposição do pensamento de Freud, passarão também a compor o léxico da filosofia derridiana.

Neste campo da *escritura geral* está o “recalque geral, a síntese originária do recalque originário e do recalque ‘propriamente dito’ ou secundário”. Na presente investigação nos

<sup>364</sup> DERRIDA, Jacques. (1966) Freud e a cena da escritura. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 336-337.

<sup>365</sup> DERRIDA, Jacques. (1978) The *retrait* of metaphor. In: **Psyche: inventions of the other**. Volume 1. Stanford: Stanford University Press, 2007. p. 50.

<sup>366</sup> DERRIDA, Jacques. (1966) Freud et la scène de l'écriture. In: **L'écriture et la différence**. Paris: Éditions du Seuil, 1967. p. 305.

<sup>367</sup> GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Introdução à metapsicologia freudiana**. Volume 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991. p. 99.

<sup>368</sup> FREUD, Sigmund. (1925) Uma nota sobre o “bloco mágico”. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Jayme Salomão e José Octavio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XIX.



propomos a seguir o caminho apontado por Derrida em direção àquilo que “não se esgota na metafísica ou na ciência”, àquilo que não é “uma simples psicologia” nem “uma simples psicanálise”: como referimos há pouco, trata-se da “escritura em geral”, “o traço em geral”. Como denominar o que fica para além de toda metafísica possível, de toda ontologia possível, de toda ciência possível? Acompanharemos agora, na tese recentemente citada, a possibilidade de pensar esta escritura freudiana como

a possibilidade de se pensar o *inconsistente*, o fantasmático que precede a dureza do que nomeamos (ainda bastante habituados à linguagem da ontologia da substância e da presença) como “real”. A dissolução desse real na sua forma espectral – na linguagem de Derrida, na *dyferença* que antecede suas formas estáveis – é propriamente o legado que a psicanálise deixa para que se escape do domínio da presença da filosofia, tanto nas suas versões idealistas quanto nas materialistas. (...) Em termos mais gerais, a psicanálise ajuda a pensar com suas categorias o grafema em regime de *economia geral*, isto é, na sua forma menos materializada, mais dissolvida e inconsistente possível. Enquanto a grafemática é a ciência da inscrição em geral, a espectrologia é a cartografia do campo virtual e dos modos de inscrição focada nos [modos de inscrição] mais inconsistentes, na medida que no âmbito da economia geral.<sup>369</sup>

Nos referiremos portanto, como Derrida, à *hantologie*, ou espectrologia, como este campo de investigação cujo elemento

não está nem vivo nem morto, nem presente nem ausente, ele espectraliza. Não pertence à ontologia, nem ao ser do ente, nem à essência da vida ou da morte. Ele requer isto a que chamamos, portanto, por economia e não para criar uma palavra, uma *obsidiologia* (*hantologie*). Categoria que consideraremos irreduzível, e em primeiro lugar, a tudo isto que ela torna possível, a ontologia, a teologia, a onto-teologia positiva ou negativa.<sup>370</sup>

A modo de arremate momentâneo do andamento das ideias até o momento e em preparação ao que abordaremos a seguir, lembraremos dois pontos de um percurso teórico, inicialmente de maneira bastante sintética. Em um primeiro momento, podemos dizer, com Pinto Neto, que pode ser tomado como modelo para a construção derridiana da ideia de uma “economia geral”, ou “aneconomia da *différance*”, o modelo freudiano do sonho, elaborado em 1900.<sup>371</sup> Em segundo lugar, é oportuno lembrar que Alain Badiou virá a homenagear Derrida ao parodiar seu gesto grafando *inexistence*<sup>372</sup> para referir este campo de investigação por ele aberto. Queremos com esta breve pontuação assinalar nosso percurso: partindo dos modelos de

<sup>369</sup> PINTO NETO, Moysés da Fontoura. **A escritura da natureza: Derrida e o materialismo experimental**. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Porto Alegre: PUC-RS, 2013. p. 211-12.

<sup>370</sup> DERRIDA, Jacques. (1993) **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional**. Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 75.

<sup>371</sup> PINTO NETO, Moysés da Fontoura. **A escritura da natureza: Derrida e o materialismo experimental**. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Porto Alegre: PUC-RS, 2013. p. 224.

<sup>372</sup> BADIOU, Alain. **Logique des mondes**. L'être et l'événement, 2. Paris: Seuil, 2006. p. 570-1. Badiou reitera aqui o gesto de Derrida ao introduzir a grafia de “*différance*”, como detalharemos adiante.

inscrição do aparelho psíquico em Freud no século XIX, tomados por Derrida na elaboração da sua filosofia, chegamos, na década de 70 do século passado, às críticas de Derrida à Freud e à Lacan. Estas últimas, pela via da importância que o uso do matema assumirá no ensino lacaniano, nos remeterá também à questão do uso do matema na elaboração da ontologia de Badiou. Pois o matema, no ensino de Lacan e Badiou, faz litoral entre a *hantologie* derridiana e a ontologia de Badiou ou a psicanálise do último Lacan, como pretendemos seguir evidenciando.

Para tanto, julgamos também oportuno conjurar à cena neste momento um outro fantasma que há séculos assombra a filosofia e que, como procuraremos evidenciar de maneira breve, habita os pensamentos de Freud, Lacan, Derrida e Badiou. Como todo fantasma, ele é passado, presente e futuro:

Depois do Espinosa libertino, ateu e materialista do Iluminismo, do Espinosa panteísta dos românticos, do Espinosa racionalista anti-cartesiano do estruturalismo, ou do Espinosa pensador do poder e da democracia do pós-modernismo, qual será o Espinosa do século XXI?<sup>373</sup>

Recordaremos neste momento que Lacan descobre Espinosa aos 14 anos de idade, quando pendura na parede do seu quarto uma *épura* que representa o plano da *Ética* com flechas de várias cores.<sup>374</sup> A filosofia espinosiana se faz presente na sua tese de doutorado em 1932, antes de iniciar seu estudos de Hegel. Lembremos que a *Ética é Ethica ordine geometrico demonstrata*, o que nos permite perceber ressonâncias espinosianas no pensamento do último Lacan, fascinado pelo matema e pela topologia dos nós. O fascínio pela matemática e pelo matema levará também Badiou a defender a tese de que “a ontologia efetiva nada mais é do que a matemática constituída”.<sup>375</sup> A ideia espinosiana de um infinito Deus-matéria, “o ente eterno e infinito que chamamos Deus ou natureza”<sup>376</sup> – expressão consagrada na forma *Deus sive natura* –, que se presta a descrição pela matematização, pode ser percebida como próxima não só das formulações dos matemas de Lacan e Badiou como das múltiplas apresentações da escritura, infinita e sem borda, na grafemática derridiana. A proximidade entre Freud e Espinosa foi

<sup>373</sup> VINCIGUERRA, Lorenzo. Spinoza in french philosophy today. **Philosophy Today**. v. 53 n. 4. Winter 2009. p. 18-19.

<sup>374</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. (1993) **Jacques Lacan**: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 27.

<sup>375</sup> MADARASZ, Norman R. **O múltiplo sem um**: uma apresentação do sistema de Alain Badiou. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011. p. 29.

<sup>376</sup> SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Edição bilíngue: latim/português. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 3. ed. (1ª reimpressão) Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 265.

apontada por Yirmiyahu Yovel.<sup>377</sup> Na próxima seção, dedicada à epistemologia da psicanálise, procuraremos reforçar também a ideia destas aproximações.

### 5.3 EPISTEMOLOGIA DA PSICANÁLISE: FREUD, LACAN, DERRIDA

*Quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro do meu leito? Parece-me agora que não é com olhos adormecidos que contemplo este papel; que esta cabeça que eu mexo não está dormente; que é com desígnio e propósito deliberado que estendo esta mão e que a sinto: o que ocorre no sono não parece ser tão claro nem tão distinto quanto tudo isso. Mas, pensando cuidadosamente nisso, lembro-me de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto interiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo.<sup>378</sup>*

Habitamos duas formas do espaço-tempo. No estado de vigília, habitamos o espaço tridimensional que nos é familiar. No sonho, habitamos um espaço que não respeita quaisquer das leis da física. Nosso estar no tempo é mais complexo. Neste instante em que devaneio distraidamente enquanto dirijo meu carro em direção ao trabalho, vivo uma temporalidade que em nada difere da temporalidade que vivo no sonho. Já neste instante olho o relógio e percebo que um outro tempo está sendo medido pela máquina. Não posso medi-lo a não ser olhando para a máquina de medir a passagem deste tempo de cuja existência eu tenho o conhecimento mas não a experiência. Sei também que o tempo que experiencio não se mede pela mesma métrica: quando estou alegre ou distraído, acabo por perceber que muito tempo foi medido enquanto eu não percebia sua passagem; se estou melancólico ou apreensivo em uma espera angustiante, percebo que muito pouco tempo foi medido enquanto eu vivia uma eternidade.

Descartes percebeu que transitamos entre uma e outra destas formas de espaço-tempo sem que os sentidos sejam confiáveis para fazer a distinção entre elas. Freud percebeu que não vivemos alternadamente nestas duas formas de espaço/tempo mas sim que ocupamos ambas simultaneamente: a realidade material e a realidade psíquica. É a forma de operação da mente consciente que cria a ilusão de que habitamos apenas uma delas.

A metafísica tradicionalmente considerou uma delas como realidade, passível de conhecimento bem fundamentado (onto-epistemologia), e a outra como ilusão, pertencente ao campo do mito e da poesia e, portanto, exterior ao campo da possibilidade do conhecimento.

<sup>377</sup> YOVEL, Yirmiyahu. (1989) Spinoza and Freud: self-knowledge as emancipation. In: **Spinoza and other heretics**: the adventures of immanence. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992. p. 136-166.

<sup>378</sup> DESCARTES, René. (1641) **Meditações**. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril, 1973.

Freud foi o primeiro a sustentar que um conhecimento científico pode ser obtido a respeito desta temporalidade vivida subjetivamente no sonho ou durante a vigília. *A interpretação de sonhos* concilia sua concepção metapsicológica do aparelho da alma (*seelischer Apparat*) com o conhecimento disponível a respeito do funcionamento do cérebro: “Tentei neste volume apresentar uma exposição da interpretação de sonhos e ao fazê-lo não ultrapassei, creio eu, a esfera de interesse abrangida pela neuropatologia”.<sup>379</sup>

### 5.3.1 Freud e a epistemologia da psicanálise

Freud produziu sua “ciência dos sonhos” no marco conceitual da epistemologia do século XIX. Homem do seu tempo, imbuira-se, por um lado, do pensamento do romantismo alemão, especialmente pelas vias de Goethe e Schiller. Pelo lado da psico-fisiologia, absorveu os conceitos de Gustav Fechner (1801-1887) de energia mental, constância, repetição, de princípio de prazer-desprazer, de topografia da mente. É importante recordar, a respeito do pensamento de Fechner – autor do texto clássico *Elementos de Psicofísica* (1860) e formulador da Lei de Fechner, que estabelece uma relação matemática entre a intensidade da sensação psíquica e a do estímulo físico que a produz –, que ele considerava a realidade física e a realidade psíquica como apenas dois aspectos de uma mesma realidade. Sob o pseudônimo de Dr. Mises, escreveu *Anatomia comparativa dos anjos*, em que buscava reconciliar as leis dos mundos físico e espiritual. Tentativa que guarda, de certa maneira, alguma aproximação com a futura tentativa da metapsicologia freudiana de reunir em um mesmo modelo teórico os aspectos do funcionamento psíquico apreensíveis pela investigação da materialidade das operações do cérebro, com aqueles aspectos não apreensíveis pelos instrumentos dirigidos à observação das mudanças físicas cerebrais que acompanham os processos psíquicos.

Na obra de Freud, a influência romântica entra em tensão com a linha de pensamento conhecida como Escola de Helmholtz, cujas ideias faziam oposição ao romantismo e idealismo alemão. Seus partidários incluíam Brücke e Meynert, professores de Freud, e Du Bois-Reymond. A neurofisiologia desta Escola foi mais tarde rotulada como “mecanicista”, “positivista”, como “reducionismo ingênuo” e “cientismo estéril”.<sup>380</sup>

<sup>379</sup> FREUD, Sigmund. (1900) A interpretação de sonhos. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Walderedo Ismael de Oliveira Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1972. v. IV, p. xxxi.

<sup>380</sup> TALVITIE, Vesa. **Freudian unconscious and cognitive neuroscience: from unconscious fantasies to neural algorithms**. London: Karnac Books, 2009. p. 40-42.

Paul-Laurent Assoun enfatiza na origem do pensamento de Freud os seus fundamentos monista (recusa do dualismo mente/corpo; psicanálise como *Naturwissenschaft*), fisicalista (modelo físico-químico de 1840) e agnosticista (Du Bois-Reymond, Ernst Mach), salientando o conservadorismo epistemológico de Freud já em sua época.<sup>381</sup> Outras importantes influências na origem do pensamento de Freud, para citar dentre muitas já levantadas, foram o associacionismo inglês de James e John Stuart Mill, o pensamento evolucionista (Bain, Spencer, Darwin, Jackson, Ribot) e a investigação fenomenológica de Franz Brentano<sup>382</sup>, que foi professor tanto de Freud quanto de Husserl.<sup>383</sup>

Brentano apresentava-se como renovador das teses de Johann Herbart, expoente do associacionismo cientista alemão<sup>384</sup>, que havia defendido, durante a primeira metade do século XIX, os princípios de uma teoria dita “dinâmica” do inconsciente, que já incluía os conceitos de representação, pulsão e recalçamento.<sup>385</sup> Freud entrara em contato com a psicologia ainda no ensino secundário (*Gymnasium*), conhecendo-a nos termos de Herbart através do manual de psicologia de Lindner, sendo aí apresentada como uma “psicologia empírica” que dizia não fundamentar-se na metafísica, pois prescindia de “artifícios metafísicos e matemáticos”. Lindner ocultava, na verdade, “a estrutura metafísica da filosofia de Herbart bem como seus obscuros cálculos matemáticos”. Alguns dos conceitos herbartianos estarão retomados, de maneira modificada, no modelo do aparelho psíquico proposto por Freud no *Projeto para uma psicologia científica* (1895)<sup>386</sup>, como a ideia de uma *vorstellungsmechanik* (uma “interação mecânica de ideias”), *hemmung* (inibição), *komplication* (complicação, ou complexidade) ou

<sup>381</sup> Estes fundamentos são extensamente examinados em ASSOUN, Paul-Laurent. (1981) **Introdução à epistemologia freudiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

<sup>382</sup> A psicologia descritiva de Brentano chegou a ser chamada por ele de “fenomenologia” (TASSONE, Biagio G. **From psychology to phenomenology**: Franz Brentano’s “Psychology from an empirical standpoint” and contemporary philosophy of mind. New York: Palgrave Macmillan, 2012. p. 307.) “Psicologia descritiva” também é o título de uma coletânea de textos de Brentano datados dos anos 1890-1891. (GIUSTI, Ernesto Maria. Notas sobre a doutrina de todos e partes nas lições sobre psicologia descritiva de Brentano: psicologia e unidade da ciência. In: PORTA, Mário Ariel G. (Org.) **Brentano e sua escola**. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 76.)

<sup>383</sup> BERCHERIE, Paul. (1983) **Genèse des concepts freudiens**. Les fondements de la Clinique 2. 2. ed. Paris: L'Harmattan, 2004. p. 177-82.

<sup>384</sup> Segundo “Le Petit Robert” (2012), *scientiste* é aquele que “pretende resolver os problemas filosóficos pela ciência”. Um apanhado das teorias de Herbart pode ser encontrado em BERCHERIE, Paul. (1983) **Genèse des concepts freudiens**. Les fondements de la Clinique 2. 2. ed. Paris: L'Harmattan, 2004. p. 113-7.

<sup>385</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. **Sigmund Freud** en son temps et dans le nôtre. Paris: Éditions du Seuil, 2014. p. 39-40.

<sup>386</sup> FREUD, Sigmund. (1895) Projeto para uma psicologia científica. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Jayme Salomão e José Luís Meurer. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. I.

*widerstand* (resistência), noções tomadas dos conhecimentos de fisiologia da época. O domínio do herbartismo na Áustria só recuou a partir do início do século XX.<sup>387</sup>

Charles Hanly, ao estudar o problema da verdade no pensamento de Freud, conclui que ele, como muitos cientistas de sua época, assenta suas premissas sobre a concepção da verdade de uma proposição como *correspondência entre seu enunciado e a realidade fática* observável ou historicamente reconstruível. De fato, nos parece que isto fica sobejamente demonstrado, por exemplo, nos seus dedicados empreendimentos de reconstruções históricas da vivência da cena primária pelo Homem dos Lobos<sup>388</sup> ou do assassinato do pai da horda primeva em *Totem e tabu*<sup>389</sup>. Nesta perspectiva, portanto, a ciência compreendida por Freud se filia ao que se pode denominar como *realismo empirista*.<sup>390</sup>

Como vimos até aqui, Freud defendeu a cientificidade da psicanálise a partir da concepção de ciência no século XIX. Como sabemos, o século XX foi fértil em debates epistemológicos em torno da delimitação do campo da ciência, sendo a psicanálise excluída deste por muitos autores, às vezes considerada como pseudociência. Nesta perspectiva teórica, psicanálise e ciência ficam separadas por uma determinada filosofia da ciência.

Ilustram esta maneira de pensar as críticas positivistas de Adolf Grünbaum e de Ernest Nagel na década de 50, de Karl Popper nos anos 60 e de Hans Eysenck e Glenn Wilson nos anos 70. Também nos anos 70, Jürgen Habermas propôs a concepção da psicanálise como uma ciência histórico-hermenêutica. Thomas Nagel entrou neste debate nos anos 90 para pensar a psicanálise nem como ciência normal, nem como uma hermenêutica, mas como uma ciência de um novo tipo.<sup>391</sup>

Para ilustrar brevemente estes debates, a crítica de Grünbaum adotou a epistemologia sustentada pelo positivismo lógico. Considera que os fundamentos epistemológicos da psicanálise de Freud estão ultrapassados, criticando seu realismo empiricista e seu critério indutivista de ciência. Seu realismo psíquico não tem fundamentação científica e sua psicologia é pré-proposicional. Suas proposições não se adequam à análise pela lógica proposicional de

<sup>387</sup> ANDERSSON, Ola. **Freud precursor de Freud**: estudo sobre a pré-história da psicanálise. Tradução Luis Carlos Uchôa Junqueira Fo. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000. p. 42-4.

<sup>388</sup> FREUD, Sigmund. (1918) História de uma neurose infantil. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Eudoro Augusto Macieira de Souza e Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XVII.

<sup>389</sup> FREUD, Sigmund. (1913) Totem e tabu. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Órizon Carneiro Muniz e Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XIII

<sup>390</sup> HANLY, Charles. (1992) **O problema da verdade na psicanálise aplicada**. Tradução Raul Fiker. Rio de Janeiro: Imago, 1995. p. 34.

<sup>391</sup> Estas críticas são extensamente examinadas em GOMEZ, Lavinia. **The Freud wars**: an introduction to the philosophy of psychoanalysis. London and New York: Routledge, 2005.

Frege e da filosofia analítica da linguagem. Portanto, a psicanálise não preenche os critérios para ser considerada uma ciência.<sup>392</sup>

Habermas considerou a metapsicologia freudiana uma tentativa fracassada de unir em um só modelo teórico os fenômenos físicos e mentais que compõem o acontecer psíquico. Porém, considera-a um outro tipo de ciência, uma ciência histórico-hermenêutica que propõe um método de reconstrução e reinterpretação, pelo indivíduo, de sua própria história. Considera que ela deve abrir mão de sua postulação a respeito das bases materiais do acontecer psíquico já que esta conexão não pode ser provada experimentalmente.<sup>393</sup>

Thomas Nagel discorda de Grünbaun em relação à ideia de que apenas a refutabilidade experimental das proposições da teoria psicanalítica pode cancelar seu pertencimento ao campo da ciência. Considera que ela pode tomar confirmação a partir da evidência empírica das explicações psicológicas cotidianas do senso comum, seguindo filósofos como Donald Davidson, Richard Wolheim e James Hopkins. Sustenta isso observando que a psicologia do senso comum não aguarda experimentos científicos para compreender o comportamento das pessoas no seu cotidiano.<sup>394</sup> É crítico do cientismo, que considera o conhecimento científico como tendo valor superior a todos os demais. Argumenta que a metodologia científica pode ir além da metodologia das ciências naturais, abrindo possibilidades fechadas à epistemologia de Grünbaun. Para ele, fenômenos mentais devem ser investigados sem serem sujeitos aos termos e métodos das ciências físicas.<sup>395</sup>

### 5.3.2 Lacan e a epistemologia da psicanálise

Utilizamos esta pequena resenha para mostrar algumas abordagens da questão da epistemologia da psicanálise a partir das críticas que têm como ponto de partida a concepção positivista da ciência no século XX. Nesta concepção, são científicas as disciplinas que podem conduzir investigações ao modelo da física, ou seja, as *Naturwissenschaften*. No entanto, na França, o estruturalismo de Saussure e Lévi-Strauss, bem como o “novo espírito científico” de Gaston Bachelard, haviam sido aclamados como modelos de ciência ao qual se adequariam as

---

<sup>392</sup> GOMEZ, Lavinia. **The Freud wars**: an introduction to the philosophy of psychoanalysis. London and New York: Routledge, 2005. p. 16-33.

<sup>393</sup> GOMEZ, Lavinia. **The Freud wars**: an introduction to the philosophy of psychoanalysis. London and New York: Routledge, 2005. p. 54-73.

<sup>394</sup> GOMEZ, Lavinia. **The Freud wars**: an introduction to the philosophy of psychoanalysis. London and New York: Routledge, 2005. p. 151.

<sup>395</sup> GOMEZ, Lavinia. **The Freud wars**: an introduction to the philosophy of psychoanalysis. London and New York: Routledge, 2005. p. 36.

disciplinas das chamadas “ciências humanas” (*Geisteswissenschaften*), cujos objetos estritos de investigação não são captados pela pesquisa de metodologia positivista.

Gaston Bachelard (1884-1962), professor de matemática e filosofia, publicou em 1928 sua tese de doutorado, *Essai sur la connaissance approchée*, defendida em 1927 sob orientação de Léon Brunschwig, já abordando problemas da filosofia do conhecimento. É muito interessante observar que já apresenta aí a ideia de evolução das ciências por períodos de “ruptura epistemológica”, um dos conceitos pelos quais virá a ter seu trabalho reconhecido, afirmando que na evolução histórica de um problema particular “não se podem ocultar verdadeiras rupturas, mutações bruscas, que destroem a tese da continuidade epistemológica”.<sup>396</sup> Por esta época, ao final dos anos 20, mesmo levando em consideração a novidade da fenomenologia intuitiva de Bergson, a tendência geral do pensamento filosófico francês ainda era de um retorno ao aristotelismo, ao cartesianismo ou ao kantismo. Este “classicismo restaurado” tendia a reduzir a diversidade das produções científicas a uma unidade mítica, fazendo com que a história da ciência aparecesse como contínua, produzida por estruturas mentais imutáveis de tipo kantiano. O renascimento do positivismo ao final do século XIX despertara reações antipositivistas de diferentes matizes, tanto dentro da filosofia (o bergsonismo, o idealismo que incorporava o irracionalismo germânico, o neotomismo, etc.) como fora dela, nos círculos literários. O tomismo, considerado mesmo filosofia oficial do catolicismo, opunha-se tanto ao positivismo quanto ao bergsonismo, sendo Bergson colocado no index católico em 1914. Apesar de sua rejeição aos modelos matemáticos do conhecimento, ele era partidário dos modelos biológicos, psicológicos e sociológicos. A atitude de Bachelard se aproximava neste ponto de Bergson, pois ele pensava que a filosofia devia estar à altura das novas exigências do pensamento científico. No entanto, ao invés da “metafísica positiva” bergsoniana, Bachelard seguiu Léon Brunschwig na defesa da matemática como linguagem por excelência do “novo pensamento científico”. Ambos, com a tese descontinuista da evolução da ciência, se opunham às teses continuistas de Meyerson e Duhem e ao convencionalismo de Poincaré. Bachelard, cujos trabalhos epistemológicos foram publicados entre 1928 e 1953, foi o primeiro filósofo francês a sistematizar uma epistemologia que seguia de perto o progresso da física teórica, sendo também o primeiro a considerar a história da ciência como história da formação e desaparecimento de

---

<sup>396</sup> GAYON, Jean. Bachelard y la historia de las ciencias. In: WUNENBURGER, Jean-Jacques. (Coord.) **Bachelard y la epistemología francesa**. Traducción de María de los Ángeles Serrano. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006. p. 50.



conceitos científicos, concebendo o avanço da ciência através de múltiplos sistemas descontínuos de aproximação da realidade.<sup>397</sup>

A epistemologia de Gaston Bachelard foi fortemente influenciada pelo pensamento de Jean Cavailles, morto pelas balas nazistas durante a Resistência francesa, em 1944, aos 41 anos de idade. Esteve associado aos começos do Círculo de Viena e sua epistemologia tinha como objeto privilegiado as matemáticas. Muitos pontos importantes de aproximação podem ser observados entre suas concepções epistemológicas e as de Lacan à medida que este vai dando progressivamente cada vez mais peso à matemática como fundamentação epistemológica de sua teoria. Para Cavailles, que chamou sua epistemologia de “filosofia do conceito”, ciência é demonstração lógica. Introduziu, em trabalho que só foi publicado após a guerra, em 1947, seu conceito de estrutura, que virá a ser um dos fundamentos do estruturalismo francês. A estrutura é valorizada como contestação radical das filosofias da consciência. Censura a importância excessiva dada ao *cogito* na fenomenologia de Husserl, empreendendo a construção de uma filosofia sem sujeito de inspiração espinosiana. A verdade da estrutura se dá em suas próprias regras, não existindo estrutura da estrutura, ou metalinguagem, ideia que Lacan também defenderá ao dizer que não existe Outro do Outro.<sup>398</sup> Cavailles tomara inspiração nos desenvolvimentos matemáticos de Cantor e Dedekind.<sup>399</sup>

Segundo Madarasz, a vertente filosófica do estruturalismo, girando em torno do pensamento de Lacan e Althusser, dava um lugar central à lógica e à matemática, com dois campos principais de desenvolvimento: “por um lado, a intensificação da pesquisa lacaniana dos modelos matemáticos do inconsciente e do sujeito censurado e, por um outro, uma fundamentação epistemológica da política em Althusser pela lógica matemática”. Na esteira do interesse despertado pelos desenvolvimentos teóricos de Lacan e Althusser formou-se o *Cercle d'épistémologie de la rue d'Ulm*, mais conhecido como *Cercle d'épistémologie d'Ulm*.<sup>400</sup> Criada em 1965, *Cahiers marxistes-léninistes* era uma pequena revista mimeografada na *École Normale Supérieure* apresentada pelo seu “Círculo dos estudantes comunistas”, que abrira incluindo um artigo de Jacques-Alain Miller. Também em 1966 um editorial de Jacques-Alain Miller lançava a revista *Cahiers pour l'analyse*, também uma pequena revista mimeografada na ENS mas

<sup>397</sup> CASTELÃO, Teresa. **Gaston Bachelard et les études critiques de la science**. Paris: L'Harmattan, 2010. p. 27-65.

<sup>398</sup> DOSSE, François. (1991) **História do estruturalismo**, v. I: o campo do signo, 1945-1966. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993. p. 108-9.

<sup>399</sup> MADARASCZ, Norman R. (Org.) Sistema e ontologia na filosofia francesa contemporânea. **Veritas** / Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS. v. 58, n. 2. Porto Alegre: EDIPUCRS, maio-ago, 2013. p. 212.

<sup>400</sup> MADARASCZ, Norman R. **O múltiplo sem um**: uma apresentação do sistema de Alain Badiou. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011. p. 14-16.

apresentada por seu “Círculo de Epistemologia”. Ela virá a ter Alain Badiou entre os membros de sua Comissão de redação.<sup>401</sup> *Cahiers pour l'analyse* publicará traduções dos principais trabalhos de Cantor, Dedekind, Göedel e Russel. Nos anos de 1968-1969 incluirá um artigo de Alain Badiou argumentando em favor da força subversiva do cálculo infinitesimal e outro apresentando uma análise semiótica do número zero visando a reorganização da epistemologia diante de sua exposição como ideologia.<sup>402</sup>

Pretendemos assim ter evidenciado a proximidade, nos anos 60, das influências que tanto o pensamento de Lacan quanto o de Badiou recebem das pesquisas matemáticas dos pensadores da epistemologia francesa, que vinham desde os anos anteriores à Segunda Guerra. O uso da matemática por Lacan em seu ensino é bem anterior ao Seminário. Desde 1945 lança mão da teoria dos jogos e de exercícios de lógica para fundamentar seu conceito de tempo lógico, entre outros aspectos de sua teoria.<sup>403</sup> Conforme Roudinesco, em 1951 “Lacan, Lévi-Strauss, Guilbaud e Benveniste reúnem-se para trabalhar sobre as estruturas e estabelecer pontes entre as ciências humanas e a matemática. Cada qual utiliza a seu modo os ensinamentos do outro, à maneira de uma figura topológica”.<sup>404</sup> Já no Seminário 1, na sessão de 30 de junho de 1954, desenha no quadro-negro “este pequeno diamante que é um diedro de seis faces” para ilustrar com esta figura geométrica a forma como se articulam real, simbólico e imaginário.<sup>405</sup> E na sessão de 02 de fevereiro de 1955 introduz na transmissão do seu ensino o uso dos matemas ao desenhar o seu famoso Esquema L.<sup>406</sup> Os matemas permitirão a Lacan a construção da chamada “álgebra” lacaniana, onde o inconsciente é representado como uma estrutura formal, abstrata, onde os elementos provindos da percepção são substituídos por símbolos matemáticos. Ele alinha desta maneira sua psicanálise à pretensão estruturalista, como em Lévi-Strauss, de fundamentação epistemológica das ciências humanas em modelos que representam estruturas supostamente universais em termos lógico-matemáticos. O Esquema L e os demais produzidos

---

<sup>401</sup> MILLER, Jacques-Alain. (1996) **O sobrinho de Lacan**: sátira. Tradução Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 48-9.

<sup>402</sup> MADARASZ, Norman R. **O múltiplo sem um**: uma apresentação do sistema de Alain Badiou. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011. p. 16.

<sup>403</sup> LACAN, Jacques. (1945) O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 197-213.; LACAN, Jacques. (1945) O número treze e a forma lógica da suspeita. In: LACAN, Jacques. **Outros escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. p. 91-105.

<sup>404</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. (1986) **História da psicanálise na França**: a batalha dos cem anos. 1925-1985. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. v. 2. p. 608.

<sup>405</sup> LACAN, Jacques. (1953-1954) **O seminário**, livro 1: os escritos técnicos de Freud. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979. p. 308.

<sup>406</sup> LACAN, Jacques. (1954-1955) **O seminário**, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Marie Christine Laznik Penot. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. p. 142.

na década de 50 podem ser vistos como uma primeira incursão lacaniana pela Topologia, voltando-se após para as figuras topológicas da banda de Möebius, do toro, da garrafa de Klein, entre outras, para finalmente centrar sua atenção na topologia dos nós a partir dos anos 70.

Neste percurso de elucidação das diferentes fundamentações da epistemologia lacaniana, abordamos inicialmente a trajetória de sua curiosidade filosófica, que teve como ponto de referência inicial sua fascinação pela filosofia espinosiana e como pontos principais de inflexão posteriores as filosofias de Hegel e Heidegger. Outra vertente de sua epistemologia foi seu continuado interesse pela evolução das teorias matemáticas no seu tempo e a busca da sua aplicação à formalização lógico-matemática das estruturas inconscientes descritas pela psicanálise, seguindo vertentes da epistemologia francesa que foram aqui traçadas até os trabalhos de matemáticos como, por exemplo, Jean Cavailles. Abordaremos agora rapidamente uma terceira linha da fundamentação epistemológica de Lacan a partir da linguística e da antropologia em suas recepções francesas.

Embora a noção de estrutura possa ser rastreada ao longo de toda a história da metafísica, o sentido que interessará especialmente ao historiador da filosofia francesa do século XX será aquele consagrado por Durkheim no final do século XIX e representado na sua obra, de 1895, *Les Règles de la méthode sociologique*, o qual dará origem, segundo André Lalande, ao neologismo “estruturalismo” que entra em voga nas primeiras décadas do século XX. Embora adotado na psicologia para designar o pensamento de oposição à psicologia funcional do começo do século, sua disseminação para o campo das ciências humanas se dará a partir de sua adoção pela linguística da Escola de Praga (Trubetzkoy e Jakobson). Dentre as muitas influências sofridas por Roman Jakobson nos seus anos de formação pode-se contar o trabalho de Saussure, levado a Moscou por Sergej Karcevskij em 1917. O *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure, lingüista suíço falecido em 1913, teve sua primeira publicação em 1916, baseada em notas tomadas pelos alunos dos seus cursos de linguística ministrados na Universidade de Genebra entre os anos de 1907 e 1911, editadas por dois de seus colegas após a sua morte. Foi nesta versão em francês que a obra se tornou conhecida na Europa e na América. Jakobson foi figura central no desenvolvimento da linguística estrutural, participando da fundação tanto do Círculo Lingüístico de Moscou, antes dos anos 20, quanto do círculo Lingüístico de Praga. Definiu sua teoria da estrutura da linguagem em contraste com a de Saussure. Usou o termo “estruturalismo”, em 1929, para designar seu programa para a investigação científica em geral, expresso nestes termos:

Se tivermos que escolher um termo que sintetize a ideia central da ciência atual, em suas mais variadas manifestações, dificilmente poderemos encontrar uma designação mais apropriada que a de “estruturalismo”. Qualquer conjunto de fenômenos analisado pela ciência contemporânea é tratado não como um aglomerado mecânico mas como um todo estrutural, e sua tarefa básica consiste em revelar as leis internas – sejam elas estáticas, sejam elas dinâmicas – desse sistema.<sup>407</sup>

O lingüista dinamarquês Hjelmslev irá reivindicar para si a referência ao termo estruturalismo, como programa fundador especificado por seu método de abordagem, pela publicação no primeiro número da *Acta Lingüística*, em 1939, do primeiro artigo sobre “lingüística estrutural”.<sup>408</sup> No entanto, a figura que irá passar rapidamente a ser identificada como o ícone do estruturalismo francês por sua antropologia estrutural será Claude Lévi-Strauss. Ele defenderá em 1948 sua tese *Les structures élémentaires de la parenté* e apresentará a sua tese complementar, *La vie familiale et sociale des Nambikwara*. No entanto, fôra por conselho de Roman Jakobson que começara a nelas trabalhar em 1943.<sup>409</sup> Por ele tomara conhecimento da lingüística estrutural, nela vindo a encontrar os princípios, métodos e ideias que possibilitaram a ele o desenvolvimento da sua antropologia estrutural. Ele irá vir a considerar Georges Dumézil como “o iniciador do método estrutural”. Ambos tiveram como mestres Marcel Mauss e Marcel Granet. Apesar de Dumézil apresentar-se sempre como filólogo e de sua obra inscrever-se numa herança anterior ao “corte” saussureano, ele teve conhecimento da obra de Saussure através de um discípulo deste, Antoine Meillet, e de Émile Benveniste.<sup>410</sup>

Para François Dosse, o trabalho antropológico inicial de Lévi-Strauss se situa na filiação do positivismo de Auguste Comte, da sociologia de Émile Durkheim e da antropologia de Marcel Mauss, sobrinho deste último. No entanto, o desvio inovador em sua obra se dá exatamente na década de quarenta, ao transpor para a antropologia o modelo da lingüística estrutural. Abandona assim a filiação tradicional da ciência antropológica francesa às ciências da natureza e passa a tomar a lingüística estrutural como modelo da investigação científica nas ciências humanas. Pode então “reapossar-se do termo antropologia, elevando a antropologia francesa ao nível do campo semântico da antropologia anglo-saxônica, alicerçando-a numa disciplina-piloto: a lingüística”.<sup>411</sup>

<sup>407</sup> PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e filosofias da diferença**: uma introdução. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 20-3.

<sup>408</sup> DOSSE, François. (1991) **História do estruturalismo**, v. I: o campo do signo, 1945-1966. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993. p. 15-6.

<sup>409</sup> DOSSE, François. (1991) **História do estruturalismo**, v. I: o campo do signo, 1945-1966. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993. p. 32-3.

<sup>410</sup> DOSSE, François. (1991) **História do estruturalismo**, v. I: o campo do signo, 1945-1966. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993. p. 53-4.

<sup>411</sup> DOSSE, François. (1991) **História do estruturalismo**, v. I: o campo do signo, 1945-1966. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993. p. 33-8.

Nos interessa aqui assinalar que esta mesma passagem fará Lacan nestes mesmos anos quarenta. Markos Zafirooulos observa que já no artigo de 1938 sobre os complexos familiares<sup>412</sup> Lacan distanciara-se de Freud ao substituir a antropologia deste – que se opunha, em *Totem e tabu*<sup>413</sup>, às concepções durkheimianas a respeito do totemismo e das origens sociais do papel e da função paternas<sup>414</sup> –, por uma antropologia tomada a partir da sociologia de Durkheim e da antropologia de Marcel Mauss, das antropologias dos etnólogos americanos (Bronislaw Malinowski, Ruth Fulton Benedict, Margaret Mead), bem como dos trabalhos de Henri Wallon e Louis Bolk, para sustentar sua teoria do estágio do espelho em uma antropologia alternativa à que não o satisfazia em Freud.<sup>415</sup> Stephen Michelman observa que as perspectivas de Freud e de Durkheim se opõem em relação à origem da pulsão e do Complexo de Édipo. Para Freud a pulsão tem origem no organismo individual e os fatores sociais se destinam a sua inibição e repressão. O Complexo de Édipo é universal e se espelha na psicologia dos grupos, sendo seu líder o pai e os demais membros os filhos unidos por esta fonte comum de amor, temor e respeito a partir do assassinato do pai da horda primeva, representado pelo totem. Os sentimentos religiosos e de reverência e respeito pela sociedade são extensões do sentimento pelo pai, destinos do Complexo de Édipo universal herdado a partir do assassinato fundador da humanidade. Na perspectiva durkheimiana, e exatamente na direção contrária, o pai é um representante da sociedade e é a partir dela que ele recebe seu poder e autoridade: é a realidade social que investe indivíduos de poder e autoridade especial. Para ele, a paternidade é uma ideia coletiva, um modo de pensar e agir imposto aos indivíduos e não criado por eles. O totem representa a comunidade e não um indivíduo.<sup>416</sup>

Podemos observar este movimento de acolhimento das ideias de Durkheim em detrimento de algumas das ideias de Freud desde cedo em Lacan. No seu texto de 1938 sobre os complexos familiares, logo no quinto parágrafo ele esclarece que os modos de organização da autoridade familiar e as leis da sua transmissão devem ser interpretados a partir dos dados

---

<sup>412</sup> LACAN, Jacques. (1938) **Os complexos familiares** na formação do indivíduo: ensaio de análise de uma função em psicologia. Tradução Marco Antônio Coutinho Jorge e Potiguara Mendes da Silveira Júnior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

<sup>413</sup> FREUD, Sigmund. (1913) Totem e tabu. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Órizon Carneiro Muniz e Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XIII

<sup>414</sup> MICHELMAN, Stephen. Sociology before linguistics: Lacan's debt to Durkheim. In: PETTIGREW, David & RAFFOUL, François. (Eds.) **Disseminating Lacan**. New York: State University of New York Press, 1996. p. 128-30.

<sup>415</sup> ZAFIROPOULOS, Markos. (2003) **Lacan and Lévi-Strauss** or The return to Freud (1951-1957). Translated by John Holland. London: Karnac Books, 2010. p. 1-5. (Originalmente publicado como *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud*. Paris: PUF, 2003).

<sup>416</sup> MICHELMAN, Stephen. Sociology before linguistics: Lacan's debt to Durkheim. In: PETTIGREW, David & RAFFOUL, François. (Eds.) **Disseminating Lacan**. New York: State University of New York Press, 1996. p. 128-30.

comparados da etnografia, da história, do direito e da estatística social, “coordenados pelo método sociológico”, sendo pontos de vista de Durkheim citados a seguir. As discordâncias com as teorias de Freud, especialmente quanto aos processos iniciais da constituição do narcisismo e à pulsão de morte, que o fizeram desenvolver a teoria do estágio do espelho e passar a defendê-la na Sociedade Psicanalítica de Paris a partir de 1936<sup>417</sup>, já estão claramente explicitadas, abrindo espaço para a teorização lacaniana da participação do outro na organização da sexualidade infantil.<sup>418</sup> Estes breves assinalamentos vão em acordo também à observação de Markos Zafirooulos de que nos anos 30 Lacan já trabalha com uma antropologia “lacaniana”, muito distinta da antropologia “freudiana”, que se assenta sobre a antropologia durkheimniana da família.<sup>419</sup>

Observamos assim que tanto Lévi-Strauss quanto Lacan transitarão, dos anos trinta aos anos quarenta, de uma antropologia de inspiração importantemente durkheimniana para uma antropologia estrutural derivada da lingüística estrutural. A partir dos anos 50, o estruturalismo passa a ser aclamado na França como a nova fundamentação epistemológica para as “ciências humanas”, o que no início dos anos 60, como Dosse refere humoradamente, leva “à glória midiática o banquete estruturalista: o dos quatro mosqueteiros que desta vez eram cinco: Michel Foucault, Louis Althusser, Roland Barthes, Jacques Lacan, e o pai de todos eles – Claude Lévi-Strauss”.<sup>420</sup>

Portanto, ao eleger textos de Foucault, Lévi-Strauss e Lacan como alvos da desconstrução, Derrida está dirigindo-se de maneira estrategicamente correta para a disseminação da sua crítica ao estruturalismo, denunciando suas filiações metafísicas, até a época negadas sobre a argumentação de suas bases exclusivamente científicas, sem dívidas para com a metafísica. Será a partir do interior do pensamento estruturalista que Lacan e Derrida, um pela via da psicanálise e outro pela via da filosofia, passarão a elaborar as questões pertinentes à epistemologia no que se refere aos seus respectivos campos de investigação.

Antes de entrarmos no exame das posições de Derrida e Lacan em relação à epistemologia, é oportuno observar que mesmo fora da França a questão da epistemologia da psicanálise já levava a pensar a possibilidade de que esta pudesse vir a ser considerada como

<sup>417</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. (1993) **Jacques Lacan**: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 95.

<sup>418</sup> LACAN, Jacques. (1938) **Os complexos familiares** na formação do indivíduo: ensaio de análise de uma função em psicologia. Tradução Marco Antônio Coutinho Jorge e Potiguara Mendes da Silveira Júnior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987. p. 11-30.

<sup>419</sup> ZAFIROPOULOS, Markos. **Du père mort au déclin du père de famille**: où va la psychanalyse? Essais d'anthropologie psychanalytique I - Clinique de la culture. Paris: PUF, 2014. p. 63-4.

<sup>420</sup> DOSSE, François. (1991) **História do estruturalismo**, v. I: o campo do signo, 1945-1966. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993. p. 14.

modelo de um novo tipo de ciência dirigida à investigação da subjetividade, como já referimos, alguns parágrafos atrás, ao comentar a posição de Thomas Nagel ao final do século passado.

No entanto, já na década de 50, Peter F. Strawson, em seu livro *Individuals*<sup>421</sup>, retomara em sua metafísica descritiva a proposta de Freud de abarcar a explicação dos fenômenos físicos e mentais em um só modelo teórico. O modelo teórico de Freud permite articular a lógica das proposições da psicologia dos fenômenos conscientes com o inconsciente dinâmico freudiano, considerando este como a materialidade dos estados mentais em um ponto inicial pré-proposicional que, não sendo descritível em palavras, constitui as origens dos fenômenos mentais associados a palavras. Seu modelo retoma a ideia freudiana da descrição do “aparelho da alma” (*seelischer Apparat*) que transforma o inconsciente bruto e material em palavras, como ocorre no trabalho noturno de elaboração onírica. O realismo psíquico de Freud poderia formar a base para a teorização de todos aspectos da realidade.<sup>422</sup>

É oportuno observar também que Lacan não foi o único a tentar apresentar a experiência psicanalítica por meio de formalizações lógico-matemáticas. Ignacio Matte Blanco também o fez, e também a partir da década de 50, partindo de outro referencial teórico, reunindo uma síntese das suas pesquisas em uma publicação em 1975.<sup>423</sup>

A ocupação constante de Lacan em articular psicanálise e ciência pode ser identificada já ao final da década de 30, como já observamos no seu texto de 1938<sup>424</sup>, na aproximação que faz dos conceitos freudianos com as concepções antropológicas da época. Esta relação fica mais evidente quando passa a articular as noções psicanalíticas com a antropologia estrutural de Lévi-Strauss e a lingüística estrutural, pelo lado da ciência. Pelo lado da filosofia, como já vimos, apoia-se, até sua tese de 1932, na sua leitura pessoal de Espinosa e nas fenomenologias de Husserl e Jaspers, bastante presentes na psiquiatria da época.<sup>425</sup> No início do seu ensino apoia-se em Hegel (“...os primeiros passos do meu ensino caminharam nas vias da dialética hegeliana. Era uma etapa necessária para investir contra o mundo dito da positividade”.)<sup>426</sup> e Kant, para depois apoiar-se progressivamente mais explicitamente na filosofia de Heidegger. A propósito do

<sup>421</sup> STRAWSON, Peter F. (1959) **Individuals**: an essay in descriptive metaphysics. London: Methue, 1965.

<sup>422</sup> GOMEZ, Lavinia. **The Freud wars**: an introduction to the philosophy of psychoanalysis. London and New York: Routledge, 2005. p. 94 ss.

<sup>423</sup> MATTE BLANCO, Ignacio. (1975) **The unconscious as infinite sets**: an essay in bi-logic. London: Karnac, 1998.

<sup>424</sup> LACAN, Jacques. (1938) **Os complexos familiares** na formação do indivíduo: ensaio de análise de uma função em psicologia. Tradução Marco Antônio Coutinho Jorge e Potiguara Mendes da Silveira Júnior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

<sup>425</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. (1993) **Jacques Lacan**: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 76.

<sup>426</sup> LACAN, Jacques. (1963) Introdução aos Nomes-do-pai. In: LACAN, Jacques. **Nomes-do-pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar E., 2005. p. 62.

kantismo em Lacan, vale a pena recordar a posição de Vladimir Safatle, para quem o texto *Kant com Sade*<sup>427</sup> deve ser lido como uma crítica de Lacan ao seu próprio kantismo, sendo sintoma do impasse da racionalidade intersubjetiva na clínica lacaniana:

Isso nos demonstra que a matriz filosófica da intersubjetividade lacaniana era muito mais kantiana do que propriamente hegeliana, o que não deve nos surpreender. Primeiro, porque a estratégia estruturalista de Lacan era em grande parte, como todo o estruturalismo, uma espécie de kantismo aplicado ao campo das ditas ciências humanas. Segundo, porque *não há, no sentido forte do termo, filosofia da intersubjetividade em Hegel*. A reconciliação hegeliana não é exatamente uma reconciliação intersubjetiva.<sup>428</sup>

No entanto, o que veio a constituir seu ponto de chegada epistemológico foi o apoio dos conceitos psicanalíticos na matemática, especialmente na topologia. Ao mesmo tempo, pode-se também dizer que ele nunca deixara esta posição. Para os propósitos da nossa investigação, façamos uma pontuação *ad hoc* da sua trajetória. Iniciemos lembrando que elege para epígrafe de sua tese de doutorado em 1932 a proposição LVII da terceira parte da *Ética* de Espinosa: “Um afeto qualquer de um indivíduo discrepa do afeto de um outro tanto quanto a essência de um difere da essência de outro”. No início da demonstração desta proposição diz Espinosa: “Todos os afetos estão relacionados ao desejo, à alegria ou à tristeza, como mostram as definições que deles foram dadas. Ora, o desejo é a própria natureza ou essência de cada um”.<sup>429</sup> Lembremos ainda estas frases das primeiras páginas do prefácio desta terceira parte da *Ética*:

Quero agora voltar àqueles que, em vez de compreender, preferem abominar ou ridicularizar os afetos e as ações dos homens. A esses parecerá, sem dúvida, surpreendente que eu me disponha a tratar dos defeitos e das tolices dos homens segundo o método geométrico, e que queira demonstrar, por um procedimento exato, aquilo que eles não param de proclamar como algo que, além de vão, absurdo e horrendo, opõe-se à razão. (...) os afetos do ódio, da ira, da inveja etc., considerados em si mesmos, seguem-se da mesma necessidade e da mesma virtude da natureza das quais se seguem as outras coisas singulares. (...) Eles admitem, pois, causas precisas, que nos permitem compreendê-los, assim como possuem propriedades precisas, tão dignas de nosso conhecimento quanto as propriedades de todas as outras coisas cuja mera contemplação nos causa prazer. (...) considerarei as ações e os apetites humanos exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos.<sup>430</sup>

Dezesseis anos após a defesa da sua tese, ao abrir seu Seminário VI, na sessão de 12 de novembro de 1958, seminário este dedicado à construção e explicação do grafo do desejo, que

<sup>427</sup> LACAN, Jacques. (1963) *Kant com Sade*. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 776-803.

<sup>428</sup> SAFATLE, Vladimir. **A paixão do negativo**: Lacan e a dialética. São Paulo: UNESP, 2006. p. 147-8.

<sup>429</sup> SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Edição bilíngue: latim/português. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 3. ed. (1ª reimpressão) Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 232-3.

<sup>430</sup> SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Edição bilíngue: latim/português. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 3. ed. (1ª reimpressão) Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 160-3.



inegavelmente é, não só, mas também, uma representação das relações entre corpos e superfícies através de linhas, Lacan assim se refere a Espinosa:

Na oposição a esta tradição filosófica, há alguém que eu gostaria também de aqui nomear. Ele é, a meu ver, o precursor de alguma coisa que eu creio ser nova, que é preciso considerar como nova, digamos, no progresso, no sentido de uma certa relação do homem a si-mesmo que é aquela da análise tal qual Freud a constituiu. É Espinosa. Antes de tudo, é nele que se pode ler, em todo caso com um acento bastante excepcional, uma fórmula como esta: “*O desejo é a própria essência do homem*”. Para não isolar o começo da fórmula do seu seguimento, acrescentaremos – “*na medida em que ela é concebida a partir de alguma de suas afecções, concebida como determinada e dominada por alguma de suas afecções a fazer alguma coisa*”. Já se poderia fazer muita coisa a partir daí para articular o que nesta fórmula resta ainda, se pode-se dizer, irrevelado. Digo “*irrevelado*” porque, bem entendido, não se pode traduzir Espinosa a partir de Freud. Dou-lhes isto como um testemunho muito singular. Sem dúvida tenho aí pessoalmente mais propensão a isso que qualquer outro já que, em tempos muito antigos, pratiquei muito Espinosa.<sup>431</sup>

Concluo este pequeno percorrido de citações lembrando que Espinosa é frequentemente citado ao longo do Seminário. Em 1973 (sessão de 13 de novembro) e 1975 (sessão de 18 de fevereiro), ao aprofundar o uso de recursos da matemática no seu ensino, e abordando a topologia dos nós, refere-se ao raciocínio *more geometrico* do filósofo, um modo de pensar com rigor que é o modo de intuição próprio da matemática e que ele aplica à descrição dos conceitos da teoria psicanalítica.<sup>432</sup>

Sustentarei sobre estas citações *ad hoc* a pertinência da ideia de que a filosofia de Espinosa, que fascinou Lacan nos seus quatorze anos de idade, colocou para ele as peças do quebra-cabeças em que o desejo, os afetos e as paixões, com tudo o que a psicanálise freudiana colocará em questão a seu respeito, podem ser ordenados *more geometrico*, “como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos”. O que implica sustentar a ideia de que o desenvolvimento de uma pesquisa inspirada na sua leitura da *Ética* de Espinosa descreve melhor o percurso intelectual de Lacan ao longo de sua vida, mesmo que sua obra incorpore mais visivelmente, em momentos distintos, aspectos identificáveis da metafísica kantiana, hegeliana ou heideggeriana. Também é discutível a tese de que Lacan usava a matemática como apoio epistemológico, já que este uso pode também ser visto meramente como estratégia de transmissão do seu ensino. Mas esta discussão retomaremos mais adiante.

Dizendo de outra maneira, sustentamos que o último Lacan, que termina sua vida fascinado pelas linhas e superfícies do mundo borromeano, nunca deixara de ser, ao mesmo

<sup>431</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) Le désir et son interprétation. **Le séminaire**: livre 6. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris: Éditions de la martinière et Le champ freudien éditeur, 2013. p. 16-7. Pode-se conferir a frase de Espinosa em SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Edição bilíngue: latim/português. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 3. ed. (1ª reimpressão) Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 236-7.

<sup>432</sup> Transcrições do Seminário disponíveis em [www.gaogoa.free.fr](http://www.gaogoa.free.fr).

tempo, o jovem Lacan fascinado pelo *Deus sive natura* de Espinosa e pela possibilidade, também espinosiana, de sua progressiva representação matemática. Dizemos “também espinosiana” porque a filosofia de Espinosa está em diálogo com a tradição metafísica através do racionalismo de Descartes. Bergson assim define a continuidade da metafísica de Platão a Espinosa ao referir-se aos sistemas filosóficos de Leibniz e Espinosa:

se eliminarmos das duas doutrinas o que lhes dá a animação e a vida, se guardamos delas apenas sua ossatura, temos à nossa frente exatamente a imagem que obteríamos se olhássemos o platonismo e o aristotelismo através do mecanicismo cartesiano. Estamos na presença de uma sistematização da nova física, sistematização construída com base no modelo da antiga metafísica.<sup>433</sup>

O estudo das relações entre as obras de Espinosa e Lacan segue despertando importante interesse.<sup>434</sup> Lembremos ainda que Lacan, ao voltar-se para a tentativa de representação matemática das operações mentais inconscientes, retoma no matema não só um certo desenvolvimento do platonismo, como também tradições racionalistas francesas que remontam diretamente à modernidade cartesiana. Pode ser traçada de Platão a Russel a longa história da busca de uma *mathesis universalis*: a busca da escritura de estruturas – por exemplo, na geometria euclidiana – que encontram pela univocidade do signo matemático o desenho, o traço que apresenta um sistema em que a sincronicidade das relações entre os elementos da estrutura permanece válida para todos os tempos e lugares, ao abrigo da destruição pela diacronicidade do espaçamento e da temporalização.<sup>435</sup> Partindo da ideia de *mathêmata* em Platão – no contexto do trabalho de opor *Mythos* e *Logos* –, e passando pelo pensamento de uma “matemática universal” em Aristóteles<sup>436</sup>, o projeto da *mathesis universalis* encontra na modernidade sua formulação em Descartes e Leibniz. Russel retomará o projeto logicista de Leibniz a partir de Cantor<sup>437</sup>, fundamentando assim a filosofia analítica contemporânea. Badiou também partirá de Cantor para fundamentar sua ontologia como matemática. Lacan e Badiou procurarão fundamentar no matema uma teoria do sujeito: em Lacan, um sujeito do inconsciente escrito de acordo com os princípios da linguística estruturalista forjada na França na primeira metade do século XX; Badiou elaborando os matemas que apresentam os sujeitos (fiel, reativo, obscuro)

<sup>433</sup> BERGSON, Henri. (1907) **A evolução criadora**. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015. p. 240.

<sup>434</sup> Por exemplo, MARTINS, André & SÉVÉRAC, Pascal (Direction) **Spinoza et la psychanalyse**. Paris: Hermann Éditeurs, 2012.; RICARD, Hubert. **De Spinoza a Lacan: Autre Chose et la mystique**. Paris: EME Éditions, 2015.

<sup>435</sup> DUMONCEL, Jean-Claude. **La tradition de la mathesis universalis**: Platon, Leibniz, Russel. Paris: EPEL/L’Unébévúe éditeur/Cahiers de l’Unébévúe, 2002.

<sup>436</sup> RABOUIN, David. **Mathesis universalis**: l’idée de “mathématique universelle” d’Aristote à Descartes. Paris: Épiméthée, 2009. p. 9-36.

<sup>437</sup> DUMONCEL, Jean-Claude. **La tradition de la mathesis universalis**: Platon, Leibniz, Russel. Paris: EPEL/L’Unébévúe éditeur/Cahiers de l’Unébévúe, 2002.

que se constituem a partir do acontecimento<sup>438</sup>. Além da fundamentação no matema, os sujeitos de Lacan e Badiou têm em comum o fato de se instaurarem em um corpo humano.<sup>439</sup>

Quando Lacan enceta sua matematização do sujeito da psicanálise, no início dos anos 50, ele está se alinhando, como vimos, a movimentos históricos do racionalismo francês, no que está acompanhando intelectuais de diversas disciplinas na mesma época. No campo da história, por exemplo, Martial Guérault sucede a Étienne Gilson na cátedra de história e tecnologia dos sistemas filosóficos no *Collège de France* em 1951. Enquanto Alexandre Koyré aproximava sua postura filosófica àquela dos historiadores dos *Annales*, valorizando o trabalho de relacionar a história da ciência e a história das mentalidades, reconstituindo os meios intelectuais e espirituais em que se encontravam, Guérault, pelo contrário, procurava valorizar na história da filosofia elementos que pudessem ser identificados como intemporais, buscando subtraí-la, em sua essência, ao tempo histórico. Sua postura como historiador, na contracorrente dos historiadores dos *Annales*, era negadora da temporalidade, da diacronia, da busca de filiações, da gênese de sistemas. Inseria-se assim no paradigma estruturalista, dando atenção essencialmente à sincronia em detrimento da diacronia.<sup>440</sup> Podemos verificar, portanto, que no campo do empreendimento de sustentação epistemológica da psicanálise o movimento de Lacan em busca, no estruturalismo, de modelos estruturais sincrônicos e ahistóricos para a descrição do inconsciente, constitui uma mudança de paradigma epistemológico semelhante, contrastando igualmente com o movimento freudiano de buscá-la em narrativas analógico-metafóricas ou na reconstrução de processos históricos de gênese dos fenômenos do inconsciente que observa.

Avançamos, desta maneira, em nossa anunciada conjuração, este encontro im/possível entre os pensamentos de Freud, Lacan, Derrida e Badiou. Lembramos ainda que com a invocação de Espinosa, leitor de Maimônides<sup>441</sup>, queremos também alinhar um ponto de contato entre os filósofos do século XX citados inicialmente e os ecos não/emudecidos dos primeiros exegetas da *Torá*. Ao encerrar esta seção, queremos observar que o trabalho de articulação da psicanálise

<sup>438</sup> BADIOU, Alain. **Logique des mondes**. L'être et l'événement, 2. Paris: Seuil, 2006. p. 594.

<sup>439</sup> Constitui uma interpretação errônea das ideias de Lacan a concepção de que o sujeito lacaniano opera sem relação com o corpo humano onde se inscreve. Uma interessante abordagem do assunto está em MILLER, Jacques-Alain. (1999) **Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo**. Traducción Maritza Reynoso. ISBN: 987-97565-4-1. Buenos Aires: Colección Diva, 2002. A ontologia de Badiou passa a descrever a inscrição do sujeito em um corpo a partir de 2006, em *Logiques des mondes*, conforme a citação anterior. Uma abordagem desta introdução pode ser encontrada em MADARASZ, Norman R. **O múltiplo sem um**: uma apresentação do sistema de Alain Badiou. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011. p. 139-147.

<sup>440</sup> DOSSE, François. (1991) **História do estruturalismo**, v. I: o campo do signo, 1945-1946. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993. p. 103-6. Um exame das fontes do estruturalismo lacaniano pode também ser encontrado em MAFRA, Taciana de Melo. **A estrutura na obra lacaniana**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.

<sup>441</sup> CHALIER, Catherine. **Spinoza lecteur de Maïmonide**: la question théologico-politique. Paris: Les Éditions du CERF, 2006.

lacaniana com a matemática segue instigando investigação e publicação relevantes em nosso meio, conforme pode-se constatar no trabalho desenvolvido na Associação Psicanalítica de Porto Alegre (APPOA), do qual é expressão a publicação consistente e regular no *Correio da APPOA* sobre o tema, em parte retratada na publicação recente de Lígia G. Victora.<sup>442</sup>

### 5.3.3 Derrida e a epistemologia da psicanálise

Em 29 de maio de 1964 Derrida comparece ao Salão de Atos da Escola Normal Superior para a cerimônia de entrega do *Prêmio Cavailles para Epistemologia moderna* em reconhecimento ao seu trabalho publicado como introdução à tradução da *Origem da geometria* de Husserl. Em sua manifestação pública naquela ocasião, Raymond Aron afirmou orgulhosamente que com a obra dos então agraciados com o prêmio, Derrida e Roger Martin, o trabalho de Jean Cavailles teria continuidade.<sup>443</sup> O que podemos pensar desta frase hoje? A obra posterior de Derrida anulou o vaticínio otimista de Raymond Aron? Teria ocorrido a partir daí o que poderíamos talvez chamar de uma “virada contra-epistemológica” no pensamento de Derrida? É possível ainda vislumbrar este ponto de continuidade entre as obras de Jean Cavailles e a de Derrida, sabendo-se que a obra daquele tinha como um dos pontos principais a relação entre epistemologia e as matemáticas? Uma resposta afirmativa pode parecer muito estranha aos que conhecem Derrida por sua obra posterior. No entanto, ao pensá-la a partir do projeto filosófico exposto até a *Gramatologia* podemos ainda encontrar visíveis alguns pontos deste alinhavo. Começemos por aí.

Relembremos inicialmente, como já observamos anteriormente, que os projetos científicos de Freud e de Husserl – e indiretamente, portanto, também o pensamento inicial de Heidegger, assistente de Husserl em Freiburg de 1919 a 1923 – são tributários da influência decisiva do pensamento expresso por Franz Brentano, que afirmava a necessidade de uma nova metodologia de investigação científica, o que Freud e Husserl vieram a desenvolver em suas pesquisas. Acreditava também que os processos mentais não são passivos, envolvendo sempre um tipo de intencionalidade, reconhecida ou não, o que também foi decisivo para o pensamento

---

<sup>442</sup> VICTORA, Lígia Gomes. **Topologia e clínica psicanalítica**. Porto Alegre: Redes, 2013.

<sup>443</sup> BARING, Edward. **The Young Derrida and french philosophie, 1945-1968**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 146.

de ambos. Uma certa concepção de uma consciência atemporal também está presente em Brentano<sup>444</sup>.

O pensamento de Husserl foi o primeiro a levar Derrida a questionar, já em seu trabalho de diplomação em estudos superiores, em 1954, a presença da “complicação originária da origem” que mencionamos anteriormente.<sup>445</sup> Recordemos, por motivos que se evidenciarão melhor ao longo da leitura, que o primeiro trabalho citado por Derrida na *Introdução* deste texto é *A filosofia da aritmética* de Husserl, publicada em 1891.<sup>446</sup> Este tema da “complicação originária da origem” seguirá presente nos já referidos trabalhos de 1959<sup>447</sup> e 1962<sup>448</sup>, sendo enfatizada a origem não-transcendental do sujeito transcendental *a priori* por sua dependência da sua inscrição material e repetível ao longo do tempo e do espaço, a exemplo da dependência dos objetos geométricos ideais da escritura não-fonética da matemática.

Evidenciamos assim que o problema da origem, na sua relação com os entes matemáticos, a epistemologia e a metafísica, é a ocupação central do pensamento de Derrida até a publicação de sua introdução à *Origem da geometria*. William Watkin considera que Derrida encontrou as origens da metafísica nas origens da geometria.<sup>449</sup> Como afirma Edward Baring, e por surpreendente que isto possa parecer ao leitor de Derrida nos dias de hoje, “o primeiro livro de Derrida era um projeto na filosofia das matemáticas”, estando ele portanto, em 1962, trabalhando nos mesmos problemas em que trabalhavam Suzanne Bachelard, Jacques Bouveresse e Jean-Toussaint Desanti, também agraciados com o Prêmio Cavaillés por seus trabalhos sobre racionalidade na física, lógica simbólica ou idealidades matemáticas.<sup>450</sup>

Se em 1964 Derrida recebe este reconhecimento pelo valor do seu trabalho filosófico em relação à centralidade dos problemas por ele levantados para a concepção das relações entre matemática, metafísica e epistemologia, pode-se reconhecer com facilidade que o projeto filosófico da *Gramatologia* é a solução que ele encontra para o problema da articulação lógica

---

<sup>444</sup> FRANCK, Didier. (1981) **Flesh and body**: on the phenomenology of Husserl. Originally published in French as *Chair et Corps*. (1981, Les Éditions de Minuit) Translated by Joseph Rivera and Scott Davidson. London/New York: Bloomsbury, 2014. p. 161.

<sup>445</sup> DERRIDA, Jacques. (1954) **Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl**. Paris: PUF, 1990. p. VI-VII.

<sup>446</sup> DERRIDA, Jacques. (1954) **Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl**. Paris: PUF, 1990. p. 35.

<sup>447</sup> DERRIDA, Jacques. (1959) “Gênese e estrutura” e a fenomenologia. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

<sup>448</sup> DERRIDA, Jacques. (1962) Introduction. In: HUSSERL, Edmund. (1936) **L'origine de la geometrie**. Paris: PUF, 1962.

<sup>449</sup> WATKIN, William. Derrida's limits: “Aporias” between “*Ousia* and *Grammé*”. **Derrida Today** 3.1 (2010): 114-136. p. 133.

<sup>450</sup> BARING, Edward. **The Young Derrida and french philosophie, 1945-1968**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 146-7.

entre estes diferentes saberes. Sua resposta é a sua concepção da escritura como o ponto comum anterior à diferenciação dos diferentes campos do saber.

Esta concepção pode ser encontrada no seu texto sobre Bataille, no capítulo “As duas escrituras”, onde as ideias de uma *economia geral da escritura da soberania* é colocada em relação a outro tipo de escritura, a escritura (ou talvez se deva dizer escrita) das economias restritas do senhorio:

Não podendo nem devendo inscrever-se no núcleo do conceito propriamente dito (pois o que aqui se descobriu é que não há núcleo, sons, átomo conceitual, mas que o conceito se produz no tecido das diferenças), o espaço que separa a lógica de senhorio e, se quisermos, a não-lógica de soberania deverá inscrever-se no encadramento ou no funcionamento de uma escritura. *Esta* escritura – maior – chamar-se-á *escritura* porque *excede* o *logos* (do sentido, do senhorio, da presença etc.). Nessa escritura – a que Bataille buscava–, os *mesmos* conceitos, aparentemente não mudados neles mesmos, sofrerão uma mutação de sentido ou, antes, serão afetados, embora aparentemente impassíveis, pela perda de sentido rumo ao qual eles deslizam e despenham desmesuradamente.<sup>451</sup>

Derrida esclarece que a *escritura da soberania na economia geral* é uma ciência que relaciona seus objetos com a destruição sem reserva do sentido. Cita Bataille quando este relaciona esta *economia geral* com a ciência da *economia política*, que seria apenas uma *economia restrita* em relação àquela: “A *economia geral* põe em evidência em primeiro lugar que excedentes de energia se produzem, excedentes que, por definição, não podem ser utilizados. A energia excedente só pode ser perdida sem o menor objetivo e, por conseguinte, sem qualquer sentido. Essa perda inútil, insensata, é que é a soberania”.<sup>452</sup>

Este excedente de energia, este excesso de dispêndio que não pode ser útil, que não pode ser ligado a representações e, portanto, não é capaz de fazer sentido, é também uma forma de dizer da ação da pulsão de morte freudiana. A ela se contrapõe, no modelo freudiano, a ação do trabalho da pulsão de vida, trabalho de ligação da energia pulsional à representação, assim capturando sua circulação para o regime de *economia restrita* que se expressa no inconsciente como sexualidade.

Portanto, se a *economia geral da escritura* é “imanência sem bordas” na “aneconomia da diferença”, uma “economia da vida morte”<sup>453</sup>, campo do puro dispêndio sem economia, do

<sup>451</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) Da economia restrita à economia geral: um hegelianismo sem reserva. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 390.

<sup>452</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) Da economia restrita à economia geral: um hegelianismo sem reserva. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 394-5.

<sup>453</sup> PINTO NETO, Moysés da Fontoura. **A escritura da natureza: Derrida e o materialismo experimental**. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Porto Alegre: PUC-RS, 2013. p. 208-49.

“inteiramente-outro” que está “*além* do princípio do prazer”, é ao mesmo tempo nela que vem a se inscrever, entre o “prazer puro” e a “realidade pura”, este desvio que, pelo trabalho de *différance*, “forma então a efetividade mesma do processo, do processo ‘psíquico’ como processo ‘vivente’”:

Os três termos – dois princípios mais ou menos a diferença – fazem deles apenas um, o mesmo dividido, pois o segundo princípio (da realidade) e a diferença são apenas “efeitos” do princípio do prazer modificável. Mas por qualquer *termo* que se tome essa estrutura de um-dois-três termos, trata-se da morte. *No fim*, e nada pode se opor a essa morte, ela não é diferente, no sentido de oposição, dos dois princípios e de sua diferença. Ela está inscrita, embora não seja inscritível, no processo dessa estrutura – diremos mais adiante *escritura*. Se nada pode se opor à morte, ela é, desde já, *a vida a morte*.<sup>454</sup>

Retornando ao texto de Derrida sobre Bataille, observa-se que na escrita – *menor* – do senhorio, o discurso, como manifestação do sentido, é a perda mesma da soberania, sendo a servidão o desejo de sentido. Na *escritura – maior – da soberania*, segundo Bataille, “o riso, a embriaguez, o sacrifício e a poesia, o próprio erotismo, subsistem numa reserva, autônomos, *inseridos* na esfera, *como crianças na casa*. São, em seus limites, soberanos, menores, que não podem contestar o *império* da atividade”. E acrescenta Derrida: “É no intervalo entre a *insubordinação*, a *inserção* e a *soberania* que se deveriam examinar as relações entre a literatura e a revolução tais como Bataille as pensou no decurso de sua discussão com o surrealismo”.<sup>455</sup>

Esta, portanto necessária, localização extra-metafísica dos quase-conceitos (conceitos/não conceitos, conceitos sob rasura) derridianos, sua relação de *economia geral* em relação à *economia restrita* da metafísica, de *texto geral e sem bordas* em relação com a escrita da metafísica, fica evidente nas frases com que Derrida encerra este ensaio. Referindo-se à crítica de Bataille à apropriação da negatividade e do não-sentido na *aufhebung* hegeliana, associa-se a Bataille para pensar um “hegelianismo sem reserva”, onde há um exorbitante além-sistema não capturável e não redutível à lógica do sistema hegeliano. São estas as frases finais do artigo:

Há, portanto, o *tecido* vulgar do saber absoluto e a abertura mortal do *olho*. Um texto e um olhar. A servilidade do sentido e o despertar na morte. Uma *escritura menor* e uma luz maior. De uma a outra, inteiramente outro, um certo texto. Que traça em silêncio a

<sup>454</sup> DERRIDA, Jacques. (1980) *Especular – sobre “Freud”*. In: DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal**: de Sócrates a Freud e além. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 313-15.

<sup>455</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) *Da economia restrita à economia geral: um hegelianismo sem reserva*. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 382.

estrutura do olho, desenha a abertura, aventura-se a tramar o “absoluto rasgamento”, rasga absolutamente seu próprio tecido, agora novamente, “sólido” e servil por ainda se dar a a ler.<sup>456</sup>

Portanto, a filosofia de Derrida trata do além-sistema, daquilo que fica para aquém e para além de qualquer ontologia ou epistemologia possível. Trata da relação da filosofia com a não-filosofia, onde sempre se constiuu:

Que a filosofia tenha morrido ontem, a partir de Hegel ou de Marx, de Nietzsche ou de Heidegger – e a filosofia ainda deveria vagar rumo ao sentido da sua morte – ou que sempre tenha vivido de saber-se moribunda, o que se confessa em silêncio, na sombra trazida pela própria fala que *a declarou a philosophia perennis*; que tenha morrido *um dia, na história*, ou que sempre tenha vivido de agonia e de abrir violentamente a história arrebatando sua possibilidade contra a não-filosofia, seu fundo adverso, seu passado ou seu fato, sua morte e seu recurso; que para além dessa morte ou dessa mortalidade da filosofia, talvez mesmo graças a elas, o pensamento tenha um porvir ou mesmo, o que hoje se diz, esteja todo ele por vir a partir daquilo que ainda se reservava na filosofia; mais estranhamente ainda, que o próprio porvir tenha assim um porvir – essas são indagações impossíveis de responder. São, de nascença e por uma vez ao menos, problemas que se levantam para a filosofia que ela não pode resolver. Talvez essas questões não sejam mesmo *filosóficas*, não sejam mais *filosofia*. Deveriam ser, contudo, as únicas a poder hoje fundar a comunidade do que, no mundo, ainda chamamos de filósofos (...)<sup>457</sup>

A partir desta concepção da *escritura da economia geral*, em sua relação com o que sempre se chamou filosofia, toda metafísica/ontologia e toda epistemologia devem se repensadas a partir do paradigma derridiano, já que passam a constituir *economias restritas* em relação àquela. Ao mesmo passo, a gramatologia e a psicanálise passam a ser vistas como campos exorbitantes à clausura das *economias restritas*, constituindo a *economia geral*. Começemos pela gramatologia:

Em que condições uma gramatologia é possível? Sua condição fundamental é, certamente, a solicitação do logocentrismo. Mas esta condição de possibilidades transforma-se em condição de impossibilidade. Com efeito, ela corre o risco de abalar também o conceito da ciência. A grafemática ou a gramatografia deveriam deixar de apresentar-se como ciências; a sua mira deveria ser exorbitante com respeito a um *saber gramato-lógico*.<sup>458</sup>

<sup>456</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) Da economia restrita à economia geral: um hegelianismo sem reserva. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 406.

<sup>457</sup> DERRIDA, Jacques. (1964). Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 111-12.

<sup>458</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 91.



Passemos então a indagar a respeito da relação da filosofia de Derrida com a epistemologia da psicanálise. Salientamos na epígrafe acima a proposta da grafemática de mirar para além de um “*saber gramato-lógico*”, o que quer dizer para além do campo de enunciação das verdades científicas. Já nos referimos antes ao “brilho do além-clausura” mencionado na *Gramatologia*.<sup>459</sup> Esta referência ao além do *logos* já aparecera em 1964, em *Violência e metafísica*”, quando, a propósito do seu embate com o pensamento de Lévinas, aborda a impossibilidade do discurso filosófico de romper com a fenomenologia e a ontologia:

E se quisermos, *através* do discurso filosófico do qual é impossível nos separar totalmente, tentar uma brecha na direção do seu para-além, não conseguiremos chegar a isso *na linguagem* (Lévinas reconhece que não existe pensamento antes da linguagem e fora dela) senão colocando *formalmente e tematicamente o problema das relações entre a pertinência e a brecha, o problema do muro*. Formalmente, isto é, o mais concretamente possível e da maneira mais formal, mais formalizada: não numa *lógica*, ou seja, numa filosofia, mas numa descrição inscrita, numa inscrição das relações entre o filosófico e o não-filosófico, numa espécie de *gráfica* inaudita, no interior da qual a conceitualidade filosófica não teria mais que uma *função*.<sup>460</sup>

Antes de avançar com Derrida, é interessante lembrar que Lacan, por esta época, já procurava também alicerçar e expressar os conceitos psicanalíticos em outra linguagem que não a da metafísica, ou a da metaforicidade, fazendo caminho na busca da formalização matemática destes conceitos. O outro filósofo de quem nos ocuparemos a seguir, também graduado da *École Normale Supérieure*, é um jovem que completará 30 anos em 1967, e que, como vimos, participa do grupo chamado “círculo epistemológico” da ENS. Começara a ler Lévi-Strauss e Lacan por sugestão de Louis Althusser. Juntara-se em 1966 ao grupo de estudantes althusserianos e lacanianos que passara a publicar o jornal *Cahiers pour l'analyse*, onde publicará seus trabalhos filosóficos *La subversion infinitésimal* (1968) e *Marque e manque: à propos du zero* (1969). A partir dos acontecimentos de maio de 1968 escreveu seu primeiro livro filosófico, publicado em 1969, *Le concept de modèle*. Alain Badiou, portanto, gesta sua filosofia nos anos sessenta, também articulando desde cedo psicanálise e matemática no seu pensamento filosófico.<sup>461</sup> Declara haver tido três mestres nos anos decisivos da sua educação, Sartre, Lacan e Althusser.

<sup>459</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 16-7.

<sup>460</sup> DERRIDA, Jacques. (1964) *Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas*. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 157-8.

<sup>461</sup> Um interessante apanhado a respeito do ambiente intelectual em que se desenvolveu o pensamento de Badiou até os anos 60 pode ser encontrado em THO, Tzuchien & BIANCO, Giuseppe. (Eds.) **Badiou and the philosophers: interrogating 1960's french philosophy**. Edited and translated by Tzuchien Tho and Giuseppe Bianco. London/New York: Bloomsbury, 2013. p. ix-l.

Tributa a Lacan sua convicção da necessidade da ligação entre uma teoria dos sujeitos e uma teoria das formas, o que o levará a declarar que “ontologia efetiva não é nada mais que matemática constituída”, e que “a linguagem da filosofia sempre constrói seu espaço próprio entre o matema e o poema, entre a mãe e o pai”.<sup>462</sup>

Uma última parada antes de chegarmos ao núcleo da nossa argumentação. Trata-se de apresentar um pequeno apanhado de algumas ideias defendidas por Moysés da Fontoura Pinto Netto nesta mesma linha de pesquisa, neste PPG,<sup>463</sup> em relação ao pensamento de Derrida no tocante ao campo de problemas referente à relação entre grafemática, psicanálise, matemática e epistemologia. Numa passagem de Derrida, por exemplo, logo no início de *Freud e a cena da escritura*, a que já referimos anteriormente, a psicanálise é pensada não apenas como uma ciência regional, com seu alcance delimitado dentro dos limites da epistemologia. Seu âmbito se estende a ponto de poder ser usada para pensar a própria filosofia em toda sua tradição:

Apesar das aparências, a desconstrução do logocentrismo não é uma psicanálise da filosofia. Essas aparências: análise de um recalque (*refoulement*) e de uma repressão (*répression*) histórica da escritura, desde Platão. Este recalque constitui a origem da filosofia como *episteme*, da verdade como unidade do *logos* e da *phoné*.<sup>464</sup>

Ideia semelhante, relembremos com Pinto Neto, reaparece na *Gramatologia*:

a psicanálise não é uma simples ciência regional, ainda que, como seu nome o indica, ela se apresente sob o título da psicologia. Que ela faça empenho desse título certamente não é indiferente e assinala um certo estado da crítica e da epistemologia. Contudo, ainda que a psicanálise não alcançasse a transcendentalidade – sob rasura – do arqui-rastro, ainda que ela se conservasse uma ciência mundana, sua generalidade teria um sentido arcôntico com respeito a toda ciência regional.<sup>465</sup>

A ideia então defendida por Pinto Neto é que

a psicanálise freudiana, ao conceber o psiquismo como “máquina de escritura”, não é apenas um modelo do fenômeno da “subjetividade” humana; ela antes apresenta a escritura do real, isto é, um *modelo* teórico. (...) a psicanálise para Derrida não é apenas “subjetiva”, isto é, pertencente ao âmbito dos fenômenos psicológicos, mas “objetiva”, isto é, capaz de funcionar como modelo para pensar a estrutura dos fenômenos *em geral*, inclusive os que estão “fora da mente”. (...) a psicanálise ajuda a pensar com suas categorias o grafema em regime de *economia geral*, isto é, na sua forma menos

<sup>462</sup> BADIOU, Alain. (2008) Philosophy as biography. **The symptom**: online journal for Lacan.com. Publicação digital: [http://www.lacan.com/symptom9\\_articles/badiou19.html](http://www.lacan.com/symptom9_articles/badiou19.html). Acessado em 09/10/2015.

<sup>463</sup> PINTO NETO, Moysés da Fontoura. **A escritura da natureza: Derrida e o materialismo experimental**. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Porto Alegre: PUC-RS, 2013.

<sup>464</sup> DERRIDA, Jacques. (1966) Freud e a cena da escritura. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 289.

<sup>465</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 110.

materializada, mais dissolvida e inconsistente possível. Enquanto a grafemática é a ciência da inscrição em geral, a espectrologia é a cartografia do campo virtual e dos modos de inscrição focada nos [modos de inscrição] mais inconsistentes, à medida que no âmbito da economia geral.<sup>466</sup>

Procuramos assim enfatizar duas ideias interessantes para o que defenderemos a seguir. Uma delas é esta dimensão do pensamento do alcance da psicanálise como exorbitando o campo de uma ciência regional para instalar-se também para além/aquém desta, em posição de problematizar os próprios processos de inscrição da filosofia ou da epistemologia, em suas diferentes modalidades, na *arqui-escritura* que as excede e ultrapassa. O alcance desta ideia pode ser estendido para pensar a grafemática derridiana, em harmonia com a psicanálise conforme por ele concebida, como um campo de hospitalidade aberto permanentemente à recepção e inscrição das diferentes modalidades dos saberes, do poema ao matema, para parafrasear Badiou<sup>467</sup>, com todas as possibilidades de escritura que possa haver entre eles. Nesta mesma linha de pensamento podemos citar Catherine Malabou: “Arqui-escritura – o traço original, o diferimento da presença e da fala viva – deve assim ser pensada como uma escritura ‘generalizada’ que cobre ‘o campo inteiro dos sinais lingüísticos’, em outras palavras, o campo inteiro da atividade humana”.<sup>468</sup>

É agora chegado o momento de enunciar, a modo de tentativa de síntese, a tese que defendemos a respeito da relação da filosofia derridiana com a epistemologia da psicanálise, partindo de uma reunião dos elementos apresentados até aqui. Iniciamos assinalando a inesgotabilidade do trabalho de exesege da *Torá*, aberta a todos os tipos de apropriações teológicas, políticas, artísticas, matemáticas ou mesmo científicas, havendo sempre e infinitamente um resto a ser reapropriado por uma interpretação por *nachträglichkeit*, uma interpretação *por vir*; Espinosa abriu uma nova maneira de pensar ao conceber o infinito como *Deus sive natura* que habita e ao mesmo tempo resta para além de qualquer apropriação lógica possível; Freud foi o primeiro a dar um lugar dentro da ciência a este resto ao mesmo tempo ativo e sempre apenas parcialmente apropriável pela razão; os filósofos do século XX inicialmente elencados apresentaram, ao seu tempo e sob as suas circunstâncias próprias, este resto para além da apropriação filosófica, também ao modo de “sistemas narrativos” de constelações de ideias e imagens (“sistemas” sob rasura, sistemas/não-sistemas); Lacan e Badiou

<sup>466</sup> PINTO NETO, Moysés da Fontoura. **A escritura da natureza: Derrida e o materialismo experimental**. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Porto Alegre: PUC-RS, 2013. p. 208-12.

<sup>467</sup> BADIOU, Alain. (2008) Philosophy as biography. **The symptom**: online journal for Lacan.com. Publicação digital: [http://www.lacan.com/symptom9\\_articles/badiou19.html](http://www.lacan.com/symptom9_articles/badiou19.html). Acessado em 09/10/2015.

<sup>468</sup> MALABOU, Catherine. (2009) **Changing difference**: the feminine and the question of philosophy. Translated by Carolyn Schread. Cambridge: Polity Press, 2015. p. 48.

defenderam a possibilidade de apropriação pelo matema da formalização daquilo que resta para além da possibilidade de apropriação pela palavra sem recurso a ele. A tese aqui defendida é que a escritura derridiana constitui uma forma filosófica original e seminal de pensar este mesmo resto para além de qualquer escrita, para sempre aberto a uma reinterpretação *por vir*. O que implica sustentar que a filosofia derridiana não pode ser reduzida ao estatuto filosófico de uma outra maneira de dizer coisas que já haviam sido ditas, trazendo, ao contrário, importantes consequências lógicas para toda filosofia *por vir*. E, além disso, que esta filosofia tem como paradigma o sistema de inscrição de traços desde o início ressignificados por *après-coup*, de acordo com o modelo de escritura do inconsciente descrito por Freud ao final do século XIX.

No âmbito da presente tese, e do assunto específico desta seção, nos ocuparemos em pensar algumas implicações desta ideia para o campo de indagação referente à epistemologia da psicanálise. Para tanto, é necessário inicialmente apresentar uma reflexão a respeito da relação da grafemática derridiana com qualquer metafísica ou ontologia *por vir*.

Partimos da observação de que o “fim” da “clausura do livro” não é algo que venha a se dar de maneira hegemônica e generalizada em qualquer tempo, tendo seu alcance sempre limitado pela detenção do pensamento da desconstrução. Diferentes formas de retorno da metafísica da presença, com suas implícitas esperanças de redenção ligando uma *Arché* a seu *Telos*, estarão sempre retornando, atendendo à necessidade humana de viver num mundo logicamente ordenado. A crença e a fé são filhas do desamparo da condição humana. Embora explicitadas nas religiões e teologias, os sistemas onto-teológicos da metafísica da presença, travestidos em novas roupagens e sutilmente disfarçados, estarão sempre na borda de se presentificar, sendo sua constante denúncia o interminável trabalho da desconstrução. O que a filosofia derridiana recordará a quem o ler é que sempre haverá um resto dinâmico indominável que assombrará e produzirá efeitos de desordenamento em qualquer sistema lógico possível. Ao reconhecer a equivalência de seu conceito de *inexistence* com o conceito derridiano de *différance*, Badiou afirma que a tarefa que a desconstrução se colocou foi a de demonstrar que

qualquer que seja a forma de imposição discursiva a que sejamos confrontados, existe um ponto que escapa às regras desta imposição, um *ponto de fuga*. Para restringir o espaço de fuga, é preciso forçar os significantes da imposição discursiva, diagonalizar as grandes oposições metafísicas (ser/ente, espírito/matéria, mas também democracia/totalitarismo ou Estado de direito/barbárie, ou judeu/árabe...) e inventar uma língua do excentramento, um dispositivo de escritura acéfalo. Daonde a organização de um atritamento entre a prosa mais explicitamente literária e a conceitualidade filosófica mais áspera, do que a dupla Genet/Hegel, em *Glas*, é o emblema. (...) Digamos que “A” sendo uma imposição discursiva qualquer, a “*inexistence* de A” é o objeto fugidio [*fuyant*] do desejo de Derrida. Porque sua maneira de pertencer a “A”, é de aí não estar, ou de aí inexistir. [Sendo que] “*inexistence* de A” indica a possibilidade de uma existência plena alhures. (...) Em homenagem a Derrida

eu escrevo aqui *inexistence*, como ele criou, há muito tempo, a palavra *différance*. Diremos que *inexistence* [é igual a] *différance*? Por que não?<sup>469</sup>

Como vimos há pouco, em citação de Derrida em “Violência e metafísica”, a filosofia vive de distinguir-se do seu Outro e de não ser reincorporada por ele. As crenças religiosas e a teologia sempre ameaçam a filosofia com a possibilidade de um devoramento, um devoramento que se daria de dentro para fora, com o retorno da religião e da teologia implícita e silenciosamente no corpo de determinada dita filosofia.

A defesa do conhecimento da “verdade” integra a história das religiões, da teologia e da filosofia, embora o conteúdo deste conhecimento e seu modo de aquisição sejam sempre diferentes em tempos e lugares diferentes. Badiou, contrapondo-se à ideia de que a filosofia busca a formulação de verdades, defende a posição de que a filosofia não produz verdades, podendo o discurso filosófico produzir-se apenas quando estas são produzidas em quatro condições: o amor, a política, a ciência e a arte. E esta produção de verdades se daria apenas a partir do *acontecimento*<sup>470</sup>, não havendo correspondência única entre a verdade e o acontecimento, constituindo aquela uma determinada reconstrução deste em função não tanto do seu conteúdo quanto da sua forma verídica.<sup>471</sup>

Embora não deixando de produzir verdades, o campo das crenças e experiências religiosas não preenche, na filosofia de Badiou, os critérios de condição para a produção da filosofia, que se daria apenas em certas épocas e sob certas condições. Segundo Madarasz,

Uma tentativa de colocar a religião como condição da filosofia se complica com a aplicação do conceito filosófico de sentido às verdades produzidas pelo cristianismo, em particular. Pois a religião *submete* a verdade ao sentido necessário e eterno do enunciado “Deus existe”. Ora, nem uma filosofia de cunho heideggeriano, nem uma filosofia materialista, pode aceitar a existência da substância primeira como axioma de pensamento, tanto a substância tem mostrado seus limites na crítica interna, filosófica, da noção de objeto. Pelo menos, a existência de uma divindade, mesmo que somente

<sup>469</sup> BADIOU, Alain. **Logique des mondes**. L’être et l’événement, 2. Paris: Seuil, 2006. p. 570-1. É importante salientar que nesta tradução livre que aqui apresentamos os signos matemáticos presentes no original de Badiou foram transliterados em linguagem cursiva a fim de permitir sua fácil compreensão ao leitor que desconhece os elementos da escrita matemática que Badiou utiliza em seus textos. Por esta mesma razão evitamos apresentar e discutir os matemas, tanto de Lacan quanto de Badiou, já que sua compreensão exigiria do leitor algum conhecimento prévio da escrita matemática utilizada por eles na construção dos mesmos.

<sup>470</sup> Ressaltamos em itálico a palavra *acontecimento* (*événement* no original) para enfatizar a singularidade e a centralidade deste conceito no sistema filosófico de Badiou, não sendo de maneira nenhuma sobreponível ao significado que o termo possa assumir em outros discursos filosóficos, incluindo o de Derrida. Lançado em 1988, o livro *L’être et l’événement* (BADIOU, Alain. **L’être et l’événement**. Paris: Éditions du Seuil, 1988.) realiza seu projeto de “requalificação da filosofia como tal” a partir da questão ontológica. (MADARASZ, Norman. **O múltiplo sem um**: uma apresentação do sistema de Alain Badiou. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011. p. 53-84.)

<sup>471</sup> MADARASZ, Norman. **O múltiplo sem um**: uma apresentação do sistema de Alain Badiou. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011. p. 84.

do mundo sublunar dos entes e não do ser enquanto ser, pode ser uma conclusão, inferência, ou indicação.<sup>472</sup>

Como percebemos, esta passagem está inserida no debate de Badiou com Heidegger, onde Badiou considera que o espaço imanente entre matemática e lógica é onde se constitui, em Heidegger, a diferença ontológica. Portanto, para seguir Heidegger, “a metafísica deveria designar todas as orientações no pensamento que confunde matemática e lógica sob a mesma Ideia”. Assim, Badiou estabelece Heidegger como metafísico, ficando assim excluído da ontologia, segundo Badiou, embora não da filosofia. Ressalta Madarasz:

Assim, o gesto Platônico é identificado como sendo uma máquina de guerra para eliminar da filosofia todos os motivos e a ontologia da interpretação baseada sobre linguagem. A matemática é nem linguagem nem interpretação – mesmo que é *logos*, *logos* como verdade do real, da mesma forma em que Heidegger especulava sobre linguagem.<sup>473</sup>

Salta aos olhos, a partir desta citação, a motivação semelhante das tentativas de Badiou, de fundamentar a ontologia fora de uma “interpretação baseada na linguagem”, e de Lacan fazer exatamente o mesmo para fundamentar a psicanálise. Ambos procuram, desta maneira, colocar a transmissão do seu ensino ao abrigo de “uma interpretação baseada na linguagem”.

Retornando ao problema da relação da verdade no campo da religião com o conceito de verdade no campo da filosofia, ressaltamos inicialmente que estaria amplamente fora dos limites do presente trabalho, e poderia constituir tema de construção de uma tese, cotejar e delimitar os conceitos de verdade em Derrida e Badiou. No entanto, para os nossos propósitos aqui, é importante assinalar que os quatro campos de produção de verdades apresentados por Badiou – a arte, a política, a ciência e o amor – constituem também campos de produção de saberes e modos de vida que exorbitam amplamente o campo dos enunciados que possam ser considerados objeto de atenção da filosofia. Além disso, como no caso da religião, não são os únicos campos onde “verdades”, ou saberes, são produzidos na vida humana. Por esta razão, tanto Badiou quanto Derrida precisam manter-se no debate com os “outros” da filosofia, incluindo a não-filosofia e a anti-filosofia.

Tanto Badiou quanto Derrida constroem filosofias materialistas e ateístas a partir das quais dialogam com a religião. Mesmo que esta não constitua um dos campos em que se produzem as verdades que dão as condições de possibilidade de produção da filosofia, ao mesmo

<sup>472</sup> MADARASZ, Norman. **O múltiplo sem um**: uma apresentação do sistema de Alain Badiou. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011. p. 92-3.

<sup>473</sup> MADARASZ, Norman. **O múltiplo sem um**: uma apresentação do sistema de Alain Badiou. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011. p. 82-3.

tempo não é possível excluir do campo de questionamento pela filosofia os saberes, que se dizem “verdades”, construídos pela fé e pelas manifestações religiosas. Sua abordagem, mesmo que às “margens da filosofia”<sup>474</sup>, campo de investigação delimitado por Derrida já no título do seu livro, adquire grande importância no seu filosofar em vista do fato de que eles vêm também, em acréscimo aos quatro campos do saber referidos, a estabelecer campos de inclusão e exclusão lógicas a ordenar diferentes formas de habitar a condição humana:

Bem, o que permanece igualmente irreduzível a toda desconstrução, o que permanece tão indestrutível quanto à possibilidade da desconstrução, é talvez uma certa experiência da promessa emancipatória; é, talvez mesmo, a formalidade de um messianismo estrutural, um messianismo sem religião, um messiânico, mesmo, sem messianismo, uma ideia da justiça – que distinguimos sempre do direito, e até dos direitos humanos – e uma ideia da democracia – que distinguimos de seu conceito atual e de seus predicados determinados hoje.<sup>475</sup>

Apresentamos assim mais uma ilustração de que a filosofia de Derrida teoriza não somente o que se possa considerar estritamente filosofia mas especialmente aquilo que resta para fora deste campo delimitado, no que se possa denominar não-filosofia ou mesmo anti-filosofia. A relação entre a filosofia como centro e o que lhe seja considerado marginal é o que constitui o objeto privilegiado da atenção de Derrida. Daí decorrem necessariamente seu interesse pela psicanálise, bem como pela espectrologia e pelo messianismo.

O campo do messianismo, milenarmente considerado berço de verdades reveladas, e das suas relações com a religião e a teologia, foi objeto de grande atenção no trabalho filosófico de Derrida. É muito importante ao mesmo tempo enfatizar que o “messiânico” em Derrida não é um conceito religioso, não dependendo, como na religião, da concepção de um determinado messianismo ou da fé na possibilidade da encarnação de um Messias. Ao falar do *messiânico*, Derrida está se referindo a uma estrutura geral, àquilo que *embora ainda não, está aqui*; ou, pode-se também dizer, aquilo que *está aqui, embora ainda não*. Portanto, é aquilo que está chegando, que pode sempre chegar (*l'arrivant*, ou *l'avenir*); mas cuja chegada não pode ser prevista, antecipada, programada. Se fôsse possível ver e saber o que está chegando, estaríamos diante da presença antecipada do conhecido, e não do *arrivant* ou do *avenir*, com sua absoluta imprevisibilidade, em sua estrutura constituída pela absoluta indeterminabilidade do *por vir*. E este *por vir* não é necessariamente um “alguém”, um “quem” está *por vir*. Além disso, o

<sup>474</sup> DERRIDA, Jacques. (1972) **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

<sup>475</sup> DERRIDA, Jacques. (1993) **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 86.

acontecimento messiânico antecipado não está associado a um “valor”: não é bom nem mau, não é necessariamente uma coisa boa, o pior pode estar *por vir*.<sup>476</sup>

Evidenciamos assim, desta vez a partir do conceito derridiano de “messiânico”, a importância que assume na filosofia de Derrida esta zona de indecidibilidade e de espectralidade, onde um espectro, um fantasma (ou uma “fantasia inconsciente”, como se pode denominar psicanaliticamente o *fantasme*) está “presente”, embora “ainda não”.

Uma observação ainda a respeito da relação da filosofia de Derrida com a metafísica da presença, e de maneira especial em relação aos autores dos textos desconstruídos. É muito importante lembrar que o alvo da desconstrução é um texto cujo recorte desconstrucionista representa uma época ou uma certa maneira de pensar, e não a pessoa de um autor, o que Derrida nos recorda muitas vezes. Portanto, defendemos a tese de que o conectivo “ou” não pode ser aplicado no sentido de pensar-se, por exemplo, que necessitamos escolher entre “Hegel ‘ou’ Derrida”, entre “Heidegger ‘ou’ Derrida”, entre “Freud ‘ou’ Derrida”, entre “Lacan ‘ou’ Derrida”, e assim *ad infinitum*. Encontramos Hegel, Heidegger, Freud e Lacan sempre habitando Derrida. Por exemplo, o bom infinito hegeliano, a *destruktion* heideggeriana da metafísica, a pulsão de morte freudiana habitam a grafemática; e se Lacan nada de instigante dissesse a Derrida ele não estaria a mencioná-lo em seu Seminário até o fim da vida. Como afirmamos, a pretensão da desconstrução não é a de eliminar a metafísica e sim de mostrar a presença dos temas do fonocentrismo, do logocentrismo, bem como de outros “centrismos” organizadores de qualquer sistema de pensamento, como contínuos *revenants* exatamente onde se pretende ter conseguido eliminá-los, como, para citar apenas um exemplo, no estruturalismo francês do século XX. Podemos aqui dizer com Derrida:

O que pretendo acentuar é apenas que a passagem para além da filosofia não consiste em virar a página da filosofia (o que finalmente acaba sendo filosofar mal), mas em continuar a ler de *uma certa maneira* os filósofos.<sup>477</sup>

No que se refere à epistemologia, defendemos a tese de que a escritura derridiana é o “texto geral e sem bordas”, a “economia geral” sobre a qual esta se ergue de diferentes maneiras, e como regime de “economia restrita”, dentro das suas contingências históricas. Mesmo o transcendental é transcendência imanente, dependente da escritura e dos seus suportes materiais

<sup>476</sup> DICK, Maria-Daniella & WOLFREYS, Julian. Messianicity. In: **The Derrida wordbook**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013. p. 220-25.

<sup>477</sup> DERRIDA, Jacques. (1966) A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 420



na sua historicidade. Tanto a possibilidade da construção da ciência a partir do empírico-sensorial quanto a partir de idealidades matemáticas estão abertas a partir da escritura derridiana.

Isto fica claro na retomada da *Gramatologia* realizada por Catherine Malabou, já anunciada em citação anterior<sup>478</sup>. No início do texto ela cita a afirmação de Derrida de que Lacan, como muitos, não entendeu seu projeto filosófico na *Gramatologia*, livro que, exatamente ao contrário do que propõe aparentemente em seu título,

nunca propôs uma gramatologia, alguma ciência ou disciplina positiva portando este nome, mas fazia grandes dispêndios para demonstrar ao contrário a impossibilidade, as condições de impossibilidade, o absurdo de princípio de toda ciência ou de toda filosofia portando o nome de gramatologia. O livro que tratava da gramatologia era tudo menos uma gramatologia.<sup>479</sup>

Podemos observar em algumas passagens do Seminário que a observação de Derrida está correta quanto a Lacan possivelmente não haver compreendido que o filósofo toma em seu texto as palavras *écriture*, *grammatologie*, ou *la trace*, para citar apenas três, em *différance*, isto é, fazendo uma torsão no seu sentido: com isso, joga-as em outro contexto para adquirirem um novo sentido dentro da filosofia derridiana. Ou, se Lacan o entendeu, não as utilizou no sentido desta filosofia, como podemos observar nesta afirmação na sessão de 7 de maio de 1969 do Seminário:

Não é por acaso que a escrita [*écriture*] se afirma no auge de nossa atualidade. A única coisa que pode dar o status correto a uma gramatologia [*grammatologie*] é a relação da escrita [*écriture*] com o olhar como objeto, o olhar em toda a ambigüidade que já assinala há pouco a propósito da relação com o vestígio [*la trace*], com o entrevisto e, em suma, na coisa que se abre para além do visto.<sup>480</sup>

O mesmo se pode dizer quanto ao sentido da palavra *archi-écriture* em Derrida. Na sessão de 10 de março de 1971, ao desqualificar o “lero-lero filosófico”, diz Lacan:

Denunciar a referida presença como *logocêntrica*, como já se fez, denunciar a ideia da fala inspirada, como se costuma dizer, em nome disso, da fala inspirada – e é claro que podemos rir disso, podemos imputar à fala toda a burrice em que se extraviou um certo discurso –, e nos conduzir a uma *arqui-écriture* [*archi-écriture*] mítica, unicamente constituída, em suma, pelo que é justificadamente percebido como um ponto cego que

<sup>478</sup> MALABOU, Catherine. (2009) **Changing difference**: the feminine and the question of philosophy. Translated by Carolyn Schread. Cambridge: Polity Press, 2015. p. 41-66.

<sup>479</sup> DERRIDA, Jacques. (1990) Pour l'amour de Lacan. In: **Résistances**: de la psychanalyse. Paris: Galilée, 1996. p. 71.

<sup>480</sup> LACAN, Jacques. (1969) **O seminário**, livro 16: de um Outro ao outro. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008. p. 306.

podemos denunciar em tudo o que já se cogitou sobre a escrita [*écriture*], bem, nada disso serve para nada. Nunca falamos de outra coisa para falar da *acoisa* [*l'achose*].<sup>481</sup>

Lacan se refere nomeadamente a Derrida na sessão de 11 de maio de 1976, também usando a palavra *écriture* no seu sentido convencional e aparentando talvez mal compreendê-lo:

Uma escrita [*écriture*] é, portanto, um fazer que dá suporte ao pensamento. Para dizer a verdade, o nó bo muda completamente o sentido da escrita [*écriture*]. Ele dá a tal escrita [*écriture*] uma autonomia, ainda mais notável por haver uma outra escrita [*écriture*], aquela que resulta do que poderia ser chamado de uma precipitação do significante. É sobre ela que Derrida insiste, mas fica claro que eu lhe mostrei o caminho, como já indica suficientemente o fato de que não encontrei outro modo de dar suporte ao significante senão pela escrita [*écriture*] grande S.<sup>482</sup>

Catherine Malabou recorda que a gramatologia derridiana, com seu conceito singular de *écriture* – que consolidou-se entre nós pela opção do uso da palavra “escritura” nas traduções brasileiras de Derrida, eliminando na tradução, de maneira sujeita a diversas críticas, a ambigüidade propositalmente adotada pelo filósofo no uso da palavra –, desconstrói o conceito tradicional de escrita, proibindo qualquer teoria positiva ou filosofia da escritura. A seguir ela comentará a seguinte passagem de Derrida referindo-se ao pensamento de Saussure:

Embora a semiologia seja na verdade mais geral e mais compreensiva que a lingüística, ela continuava a regular-se sobre o privilégio de uma de suas regiões. O signo lingüístico permanecia exemplar para a semiologia, dominava-o como signo-mestre e como modelo gerador: o “padrão” (“patrão”).<sup>483</sup>

A propósito desta passagem, Malabou assinala a observação de Derrida de que a definição saussureana da semiologia permanece paradoxalmente dependente do modelo de uma de suas regiões, a lingüística, e dependente, desta maneira, de uma concepção de linguagem que a vê como um todo estratificado em derivações dentro das quais o signo escrito vem depois da fala e fica limitado a ser não mais do que, na expressão de Saussure, “o significante do significante”. Esclarece então:

Uma gramatologia se torna necessária quando o pensamento e conhecimento da linguagem demanda ser libertado da lingüística. Só uma gramatologia pode tornar a

<sup>481</sup> LACAN, Jacques. (1971) **O seminário**, livro 18: de um discurso que não fosse semblante. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. p. 72.

<sup>482</sup> LACAN, Jacques. (1976) **O seminário**, livro 23: o sinthoma. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. p. 140-1.

<sup>483</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 62.

“lingüístico-fonologia” uma área da ciência da significação meramente “dependente e circunscrita”. Por que? Porque a gramatologia é em alguns sentidos uma ciência sem sinais. Na medida em que o pensamento é situado dentro dos limites estritos de uma lógica de signos, permanecerá aprisionado a uma determinação fonética e fonológica da linguagem na qual a escrita é sempre secundária. Na medida em que continuamos a falar de signos, incluindo o signo escrito, o conhecimento permanece tributário de uma compreensão da referência significante ligada ao modelo da relação natural entre voz, mente e significado. Esta relação pressupõe uma “ligação natural do significado (conceito ou sentido) ao significante fonético”, uma ligação natural entre “a *phoné*, a *glossa* e o *logos*”.<sup>484</sup>

Por isto, a “grafemática ou a gramatografia deveriam deixar de apresentar-se como ciências; a sua mira deveria ser exorbitante com respeito a um *saber gramato-lógico*”.<sup>485</sup> Portanto, “a gramatologia não deve ser uma das *ciências humanas*”, uma “*ciência regional* entre outras”.<sup>486</sup> Recorde-se aqui, como citamos há pouco, que o mesmo é dito por Derrida em relação à psicanálise.<sup>487</sup> Ou seja, tanto a psicanálise quanto a gramatologia derridiana, como vimos, exorbitam o campo do signo em direção ao que Derrida chamará, dentre tantos nomes diferentes, *écriture*, *différance*, *khôra*, *arqui-écriture*, *la trace*, etc.

O que implica dizer, exatamente em sentido inverso, que este campo exorbitante que é a escritura advém escrita quando o traço é “capturado” (sob rasura, não/capturado, capturado só em parte) em qualquer sistema lógico de escrita. Esta captura é o que se apresenta como arte, ciência, política, religião, assim como na forma de todos os possíveis e imagináveis produtos da operação da mente humana.

O que implica também dizer que as diferentes formalizações da metapsicologia psicanalítica constituem apropriações lógicas da experiência analítica que emergem a partir da temporalidade da cena da escritura, não havendo critério pretensamente científico soberano para sua exclusão ou hierarquização. E é neste ponto que se faz necessária uma reflexão mais detida a respeito da questão do papel dos matemas na epistemologia da psicanálise lacaniana.

É importante lembrar aqui a diferença que separa, por um lado, a relação da formalização matemática com os fenômenos da física e, por outro, a relação da formalização dos matemas com a filosofia de Badiou ou a psicanálise lacaniana. Se Lacan sempre recusou para si a designação de filósofo, não se estendendo de maneira sistemática na sustentação filosófica de

<sup>484</sup> MALABOU, Catherine. (2009) **Changing difference**: the feminine and the question of philosophy. Translated by Carolyn Schread. Cambridge: Polity Press, 2015. p. 41-66. p. 44-5.

<sup>485</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 91.

<sup>486</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 104.

<sup>487</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 110.

sua opção epistemológica, sendo mesmo questionável que esta tenha havido, Badiou sustenta na formalização do matema sua defesa da metafísica e da ontologia.

Para ilustrar a natureza da relação entre formalização matemática e fenômenos físicos podemos tomar, escolhendo um exemplo recente, o caso do bóson de Higgs. Desde o início dos anos sessenta, sua existência limitava-se à dedução da fórmula matemática que o representava, sendo de início não vislumbrável a possibilidade da verificação experimental de sua manifestação fenomenológica. Além da tenaz persistência neste programam de investigação, investimento de quatro dezenas de anos e de bilhões de dólares foram necessários para que o registro de um rastro na tela de um computador, em 2012, viesse a apresentar ao observador esta manifestação. Se o físico teve que esperar por esta comprovação para considerar o bóson de Higgs como existente, o mesmo certamente não podemos dizer a respeito da existência do bóson que habitou e assombrou os sonhos de Higgs e seus colegas durante décadas, sendo a representação psíquica do seu fantasma inapagável desde o instante da sua concepção mental. Expressando o contemporâneo nos termos da filosofia de Derrida, podemos dizer que o bóson de Higgs emergiu das contingências da sua historicidade a partir da temporalização e espaçamento infinito do jogo da *différance*.

Em contraste com esta forma de relação entre fórmulas matemáticas e fenômenos físicos, a força de convencimento do matema não deriva de qualquer observação física. Deriva da força e da consistência lógica da argumentação que o sustenta e do poder de convencimento derivado da sua cena da escritura. No caso de Badiou, a cena da escritura da sua filosofia é a crítica desconstrucionista à metafísica nos anos 60. No caso de Lacan, e nisto necessariamente levando-se em conta o pano de fundo de toda a série de acontecimentos que culminarão na sua dolorosa *excommunication*<sup>488</sup> da IPA, a cena da escritura é o Seminário, com toda carga transferencial que sustentou sua fala ao longo de três décadas, a mesma que continua a sustentar a vigorosa transmissão da psicanálise lacaniana.

Trata-se, portanto, de problematizar o estatuto epistemológico do matema em relação à matematização dos fenômenos pela física. No caso da filosofia de Badiou e da psicanálise de Lacan, podemos dizer que ele é capaz de realizar uma demonstração lógica mas não necessariamente um convencimento, pois apenas pode sustentar e reforçar as convicções de

---

<sup>488</sup> A rica ressonância semântica da palavra francesa se perde na opção da tradução brasileira pela palavra “excomunhão”. Lacan se refere à *excommunication* de Espinosa nas sessões do Seminário dos dias 22 de maio de 1963 (LACAN, Jacques. (1962-1963) **O seminário**, livro 10: a angústia. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005. p. 272.) e 15 de janeiro de 1964 (LACAN, Jacques. (1964) **O seminário**, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 11-12).

quem atribui à formalização matemática um valor hierarquicamente superior em relação a outras forma de saber.

Derrida evidenciou a necessária dependência do transcendental – a despeito de sua pretensão de eternidade – da inscrição em suportes materiais permitida pela tecnologia historicamente disponível. Por nossa vez, enfatizamos aqui a dependência dos matemas de Badiou e Lacan do discurso que os explica e dá sentido. Desde que lógica e matematicamente bem formulados, os matemas, na medida em que apresentam a relação que cada elemento guarda em relação a outro na estrutura, não são desconstruíveis. Porém, tudo que alguém se autorize a dizer a partir deles o é. Porque é uma filosofia da aporia, a filosofia de Derrida não pode ter como objeto a certeza do matema; seu objeto é tudo que resta de indizível e indecidível para além do matema. Se para Badiou o que foi apresentado no matema pode permanecer sob a luz e reconstituir a filosofia como metafísica, para Derrida a filosofia se constitui nisto que ficou à margem nesta operação, no que resta para fora das bordas do conceito, no campo da indecidibilidade e do assombramento espectral. Ela se volta exatamente para o que Wittgenstein, ao final do *Tractatus...*, se refere como aquilo sobre o quê se deve calar; e que é tudo que está além do formalizável, o que não é pouco:

O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo tudo é como é e tudo acontece como acontece; nele não existe valor – e se existisse, não teria valor. (...) Assim também é impossível haver proposições na ética. Proposições não podem exprimir nada que é mais alto. É claro que ética não pode ser posta em palavras. Ética é transcendental. (...) mesmo quando todas as questões científicas possíveis foram respondidas, os problemas da vida permanecem completamente *intocados*. (...) aqueles que descobriram, depois de um longo período de dúvidas, que o sentido da vida se tornou claro para eles, foram incapazes de dizer em que consiste este sentido (...) Há realmente coisas que não podem ser colocadas em palavras. Elas se manifestam. Elas são o que é místico. O método correto em filosofia seria realmente o seguinte: nada dizer exceto o que pode ser dito, isto é, proposições da ciência natural – isto é, algo que nada tem a ver com filosofia (...) Minhas proposições são *elucidativas* desta maneira: quem me compreende *reconhece*-as como *sem sentido*, após ter escalado, através delas, por meio delas, para além delas. (Deve-se, por assim dizer, jogar fora a *escada* após ter subido por ela.) Sobre o que não se pode falar, devemos calar”.<sup>489</sup>

E no lugar onde o primeiro Wittgenstein cala-se, instala-se a fala de Derrida em toda sua espectralidade.

A impossibilidade de hierarquização *a priori* dos diferentes saberes na filosofia de Derrida impede que ao saber formalizável no matema seja atribuída superioridade epistemológica sobre os demais. Sob esta ótica, a epistemologia derridiana, se podemos dizer

---

<sup>489</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. (1918) **Tractatus logico-philosophicus**. San Diego, California: Icon Classics, 2008. Proposições 6.41 a 7.

que existe uma, estaria mais próxima do pluralismo epistemológico defendido por Paul Feyerabend:

Até agora, um realismo unitário que pretenda possuir conhecimento positivo sobre a Realidade Última somente teve sucesso pela exclusão de grandes áreas de fenômenos; ou declarando, sem prova, que elas poderiam ser reduzidas à teoria básica, a qual, nessa conexão, significa a física de partículas elementares. Um pluralismo ontológico (epistemológico) parece estar mais próximo aos fatos e à natureza humana.<sup>490</sup>

A mesma impossibilidade de hierarquização ocorre em relação aos saberes instituídos em diferentes culturas:

o relativismo tradicional assume que as culturas são *fechadas* e bem definidas – elas podem tratar qualquer questão, seja respondendo-a ou considerando-a sem sentido. Mas não é assim que as culturas *reais* reagem. Em face de problemas consideráveis (ou sucessos duradouros) *elas mudam*; a sociedade que resolve um problema importante não é a sociedade que se defrontou com ele e, portanto, não pode contar como uma medida estável de sucesso. De uma certa forma, podemos dizer que *potencialmente cada cultura é todas as culturas*. (...) que a *ciência* no sentido que é entendida hoje apareceu no século XIX (...) que realizações gigantescas como os experimentos efetuados no CERN ou na região dos Abruzzos datam de apenas algumas décadas; que elas modificaram os próprios fundamentos da ciência (objetividade não significa mais capacidade de repetição) e que a ciência pode mudar novamente, em função das supercordas, da teoria do caos e de invenções semelhantes.<sup>491</sup>

Feyerabend considera que a razão é “uma tradição entre muitas” e que “não existem quaisquer razões ‘objetivas’ para preferir a ciência e o racionalismo ocidental e não outras tradições”.<sup>492</sup> De fato, já considerava em 1975 que “a ciência aproxima-se do mito, muito mais do que uma filosofia científica se inclinaria a admitir. A ciência é uma das muitas formas de pensamento desenvolvidas pelo homem e não necessariamente a melhor”.<sup>493</sup> Antevê um borramento entre os campos da ciência e do mito:

se ergue um empreendimento em que os meios de investigação científica já não se empregam na construção de sistemas claros e objetivos, senão na constituição de um *processo* que funde homem e natureza em uma unidade superior, mas de nenhum modo totalitária. Neste processo, o homem não perde nem sua liberdade, nem aquele tanto de saber que utiliza para resolver seus problemas em um mundo social e natural em permanente mudança. Nem tampouco adquire este saber excluindo outros âmbitos de

<sup>490</sup> FEYERABEND, Paul. (1995) Que realidade? In: **A conquista da abundância**: uma história da abstração *versus* a riqueza do ser. Tradução Cecília Prada e Marcelo Rouanet. São Leopoldo/RS: Editora UNISINOS, 2006. p. 287.

<sup>491</sup> FEYERABEND, Paul. (1995) Que realidade? In: **A conquista da abundância**: uma história da abstração *versus* a riqueza do ser. Tradução Cecília Prada e Marcelo Rouanet. São Leopoldo/RS: Editora UNISINOS, 2006. p. 288.

<sup>492</sup> FEYERABEND, Paul. (1986) **Adeus à razão**. Tradução Vera Joscelyne. São Paulo: Editora UNESP, 2010. p. 353.

<sup>493</sup> FEYERABEND, Paul. (1975) **Contra o método**. 3ª ed. Tradução Octanny S. da Mota e Leonidas Hegenberg.. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1989. p. 447.

sua humanidade e violentando a natureza que o rodeia. A simpatia com esta natureza, a compreensão intuitiva da vida múltipla que ela encerra e o pleno desenvolvimento da própria personalidade são partes essenciais da nova ciência filosófico-mitológica que, embora ainda vagamente, hoje se desenha no horizonte. Uma das tarefas da presente obra é de clarificar os antecedentes históricos – descobrimentos e erros – desta ciência e assim adiantar seu nascimento.<sup>494</sup>

Ao buscar aproximar estas concepções de Feyerabend de uma possível epistemologia “derridiana”, queremos enfatizar esta ideia de indecidibilidade quanto a qualquer possibilidade de hierarquização de valores dos diferentes saberes que constituem o habitar humano no mundo. Para concluir esta sessão, observamos que o fato de a grafemática derridiana não compartilhar das concepções ontológicas e epistemológicas positivistas resulta em manter-se a concepção derridiana da psicanálise ao abrigo das críticas a ela feitas no século XX, como, por exemplo, nos citados casos de Grünbaum e Habermas. O pensamento de Derrida se dirige ao *parergon* que faz borda com o pensamento tanto ontológico quanto epistemológico. A nosso ver, o único pensamento sobre a ontologia que pode representar o “totalmente-outro” (*tout-autre*) da ontologia é o pensamento de um pluralismo ontológico que comporta infinitas ontologias, passadas, presentes e *por vir*. A epistemologia pensada a partir da filosofia de Derrida tem a psicanálise freudiana, no seu recorte derridiano, como a ciência que não cabe toda dentro do campo epistemológico, já que seu modo de inscrição grafemática, na sua infinita possibilidade de diferenciação e disseminação, é o próprio modo de operação da *différance*. As noções de *suplementariedade*, desenvolvida especialmente na *Gramatologia*, e de *parergonalidade*, desenvolvida em *La vérité en peinture*<sup>495</sup>, procuram mostrar esta “abertura irreduzível”, este “não-fechamento” do contexto, esta abertura pela qual o exterior “penetra e determina assim o dentro”.<sup>496</sup> Da mesma maneira que a grafemática derridiana, a psicanálise, como concebida por Derrida, não se deixa inscrever toda dentro de um campo conceitual, ocupando-se tanto quanto aquela da inscrição do grafema, por meio da qual o exterior assombra qualquer ontologia ou epistemologia possível, concebidas sempre como “não-toda”. Julgamos aqui pensar com Derrida ao conceber a psicanálise como em “um lugar de exterioridade ou de alteridade a partir do qual se pode ainda tratar *da* filosofia”. Podemos compreender o enorme alcance desta afirmação ao esclarecer melhor este “lugar” (poder-se-ia também dizer “não-lugar”, ou “quase-lugar”) utilizando a seguinte citação de Derrida:

<sup>494</sup> FEYERABEND, Paul. **Filosofía natural**: una historia de nuestras ideas sobre la naturaleza desde la Edad de Piedra hasta la era de la física cuántica. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Buenos Aires: Debate, 2013. p. 282.

<sup>495</sup> DERRIDA, Jacques. **La vérité en peinture**. Paris: Flammarion, 1978.

<sup>496</sup> DERRIDA, Jacques. (1990) **Limited Inc**. Tradução Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1991. p. 208-9.

Se a filosofia entendeu sempre, pelo seu lado, manter-se em relação com o não-filosófico, mesmo com o anti-filosófico, com as práticas e os saberes, empíricos ou não, que constituem o seu outro, se ela se constitui segundo esse entendimento refletido com o seu exterior, se ela sempre ouviu falar, na mesma língua, dela mesma e de outra coisa, poder-se-á em todo rigor, marcar um lugar não-filosófico, um lugar de exterioridade a partir do qual se pode ainda tratar *da* filosofia? Esse lugar não terá sido sempre, previamente, ocupado pela filosofia?<sup>497</sup>

Finalizamos esta reflexão sobre a epistemologia da psicanálise sustentando a ideia de que esta não admite comprovação experimental dos seus conceitos a partir de uma epistemologia positivista. Ao mesmo tempo, ela constitui um corpo de conhecimento que pode ser sustentado logicamente pela filosofia, como no caso da gramática derridiana, assim como por meio de modelos lógico-matemáticos desenvolvidos a partir da experiência psicanalítica. Além da experiência amplamente conhecida de Lacan neste sentido, relembramos que estas tentativas de formalização não são sua exclusividade, como vimos nas citadas obras de Strawson<sup>498</sup> ou Matte Blanco<sup>499</sup>, derivadas de outras sustentações filosóficas. A ontologia lógico-matemática de Badiou, fortemente influenciada, em seu início, pelos desenvolvimentos teóricos de Lacan, harmoniza-se também com esta fundamentação teórica da psicanálise. A *différance* derridiana é pensada aqui como em harmonia com a ontologia de Badiou, constituindo a *inexistence*<sup>500</sup> a partir da qual todo conceito ou formalização lógica ou matemática pode tomar existência.

#### 5.4 SAUSSURE, LACAN, DERRIDA: CRÍTICA DA CRÍTICA DE DERRIDA A LACAN

*o pensamento de Lacan continua sendo, entretanto, um dos mais importantes (e dos mais coerentes) entre os que, no século XX, tentaram abrir para a filosofia um caminho que assumiria plenamente as consequências do fim da metafísica.*<sup>501</sup>

---

<sup>497</sup> DERRIDA, Jacques. (1972) Tímpano. In: **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991. p. 12-3.

<sup>498</sup> STRAWSON, Peter F. (1959) **Individuals**: an essay in descriptive metaphysics. London: Methue, 1965.

<sup>499</sup> MATTE BLANCO, Ignacio. (1975) **The unconscious as infinite sets**: an essay in bi-logic. London: Karnac, 1998.

<sup>500</sup> BADIOU, Alain. **Petit panthéon portatif**. Paris: La fabrique éditions, 2008. p. 133. Em *Logiques des mondes* Badiou já afirmara que seu conceito de *inexistence* equivale ao conceito derridiano de *différance*, como vimos em citação anterior. (BADIOU, Alain. **Logique des mondes**. L'être et l'événement, 2. Paris: Seuil, 2006. p. 571.)

<sup>501</sup> DELACAMPAGNE, Christian. (1995) **História da filosofia no século XX**. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 246.



Podemos agora retomar a discussão da crítica de Derrida a Lacan. Derrida sustentou que a teoria do signo lacaniana permanece atrelada à teoria do signo saussureana, que por sua vez permanece atrelada à teoria metafísica do signo desde Platão e, portanto, condenada à clausura do livro. O presente trabalho pretende sustentar a tese de que Derrida, ao limitar-se ao exame dos *Escritos* em suas críticas a Lacan até 1992, e ainda ao ensino lacaniano da década de 50 nos seus últimos seminários, nos anos 1999 a 2003, não valorizou aspectos do pensamento lacaniano posterior que podem talvez, sob certas condições de entendimento, abrir um caminho, ao encontro do que afirma Delacampagne, para fora da clausura do livro, para “o brilho do além-clausura”. Elegemos como ponto de partida, para novamente contextualizar a razão da crítica derridiana à teoria lacaniana do signo, o julgamento por Derrida do falo como significante transcendental, ao abrigo, portanto, do histórico e do contingente.

O signo e a divindade têm o mesmo local e a mesma data de nascimento. A época do signo é essencialmente teológica. Ela não *terminará* talvez nunca. Contudo, sua *clausura* histórica está desenhada. (...) No interior da clausura (...) é preciso cercar os conceitos críticos por um discurso prudente e minucioso, marcar as condições, o meio e os limites da eficácia de tais conceitos, designar rigorosamente a sua pertencença à máquina que eles permitem desconstituir; e, simultaneamente, a brecha por onde se deixa entrever, ainda inomeável, o brilho do além-causura.<sup>502</sup>

Como vimos, a fenomenologia transcendental de Husserl, incluindo sua teoria do signo, foi o primeiro alvo da desconstrução, que então voltou-se para a crítica do transcendental no estruturalismo, apesar de sua pretensão à cientificidade. A continuidade entre a “metafísica da presença” e o estruturalismo já está identificada em 1963. Logo no início de *Força e significação* Derrida já chama atenção para a “invasão” e a “obsessão” estruturalista. A noção de estrutura, se por um lado aparece como uma nova moda, por outro lado se deixa habitar por velhos conceitos metafísicos:

...a escolha desta palavra é antes de mais nada um conjunto – estrutural, bem entendido – de exclusões. Saber por que razão se diz “estrutura” é saber por que razão não se quer mais dizer *eidos*, “essência”, “forma”, *Gestalt*, “conjunto”, “composição”, “complexo”, “construção”, “correlação”, “totalidade”, “ideia”, “organismo”, “estado”, “sistema” etc. É preciso compreender por que razão cada uma destas palavras se revelou insuficiente, mas também por que razão a noção de estrutura continua a pedir-lhes emprestada uma significação implícita e a deixar-se habitar por elas.<sup>503</sup>

<sup>502</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 16-7.

<sup>503</sup> DERRIDA, Jacques. (1963) *Força e significação*. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 2.

Teria o estruturalismo, como nova fundamentação do conhecimento científico, conseguido romper com a teoria metafísica do signo como ligando uma parte sensível, o significante, com uma parte suprasensível e inteligível (um conceito), o significado? Além disso, a metafísica da presença sempre associou a *phoné* a uma verdade, a um significado transcendental ontoteológico. Teria o estruturalismo conseguido romper com o conceito de signo na tradição da ontoteologia?

A resposta de Derrida a estas questões sempre foi negativa. Para ele, o signo, o significante e o Livro estão definitivamente interligados:

Assim, a boa escritura foi sempre *compreendida*. Compreendida como aquilo mesmo que devia ser compreendido: no interior de uma natureza ou de uma lei natural, criada ou não, mas inicialmente pensada numa presença eterna. A ideia do livro é a ideia de uma totalidade, finita ou infinita, do significante; essa totalidade do significante somente pode ser o que ela é, uma totalidade, se uma totalidade constituída do significante preexistir a ela, vigiando sua inscrição e seus signos, independentemente dela na sua idealidade.<sup>504</sup>

Desta maneira, o significante integra o signo e está ligado, portanto, a uma idealidade transcendental. Na visão de Derrida da teoria lacaniana, o furo, ou a falta, é o centro recoberto pelo significante transcendental, o falo, que por sua vez ordena toda cadeia significante. O deslizamento do significante tem nele seu ponto de partida e seu ponto de chegada, como ilustra o vôo da carta desviada, “em sofrimento”, longe do seu lugar “natural”, como apresentado no seminário sobre *A carta roubada*. Mesmo a metapsicologia freudiana, quando pensada como sistema de validade universal de deciframento de sentido, incorre no mesmo caso de um sentido transcendental a-histórico e de validade universal, baseado no axioma da universalidade do Complexo de Édipo. Ambas teorias estariam encerradas na clausura do livro, protegidas da disseminação infinita do sentido da escritura como *différance*, um texto sem centro e sem bordas fora do qual não há nada, pois “não há fora do texto”:

Tenho pois marcado regularmente a volta pela qual a palavra “significante” nos reconduzia ou nos retinha no círculo logocêntrico. (...) Lapidariamente: a disseminação configura aquilo que *não volta* ao pai. Nem na germinação nem na castração. (...) Escrever – a disseminação – não será ter em conta a castração (...) repondo em jogo a sua posição de significado ou de significante transcendental (porque pode haver também um significante transcendental, por exemplo, o *phallus* como correlato de um significado primeiro, a castração e o desejo da mãe), último recurso de qualquer textualidade, verdade central ou verdade em última instância (...) A disseminação *afirma* (não digo produz ou constitui) a substituição sem fim, não para nem vigia o jogo (...) A disseminação “é” este ângulo de jogo da castração que não significa, não se deixa constituir nem em significado nem em significante, não se apresenta nem se

<sup>504</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 21-2.

representa, não se mostra nem se esconde. Portanto ele não tem em si mesmo nenhuma verdade (adequação ou desvendamento) nem nenhum véu. É aquilo a que chamei a gráfica do hímen que já não está à medida da oposição véu/não-véu.<sup>505</sup>

Derrida considera que a afirmação da indivisibilidade do significante e do falo como significante dos significantes é necessária para sustentação da idealização implicada na lógica do significante, mesmo constituindo um filosofema ou matema não demonstrável. Esta afirmação, no entanto, tem “consequências numerosas e poderosas para a teoria e a prática psicanalíticas”.<sup>506</sup> A indivisibilidade da letra constitui, dentro de uma “atomística da letra”, um axioma dogmático que dá sustentação a uma filosofia da psicanálise específica.<sup>507</sup>

Uma primeira observação importante para localizarmos a crítica da crítica de Derrida a Lacan é que ela dirige-se sempre, até seus últimos seminários e entrevistas, não ao percurso de Lacan como um todo. Mesmo tendo sobrevivido 25 anos à morte de Lacan, Derrida segue usando o nome “Lacan” para designar o pensamento deste nos anos 50, quando seu discurso se apresentava ainda bastante próximo dos discursos de Lévi-Strauss, Saussure e Heidegger. Tomando, por exemplo, o suposto estatuto transcendental do falo como “significante dos significantes”, ou a própria estabilidade da ordem simbólica, Derrida não tomará em conta, ao se referir ao pensamento de Lacan, conceitos pelos quais este se afasta progressivamente destas posições do seu ensino inicial, como o conceito de gozo, a pluralização dos “nomes-do-pai”, o nó borromeu ou mesmo a relação do objeto *a* com o real.<sup>508</sup>

Porém, antes de avançarmos a pensar o que interessa propriamente à psicanálise lacaniana, é interessante observar que esta é considerada por Derrida como um caso dentro da teoria saussureana do signo. Mas se Derrida estivesse errado sobre Saussure?<sup>509</sup> Teria sua leitura de Saussure deixado de lado alguma parte importante da compreensão da teoria saussureana do signo? Alguns autores têm procurado reler a crítica derridiana a partir tanto de uma revalorização de aspectos deixados de lado por Derrida no *Cours de Linguistique Général* como a partir de novos textos de Saussure que vieram à luz após o momento da publicação da

<sup>505</sup> DERRIDA, Jacques. (1972) Posições - diálogo com Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta. In: **Posições**. Tradução Maria Margarida Correia Calvente Barahona. Lisboa: Plátano, 1975. p. 92-6. A afirmação “Não há fora-de-texto.” (*Il n’y a pas de hors-texte.*) já aparecera na *Gramatologia*, cf. DERRIDA, Jacques. (1967c) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 194.

<sup>506</sup> DERRIDA, Jacques. (1975) O carteiro da verdade. In: DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal**: de Sócrates a Freud e além. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 561.

<sup>507</sup> DERRIDA, Jacques. (1982) My chances/Mes chances In: **Psyche** - Inventions of the other, vol. 1. Stanford: Stanford University Press, 2007. p. 353-4.

<sup>508</sup> SHEPHERDSON, Charles. Derrida and Lacan: an impossible friendship? **Diferences**: a journal of feminist cultural studies. 20 (1): 40-86. Duke University Press. Spring, 2009. p. 41-2.

<sup>509</sup> DAYLIGHT, Russel. **What if Derrida was wrong about Saussure?** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

*Gramatologia*. O capítulo *Linguística e gramatologia* é considerado em geral como o ponto de virada do “estruturalismo” para o “pós-estruturalismo”, das “filosofias da estrutura” para as “filosofias da diferença”. No entanto, o próprio estruturalismo saussureano, ao se exigir duplamente manter uma certa imanência da determinação dos signos dentro dos diferentes sistemas lingüísticos que se sucedem ao longo do tempo, assim como a comunicação e continuidade destes sistemas entre si, já contém o ponto interior de báscula por onde prepara o “pós-estruturalismo”. Neste sentido, tanto o movimento teórico de Derrida quanto a evolução do pensamento lacaniano tomam pé dentro do estruturalismo saussureano para transcendê-lo em direção ao seu ultrapassamento. No entanto, a total substituição do conceito de signo pelas noções derridianas de traço, arqui-traço e arqui-escritura, por seu caráter genérico, não deixaria de implicar também uma perda da capacidade de teorizar complexidades para as quais o conceito de signo segue sendo útil dentro de um campo discursivo delimitado.<sup>510</sup> O pensamento lacaniano pode ser tomado como um exemplo disso, e também de como os conceitos da lingüística saussureana foram importantes para permitir, no seu ultrapassamento, o desenvolvimento de uma nova teoria do significante cheia de implicações tanto clínicas quanto filosóficas.

Derrida considera que “toda metafísica é uma metafísica do signo, e ela é sempre uma redução da linguagem à dimensão do signo”, sendo o signo sempre um modo de presença.<sup>511</sup> Daí sua proposta das noções de traço, arqui-traço e escritura como forma de ruptura com a metafísica da presença. No entanto, é possível pensar que ele se excede ao não perceber que a lingüística saussureana não se inscreve toda dentro da semiologia clássica. Lembremos que ela é não só um programa de lingüística como também um marco no desenvolvimento das ciências sociais, bem como uma posição metafísica. A afirmação de Derrida de que a identidade lingüística em Saussure funciona pela repetição e reconhecimento do *mesmo* e que esta *mesmidade* é, portanto, *ideal*, desconsidera as inúmeras passagens em que Saussure enfatiza que a linguagem só existe como “um fato social” e “apenas em seus usuários”. Para Saussure, a identidade lingüística rejeita qualquer recurso a entidades referenciais ou extralingüísticas, requerendo sempre o ponto de vista do usuário da língua.<sup>512</sup>

<sup>510</sup> MANIGLIER, Patrice. Térontologie saussureanne: ce que Derrida n'a pas lu dans le *Cours de linguistique general*. In: MANIGLIER, Patrice. (Direction) **Le moment philosophique des années 1960 en France**. Paris: PUF, 2011. p. 371-93.

<sup>511</sup> SAFATLE, Vladimir. Être juste avec Freud: la psychanalyse dans l'antichambre de *De le grammatologie*. In: MANIGLIER, Patrice. (Direction) **Le moment philosophique des années 1960 en France**. Paris: PUF, 2011. p. 396.

<sup>512</sup> DAYLIGHT, Russel. **What if Derrida was wrong about Saussure?** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. p. 180-1.

Estas breves considerações têm apenas o propósito de relativizar e colocar algum grau de reserva em relação à crítica derridiana a Saussure, introduzindo a ideia de que deve-se estar atento ao fato de que Derrida faz uma leitura *ad hoc* de Saussure para os propósitos da apresentação da sua gramatologia. Tendo isto em mente, retomemos agora o propósito de apresentar uma crítica da crítica de Derrida a Lacan, dedicando-se especial atenção à identificação do enviesamento derridiano no seu recorte do pensamento de Lacan como tributário direto da lingüística saussureana.

Como já dissemos, as citações de *Espectros de Marx* apresentadas ao longo deste trabalho têm por objetivo mostrar, em um texto de Derrida, a intricação entre filosofia e psicanálise já desenvolvida plenamente no seu pensamento, quando se torna indecível a determinação de sua origem em qualquer destes dois campos discursivos. Da mesma maneira, tomaremos aqui passagens do Seminário, proferidas nos anos 70, para apresentar o pensamento de Lacan já bastante distanciado do pensamento mais próximo ao estruturalismo presente no seminário de 1955 sobre *A carta roubada*<sup>513</sup>. Assim como, a partir do pós-guerra, Lacan, no que veio a chamar seu “retorno a Freud”, refundamentara a psicanálise nos conceitos da antropologia estruturalista de Lévi-Strauss, da lingüística de Saussure e da filosofia de Heidegger, a partir dos anos 60 ele volta a procurar esta refundamentação, porém agora a partir da formalização lógica e matemática. Nesta, o pai primevo do relato mítico de Freud passa a ser apresentado não mais na sua versão narrativa, mas na sua apresentação como matema, por exemplo, nas fórmulas da sexuação. O objeto como presença, como teorizado na metafísica ou nos primeiros trabalhos de Lacan, cede passagem progressivamente a um não-objeto, o vazio fecundo assinalado pela letra *a*, trabalhado conceitualmente a partir de sua introdução no Seminário 6.<sup>514</sup>

Jacques-Alain Miller lembra, corretamente, que a publicação de *O carteiro da verdade*, em 1975 e novamente, cinco anos depois, integrando *O cartão postal*, “teve como efeito tornar Lacan ‘caduco’ para os defensores da desconstrução, assim como distanciar os lacanianos da leitura de Derrida, cuja elaboração, no início, muitos de nós acompanhávamos com simpatia”.<sup>515</sup> Marcelo Pasternac intitulou seu livro, em que comenta as relações entre psicanálise lacaniana e desconstrução, com um alerta que sugere incompatibilidade entre

<sup>513</sup> LACAN, Jacques. (1955) A carta roubada. In: **O seminário**, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução Marie Christine Laznik Penot com colaboração de Antonio Luis Quinet de Andrade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

<sup>514</sup> LACAN, Jacques. (1958-1959) **Le Séminaire**, livre 6: le désir et son interprétation. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris: Editions de La Martinière et Le Champ Freudien Éditeur, 2013.

<sup>515</sup> LACAN, Jacques. (1976) **O seminário**, livro 23: o sinthoma. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. p. 231.

ambas: *Lacan o Derrida: psicoanálisis o análisis deconstructivo*.<sup>516</sup> Shepherdson indaga se a relação entre Derrida e Lacan é de uma “amizade impossível”:

Que amizade é possível quando Lacan é sumariamente “desconstruído” antecipadamente por um falocentrismo que é “obviamente” apenas outra metafísica, governada por um “significante transcendental” que elimina (ou assim nos dizem) qualquer possibilidade de mudança histórica? Que amizade é possível quando Lacanianos, do “lado oposto”, têm tão frequentemente denunciado o “deslizamento infinito do significante” que supostamente sumariza o pensamento de Derrida, como se ele sustentasse que nenhum significado ou decisão fosse possível?<sup>517</sup>

Nossa pretensão é construir uma leitura destas oposições que conduza à afirmação de uma possibilidade de diálogo e enriquecimento mútuo entre estes dois polos, que podem a partir disso não mais ser vistos como parte de uma oposição binária que leva a delimitar uma zona de impossibilidade definitivamente intransitável entre ambos.

Voltemos a nossa interrogação norteadora: teria Lacan, ao longo do seu ensino, transitado para além da clausura metafísica, para a “a brecha por onde se deixa entrever, ainda inomeável, o brilho do além-causura”<sup>518</sup>? É provável que Lacan e Derrida dessem respostas opostas, Lacan afirmando que sim. A resposta lacaniana poderá ser ilustrada traçando-se dois pontos de seu percurso teórico em relação à teoria do significante. De qualquer maneira, nossa resposta deverá passar antes pelo exame do estatuto metafísico do matema. Lacan nele fundará sua psicanálise, assim como Badiou nele fundará sua ontologia. Mas o matema é sempre matemática? Como aparece em seu uso por Lacan, está ele suficientemente afastado da metaforicidade? Se pode considerar o matema lacaniano, para usar novamente a já citada expressão de Badiou, como ainda estando a meio-caminho “entre o matema e o poema”, já que é suporte também do polissêmico discurso de Lacan? Ele pode ser considerado um *tercium genus*<sup>519</sup> que ainda não se diferenciou entre a metáfora e a matemática?

Mas ainda não chegamos a este ponto da discussão. Antes, tomaremos um exemplo ilustrativo. Retomemos a trajetória do significante no ensino de Lacan para, seguindo exposição de René Major, nele distinguir dois momentos: o primeiro deles é representado pelo conceito do falo como significante dos significantes, dos anos 50, que é alvo da crítica de Derrida. No

<sup>516</sup> PASTERMAC, Marcelo. **Lacan o Derrida: psicoanálisis o análisis deconstructivo**. México, DF: Editorial Psicoanalítico de la Letra, A.C., 2000.

<sup>517</sup> SHEPHERDSON, Charles. Derrida and Lacan: an impossible friendship? **Differences: a journal of feminist cultural studies**. 20 (1): 40-86. Duke University Press. Spring, 2009. p. 41.

<sup>518</sup> DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 16-7.

<sup>519</sup> DERRIDA, Jacques. (1987) **Khôra**. Tradução Nícia Adan Bonatti Campinas, SP: Papyrus, 1995. p. 9-33.

entanto, a partir do seminário XX, de 1972-1973, com as fórmulas da sexuação, o falo aparece fora do estatuto de significante. A impossibilidade de se escrever a relação sexual condicionaria toda escritura. No dizer de René Major, nesta impossibilidade, há “um fator de indecisão entre o contingente e o impossível, que a psicanálise identifica como tal. Quanto ao falo, ele é a marca, no gozo, daquilo que resiste a toda significação. Assim, o significante dos significantes não está mais abrigado na indivisibilidade da letra”. Major assinala que

enquanto no pensamento lacaniano a verdade estava inicialmente ligada ao desejo, e o desejo era concebido segundo a oposição metáfora-metonímia – e consequentemente segundo uma oposição clássica presença/ausência, manifestação/retirada –, ela (a verdade) se torna [na escritura lógico-matemática] ligada ao saber, ao saber que não se sabe e que não se desvenda, mas sim se dá a ler em uma escritura que o inconsciente não para de cifrar. Ao adentrar tal grafemática, portanto, esse saber oscila, de maneira determinada, entre o contingente e o impossível.<sup>520</sup>

Embora Major sugira a possibilidade de que esta mudança de posição de Lacan possa ter ocorrido, em parte, devido às críticas de Derrida, é importante recordar que este seminário de Lacan tem início em novembro de 1972, apenas alguns meses após a primeira publicação das críticas de Derrida a Lacan em *Posições*. Nesta mesma passagem, Major observa que a escritura lógico-matemática de Lacan ocupa um lugar deixado vago, “em um espaço metafísico”, pela necessária incompletude da inscrição da verdade científica e do sujeito dessa verdade. A verdade só pode ser semi-dita, sua inscrição é sempre incompleta, sendo esta incompletude indizível, sendo apenas representável pelo matema, sob “um fator de indecisão entre o contingente e o impossível”.

Observamos então que Lacan recorre ao “espaço metafísico do matema” para fundamentar a cientificidade da psicanálise sobre a matemática. Não podemos deixar de observar que Alain Badiou recorre também ao recurso do matema para fundamentar sua ontologia na matemática, estando sua concepção do mesmo em sintonia com a concepção lacaniana.<sup>521</sup> Em ambos, o matema faz a função de dobradiça, de charneira que articula, sem separar nem confundir, ontologia e matemática em um, psicanálise e matemática em outro. Podemos considerar que o matema constitui esta dobradiça, este hímen entre o conceito filosófico e a matemática, em Badiou, ou entre a linguagem metafórica dos modelos

<sup>520</sup> MAJOR, René. (1990) **Lacan com Derrida**. Tradução Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 189-92.

<sup>521</sup> TOMSIC, Samó. *Matheme*. In: CORCORAN, Steven. (Ed.) **The Badiou Dictionary** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. p. 196-9.

psicanalíticos freudianos e a matemática em Lacan. Ao usar este conceito de dobradiça estamos demonstrando que a filosofia de Derrida se caracteriza exatamente pela hospitalidade que pode prover a qualquer sistema ou modelo de pensamento, mítico-metafórico, filosófico-conceitual ou matemático. Isto é possível porque a *différance* é a *khôra*, o rastro (*la trace*) anterior a qualquer origem dos entes, inclusive matemáticos, que vem a se diferenciar, a partir da multiplicidade infinita do *gramma*, na letra e na inscrição. Badiou também abordou a questão da impossibilidade de inscrição da relação sexual no artigo *Fórmulas de “O aturdito”*.<sup>522</sup>

Recordemos que ao iniciar a publicar como psicanalista, em 1936, Lacan já está trabalhando a partir da necessidade de distinguir a fundamentação epistemológica do conhecimento psicanalítico daquela da psicologia do final do século XIX que se apresentava como científica. Observava que ela baseava-se na chamada concepção associacionista do psiquismo e que na realidade classificava os fenômenos observados usando as categorias tomadas exatamente da filosofia escolástica, considerando que “o associacionismo nos revela suas implicações metafísicas com impressionante clareza”, sendo dominado pela “função do verdadeiro”. Já observa que o problema da ciência não é o problema da verdade:

Mas não nos esqueçamos que a verdade é um valor que corresponde à incerteza com que a experiência vivida do homem é fenomenologicamente marcada, e que a busca da verdade anima historicamente, sob a rubrica do espiritual, os arroubos do místico e as regras do moralista, as sendas do asceta e as descobertas do mistagogo. Essa busca, impondo a toda uma cultura a primazia da verdade no testemunho, criou uma atitude moral que foi e continua a ser, para a ciência, uma condição de existência. Mas a verdade, em seu valor específico, é alheia à ordem da ciência: a ciência pode honrar-se de suas alianças com a verdade; pode propor-se como objeto seu fenômeno e seu valor; mas não pode de maneira alguma identificá-la como seu fim próprio.<sup>523</sup>

Não deixa de ser de certa forma surpreendente constatar o quão próximos se encontram Lacan e Derrida no ponto de partida de suas indagações filosóficas a respeito das relações entre verdade, ciência e metafísica, ocupando-se de denunciar o pretense cientificismo que na realidade apenas oculta sua filiação metafísica. Ambos encontrarão na psicanálise de Freud uma nova maneira de fazer ciência ou filosofia, uma fascinante descoberta que fará com que suas investigações sejam por toda vida marcadas pela experiência freudiana.

No entanto, embora partindo de um ponto de indagação muito próximo, suas reflexões em torno do problema do signo a partir do texto *A carta roubada* marcarão a distância teórica que entre eles viera a se estabelecer. Como já vimos, a crítica de Derrida a Lacan permanecerá

<sup>522</sup> BADIOU, Alain. (2010) Fórmulas de “O aturdito”. In: BADIOU, Alain & CASSIN, Bárbara. **Não há relação sexual**: duas lições sobre “O aturdito” de Lacan. Tradução Cláudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

<sup>523</sup> LACAN, Jacques. (1936) Para-além do “Princípio de realidade”. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 77-95.



centrada na concepção lacanianiana da letra na década de 50. No texto publicado nos *Escritos* do seminário sobre *A carta roubada*, Derrida identificara muitos aspectos da metafísica que estavam na mira da desconstrução naquela época; examina detalhadamente oito deles, entre eles o fonocentrismo, o logocentrismo, o falocentrismo, a palavra plena como verdade, o transcendentalismo do significante, o retorno circular da reapropriação em direção ao mais próprio do lugar próprio – às bordas circunscritas da falta, etc. Lacan referia-se também, na época, “de maneira freqüente, decisiva e confiante, talvez encantatória”, à ontoteologia no discurso e nas palavras heideggerianos, “ao *logos* interpretado por Heidegger”, à verdade como velamento/desvelamento. O discurso laciano estava afinado com o discurso metafísico da época, por exemplo, com “um néo-existencialismo sartriano”, e com “o mestre Hegel/Kojève” e sua “heideggerianização” da filosofia do espírito.<sup>524</sup> Portanto, a primeira pergunta que devemos fazer, ao tentar construir uma crítica à crítica de Derrida a Lacan, é se houve ou não, ao ver do filósofo, mudança filosoficamente significativa nos conceitos lacanianos ao longo do seu ensino. O ponto de vista de Derrida é que, apesar de todas as mudanças no discurso de Lacan e na forma de apresentação do seu pensamento, ele não teria se afastado significativamente da sua posição inicial.<sup>525</sup> Observa-se que ao longo desta conferência agora citada, realizada dez anos após a morte de Lacan e publicada com o título *Pour l'amour de Lacan*, em nenhum momento Derrida explicita reconhecimento de uma mudança significativa na posição filosófica de Lacan ao longo do seu ensino.

Podemos agora nos colocar perante o desafio de procurar entender esta posição de Derrida face a toda uma massa de opiniões em contrário, como passaremos a apresentar a seguir. O Seminário de Lacan era um acontecimento em Paris em 1975, quando ele lança *O carteiro da verdade*. Por que razões nunca se manifestou sobre as mudanças na direção do ensino de Lacan, especialmente em relação ao seu desvio no sentido do uso crescente de modelos matemáticos, limitando-se sempre a tecer comentários sobre uma sessão do seminário de 1955? Como podemos interpretar este silêncio de Derrida? Falando a partir de sua filosofia, sabemos que infinitas interpretações *por vir* serão pensáveis. Procurarei aqui desenhar uma delas, sustentada a partir da nossa defesa de uma posição teórica a respeito das relações da grafemática derridiana com a metafísica e as matemáticas, como argumentaremos a seguir.

Tomemos como ponto de partida o relato de Dosse a respeito da mudança de direção no

---

<sup>524</sup> DERRIDA, Jacques. (1990) *Pour l'amour de Lacan*. In: **Résistances**: de la psychanalyse. Paris: Galilée, 1996. p. 72-9.

<sup>525</sup> DERRIDA, Jacques. (1990) *Pour l'amour de Lacan*. In: **Résistances**: de la psychanalyse. Paris: Galilée, 1996. p. 74.

ensino de Lacan. Segundo ele, é a partir dos anos 70 que este se distancia da lingüística estrutural no sentido de uma formalização mais rigorosa da sua teoria nos termos das figuras topológicas e do matema, procurando para ela, na matemática, uma fundamentação mais sólida do que a oferecida pela lingüística saussureana e pelo estruturalismo, já então sob a crítica pós-estruturalista. Realiza então “a simbiose entre o conceito de mitema lévi-straussiano, a palavra grega *mathèma* (que significa conhecimento) e a raiz da noção de matema, que remete às matemáticas”. Espera assim sair do caráter ainda muito descritivo da sua *lingüisteria* e escapar, pela via das ciências exatas, do atrelamento do destino da psicanálise ao destino do estruturalismo nas ciências sociais, indo em busca do Significante puro que acabará por encontrar na topologia do nó borromeu.<sup>526</sup> A este propósito cita Lacan no Seminário 20:

Só a matematização atinge um real – e é nisto que ela é compatível com nosso discurso, o discurso analítico – um real que nada tem a ver com o que o conhecimento tradicional suportou e que não é o que ele crê, realidade, mas sim fantasia. O real, eu diria, é o mistério do corpo falante, é o mistério do inconsciente.<sup>527</sup>

Segundo ele<sup>528</sup>, Lacan pensa “no interior de um espaço que elimina as categorias de dentro e de fora, de interior e de exterior, e de toda topologia esférica”, procurando, na torsão do nó, quebrar toda tentativa de centração, mergulhando num universo de lógica pura que se desenvolve a partir de um simbólico vazio. Tendo chegado a um impasse em relação a sua sustentação científica no estruturalismo na sua versão lingüística, e indo buscá-lo na noção de estrutura tal qual a entendem os matemáticos, Lacan teria se recusado “a disseminar totalmente, à maneira de Derrida, a sua leitura do inconsciente: isso teria arrastado a psicanálise para um indefinido interpretativo no qual ela se perderia”. Lembra ainda que Lacan já afirmara, no Seminário 11: “A interpretação não está aberta a todos os sentidos”.<sup>529</sup> Acompanhando o movimento do estruturalismo em direção às lógicas espaciais, Lacan inspira-se em Frege e na topologia de Riemann na tentativa de dar à psicanálise, por esta via, o *status* de ciência. A topologia estruturalista já desvitalizara os conteúdos transcendentais do espaço, substituindo-os por uma lógica dos lugares e de suas possíveis combinações, perdendo os seus elementos todo o sentido singular e só recebendo significação em seu jogo combinatório:

<sup>526</sup> DOSSE, François. (1991) **História do estruturalismo**, v. II: o canto do cisne, de 1967 a nossos dias. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993. p. 226.

<sup>527</sup> LACAN, Jacques. (1972) **O seminário**, livro 20: mais, ainda. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. p. 178.

<sup>528</sup> DOSSE, François. (1991) **História do estruturalismo**, v. II: o canto do cisne, de 1967 a nossos dias. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993. p. 227.

<sup>529</sup> LACAN, Jacques. (1964) **O seminário**, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 237.

A estrutura é essa falta de ser, esse buraco, essa hiância ou Coisa, esse Significante primeiro, esse grau zero jamais presente ao olhar, esse Ser que escapa ao ente, simples virtualidade. Ao substituir a fenomenalidade por uma numenalidade kantiana estrutural, o estruturalismo investiga a lógica (...) numa horizontalidade dos múltiplos possíveis que animam um certo número de operadores da troca generalizada: o fonema, a proibição do incesto, o objeto (a), etc. É no espaçamento que se constrói a lógica estrutural (...) O espaço do estruturalismo é um espaço do fora, um alhures não redutível a sua atualização (...) é essa falta, esse inatingível, essa *différance* no sentido derridiano, que se vê subitamente projetado para o centro do espaço estrutural.<sup>530</sup>

Nesta mesma passagem, Dosse cita Derrida a respeito do espaçamento:

o espaçamento não designa *nada*, rigorosamente nada, nenhuma presença à distância; é o índice de um exterior irredutível e, ao mesmo tempo, de um *movimento*, de um deslocamento que indica uma alteridade irredutível. Não vejo como seria possível dissociar estes dois conceitos de espaçamento e de alteridade.<sup>531</sup>

Numa das passagens referidas, Dosse cita, discordando dela, a opinião de Paul Henry de que no recurso de Lacan à topologia havia apenas uma preocupação pedagógica, um meio de transmitir a psicanálise, não se tratando de “fazer da psicanálise uma física”.<sup>532</sup> Esta opinião é compartilhada por Nasio, para quem Lacan usa “artifícios topológicos” apenas na tentativa de apreender o real por meios imaginários e fantasísticos, tendo sua topologia mais a ver “com o desenho do que com o cálculo, mais com o quadro-negro do que com o papel, e mais com o mostrar do que com o demonstrar”, opondo-se assim “à crença de que fazer topologia é, para os analistas, fazer ciência”.<sup>533</sup>

Alguns autores enfatizam a necessidade de uma reflexão mais profunda para a avaliação do papel da topologia no ensino de Lacan. Joël Dor, numa tentativa de determinar a função epistemológica dos objetos topológicos que Lacan usa, afirma que deve-se ter cuidado para não descartar muito apressadamente seu valor epistemológico, como faz Nasio ao sugerir que, a exemplo do uso do termo “lingüística” para denotar a “lingüística” lacaniana, o termo “topologeria” seria mais adequado para denotar a “topologia” lacaniana, assim desqualificada

<sup>530</sup> DOSSE, François. (1991) **História do estruturalismo**, v. II: o canto do cisne, de 1967 a nossos dias. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993. p. 485-6.

<sup>531</sup> DERRIDA, Jacques. (1972) **Posições**. Tradução Maria Margarida Correia Calvente Barahona. Lisboa: Plátano, 1975. p. 91.

<sup>532</sup> DOSSE, François. (1991) **História do estruturalismo**, v. II: o canto do cisne, de 1967 a nossos dias. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993. p. 227.

<sup>533</sup> NASIO, Juan-David. (2010) **Introdução à topologia de Lacan**. Tradução Cláudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. p. 9-10.

como tal.<sup>534</sup> Conclui seu ensaio observando que a afirmação de Lacan ao final de seu ensino de que a topologia dos nós fazia com que muitos pontos da teoria devessem se reconsiderados deve levar-nos a aceitar que a “topologeria” de Lacan deu acesso a vários conceitos preciosos que estavam fazendo falta. Mesmo que estes conceitos não constituam a prova de uma matematização da teoria psicanalítica, “sua virtude funcional, entretanto, contribui para a progressiva instituição de um ‘sistema de letras’ capaz de suportar a ideia de um matema que permite a transmissão da psicanálise”.<sup>535</sup> Bruce Fink considera que o objetivo de Lacan poderia não ser propriamente chegar a uma matematização da psicanálise, mas antes a uma formalização, ou seja, uma “formalização sem matematização” como forma da psicanálise fundamentar-se como ciência.<sup>536</sup>

Já em 1953 Lacan mostrara preocupação com a possibilidade de a psicanálise vir a se tornar uma ciência: “Se a psicanálise pode tornar-se uma ciência – pois ainda não o é –, e não deve degenerar em sua técnica – o que talvez já seja um fato –, devemos resgatar o sentido da sua experiência”.<sup>537</sup> Como dissemos há pouco, muitos autores levaram adiante as pesquisas de Lacan na aplicação da topologia ao desenvolvimento da psicanálise lacaniana, homologando assim a ideia de um avanço de Lacan no sentido teórico e não apenas no sentido pedagógico. Em que direção teria ocorrido este avanço? Procuraremos a seguir algumas respostas a esta questão assinalando possíveis modificações teóricas em relação aos conceitos de letra e falo entre o primeiro e o último Lacan.

Jacques-Alain Miller tinha 18 anos de idade quando estava na plateia da *École Normale Supérieure* em 15 de janeiro de 1964 para assistir à conferência de entrada de Jacques Lacan na instituição após sua *excommunication*.<sup>538</sup> Em 12 de novembro de 1966, com 20 anos de idade, casará com Judith, filha de Lacan, tornando-se assim o genro que virá a ser o herdeiro legal do

---

<sup>534</sup> DOR, Joël. (1991) The epistemological status of Lacan's mathematical paradigms. In: PETTIGREW, David & RAFFOUL, François. (Eds.) **Disseminating Lacan**. New York: State of New York University Press, 1996. p. 110.

<sup>535</sup> DOR, Joël. (1991) The epistemological status of Lacan's mathematical paradigms. In: PETTIGREW, David & RAFFOUL, François. (Eds.) **Disseminating Lacan**. New York: State of New York University Press, 1996. p. 120.

<sup>536</sup> FINK, Bruce. **Lacan to the letter: Reading *Écrits* closely**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004. p. 153-5.

<sup>537</sup> LACAN, Jacques. (1953) Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 268.

<sup>538</sup> LACAN, Jacques. (1964) **O seminário**, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 9-20.

seu espólio intelectual após ter acompanhado seu ensino por mais de dezesseis anos.<sup>539</sup> Assinalaremos a seguir alguns dos seus depoimentos a partir deste testemunho.

O que pensa Miller sobre o uso da matemática feito por Lacan? Ele considera<sup>540</sup> que a topologia está presente no discurso de Lacan desde 1953, no *Discurso de Roma*, quando ele relaciona, “de maneira hegeliana”, a morte à emergência da ordem simbólica ao dizer que o símbolo se manifesta primeiro como a morte da coisa. Já encontramos aí a ideia de que a morte se revela como um centro externo à linguagem de onde provém o seu sentido:

Por isso, quando queremos atingir no sujeito o que havia antes dos jogos seriais da fala, e aquilo que é primordial no nascimento dos símbolos, vamos encontrá-lo na morte, de onde sua existência retira tudo o que tem de sentido. (...) Dizer que esse sentido revela na fala um centro externo à linguagem é mais do que uma metáfora, e evidencia uma estrutura. Essa estrutura é diferente da espacialização da circunferência ou da esfera onde nos comprasemos em esquematizar os limites do vivente e de seu meio: ela corresponde, antes, ao grupo relacional que a lógica simbólica designa topologicamente como um anel.<sup>541</sup>

A figura do toro é assim incluída no ensino de Lacan “como uma figura que permite sustentar essa relação de exclusão interna tão fundamental”. Esta estrutura da exclusão interna volta a aparecer quando Lacan tenta construir a topologia do gozo, quando forjará o termo “extimidade” para apontar este “exterior no interior” da linguagem e do simbólico, mostrando já a inadequação dos termos “exterior” e “interior” para pensar a topologia do sujeito. Miller observa que Lacan considera que a experiência psicanalítica é “não-toda” (*pas-tout*) matematizável, não pode ser totalmente matematizável. Essa matematização “não-toda” é realizada por Lacan, especialmente nos seminários 20 (Mais, ainda)<sup>542</sup> e 22 (R.S.I.)<sup>543</sup>, através da topologia do nó borromeu. Ele segue afirmando a respeito destas figuras, como já fizera em 1953, que elas “não são metáforas”, representando a estrutura que é de certo modo o próprio real em jogo na experiência psicanalítica:

Será necessário qualificar esse assinalamento de real que se faz tanto à estrutura quanto à topologia. É um ponto crítico para quem se interessa especialmente na topologia de Lacan esse nó constituído por “metáfora, estrutura e real”. Representamos esta topologia, podemos manejá-la manualmente; às vezes Lacan a

<sup>539</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. (1993) **Jacques Lacan**: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 286-7.

<sup>540</sup> MILLER, Jacques-Alain. **Matemas**. v. I. Buenos Aires: Manantial, 2010. p. 79-104.

<sup>541</sup> LACAN, Jacques. (1953) Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 321-2.

<sup>542</sup> LACAN, Jacques. (1972) **O seminário**, livro 20: mais, ainda. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

<sup>543</sup> Transcrições do Seminário disponíveis em [www.gaogoa.free.fr](http://www.gaogoa.free.fr).

valoriza a ponto de mostrar um cavalgamento de nós e dizer: “Isto é a própria coisa”. Para muitos isto parecia excessivo.<sup>544</sup>

Já queremos adiantar aqui que este mesmo cavalgamento de figuras topológicas será pensado para representar a topologia da grafemática derridiana, como veremos algumas páginas adiante. Mas ainda não chegamos neste ponto, como tantas vezes ouvimos no dizer de Derrida. Miller considera que no derradeiro ensino de Lacan opera, portanto, uma definição de estrutura completamente diferente daquela presente em seu ensino inicial, pois nele “não é de estrutura linguística que se trata, mas sim de estrutura *côisica*, se me permitem dizer”.<sup>545</sup>

Muitos autores têm desenvolvido esta ideia de uma “clínica do real” pensada a partir dos modelos topológico lacanianos. A partir do seu trabalho sobre eles, Lígia Victora observa que o ato analítico do corte pode fazer efeito sobre a estrutura do sujeito.<sup>546</sup> O livro *Le réel em mathématiques* reuniu ensaios sobre as relações entre psicanálise e matemáticas.<sup>547</sup> Um número inteiro da revista *Essaim - Revue de Psychanalyse*, em 2012, foi dedicada ao tema *Pourquoi les mathématiques comptent pour la psychanalyse*.<sup>548</sup> E no ano seguinte uma publicação da *Association Mondiale de Psychanalyse*, fundada por Jacques-Alain Miller, reuniu também artigos sobre o tema.<sup>549</sup> Estes dados mostram que o desafio lançado por Lacan, especialmente em seu último ensino, para a busca de uma formalização da transmissão da psicanálise em termos de uma fundamentação lógico-matemática segue gerando um frutífero trabalho de reflexão e desenvolvimento teórico.

Alain Badiou dedicou um ano de seu Seminário ao antifilósofo Lacan.<sup>550</sup> Nathalie Charrat, autora do livro *Infini et inconsciente, essay sur Georg Cantor*, de 1994, aprofundou o exame do tema da relação entre psicanálise e infinito, em Freud e Lacan, ligando sua reflexão ao trabalho de Cantor.<sup>551</sup> Émile Jalley realiza um trabalho de estudo sobre a relação da psicanálise de Lacan com a filosofia de Badiou.<sup>552</sup>

Como vemos, o trabalho de Lacan, especialmente no que se refere ao seu empreendimento de formalização lógico-matemática da psicanálise segue dando muito o que

<sup>544</sup> MILLER, Jacques-Alain. **Matemas**. v. I. Buenos Aires: Manantial, 2010. p. 82-5.

<sup>545</sup> MILLER, Jacques-Alain. **Perspectivas do seminário 23 de Lacan: O sinthoma**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. p. 195.

<sup>546</sup> VICTORA, Lígia Gomes. **Topologia e clínica psicanalítica**. Porto Alegre: Redes, 2013. p. 15.

<sup>547</sup> CARTIER, Pierre & CHARRAUD, Nathalie. (Eds.) **Le réel em mathématiques: psychanalyse et mathématiques**. Paris: Agalma Éditeur/Diffusion Le Seuil, 2004.

<sup>548</sup> **Essaim - Revue de Psychanalyse**. Numéro 28, Printemps, 2012. Paris: Éditions èrès, 2012.

<sup>549</sup> SCILICET. **Um réel pour le siècle XXI: Vers le IXème congress de la Association Mondiale de Psychanalyse**. Paris: École de la Cause freudienne, 2013.

<sup>550</sup> BADIOU, Alain. (1994-1995) **Le séminaire: Lacan: l'antiphilosophie 3**. Texte établi par Véronique Pineau. Paris: Fayard, 2013.

<sup>551</sup> CHARRAUD, Natalie. **Lacan et les mathématiques**. Paris: Anthropos, 1997.

<sup>552</sup> JALLEY, Émile. **Badiou avec Lacan: Roudinesco, Assoun, Granon-Lafont**. Paris: L'Harmattan, 2014.

pensar não só aos psicanalistas como aos filósofos. Como veremos a seguir, a grafemática derridiana também tem sido objeto de tentativas de formalização lógico-matemáticas, o que nos leva a um campo de intersecção muito interessante entre as obras de Lacan, Derrida e Badiou. Uma pesquisa neste campo poderia fornecer novos elementos para uma crítica da crítica de Derrida a Lacan e talvez identificar pontos de contato maiores entre o pensamento dos dois do que Derrida teria admitido.

Como dissemos há pouco, a operação da grafemática derridiana também é passível de formalização lógica ou matemática. William Watkin considera que Derrida trabalha com uma apresentação espacial da metafísica da presença e das suas bordas, ou seja, seu limite. Outros nomes para este limite nas bordas da metafísica da presença são “aporia”, “linearização” ou *la trace* como *différance*. Derrida é forçado pela limitação que encontra na linguagem da metafísica a conceber este limite em termos de uma topologia bidimensional. Ele teria pensado na topologia para espacializar as categorias da metafísica, sendo a aparição daquela em *La dissémination*<sup>553</sup> ou *Apories*<sup>554</sup> um traço projetivo disso, como a sobreposição da elipse no círculo, a passagem do plano para a figura tridimensional do cubo, ou uma concepção do supranumerário, tudo indicando a possibilidade da percepção por Derrida de que as origens da metafísica repousam nas origens da geometria. Watkin considera que

o exemplo do duplo toro provê uma espacialização topológica que parece evitar a aporia do dentro/fora (...) e apresenta uma *grammé* não-aporética da lógica do traço. O (duplo) toro requer um pensamento da forma ou delimitação material como definível por um espaço interno e móvel. Além disso, o duplo toro significa que campos em oposição podem também ser colocados dentro deste espaço alternativo, algo que está manifesto na concepção matemática do limite como aproximação infinitesimal de uma função a outra. (...) Antes do que um duplo toro apenas, o traço e a borda parecem mais próximos da disposição de um toro sobre o outro. (...) Esta sobreposição topológica da *différance* e da singularidade dentro da estrutura apotropaica da metafísica me parece marcar o limite externo do que significa pensar Derrida hoje. Para além disso estamos ainda por passar.<sup>555</sup>

Como referimos algumas páginas atrás, Lacan avançou dos toros para os nós borromeus, às vezes cavalgados um sobre o outro, para representar a estrutura do real da experiência psicanalítica. A citação anterior leva-nos a pensar que talvez seja possível também representar a grafemática derridiana a partir da topologia dos nós. Mas ainda não chegamos neste ponto.

<sup>553</sup> DERRIDA, Jacques. (1969) *La dissémination*. In: **La dissémination**. Paris: Éditions du Seuil, 1972.

<sup>554</sup> DERRIDA, Jacques. (1992) **Apories**. Paris: Galilée, 1996.

<sup>555</sup> WATKIN, William. Derrida's limits: “Aporias” between “*Ousia* and *Grammé*”. **Derrida Today** 3.1 (2010): 114-136. p. 132-5.

Paul Livingston observa proximidade entre os conceitos de *différance*, *la trace* e “indecidível” com alguns dos mais significativos resultados da lógica formal, simbólica e metalógica. Assinala que já em 1970 Derrida apontara a proximidade entre seu conceito de “indecidível” e os teoremas da incompletude de Göedel, afirmando:

Sem excluir outras maneiras de compreender os métodos e o significado da desconstrução, sustento que vários dos termos-chave de Derrida (por exemplo, *trace*, “indecidível”, *différance*) e a práxis textual que eles incorporam, podem de fato utilmente ser compreendidos como figurando as consequências metalógicas do formalismo como tal. Esta implicação permite esclarecer a estrutura lógica subjacente de alguns dos textos mais importantes de Derrida, sugere um maior grau de convergência do que usualmente tem sido notado entre estes textos e a tradição “analítica” da reflexão metalinguística e metalógica, e também facilita uma compreensão mais clara da práxis textual da própria desconstrução.<sup>556</sup>

Consoantemente com sua possibilidade de formalização lógica ou matemática, a grafemática também pode ser escrita nos termos da física quântica, conforme o artigo de Karen Barad, sobre *Quantum entanglements and hauntological relations of inheritance: dis/continuities, spacetime enfoldings and justice-to-come*.<sup>557</sup> Iniciando com citações de *Espectros de Marx*, a autora nos convida para juntarmo-nos ao elétron para “uma des/orientadora experiência de des/juntamento do tempo e espaço, enredamentos (*entanglements*) do aqui e lá, agora e então, isto é, uma sensação espectral (*ghostly sense*) de des/continuidade, uma des/continuidade quântica”, propiciando este “movimento des/juntado” uma “sensação de *différance*, de ‘intra-atividade’, de ‘separabilidade-diferenciamento agencial que corta junto/aparte – que é a natureza espectral (*hauntological*) dos enredamentos quânticos”.<sup>558</sup> O artigo aparece em um número da revista *Derrida Today* dedicada ao encontro possível entre a desconstrução e a ciência.<sup>559</sup> Podemos recordar que a figura do indecidível também se expressa no gato de Schrödinger e sua (in)existência espectral, condição que só pode ser deixada após o colapso da função de onda quântica. O mesmo pode se dizer da qualidade espectral do elétron de Heisenberg que sempre tem ou sua posição ou sua velocidade indecidíveis. Pode-se também dizer que o colapso da função de onda quântica resulta na temporalização e espaçamento da *différance*, dando origem à presença.

<sup>556</sup> LIVINGSTON, Paul. Derrida and formal logic: formalising the undecidable. **Derrida Today** 3.2 (2010): 221-239. p. 222.

<sup>557</sup> BARAD, Karen. Quantum entanglements and hauntological relations of inheritance: dis/continuities, spacetime enfoldings and justice-to-come. **Derrida Today** 3.2 (2010): 240-268.

<sup>558</sup> BARAD, Karen. Quantum entanglements and hauntological relations of inheritance: dis/continuities, spacetime enfoldings and justice-to-come. **Derrida Today** 3.2 (2010): 240-268. p. 240-1.

<sup>559</sup> STEVES, H. Peter & ANDERSON, Nicole. Introduction: the meeting of deconstruction and science. **Derrida Today** 3.2 (2010): 175-7.



Podemos agora retornar à indagação a respeito de uma interpretação possível, aqui construída, do silêncio de Derrida sobre o que talvez se possa chamar de “a virada matemática” de Lacan em seu último ensino. Para ilustrar nosso ponto de vista, consideremos inicialmente a fórmula de Bhaskara, ou a fórmula einsteiniana que relaciona a conversão de energia em uma relação entre massa e velocidade da luz: enquanto fórmulas, elas não são passíveis de serem desconstruídas; no entanto, um discurso que se venha a permitir-se dizer a partir delas o é. Lacan tem a pretensão de ter conseguido “tocar o real” com seus matemas: eles apresentam o real do inconsciente como espaços topológicos – toro, *cross-cap*, banda de Möebius, garrafa de Klein, nó borromeu etc – ou como fórmulas – as fórmulas da sexuação, por exemplo. Como escrita matemática os matemas não podem ser desconstruídos, mas tudo que se diga a partir deles o pode. Portanto, a álgebra lacaniana, como formalização matemática não é desconstruível, mas tudo que se diga a partir dela o é. Em outras palavras, a desconstrução não se presta a desconstruir formalizações matemáticas, mas se presta a desconstruir o que alguém se permita dizer a partir delas. Por conseqüência, a escrita matemática em que Lacan apoiou seu último ensino não poderia ter sido alvo da desconstrução, mas o que Lacan dizia a partir dela sim. E talvez neste sentido Derrida considerasse, já em 1990, nada mais ter de relevante a dizer sobre o discurso de Lacan, mesmo que este tivesse modificado sua fundamentação. Para a estratégia da desconstrução, a produção do pensamento lacaniano na década de 70 se tornara um alvo de interesse secundário por já não mais servir tão exemplarmente para suas finalidades, quando comparado ao pensamento de Lacan sintetizado no texto sobre o conto de Poe. Evidentemente, esta interpretação é baseada na nossa leitura da citada conferência *Pour l'amour de Lacan*, leitura aberta a toda iterabilidade *por vir* em *différance*.

Quanto à resposta para a indagação a respeito de o último Lacan haver ou não conseguido levar sua teoria para “o brilho do além-clausura”, para além do fechamento da metafísica, creio que colhemos elementos suficientes para afirmar, a partir de sua sistemática recusa da metafísica em seu último ensino, que sua formalização lógico-matemática da psicanálise foi, no seu entender, sua maneira de havê-lo conseguido. Esta é uma das razões de seu ressentimento em relação a Derrida por este jamais haver demonstrado reconhecer isso. Derrida silenciou a este respeito, deixando a cada um sua resposta. Acredito que a saída da metafísica que Lacan encontrou mantém proximidade com o caminho que Badiou tomou em sua filosofia. No entanto, Badiou sustenta manter-se dentro da filosofia enquanto Lacan derivou

não para além da metafísica, mas para além da filosofia, para a antifilosofia<sup>560</sup>. Deixamos para outro momento a tarefa de aprofundar esta discussão.

Um último ponto que queremos levantar nesta seção se refere ainda, mas agora por um outro ângulo, à crítica de Derrida ao recorte que Lacan faz do texto de Poe para fazer dele o uso que lhe interessa fazer. O filósofo põe em relevo toda importância que confere ao material que Lacan deixa fora de sua análise, como, entre outros: a psicobiografia de Poe e a inserção deste conto no contexto de sua obra; a neutralização do narrador e a exclusão de toda emolduração (o *parergon*, podemos dizer), presente no conto, na narrativa recortada por Lacan; ou seja, o desprezo deste pela totalidade da “borda desprezível para o hermenauta interessado no centro do quadro e no interior da representação”<sup>561</sup>. Derrida observa que Lacan despreza, em sua análise, todos os aspectos do conto que não aqueles que lhe interessam no seu recorte *ad hoc* do texto. Há, portanto, segundo ele, uma deficiência formal em sua análise, ligada a uma decisão “semântica e psicanalítica” operada por um “psicanalista semanticista”.<sup>562</sup> No seu emolduramento do conto, Lacan recorta um quarto lado das figuras narradas para ver nelas apenas triângulos. Toda estrutura restante do conto, que não a recortada por Lacan, é justamente o que permite a Derrida afirmar que uma carta pode não chegar a seu destino, pois “pertence à estrutura ela sempre poder não chegar a ele”, já que “a disseminação ameaça a lei do significante e da castração como contrato de verdade. Ela atinge a unidade do significante, isto é, do falo”.<sup>563</sup>

Podemos usar aqui Derrida contra Derrida, dirigindo a ele as mesmas críticas que ele dirige a Lacan ao criticar o uso *ad hoc* do texto de Poe eliminando, em seu texto, todo o *parergon* que integra e torna inteligível, sob muitos outros aspectos, o conto sobre a carta roubada. Derrida faz a mesma coisa em um grau, a meu ver, mais grave. Lacan escolheu para o propósito de ilustrar seu ensino um texto clássico da literatura de um autor consagrado do século XIX. Derrida escolhe para ilustrar seu ensino textos de autores em plena produção da sua obra, como Lacan ou Foucault, para citar apenas dois, o que não deixou de promover ressonâncias recíprocas nestas relações. Conviveu com Lacan na mesma Paris nos 20 anos que fizeram as décadas de 60 e 70, com sua safra admirável de pensadores criativos que eram notícia e assunto

<sup>560</sup> BADIOU, Alain. (1994-1995) **Le Séminaire**. Lacan – L’antiphilosophie 3. 1994-1995. Texte établi par Véronique Pineau. Paris: Fayard, 2013.

<sup>561</sup> DERRIDA, Jacques. (1975) O carteiro da verdade. In: DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal**: de Sócrates a Freud e além. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 530.

<sup>562</sup> DERRIDA, Jacques. (1975) O carteiro da verdade. In: DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal**: de Sócrates a Freud e além. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 479.

<sup>563</sup> DERRIDA, Jacques. (1975) O carteiro da verdade. In: DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal**: de Sócrates a Freud e além. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007 p. 490-91.

de todos. Neste cenário de intensa efervescência intelectual criativa, permite-se seguir usando o nome “Lacan” para criticar um pensamento produzido na década de 50, como se este seguisse representando Lacan ao final dos anos 70. Respalda-se, por exemplo, na explicação que apresenta na referida conferência de 1990 dizendo que sua crítica da década de 70 não era dirigida a “Lacan em geral” mas a

uma configuração forte, relativamente coerente e estabilizada de um discurso à época da coletânea e encadernação dos *Escritos*, em 1966. A encadernação dos *Escritos* é o que os faz formar um conjunto e lhes assegura a mais sólida estrutura sistêmica, a construção mais formalizada, tão formalizada quanto possível. Ora, se há um texto que ocupa melhor que qualquer outro esta posição e este posto de encadernador é o seminário sobre *A carta roubada*.<sup>564</sup>

Como já referimos, mesmo passados mais de vinte anos da morte de Lacan, nos seus últimos seminários, Derrida segue referindo-se, sob o nome de Lacan, ao pensamento lacaniano da década de 50. Quando se refere a passagens do Seminário na década de 70, o faz no sentido de mostrar a continuidade com o Lacan dos anos 50, enfatizando também que a edição dos textos do Seminário por Jacques-Alain Miller muito tempo após a aula de Lacan ter ocorrido não dá nenhuma garantia a respeito do que de fato Lacan disse ou deixou de dizer na ocasião.<sup>565</sup> Está aí mais uma observação a ser usada por alguém que queira analisar este amor que o uniu a Lacan, segundo afirma em várias passagens desta conferência, e que se harmoniza muito bem com a convocação constante do pensamento lacaniano até seus últimos seminários e entrevistas.

Críticas a Derrida nesta mesma linha são feitas em relação à sua leitura de Saussure, na qual ele usa a prerrogativa de citar Saussure apenas na medida que lhe interessa.<sup>566</sup> Searle criticou duramente a leitura que o filósofo apresenta, em *Assinatura, acontecimento, contexto*<sup>567</sup>, da teoria austiniana dos atos de linguagem, considerando “irreconhecível” a versão derridiana dos pontos de vista de Austin.<sup>568</sup>

Derrida mesmo foi o primeiro a reconhecer o quanto os autores ainda vivos dos textos que seriam alvo da desconstrução se sentiriam atacados por ela. Ele repetirá muitas vezes, embora de diferentes maneiras, o conteúdo das palavras com que em 3 de março de 1963, na

<sup>564</sup> DERRIDA, Jacques. (1990) Pour l'amour de Lacan. In: **Résistances**: de la psychanalyse. Paris: Galilée, 1996. p. 67.

<sup>565</sup> DERRIDA, Jacques. (1990) Pour l'amour de Lacan. In: **Résistances**: de la psychanalyse. Paris: Galilée, 1996. p. 79-81.

<sup>566</sup> DAYLIGHT, Russel. **What if Derrida was wrong about Saussure?** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. p. 180.

<sup>567</sup> DERRIDA, Jacques. (1971) Assinatura, acontecimento, contexto. In: **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

<sup>568</sup> DERRIDA, Jacques. (1990) **Limited Inc**. Tradução Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1991. p. 41.

presença de Foucault na plateia, que permanecerá em silêncio, prepara seu ataque crítico ao seu antigo mestre, ataque este que virá a levar ao afastamento de nove anos entre eles<sup>569</sup>. A crítica de Derrida é construída a partir de apenas três páginas – a propósito de um trecho da primeira das *Meditações* de Descartes – do volumoso livro de Foucault, o que levará este a comentar, na sua réplica, que “Derrida pensa poder retomar o sentido do meu livro ou de seu ‘projeto’ nas três páginas, nas três únicas páginas que são dedicadas à análise de um texto reconhecido pela tradição filosófica. Com sua admirável honestidade, ele mesmo reconhece o paradoxo da sua empreitada”.<sup>570</sup> Evoco aqui algumas destas ideias na introdução de Derrida à sua conferência:

guardo, por ter tido há algum tempo a oportunidade de receber os ensinamentos de Michel Foucault, uma consciência de discípulo admirador e reconhecido. Ora, a consciência do discípulo, quando este começa, já não digo concorrer, mas a dialogar com o mestre, ou antes a proferir o diálogo interminável e silencioso que o constituía como discípulo, a consciência deste é nesse momento uma consciência infeliz. (...) E quando, como no caso presente, esse diálogo corre o risco de ser ouvido – erroneamente – como uma contestação, o discípulo não pode deixar de se sentir por isso mesmo já contestado pela voz do mestre que precede a sua. Ele se sente indefinidamente contestado, ou recusado, ou acusado: como discípulo, ele o é pelo mestre que fala nele (...); como mestre interior, ele é então contestado pelo discípulo que ele também é. Essa interminável desventura do discípulo se deve talvez a que ele não sabe ou ainda esconde de si mesmo que, assim como a vida verdadeira, o mestre talvez esteja sempre ausente.<sup>571</sup>

Derrida já introduzira sua primeira conferência com palavras semelhantes dirigidas ao mestre Husserl:

Devo começar com uma precaução e com uma confissão. Quando, ao nos aproximarmos de uma filosofia, já estamos armados não só de um par de conceitos (...), mas também de uma grade especulativa em que aparece já a figura clássica de um antagonismo, o debate operatório que nos preparamos para instituir no interior ou a partir desta filosofia corre o risco de se assemelhar mais a um interrogatório do que a uma escuta atenta, ou seja, a um inquérito abusivo que introduz previamente o que pretende encontrar e violenta a fisiologia própria de um pensamento. Não há dúvida de que a abordagem de uma filosofia na qual se introduz o corpo estranho de um debate pode ser eficaz, mostrar ou libertar o sentido de um trabalho latente, mas começa por uma agressão e uma infidelidade. É preciso não esquecê-lo.<sup>572</sup>

<sup>569</sup> ROUDINESCO, Elisabeth. (1992) Leituras da “História da loucura” (1961-1986). In: ROUDINESCO, Elisabeth *et al.* **Foucault: leituras da história da loucura**. Tradução Maria Ignes Duque Estrada. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 30-1.

<sup>570</sup> FERRAZ, Maria Cristina Franco (Org.) **Três tempos sobre a “História da loucura”**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001. p. 71.

<sup>571</sup> DERRIDA, Jacques. (1963) *Cogito* e “História da loucura”. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 43-4.

<sup>572</sup> DERRIDA, Jacques. (1959) “Gênese e estrutura” e a fenomenologia. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 225.

Derrida sempre acentuou que a desconstrução desconstrói textos e não autores. Ela também implica o exercício de um certo grau de violência sobre o texto e as intenções de seu autor. Na crítica ao texto sobre o conto de Poe, as intenções explícitas de Lacan ao escrevê-lo não têm interesse. Forbes Morlock observa isto em relação ao texto de Rousseau na *Gramatologia*:

*Gramatologia* rasga em pedaços o texto de Rousseau rompendo a ordem do seu argumento. (...) Certamente Derrida não lê o *Ensaio sobre a origem das línguas* em ordem. (...) Como leitor, Derrida realiza enorme violência sobre o trabalho (senão sua letra). Ele toma grandes liberdades com o texto de Rousseau (...) A extensão das citações de Derrida do *Ensaio* sugere que ele faz do texto de Rousseau o seu próprio.<sup>573</sup>

A acusação de Derrida a Lacan foi desde o início de que este necessitava se ver reconhecido por Derrida como seu mestre, o que sempre despertou irritação intensa em Derrida. No entanto, se tomarmos agora neste contexto as palavras de Derrida a Foucault, podemos perceber que Lacan jamais deixou de ser, como a “vida verdadeira” de Levinas, o mestre “ausente” que foi interlocutor interior de Derrida até sua morte, conforme mencionamos nas frases iniciais deste trabalho.

Se o bisturi desconstrucionista recorta os textos desconstruídos a partir de uma intencionalidade com propósitos bem definidos, às vezes desconsiderando outros aspectos relevantes da obra do autor, segundo o próprio ou seus simpatizantes, no caso de Lacan há um outro agravante importante na sua desconsideração do *parergon*, da cena da escritura da psicanálise lacaniana. Quando Lacan comenta com René Girard, após a conferência do filósofo em Baltimore, que a diferença entre ambos era que Derrida não lidava com pessoas que sofrem, o filósofo retruca que sim, que ele também lida com pessoas que sofrem.<sup>574</sup> Porém julgo que Lacan tem mais razão neste episódio, já que a “cena da escritura” da teoria psicanalítica, totalmente enviesada pela transferência desenvolvida pelo analisante em análise, não pode ser equiparada ao testemunho do sofrimento em outra “cena da escritura” que é a filosofia. No divã do analista, o retorno incansável do significante é o que permite o empreendimento da análise e foi exatamente esta a contingência que possibilitou a invenção da psicanálise. Por um lado, no contexto da “economia geral” do “texto geral e sem bordas” da escritura derridiana, Derrida

<sup>573</sup> MORLOCK, Forbes. The copyist. In: GASTON, Sean & MACLACHLAN, Ian. (eds.) **Reading Derrida's "Of Grammatology"**. London/New York: Continuum, 2011. p. 148.

<sup>574</sup> DERRIDA, Jacques. (1990) Pour l'amour de Lacan. In: **Résistances: de la psychanalyse**. Paris: Galilée, 1996. p. 86.

está certo, a carta deve não chegar ao seu destino: “Mesmo chegando (...), a carta subtrai-se à chegada. Ela chega a outro lugar, sempre várias vezes”.<sup>575</sup>

Porém, por outro lado, no contexto da “economia restrita” da circulação do grafema em um corpo humano, Lacan está certo, pois há uma inscrição originária e singular em um cérebro, a restringir, a limitar a liberdade de significação devido à força da compulsão à repetição. A possibilidade do deslizamento infinito do significante deve ser pensada em filosofia, mas jamais poderá ser observada no divã, ao qual se chegou exatamente pela incômoda insistência do significante. Esta consideração das diferentes “cenas da escritura” em que cada um desenvolve suas teses é imprescindível para a possibilidade de compreensão das proximidades e distanciamentos no pensamento de ambos.

Derrida, num ato originário de infidelidade, sempre desacatou as advertências de Freud e de Lacan para que fossem lidos como psicanalistas e não como filósofos. Ao contrário, lendo a filosofia nos textos de ambos, desconsidera a especificidade da sua cena da escritura que é a situação psicanalítica. Desde seu primeiro texto dedicado a Freud ele retira as palavras deste da economia restrita do aparelho psíquico para colocá-las a trabalhar dentro do pensamento filosófico, numa infidelidade originária que vai contribuir definitivamente para a elaboração da teoria da desconstrução. Na feliz expressão de Andrea Hurst, os irmãos Lacan e Derrida matam o pai Freud e resgatam-no reinventando-o.<sup>576</sup>

A intensidade dos sentimentos revelada por ambos nos momentos em que um fala a respeito do outro nos leva a concordar com Derrida na afirmação de que há um amor entre eles, como o filósofo sustenta em muitas páginas desta mesma conferência. Porém, o exame mais detalhado da relação de amoródio entre Derrida e Lacan merece um trabalho à parte. Por enquanto, comentaremos a seguir alguns aspectos de um possível legado desta relação, na presença de Freud, para a clínica psicanalítica.

---

<sup>575</sup> DERRIDA, Jacques. (1975) O carteiro da verdade. In: DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal**: de Sócrates a Freud e além. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 141.

<sup>576</sup> HURST, Andrea. **Derrida vis-à-vis Lacan**: interweaving deconstruction and psychoanalysis. New York: Fordham University Press, 2008. p. 373.

## 6 UMA CLÍNICA ATRAVESSADA PELO FANTASMA DERRIDIANO

*Artaud quer mesmo reencontrar sob a sua aparente contingência a necessidade das produções do inconsciente, calcando de algum modo a escritura teatral na escritura originária do inconsciente, talvez aquela de que Freud fala em “Notiz über den ‘Wunderblock’” como de uma escritura que se apaga e que se detém a si própria, depois de ter contido prevenido em “Traumdeutung”, contra a metáfora do inconsciente, texto original subsistindo ao lado de “Umschrift”, e depois de ter, num pequeno texto de 1913, comparado o sonho “não a uma linguagem” mas a “um sistema de escrita” e mesmo de escrita “hieroglífica”.<sup>577</sup>*

Se podemos afirmar que a psicanálise, seja a partir de Freud ou de Lacan, mesmo constituindo uma disciplina distinta da filosofia, impactou de maneira muito importante o desenvolvimento desta na Europa a partir do século XX, não podemos deixar de indagar se o mesmo pode ocorrer no sentido inverso. Respondendo afirmativamente, procuraremos neste momento apresentar algumas reflexões sobre as consequências do atravessamento crítico da clínica psicanalítica pela lógica plural da aporia.

“Lógica plural da aporia” é a expressão que Derrida usa para designar a forma de operação lógica do seu sistema de pensamento, um pensar “conforme um outro pensamento” [*selon’ une autre pensée*], uma maneira obscura de pensar “conforme a aporia” [*selon l’aporie*],<sup>578</sup> uma filosofia do indecível, uma filosofia da aporia: “Vemos talvez se esboçar assim uma *lógica plural da aporia*. Ela parece bastante paradoxal para que a partilha entre múltiplas figuras da aporia não oponha umas às outras mas instale o assombramento [*hantise*] de uma na outra”.<sup>579</sup>

Tendo em mente, já em 1963, a frase de Kierkegaard que diz que “O instante da Decisão é uma Loucura...”<sup>580</sup>, Derrida elabora o problema da indecidibilidade na aporia, sendo a sua lógica plural da aporia a resposta que ele apresenta. Ela já fora, embora ainda não assim nomeada ou plenamente desenvolvida, a ferramenta de leitura crítica da metafísica da presença e da sua configuração nos textos de Kant, Hegel, Husserl e Heidegger:

Limitemo-nos às estruturas mais formais destes movimentos. O que *empurra* [*pousse*] a desconstrução a analisar sem descanso os pressupostos “analiticistas” [*analytistes*] e dialeticistas destas filosofias, e sem dúvida da própria filosofia; o que nela

<sup>577</sup> DERRIDA, Jacques. (1965) A palavra soprada. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 284.

<sup>578</sup> DERRIDA, Jacques. (1992) **Apories**. Paris: Galilée, 1996. p. 32.

<sup>579</sup> DERRIDA, Jacques. (1992) **Apories**. Paris: Galilée, 1996. p. 44. (O grifo é nosso.)

<sup>580</sup> DERRIDA, Jacques. (1963) *Cogito* e “História da loucura”. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 43.

assemelha-se à pulsão e ao pulso de seu movimento próprio, uma compulsão ritmada a encurralar o desejo de originariedade simples e presente a ela mesma, (...) a empurra a um sobrelance “analiticista” [*analytiste*] e transcendentalista. A um hiperbolismo da análise que toma por vezes aos olhos de alguns a figura de um hiperdiabolismo. Neste sentido, a desconstrução é também um drama interminável da análise. Pois para evitar que a crítica do originarismo sob sua forma transcendental ou ontológica, analítica ou dialética, ceda lugar, conforme uma lei que conhecemos bem, ao empirismo ou ao positivismo, seria preciso fazer direito, de maneira ainda mais radical, mais analítica, como requer a tradição [*à la requête traditionnelle*], sob a própria lei daquilo que vinha a ser desconstruído: donde os conceitos impossíveis, os quase-conceitos, os conceitos que eu chamaria quase transcendentais, como o arqui-traço ou a arqui-escritura, o arqui-originário mais além que a origem – e sobretudo uma afirmação doadora que fique o último desconhecido para a análise que ela coloca portanto em movimento. Assim se anuncia finalmente o estatuto sem estatuto de todos os conceitos e de todos os nomes de conceitos propostos em número não acabado no movimento da “desconstrução”.<sup>581</sup>

Ao longo do século XX, diferentes concepções metapsicológicas sustentaram distintas proposições para o estabelecimento da situação analítica. O que significa pensar esta questão a partir da lógica plural da aporia?

A questão da possibilidade de uma “psicanálise derridiana” foi colocada por René Major, em maio de 1990, no Colóquio *Lacan com os filósofos*, promovido pelo Colégio Internacional de Filosofia e pela UNESCO.<sup>582</sup> A resposta só poderia ser negativa, já que tal positivação eliminaria exatamente o *parergon* da *différance* que configura o traço presente-ausente do fantasma derridiano. Deste decorre saber que todo saber é contingente, efêmero, parcial, não-todo. Este atravessamento pela filosofia derridiana instala qualquer sistema lógico sobre o “texto geral e sem bordas” da *différance*, ao abrigo de qualquer pretensão de totalização ou fechamento em uma verdade perene.

Retornemos à questão relativa ao emergir de sucessivas construções metapsicológicas que caracterizaram a disseminação da psicanálise no seu primeiro século. Propomos abordá-la lembrando que a lógica plural da aporia conduz Derrida a pensar a hospitalidade como a acolhida ao “totalmente-outro”. Sabemos que a crítica derridiana ao etnocentrismo implica hospitalidade ao Outro, ao não-europeu, sendo Derrida um dos mais importantes formuladores da sustentação filosófica para a construção das sociedades multiculturais contemporâneas. Hospitalidade ao Outro significa necessariamente hospitalidade aos seus hábitos e costumes, à sua religião, à religião totalmente-outra do Outro.

Freud e Lacan sempre se viram obrigados a se defender das acusações de que a psicanálise apresenta apenas o retorno de velhas “verdades” metafísicas ou religiosas, de forma

<sup>581</sup> DERRIDA, Jacques. (1991) Résistances. In: **Résistances**: de la psychanalyse. Paris: Galilée, 1996. p. 43-4.

<sup>582</sup> MAJOR, René. (1990) Desde Lacan: ----. In: MAJOR, René. **Lacan com Derrida**. Tradução Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.



apenas não explicitada e sob o alibi e a pretensão da construção de verdades científicas. Muito argumentaram, respondendo na linguagem do seu tempo, para defender a pretensão de cientificidade da teoria psicanalítica.

No entanto, teoria e prática frequentemente não andam juntas. Sabendo-se que o século XX foi terreno fértil para sustentação de diferentes e vigorosas correntes do pensamento psicanalítico, deve-se ao mesmo tempo afirmar que estes diferentes desenvolvimentos teóricos não compartilham a mesma fundamentação epistemológica. Assim sendo, não existe um critério epistemológico aceito por todos, a partir do qual se possa constituir um instrumento de medidas que possa compará-los, sob qualquer ponto de vista, entre si. São diferentes psicanálises: freudiana, kleiniana, bioniana, winnicotiana, lacaniana, para citar apenas as mais conhecidas e supondo uma unidade hipotética em cada uma delas que sabemos de antemão inexistir, já que os partidários de cada uma por sua vez se dividem em subgrupos que sustentam divergências teóricas entre si.

O que se pode dizer a partir deste cenário e da filosofia de Derrida? Reconhecemos imediatamente tratar-se de empreendimento ousado e condenado ao fracasso, pois trata-se também de mais um exercício de conjuração de espectros: todos estão mortos e incapazes de apresentar sua refutação ao que quer que se diga. Ao mesmo tempo, filosofar é sempre falar “a partir do” e “ao” espectro do filósofo: Parmênides, Platão, Hegel, Heidegger, Derrida e aos que estão *por vir*, em uma filosofia *por vir*.

Sustentamos estar pensando com Derrida ao propor receber o pensamento de todos em um pensamento da hospitalidade, da indecidibilidade, o pensamento da aporia. Nele, todos têm sua cota de razão, assim como sua cota de desrazão. Mas a razão não é tudo que importa, já que a psicanálise se constitui exatamente no momento em que se abre à desrazão. Abre-se ao Outro da razão para franquear-lhe uma passagem aporética: ao chegar à luz, deixa cair de si e ficar para trás o seu espectro, a sua sombra invisível e impassível de ser trazida à luz.

Posicionados em um modelo metapsicológico, qualquer que seja, Derrida nos convida a dar um passo para trás, no sentido daquele momento anterior onde o *tercium genos* ainda não diferiu-se numa oposição binária<sup>583</sup>, onde tudo é sob rasura, “sendo” mas “ainda não”, indecidivelmente. Neste passo, a clínica psicanalítica pode ser pensada como a tarefa de lidar com “um sistema de escrita hieroglífica” onde há profusão de traços, num movimento constante de ligamento e desligamento, num momento anterior a qualquer organização estrutural. A percepção da estrutura seria uma leitura decorrente do ligamento, na mente do analista, da

---

<sup>583</sup> DERRIDA, Jacques. (1987) **Khôra**. Tradução Nícia Adan Bonatti Campinas, SP: Papyrus, 1995. p. 9-33.

*marca*<sup>584</sup> à estrutura teórica pela qual decifra o texto cifrando seus elementos na linguagem que conhece, seja ela freudiana, lacaniana, kleiniana, bioniana, winicottiana ou “x-iana”.<sup>585</sup> Estes “centrismos”, como qualquer outro, mantêm ativamente excluídos do seu sistema lógico qualquer elemento com ele incompatível. Atento a isto, o psicanalista poderia permanecer vigilante em relação ao seu próprio movimento de atribuição de sentido, abrindo mão da pretensão de pensar a sua teorização metapsicológica como caminho de acesso a uma verdade não contingente e a-histórica, seja ela a ideia da universalidade do complexo de Édipo, o falo como significante transcendental, as fantasias inconscientes da psicanálise kleiniana ou o que mais possa advir ao ocupar a função de código/aparelho interpretativo. Ao invés disto, estes fundamentos metapsicológicos passam a ser reconhecidos como datados, respondendo às contingências da sua época e sempre perecíveis, substituíveis por outros enunciados pela temporalização implicada na *différance* e na lógica da suplementariedade. Como o eurocentrismo, ou, permitindo-nos um neologismo, o “cristocentrismo”, todos os possíveis centrismos psicanalíticos (por exemplo, em torno da metapsicologia freudiana, kleiniana ou lacaniana) estão em permanente desconstrução. Voltamos a recordar aqui a ideia de “pluralismo ontológico” apresentada por Feyerabend<sup>586</sup> para aplicá-la à ideia da relação entre as diferentes metapsicologias psicanalíticas na constituição da “pluralidade metapsicológica” em que veio a derivar a metapsicologia freudiana no movimento da *différance*. Ao final da sua conferência dedicada ao psicanalista, Derrida declara que o que sustenta sua escuta de Lacan é

um certo estado dominante (dominante, quer dizer do mestre) da história da filosofia, da ciência, da psicanálise, a saber o estado dominante que eu nomeei falocentrismo num certo momento, segundo uma certa determinação histórica, precária, convencional, finita, da *situação analítica*, de suas regras e de seus limites. A esta situação analítica me parece convir a expressão topológica que eu arrisquei sobre um outro exemplo, a invaginação quiasmática das bordas. (...) a questão de saber se há ou não psicanálise, x-iana, a deles, a tua, a minha, que tem ou que vem, esta incalculável, inenarrável, in-contável, inimputável questão se desloca à medida que se desconstrói, *como dela mesma*, sem desconstrução nem projeto desconstrutor, a situação analítica, portanto a instituição analítica.<sup>587</sup>

<sup>584</sup> NASCIMENTO, Evando. (1995) **Derrida e a literatura**: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução. 2ª ed. Niterói: EdUFF, 2001. p. 84.

<sup>585</sup> DERRIDA, Jacques. (1990) Pour l’amour de Lacan. In: **Résistances**: de la psychanalyse. Paris: Galilée, 1996. p. 88.

<sup>586</sup> FEYERABEND, Paul. (1995) Que realidade? In: **A conquista da abundância**: uma história da abstração *versus* a riqueza do ser. Tradução Cecília Prada e Marcelo Rouanet. São Leopoldo/RS: Editora UNISINOS, 2006. p. 287.

<sup>587</sup> DERRIDA, Jacques. (1990) Pour l’amour de Lacan. In: **Résistances**: de la psychanalyse. Paris: Galilée, 1996. p. 87-8.

A partir deste pensamento, retomemos mais uma vez a ideia da castração como lugar da verdade, “da castração-verdade, ali onde o ‘significante dos significantes’ falta a seu lugar”.<sup>588</sup> Retomemos também a observação freudiana de que o sonho faz borda em torno de um furo indecifrável que ele chamou o umbigo do sonho. Podemos dizer que em Freud a borda do furo está encoberta pela representação da cena primária, e o encontro da verdade se dá na reconstrução desta na narrativa da história pessoal, como o vemos fazer no caso do Homem dos Lobos; em Lacan, à borda do furo está o falo e o encontro da verdade se dá no encontro da falta-castração e do desejo. Em outras palavras, a clínica psicanalítica partiu da ideia freudiana de cura pela busca da verdade histórica do trauma sexual na origem da neurose, perseguindo-se então a verdade na reconstrução da narrativa da história pessoal. Na clínica lacaniana, a concepção do sujeito como puro efeito do significante vem a relegar a um segundo plano o valor desta narrativa histórica em favor da busca do reconhecimento da verdade da falta, da castração e do seu recobrimento pelo significante. O deslizamento na cadeia significante tem no ponto de estofo seu ponto de basta, onde a verdade da castração faz seu encontro com a letra, litoral entre, por um lado, o registro simbólico da narrativa, e, por outro, o real do corpo que goza.

Recordemos agora que a escritura derridiana exige a possibilidade da partição da letra e sua deriva em uma destinerrância em que ela pode chegar a seu destino... ou não. Recusando a concepção lacaniana da indivisibilidade da letra como “dogmática e inseparável de toda uma filosofia da psicanálise”, o filósofo prefere chamar de “marca” a “este elemento – que é precisamente não mais elementar e indivisível”.<sup>589</sup> Em Derrida, todo discurso é desconstruível. O significante, passível de infinita partição, se abre para um campo semântico potencialmente infinito. A disseminação é o jogo de ilimitadas possibilidades de deslizamento e deslocamento de sentido, sem reconhecimento de um valor-verdade último que lhe poria limite. Estaríamos então num campo anárquico e ilimitado de derivação semântica? Embora esta hipótese tenha surgido na acolhida inicial do pensamento de Derrida, ela deixa de lado uma dimensão essencial de todo seu pensamento: a dimensão ética do trabalho da desconstrução. Recordemos um dos textos de Derrida em que fica bastante evidente a relação, no seu pensamento, entre desconstrução, ética e justiça, o seu texto *Força de lei*, de 1994. Como empreendimento a serviço da ética, a desconstrução encontrará seu limite no indesconstruível. E o que é

---

<sup>588</sup> MAJOR, René. (1990) A letra do nome. In: MAJOR, René. **Lacan com Derrida**. Tradução Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 95.

<sup>589</sup> DERRIDA, Jacques. (1982) My chances/Mes chances In: **Psyche** - Inventions of the other, vol. 1. Stanford: Stanford University Press, 2007. p. 354.

indesconstruível, no pensamento de Derrida, é a justiça. Embora toda a lei e o Direito sejam desconstruíveis, a justiça não o é, vindo a constituir o núcleo indesconstruível da desconstrução.<sup>590</sup> Isto porque a justiça está sempre *por vir*, como um acontecimento<sup>591</sup>. Assim como a ética, se dá para além de todo discurso, para além de toda possibilidade de aprisionamento pela metafísica do conceito e da presença. Nesta virtualidade da sua apresentação e do seu acontecimento é que se dão a justiça e a ética.

Arriscando-nos em uma tentativa ousada de trazer esta ideia derridiana para o campo da clínica psicanalítica, podemos pensar o deslizamento do significante como encontrando seu limite não apenas na descoberta de uma verdade histórica, como em Freud, ou no reconhecimento da falta e da castração, como em Lacan. A partir da filosofia de Derrida, podemos pensar o deslizamento do significante encontrando seu limite no ponto em que se torna possível o acontecimento da ética e da justiça. A castração é a injustiça que lança o clamor por uma justiça *por vir*. Estando a borda do furo encoberta pela representação da injustiça, é a “experiência da verdade” que pode se dar na apresentação da justiça como acontecimento. Esta mesma ideia foi apresentada por Adorno & Horkheimer: “Só há uma expressão para a verdade: o pensamento que nega a injustiça”.<sup>592</sup>

Podemos trazer em apoio a esta ideia uma interpretação, nestes mesmos termos, a respeito do motor consistente da obra de Derrida. Se “a desconstrução é a justiça”<sup>593</sup>, “justiça” é o significante-mestre do sujeito Derrida. O “traço unário” que o identifica ao longo da sua obra é a busca por justiça. Como vimos ao longo deste trabalho, o jovem Derrida que aos 16 anos busca uma filosofia onde caiba a justiça, pode ser constantemente reencontrado na sua produção filosófica até que seja colhido por sua morte biológica, deixando-nos para sempre o clamor por justiça gritado por seu fantasma.

Como com Freud ou Lacan, esta posição teórica implica renúncia ao recurso a qualquer referencial externo de validação de uma “verdade”, mesmo de uma “verdade” psicanalítica. Analisante e analista se encontram imersos num “entre” sobre o qual se fundam enunciados que ressoam num “tesouro de significantes” compartilhado de modo a produzir uma “experiência

<sup>590</sup> DERRIDA, Jacques. (1994) Do direito à justiça. In: **Força de lei**: o fundamento místico da autoridade. Tradução Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. p. 27.

<sup>591</sup> Lembramos novamente ao leitor que os conceitos de *acontecimento* em Derrida e em Badiou são muito diferentes, devendo-se não confundir-los. E, mais uma vez, desenvolver este assunto pode ser um desafio para outra tese, não sendo cabível no contexto desta.

<sup>592</sup> *Apud* SOUZA, Ricardo Timm de. Por uma crítica da razão opaca: sobre “Elementos do anti-semitismo – limites do Esclarecimento”, da “Dialética do Esclarecimento”, de Adorno e Horkheimer. In: TIBURI, Márcia & DUARTE, Rodrigo. **Seis leituras sobre a dialética do esclarecimento**. Ijuí: Unijuí, 2009. p. 80-1.

<sup>593</sup> Derrida, Jacques. (1989) Do direito à justiça. In: Derrida, Jacques. **Força de lei**: o fundamento místico da autoridade. Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. p. 27.

de verdade” que não pretende ancorar-se noutra realidade que não a realidade da vivência subjetiva de ambos.

Proponho que levemos adiante neste momento o raciocínio que apresentamos alguns parágrafos atrás, quando relacionamos à filosofia derridiana os diferentes desenvolvimentos metapsicológicos do século XX, ampliando agora seu alcance. Podemos retornar aqui à figura do litoral que Lacan apresenta em *Lituraterra*. Dirá que a letra faz litoral entre o gozo e o saber.<sup>594</sup> Ou seja, litoral entre o real do corpo que goza e o saber que a ele se articula. A letra, litoral entre o real do corpo e a ordem da palavra, litoral entre a coisa sem nome e o trabalho que recobre a coisa com fonemas. A letra é um furo, um vazio onde advirá o significante. Advirá significante ao ser colhido por um aparelho de atribuir sentido. Este sentido pode ser psicanalítico. Mas pode também ser filosófico, científico, artístico, estético, poético, matemático, enfim, de pertencimento a qualquer Nome-do-Pai que instaure um certo logos que articule, à sua maneira, *arché*, *nomos* e *télos*, mesmo que de forma enigmática.

Temos aqui a oportunidade de refletir a partir do caminho de Lacan, ao iniciar seu percurso teórico interpretando Freud de maneira a harmonizar a psicanálise dentro do paradigma da antropologia e linguística de corte estruturalista nos anos 50 para voltar-se, progressivamente, para os matemas e a topologia dos nós para a transmissão do seu ensino. É possível pensar esta inflexão do pensamento lacaniano como sua abertura para fora da clausura do Livro, buscando na representação matemática a transmissão integral do conhecimento sobre a enunciação possível da verdade?

Ao conduzir esta reflexão, avançaremos para a introdução do nosso último capítulo, onde pensaremos possibilidades, oferecidas por Derrida, da psicanálise *por vir*. Para isso, tomaremos duas passagens da apresentação que Madarasz faz do sistema filosófico de Alain Badiou. A nosso propósito, observamos inicialmente que as marcas do pensamento de Lacan e Derrida habitam sua obra:

Badiou encaminha-se nas trilhas de Lacan, no engenho de Sartre, nas margens de Deleuze e, como se revelou mais recentemente, no “ponto de inexistência” de Derrida. Estes autores penetraram a divisa estrita que separava racionalismo e realismo de metáfora e imagem. Foram estes autores que levaram a verdade a um ponto de indecidibilidade (indecidibilidade?, impossibilidade de decidir?), perante sua coerência, e afastados de dualismos: Lacan, chamando a verdade de o complexo de castração na filosofia; Sartre mergulhando-a na escolha ética radical; Deleuze, no

---

<sup>594</sup> LACAN, Jacques. (1971) Lição sobre *Lituraterra*. In: **O seminário**, livro 18: de um discurso que não fosse semblante. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. p. 109-10.

perspectivismo; e Derrida, nos indesconstrutíveis, cuja presença não se exprime mais do que num piscar de olhos.<sup>595</sup>

Apesar das posições opostas que assumem em relação à filosofia, Badiou sustentando a defesa de sua ontologia a partir de Platão e Lacan posicionando-se, no julgamento de Badiou, na posição do antifilósofo, a importância do recurso ao matema nas suas obras mostra um ponto de aproximação entre seus pensamentos. Lacan levará a psicanálise à tarefa de levantar o real matemático, de “inscrever do real o que é dizível do real”, encontrando a ciência dentro da subjetividade e nela fundamentando o conhecimento daquilo que se põe para além do que a matemática ou a filosofia podem conhecer.<sup>596</sup> Podemos acrescentar que Lacan considera a topologia dos nós a única base sólida tanto para a fundamentação da psicanálise quanto da filosofia, no que se aproxima de Badiou no valor atribuído à matemática no seu sistema de pensamento. Pois Lacan afirma no seminário sobre Joyce:

Dito de outra forma, o dito que resulta do que chamamos filosofia não é sem uma certa falta, e tento suprir isso recorrendo ao que só pode se escrever, o nó bo, para que tiremos dele algum partido. Nem por isso o que há de *philia* no *filo* com que começa a palavra *filosofia* deixa de ter um peso. A *philia* é o tempo, enquanto pensamento. O tempo-pensamento é a *philia*. A escrita, permito-me afirmar, muda o sentido, o modo do que está em jogo, a saber, a *philia* da sabedoria. Não é muito fácil dar suporte à sabedoria a não ser pela escrita, a do nó bo – de modo que, em suma, me perdoem a infatuação, o que tento fazer com meu nó bo não é nada menos do que a primeira filosofia que me parece sustentável.<sup>597</sup>

Recordemos aqui que a decadência da hegemonia do paradigma estruturalista a partir de meados dos anos 60 levou a tentativas de radicalizá-lo ou mesmo ultrapassá-lo. Jacques-Alain Miller virá a julgar que Lacan pode não ser considerado um estruturalista, nem mesmo em sua teorização inicial, já que o estruturalismo teoriza sobre a estrutura da linguagem como um sistema formal de diferenças, não só não necessitando a teorização de um sujeito como mesmo precisando excluí-lo, em vista da sua pretensão de cientificidade. Lacan coloca-se inicialmente dentro do campo teórico do estruturalismo linguístico pela adoção da sua teoria da linguagem, e por este motivo pode ser considerado, como o foi, um estruturalista; porém, já que o estruturalismo necessita, como teoria consistente, eliminar o sujeito como agente subjetivo para colocar em seu lugar a autonomia das estruturas linguísticas, deve-se dizer que Lacan

<sup>595</sup> MADARASZ, Norman. **O múltiplo sem um**: uma apresentação do sistema de Alain Badiou. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011. p. 119-20.

<sup>596</sup> MADARASZ, Norman. **O múltiplo sem um**: uma apresentação do sistema de Alain Badiou. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011. p. 130-1.

<sup>597</sup> LACAN, Jacques. (1976) A escrita do ego. In: **O seminário**, livro 23: o sinthoma. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. p. 141.

imediatamente o ultrapassa em direção a uma nova teoria do sujeito.<sup>598</sup> Lacan mesmo tratará de delimitar seu ensino como exterior ao campo da lingüística ao dizer que seu campo de investigação não é a lingüística e sim a “lingüisteria”, referindo-se à sua ocupação não com a estrutura da linguagem mas sim com o atravessamento desta pelo sujeito do inconsciente.<sup>599</sup>

Deve-se, portanto, considerar que tanto Lacan quanto Derrida instalam-se dentro do estruturalismo francês dos anos 50 para ao mesmo tempo já ultrapassá-lo em direção ao seu além, o que lhes vale ainda o rótulo de “pós-estruturalistas”, como vimos anteriormente.<sup>600</sup> Jean-Claude Milner sustenta que Lacan foi “o único dentre todos os estruturalistas” a admitir o que ele denomina “a conjectura hiperestrutural”, o que nos autoriza a considerá-lo um “hiperestruturalista”.<sup>601</sup> Derrida, por sua vez, é considerado por Dosse um ultra-estruturalista, sendo

aquele que levou ao extremo a lógica estruturalista, na direção de um questionamento ainda mais radical de toda substantivação, de toda a essência fundadora, no sentido do esvaziamento do significado. Nesse sentido, Derrida coloca-se logo no campo de reflexão estruturalista, mesmo que a posição por ele assumida seja a de uma distância crítica (...) O corte saussuriano já afastara o referente do horizonte lingüístico, Lacan, por sua vez, tinha feito o significado deslizar sob o significante e, com Derrida, o significado é que é esvaziado, em proveito de uma cadeia significante indefinida, sem ponto de estofo. Promove assim o acesso a uma inversão espetacular, a partir da qual ele procura uma corporalidade da escritura.<sup>602</sup>

Badiou assinala que Lacan assume posição na antifilosofia a partir dos anos sessenta, quando considera o discurso da filosofia como o discurso do mestre, ao qual opõe a ética do discurso do analista. Para ele, “o recurso de Lacan a paradigmas matemáticos é dirigido expressamente contra o estilo discursivo da filosofia”, o que evidencia citando passagem de Lacan, de 1973, em que este afirma que a formalização da lógica matemática serve melhor ao processo analítico do que “uma filosofia que culmina no discurso de Hegel”. Lacan considera

<sup>598</sup> LEADER, Darian & GROVES, Judy. (1995) **Introducing Lacan**: a graphic guide. London: Icon books, 2010. p. 78.

<sup>599</sup> LACAN, Jacques. (1972) **O seminário**. livro 20: mais, ainda. Tradução M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. p. 25.

<sup>600</sup> ANGERMULLER, Johannes. **Analyse du discours poststructuraliste**: les voix du sujet dans le langage chez Lacan, Althusser, Foucault, Derrida, Sollers. Traduction de Rosine Inspektor et de l’auteur. Paris: Éditions Lambert-Lucas, 2013.

<sup>601</sup> A “conjectura hiperestrutural” é assim formulada: “a estrutura qualquer tem propriedades não quaisquer”. (MILNER, Jean-Claude. (1995) **A obra clara**: Lacan, a ciência, a filosofia. Tradução Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996. p. 85. Em seu comentário, Milner examina logicamente esta concepção da abertura da estrutura para o fora de si em Lacan, o que Derrida teoriza de outra maneira. Consideramos não ser oportuno aqui nos estendermos nesta explanação. Para isso recomendamos a leitura desta obra, especialmente, a propósito deste assunto, o capítulo III (p. 63-94).

<sup>602</sup> DOSSE, François. (1991) **História do estruturalismo**, v. II: o canto do cisne, de 1967 a nossos dias. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993. p. 35-41.

que a psicanálise, além de distinguir-se da filosofia, também deve promover uma base na qual julgar a filosofia em relação às ilusões que ela propaga, ilusões para as quais prevê um futuro ainda menos “brilhante” do que as ilusões oferecidas pelas religiões. Lacan filia-se também, ao mesmo tempo, ao movimento anti-platônico do século XX, ao lado da hermenêutica heideggeriana, da analítica anglo-saxônica e do marxismo de Estado, como o de Stalin, por exemplo, considerando um certo platonismo como o aparelho de pensamento do qual devemos, finalmente, livrar-nos. Como anunciara Nietzsche, o século XX precisava curar-se da doença platônica conhecida como metafísica. Necessitava escapar da ideia platônica de origem enquanto formando um sistema que estrutura todo nosso conhecimento.<sup>603</sup> Badiou assinala, no entanto, que o recurso de Lacan ao matema repete a posição de Platão ao usar a matemática para remediar a falta de verdade que os sofistas apontavam no discurso filosófico:

Platão e Lacan mais uma vez partilham companhia sobre o que devemos chamar “posição” (*placement*) dada à matemática em seus respectivos sistemas de pensamento. Para Platão, como sabemos, o pensamento matemático, ou *dianoia*, é apenas a antecâmara da dialética. É *metaxu*, um “in-between”, meio-caminho entre *doxa* e genuína *épistèmè*. Para Lacan, por outro lado, o tipo de acesso que a lógico-matemática dá ao real torna-a um supremo e improvável ideal para o discurso analítico [Cita Lacan no seminário 20:] “Formalização matemática é nossa meta, nosso ideal. Por que? Porque não há outro matema, em outras palavras, só ele é capaz de ser integralmente transmitido. (...) só a matematização toca o real, e neste aspecto é compatível com nosso discurso, o discurso analítico”.<sup>604</sup>

Badiou, neste texto, segue apontando distinções e semelhanças entre as posições de Platão e Lacan em relação ao matema. Encerra um artigo semelhante sobre o mesmo tema, disponível em português, de maneira que sumariza a importância da antifilosofia de Lacan, bem como abre a possibilidade de imaginar um eventual ponto de encontro entre o sujeito lacaniano, o sujeito de Badiou e a filosofia de Derrida:

Deixo-os nessa torção do esquema antifilosófico, salientando que a palavra “coragem”, entre seu exame em *Lachés* e sua discreta insistência em Lacan, já nos fornece uma razão suficiente para tentarmos uma aproximação entre estes dois nomes: Platão e Lacan. Pois é necessário um pouco de coragem para sustentar, esta é a minha tentativa, o cruzamento daquilo que esses dois nomes recobriram de essencial para mim. Cruzamento em torção, sem unidade de plano, entre a filosofia e a anti-filosofia. Cruzamento que, no fundo, recobre apenas um imperativo: tente sustentar-se no ponto onde ao menos uma verdade advém. Você irá tornar-se este sujeito cuja verdade é o estofado do ser. Isso não que dizer que você venha do ser. Ao contrário, você vem daquilo que surgiu, acontecimento ou trans-ser. Um surgir cujo ter-tido-lugar (*l'avoir-*

<sup>603</sup> BADIOU, Alain. (1992) **Conditions**. Tradução Steven Corcoran. London/New York: Continuum, 2008. p. 228-229.

<sup>604</sup> BADIOU, Alain. (1992) **Conditions**. Tradução Steven Corcoran. London/New York: Continuum, 2008. p. 243.



*eu-lieu*) só será reconhecido na medida em que sua atividade fiel encontrar lugar. Ou ainda, e à guisa de conclusão: não ceda e aceite continuar, suspenso e laborioso, entre a indecidibilidade do acontecimento e a indiscernibilidade da verdade.<sup>605</sup>

Estas considerações de Badiou nos levam a pensar com clareza a posição de Lacan, especialmente nos anos 70, e em relação ao problema filosófico da verdade, como uma posição já muito distante daquela do Lacan estruturalista, se assim o pensarmos, dos anos 50, cujo emblema é o seminário sobre a carta roubada. Jacques-Alain Miller evidencia isto qualificando o movimento de Lacan em direção ao seu derradeiro ensino como um movimento em direção à “psicanálise absoluta”. Assinala com esta expressão o progressivo afastamento de Lacan da busca da sustentação teórica da psicanálise sobre a filosofia ou outras ciências. Traça o rumo do ensino de Lacan, que de início apresenta-se “com um séquito de disciplinas conexas e afins à psicanálise”, momento em que “não se incomodava de enumerar as disciplinas das quais Freud pôde utilizar ao longo de sua escrita da psicanálise”, apresentando “todo um parentesco, uma enorme linhagem em torno da psicanálise na qual ela se inscrevia e encontrava uma recomendação, seus títulos de nobreza”. Já em seu derradeiro ensino, e em direção a um isolamento da psicanálise, à “psicanálise absoluta”, nas palavras de Miller, “Lacan fala mal de todo mundo. Ele só salva, aqui e ali, o quê? A escrita poética chinesa. De resto, ele caçoa de Lévi-Strauss, de Jakobson e não tem meias medidas para com Freud”.<sup>606</sup> A filosofia e o estruturalismo linguístico ou antropológico não mais lhe parecem fundamentações confiáveis. Apenas a formalização matemática lhe parece adequada à transmissão do seu ensino, feita agora *more geometrico*.

Esta posição de Lacan em relação ao matema representa sua renúncia à possibilidade de dizer-se a verdade, que só pode ser semi-dita, sendo transmitida integralmente apenas pela apresentação do matema. Badiou, na adoção deste em seu ensino, posiciona-se de maneira semelhante. Consideramos que esta semelhança implica considerar que ambas, psicanálise e filosofia, não se instalam num campo destinado à enunciação de verdades. Se instalam, no dizer de Badiou acima citado, “entre a indecidibilidade do acontecimento e a indiscernibilidade da verdade”; ou, no léxico derridiano, no “entre” o traço indizível da *khôra* e os dispositivos lógicos de captura do que está antes e para além deste limite. A arte, a política, a fé – incluindo

<sup>605</sup> BADIOU, Alain. Lacan e Platão: o matema é uma ideia? In: SAFATLE, Vladimir. (Org.) **Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise**. São Paulo: Editora UNESP, 2002. p. 40.

<sup>606</sup> MILLER, Jacques-Alain. **Perspectivas do seminário 23 de Lacan: O sinthoma**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. p. 149-53.

o campo da religião<sup>607</sup> –, a ciência e o amor são os campos de produção das verdades e saberes que sempre se oferecerão ao trabalho crítico, tanto do filósofo quanto do psicanalista.

---

<sup>607</sup> Como vimos antes, e como pode perceber o leitor com alguma familiaridade com a obra de Badiou, a inclusão da religião neste rol como um dos campos de produção de verdades que se oferece ao trabalho do filósofo, pode ser vista, talvez, como em contradição com a exclusão que este faz da religião como uma das condições de acontecimento da filosofia. Talvez se possa aqui utilizar a palavra “saberes” ao invés de “verdades” para se referir à fé e às crenças religiosas. Esta decisão dependeria de uma longa discussão a respeito de com qual conceito de verdade estamos lidando. Já nos referimos ao tema neste texto e não julgamos oportuno encetar esta discussão neste ponto de nosso trabalho. Queremos aqui apenas assinalar que nossa afirmação se refere ao campo da produção filosófica de Derrida, onde o tema da religião recebeu importante atenção, por isto merecendo nossa inclusão nesta relação dos campos de produção de “verdades”, ou “saberes”, esclarecendo, ao mesmo tempo, não estarmos colocando aqui em discussão a posição filosófica de Badiou. Acreditamos que seria uma infidelidade imperdoável ao pensamento de Derrida manter a religião excluída desta relação. A questão da posição da filosofia de Badiou em relação à teologia é tema de livro de Hollis Phelps. (PHELPS, Hollis. **Alain Badiou**: between theology and anti-theology. Durham: Acumen, 2013.)

## 7 PSICANÁLISE POR VIR

*Um espectro ronda a Europa – o espectro do comunismo. (...) Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e ideias secularmente veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de terem um esqueleto que as sustente. Tudo o que era sólido e estável evapora-se, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são, finalmente, obrigados a encarar com serenidade suas condições de existência e suas relações recíprocas.*<sup>608</sup>

Quase dois séculos depois, as palavras de Marx e Engels seguem vigentes, falando do nosso mundo assombrado por espectros aterrorizantes, onde tudo que é sólido desmancha no ar. Não vivemos sem fantasmas, mesmo que eles tenham hoje outros nomes:

E este estar-com os espectros seria também, não somente, mas também, uma *política* da memória, da herança e das gerações. (...) É preciso falar *do* fantasma, até mesmo *ao* fantasma e *com* ele, uma vez que nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e *justa*, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí, *presentemente vivos*, quer já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido. (...) Sem essa *não contemporaneidade a si do presente vivo*, sem isto que secretamente o desajusta, sem essa responsabilidade e respeito pela justiça com relação a esses que *não estão presentes*, que não estão mais ou que ainda não estão *presentes* e *vivos*, que sentido teria formular-se a pergunta “onde?”, “onde amanhã?” (“*wither?*”<sup>609</sup>). Esta pergunta *chega*, caso chegue, e questiona sobre o que virá no por vir. Voltada para o por vir, indo em sua direção, vem também daí, provém *do* porvir. (...) Ora, se esta pergunta, já que ela vem até nós, não pode vir senão do futuro (“*wither?*” Para onde iremos, amanhã? Para onde vai, por exemplo, o marxismo? Para onde iremos com ele?), o que se mantém *diante dela* deve também precedê-la como sua origem: *antes* dela. Mesmo se do por vir é a sua procedência, este por vir deve ser, assim como toda procedência, absolutamente e irreversivelmente passado. “Experiência” do passado como por vir, um e outro absolutamente absolutos, para além de toda modificação de um presente qualquer.<sup>610</sup>

Esta (a)temporalidade do fantasma derridiano, esta anacronia do tempo do fantasma<sup>611</sup> é, inequivocamente, a (a)temporalidade do inconsciente freudiano. Assim como Freud e Lacan,

<sup>608</sup> MARX, Karl H. & ENGELS, Friedrich. (1848) **Manifesto do partido comunista**. 10. ed. rev. São Paulo: Global, 2006. p. 83; 87-8. Podemos atualizar Marx para os dias de hoje dizendo: “Um espectro ronda a Europa: o espectro do terrorismo”. E, assim como Marx, relacioná-lo à inequidade da partilha da riqueza no mundo contemporâneo.

<sup>609</sup> Derrida está aqui se referindo ao título da conferência que está proferindo, *Wither marxism?*, traduzível como “Para onde vai o marxismo?” ou “O que será do marxismo?”.

<sup>610</sup> DERRIDA, Jacques. (1993) **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 11-12.

<sup>611</sup> “A disjunção na presença mesma do presente, essa espécie de não-contemporaneidade do tempo presente a ele mesmo (essa intempetividade ou essa anacronia radicais, a partir de que tentaremos aqui *pensar o fantasma*) (...) a justiça como relação ao outro [supõe] o irredutível excesso de uma disjunção ou de uma anacronia (...) a relação da desconstrução (...) com isto que deve (...) dirigir-se à singularidade do outro, à sua *precedência* ou sua *presteza* absolutas, à heterogeneidade de um *pre* – que significa, decerto, o que vem antes de mim, antes de todo presente, portanto, antes de todo presente passado, mas também isto que, por isso mesmo, vem do por

Derrida considera que a psicanálise tem o mais amplo escopo. Para além da invocação dos fantasmas que assombram a psicopatologia individual, o olhar do filósofo cobra-lhe um haver em aberto depois do seu primeiro século de trabalho:

A psicanálise, acho eu, ainda não empreendeu e, portanto, ainda menos conseguiu pensar, penetrar e mudar os axiomas da ética, do jurídico e da política, notadamente nos lugares sísmicos onde tremula o fantasma teológico da soberania e onde se produzem os mais traumáticos acontecimentos geopolíticos, digamos ainda, confusamente, os mais cruéis destes tempos.<sup>612</sup> (...) Quais seriam as formas inéditas de crueldade que um psicanalista do ano 2000 deveria interpretar, com renovado frescor, fora e dentro da instituição? Haverá quanto ao político, ao geopolítico, ao jurídico, à ética, consequências, ao menos lições a tirar da hipótese de uma irreduzível pulsão de morte que parece inseparável disso que se chama obscuramente “crueldade”, em suas formas arcaicas ou modernas?<sup>613</sup>

Como todo humano, mas especialmente a seguir<sup>614</sup> os rastros dos grandes pensadores, como Marx, de-moramos<sup>615</sup> tecendo as utopias que nos permitem seguir sonhando com um *por vir* que, como fantasma, já é, mesmo que ainda não “presentemente vivo”, como vimos em citação acima.<sup>616</sup> Os rastros do *por vir* derridiano cintilam no messiânico sem messianismo<sup>617</sup>, nos espectros de uma democracia, uma ética e uma justiça *por vir*.

---

vir ou como por vir: como a vinda mesmo do acontecimento. (...) Aqui sempre se anunciaria a desconstrução como pensamento do dom e da indesejável justiça, a condição indesejável de toda desconstrução, certamente, mas uma condição que está, ela mesma, em desconstrução e permanece, e deve permanecer (...)” (DERRIDA, Jacques. (1993) **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 43-7).

<sup>612</sup> DERRIDA, Jacques. (2000) **Estados-da-alma da psicanálise**: o impossível para além da soberana crueldade. Tradução Antonio Romane Nogueira e Isabel Kahn Marin. São Paulo: Escuta, 2001. p. 18.

<sup>613</sup> DERRIDA, Jacques. (2000) **Estados-da-alma da psicanálise**: o impossível para além da soberana crueldade. Tradução Antonio Romane Nogueira e Isabel Kahn Marin. São Paulo: Escuta, 2001. p. 46.

<sup>614</sup> Podemos aqui reenfatizar a (a)temporalidade freudiana/derridiana que se apresenta nos jogos de dupla ligação de sentido que usa frequentemente, como, por exemplo, no título da sua aula proferida em Cerisy, em 1997, *L'animal que donc je suis (À suivre)*. (DERRIDA, Jacques. (1997) **O animal que logo sou (A seguir)**. Tradução Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.) Aqui, “*je suis*” pode ser lido tanto significando “eu sou” quanto “eu sigo”. Há uma indecidibilidade, desde o início, quanto a uma suposta identidade humana ou animal de Derrida. Ao mesmo tempo, salienta-se uma segunda indecidibilidade quando Derrida, surpreendido pelo animal que olha para seu sexo desnudo, confessa não mais saber “quem sigo ou quem expulso, quem me segue ou quem me expulsa. Quem vem antes e quem está depois de quem”. (Idem, p. 27). A espectralidade animal tanto o precede quanto vai à sua frente, da mesma maneira que o espectro do passado nos assombra a partir do *por vir*.

<sup>615</sup> Pretendo assim emular o mesmo efeito de dupla ligação de sentido que o verbo francês *demeurer* apresenta, significando tanto “demorar” quanto “morar”. De fato, nos demoramos na contemplação das nossas utopias a ponto de nelas fazermos morada.

<sup>616</sup> “Uma aparição sendo sempre chamada a vir e revir, o pensamento do espectro, contrariamente ao que acredita o bom senso, acena na direção do porvir. Trata-se de um pensamento do passado, uma herança que não pode vir senão deste que ainda não chegou – daquele que está chegando.” (DERRIDA, Jacques. (1993) **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 231).

<sup>617</sup> “*messiânico*, preferimos dizer, antes que *messianismo*, a fim de designar uma estrutura da experiência antes que uma religião” (DERRIDA, Jacques. (1993) **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 223).

Recordamos mais uma vez ao leitor que o texto *Espectros de Marx* é tomado aqui como ilustração eloquente da presença maciça do pensamento psicanalítico integrando o filosofar de Derrida em relação a todos os campos a que este se dirige. No que se refere aos problemas relacionados à política e à democracia *por vir*, em conferência pronunciada em 15 de julho de 2002, nos seus últimos anos de trabalho, encontramos a seguinte passagem a reforçar definitivamente o que afirmamos:

E que fazer então daquilo a que se chama o inconsciente, e, portanto, da divisibilidade espaçada, da multiplicidade hierarquizada, do conflito de forças que ele impõe à identidade soberana? Quantos votos/vozes [*voix*] para um inconsciente? Como contá-los? O que pode uma psicanálise passada ou por vir dizer-nos da democracia? Há uma democracia no sistema psíquico? E nas instituições psicanalíticas? Quem vota, o que é um(a) voto/vox, no sistema psíquico e político? No Estado, nas instituições internacionais, incluindo as psicanalíticas? O superego? O eu? O subconsciente? O eu ideal? O ideal do eu? O processo primário, os seus representantes, etc.? Como contar os(as) votos/vozes? Qual é a unidade de medida, e em que técnica nos fiarmos para calcular? Qual a lei desta medida? Onde encontrar o metrônomo? Como pensar uma metronomia psíquica, embora não egológica da democracia, das suas alternâncias e dos seus “vez a vez” [*tour à tour*]?<sup>618</sup>

A seguir, Derrida não deixa dúvida quanto à importância que confere aos conceitos psicanalíticos para esta reflexão:

Quanto a estas questões que me contento em situar, haveria sem dúvida que submetê-las todas à prova do auto-imunitário. Aquilo a que os psicanalistas chamam, mais ou menos tranquilamente, o inconsciente permanece, parece-me, uma das instâncias privilegiadas, uma das reservas e um dos recursos vitalmente mortais, mortalmente vitais para esta implacável lei da conservação auto-destrutiva do “sujeito” ou da ipseidade egológica. Sem auto-imunidade (...) não haveria nem psicanálise nem aquilo que a psicanálise chama de “inconsciente”. Ou “pulsão de morte”, ou crueldade dos “sadismo e masoquismo primários”, etc. Nem, portanto, aquilo a que tão tranquilamente chamamos consciência.<sup>619</sup>

A atividade auto-imunitária da psicanálise faz com que seu acontecimento seja ainda um não-acontecimento, como nos diz Derrida, a partir de um comentário sobre uma carta de Ferenczi a Freud:

se alguma coisa não aconteceu, até aqui, à psicanálise, trata-se de fato da psicanálise, e que provavelmente nunca lhe acontecerá, sobretudo na cadeia das gerações de seus pais fundadores, a menos que já tenha acontecido nesse não-acontecimento, e que seja isso

<sup>618</sup> DERRIDA, Jacques. (2002) A razão do mais forte (Há Estados vadios?). In: **Vadios**. Tradução Fernanda Bernardo, Hugo Amaral e Gonçalo Zagalo. Coimbra: Palimage/Terra Ocre, 2009. p. 121.

<sup>619</sup> DERRIDA, Jacques. (2002) A razão do mais forte (Há Estados vadios?). In: **Vadios**. Tradução Fernanda Bernardo, Hugo Amaral e Gonçalo Zagalo. Coimbra: Palimage/Terra Ocre, 2009. p. 121-2.

mesmo, o acontecimento desse não-acontecimento, que nos seja preciso talvez tentar pensar, viver, admitir enfim.<sup>620</sup>

Esta ideia derridiana de uma psicanálise sempre *por vir* é corroborada por Rosaura M. Ruiz nas palavras com que encerra seu recente estudo sobre Freud e Derrida. Relata seu encontro com o filósofo em 2001 onde procurou confrontar as ideias paradoxais de que a psicanálise e a desconstrução constituem atividades não só intermináveis quanto, pior ainda, impossíveis. Derrida respondeu-lhe que a impossibilidade de uma tarefa não implica o cancelamento do seu caráter ou condição de tarefa; ainda que impossível, é necessário fazê-la. A psicanalista considera esta posição “uma postura ética radical que vale para todas aquelas batalhas que a humanidade empreende. (...) A psicanálise, como sustentam Freud e Derrida, é interminável e, por esta mesma razão, impossível mas, não obstante, é necessário analisar. Neste sentido, a psicanálise está, sempre e radicalmente, *por vir*...”.<sup>621</sup>

Evidenciamos assim que Derrida também se permitiu sonhar a psicanálise *por vir*. Como espectro, ela se insinua, sem jamais positivar-se, na temporalidade da inscrição dos seus traços, cujas cintilações efêmeras anotamos aqui. Como vimos em capítulo anterior, o tesouro da heurística psicanalítica integrou-se muito cedo ao modo derridiano de pensar, produzindo aparições constantes em seus textos. Isso veio a oportunizar que ele se dirigisse a uma plateia de mais de mil participantes de 34 países reunidos na *Sorbonne*, em Paris, em julho de 2000, cem anos após a publicação de *A interpretação de sonhos*, no evento que teve o sugestivo título de *Estados Gerais da Psicanálise*, e ali deixar entrever algumas dessas cintilações. Na ocasião, inicia sua conferência abordando o tema da crueldade, palavra que utiliza para designar “o desejo de fazer ou de se fazer sofrer *por* sofrer, (...) *para* sentir um prazer psíquico no mal pelo mal, mesmo *para* gozar do mal radical...”. Refere-se à “pulsão, se preferirem, do mal pelo mal, de um sofrimento que jogaria o jogo do gozo de sofrer de um fazer sofrer ou de um fazer-se sofrer *pelo* prazer”.<sup>622</sup> Diz a seguir:

Se há um discurso que poderia, hoje em dia, reivindicar a causa da crueldade psíquica como assunto próprio, este é o que se chama, de mais ou menos um século para cá, psicanálise. (...) “psicanálise” seria o nome disso que, sem álibi teológico ou outro, voltar-se-ia para o que a crueldade psíquica teria de mais “próprio”. (...) Por toda parte onde uma questão do sofrer “por” sofrer, do fazer ou deixar fazer o mal “pelo” mal, por toda parte, em suma, onde a questão do mal radical, ou de um mal pior que o mal radical não estaria mais abandonada à religião ou à metafísica, nenhum outro saber

<sup>620</sup> DERRIDA, Jacques. (2001) **De que amanhã**: diálogo. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 201.

<sup>621</sup> RUIZ, Rosaura M. **Freud y Derrida**: escritura y psique. México: Siglo XXI, 2013. p. 152.

<sup>622</sup> DERRIDA, Jacques. (2000) **Estados-da-alma da psicanálise**: o impossível para além da soberana crueldade. Tradução Antonio Romane Nogueira e Isabel Kahn Marin. São Paulo: Escuta, 2001. p. 6-8.

estaria disposto a se interessar por algo como a crueldade – salvo o que se chama psicanálise.<sup>623</sup>

Arrisco a sugestão de que ele aqui, sem dizê-lo explicitamente, desvela o que se pode considerar um dos núcleos indeseconstruíveis da psicanálise. Assim como o Direito se erige a partir do núcleo indeseconstruível que é a justiça, a psicanálise se erige em torno da articulação teórica da soberania<sup>624</sup> (como a aneconomia geral e sem reserva da pulsão de morte), e da resistência (como a economia restrita da pulsão de vida), ao seu núcleo pulsional indeseconstruível que se apresenta na crueldade. Ao mesmo tempo, ele salienta o quanto a própria psicanálise resiste a si própria e à sua própria desconstrução, autoimunizando-se:

A crueldade resiste, a soberania resiste. Uma e outra, tanto uma *quanto* a outra, elas resistem à psicanálise, sem dúvida, mas *tanto quanto* a psicanálise também lhes resiste, no sentido mais equívoco dessa palavra. Soberania e crueldade (...) resistem, tanto uma *como* a outra, tanto fora quanto dentro da psicanálise.<sup>625</sup> (...) O mundo, o processo de globalização do mundo, tal qual vai, com todas suas consequências – políticas, sociais, econômicas, jurídicas, tecnocientíficas etc. – sem dúvida resiste, hoje, à psicanálise. (...) À psicanálise opõem-se, notadamente, afora um modelo de ciência positiva, ou melhor, positivista, cognitivista, fisicista, psicofarmacológica, genetista, (...) instituições, conceitos e práticas arcaicas do ético, do jurídico e do político que parecem ainda dominadas por uma certa lógica, isto é, por uma certa metafísica ontoteológica da *soberania* (autonomia e onipotência da pessoa – individual ou estatal –, liberdade, vontade egóica, intencionalidade consciente, se se quiser, o eu, o ideal do eu e o supereu etc.). Tal soberania, o primeiro gesto da psicanálise teria sido o de explicá-la para dar conta de sua inelutabilidade, ao mesmo tempo projetando desconstruir sua genealogia (...) De fato, no mundo e nas comunidades analíticas, esses modelos positivistas ou espiritualistas, esses axiomas metafísicos de ética, de direito e de política ainda não afloraram, nem sequer foram “desconstruídos” pela revolução psicanalítica.<sup>626</sup>

Derrida enfatiza aqui um alerta aos psicanalistas que ele fez inúmeras vezes e em contextos diferentes, mas que nesta passagem está talvez mais explicitado do que nunca. Como vimos na sessão anterior, a transmissão da psicanálise no século XX realizou sua difusão, porém não apenas no sentido do seu alcance, mas especialmente em um processo de desconstrução da psicanálise ao longo desta *disseminação*, no sentido derridiano da palavra, caracterizada por um marcante processo de proliferação de sentido. A face mais evidente desta *disseminação* do

<sup>623</sup> DERRIDA, Jacques. (2000) **Estados-da-alma da psicanálise**: o impossível para além da soberana crueldade. Tradução Antonio Romane Nogueira e Isabel Kahn Marin. São Paulo: Escuta, 2001. p. 8-9.

<sup>624</sup> Recordamos aqui ao leitor o conceito de soberania como aquilo que não reconhece limites, aquilo que segue para além de todos os limites, em contraste com a ideia de senhorio em Hegel, conforme examinamos brevemente no contexto do artigo de Derrida sobre George Bataille. (DERRIDA, Jacques. (1967) Da economia restrita à economia geral: um hegelianismo sem reserva. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.)

<sup>625</sup> DERRIDA, Jacques. (2000) **Estados-da-alma da psicanálise**: o impossível para além da soberana crueldade. Tradução Antonio Romane Nogueira e Isabel Kahn Marin. São Paulo: Escuta, 2001. p. 13.

<sup>626</sup> DERRIDA, Jacques. (2000) **Estados-da-alma da psicanálise**: o impossível para além da soberana crueldade. Tradução Antonio Romane Nogueira e Isabel Kahn Marin. São Paulo: Escuta, 2001. p. 16-7.

sentido na psicanálise é a emergência das diferentes “escolas” psicanalíticas ao longo do século XX. Em segundo lugar, ela evidencia-se também nas históricas rupturas das associações psicanalíticas devido a conflitos entre seus membros, conflitos nem sempre suficientemente justificados pelas diferenças teóricas alegadas. Acredito, com Derrida, que isto se deve ao fato de que a psicanálise autoimuniza-se nas instituições psicanalíticas, neutralizando-se seu efeito revolucionário e cedendo-se o espaço institucional a estes acima citados “modelos positivistas ou espiritualistas, esses axiomas metafísicos de ética, de direito e de política” que ficam sem ser desconstruídos pela “revolução psicanalítica” dentro das instituições psicanalíticas.

Se em 1900 *A interpretação de sonhos* marcou a virada do século XIX introduzindo a psicanálise definitivamente no cenário científico e filosófico ocidental, nossa recente virada de século propiciou, pelos *Estados gerais da psicanálise*, um encontro de grande potencial renovador. Procurando sempre vislumbrar o universal por trás do singular, a reflexão filosófica teve como ponto de partida o que nos é dado pela experiência do sensível. Se nos seus alvares a filosofia teve como objeto principal de atenção a *physis*, Derrida compartilha com seus contemporâneos o desafio da reflexão filosófica a partir do trágico espetáculo que a crueldade apresenta no nosso tempo. Na continuidade de pensamento que perpassa a concepção da multiplicidade na origem, nos caminhos trilhados no século XX por Rosenzweig, Benjamin e Levinas, entre outros, a ética deixa de ser concebida como subsidiária de uma ontologia pensada como *primma philosophie*. Desfaz-se a tradicional hierarquia filosófica que concebe a ontologia como *arché* e fundamento último do filosofar. A ética deixa de ser subsidiária dependente de seus tradicionais fiadores na tradição filosófica ocidental, a saber, a ontologia, a teologia e a lógica que sustenta a razão e a ciência, para perfilar-se a elas com igual direito a legitimar-se desde seu lugar singular na multiplicidade na origem.

Colocando-se a jovem psicanálise como recém-chegada interlocutora neste debate milenar, podemos distinguir duas concepções da mesma. Uma delas, atrelada ao pensamento metafísico tradicional, toma-o como fiador do seu discurso sobre a verdade, permanecendo aprisionada na clausura do Livro. Derrida, pelo trabalho de desconstrução desta psicanálise atrelada à metafísica da presença, rabisca os traços, a modo de alinhavo, de uma psicanálise liberada dos compromissos de lealdade aos cânones filosóficos da tradição, uma psicanálise *por vir*. O que implica pensar também uma ética da psicanálise cuja inscrição se dá fora da clausura do Livro, na temporalidade e espaçamento, constantemente abertos no trabalho por *nachträglichkeit* descrito por Freud, para inscrições de rastros e traços, instauradores das infinitas possibilidades de economias restritas que se erigem sobre uma grafemática entendida como economia geral da realidade.



Ao final da referida fala aos psicanalistas, Derrida indaga a respeito do que possa tornar-se uma tarefa para esta “nova razão psicanalítica”, para “novas Luzes psicanalíticas”, numa revolução que “como todas revoluções, transigirá com o impossível, negociará o não-negociável, calculará com o incondicional como tal, com a incondicionalidade inflexível do incondicional”. Tal “revolução da razão psicanalítica” deve conclamar a ordem heterogênea de três instâncias: o constativo (o saber teórico e descritivo), o performativo (“a psicanálise tem de tomar suas responsabilidades, inventar ou reinventar seu direito, suas instituições, suas normas etc.”) e o para além deles:

para além do mais difícil, o im-possível mesmo. (...) A vinda incondicional do outro, seu acontecimento inantecipável e sem horizonte, sua morte ou a morte mesma, são irrupções que podem e devem mesmo pôr em derrota as duas ordens do constativo e do performativo, do saber e do simbólico. Pode ser que para além de toda crueldade. Com alguns outros, vocês, psicanalistas, o sabem. Vocês poderiam ou deveriam sabê-lo melhor que ninguém. A prova: não lhes foi suficiente supor saber, vocês souberam dar o salto para o im-possível, expondo-se, pelo dom gracioso de uma hospitalidade quase incondicional, à visita de um estrangeiro vindo salvar vocês, sim, em sinal de reconhecimento, mas sem a segurança da salvação, aos seus riscos e perigos. O estrangeiro fala mal do mal, ele não mais acredita no soberano, nem no soberano bem, nem no soberano mal. Ele apenas sofre com isso, mas ele espera, sempre, saibam vocês, o fazer saber. Sem crueldade, com a humilde gratidão para quem a ele terá prestado atenção – e sem álibi.<sup>627</sup>

Assim Derrida fala-nos de uma psicanálise *por vir*. Pode-se nela perceber as vozes espectrais dos pensadores e filósofos que o assombraram, desde a Antiguidade da *Torá* até os mais próximos, entre eles Bergson, Rosenzweig, Benjamin, Bataille, Adorno e Levinas. Assim como os espectros de Freud e Lacan compuseram o filosofar de Derrida, seu pensamento indômito e instigante lança a psicanálise a novos desafios. Conclama-a a posicionar-se e dar sua contribuição à compreensão da crueldade em todas as formas que ela hoje assume no cenário geopolítico mundial, vendo nela uma aliada imprescindível ao campo de trabalho do filósofo. E, ao mesmo tempo, o espectro do filósofo infiltra-se também pelas paredes do consultório. A desconstrução problematiza o campo de inferências da prática clínica psicanalítica, psiquiátrica ou psicoterápica. Se as duas últimas sentem-se confortáveis no encontro da sua fundamentação e da justificação do seu critério de verdade no paradigma científico da “Medicina Baseada em Evidências”, o evanescente psiquismo inconsciente, que é o não-lugar atemporal dos processos subjetivos que operam no campo psicanalítico, exige um “novo pensamento” filosófico para na sua “economia geral” encontrar hospitalidade. Este

---

<sup>627</sup> DERRIDA, Jacques. (2000) **Estados-da-alma da psicanálise**: o impossível para além da soberana crueldade. Tradução Antonio Romane Nogueira e Isabel Kahn Marin. São Paulo: Escuta, 2001. p. 86-90.

regime de economia geral é capaz de acolher tanto o inconsciente psicanalítico quanto os traços e o rastro problematizados pela grafemática derridiana, tornando-se possível pensar uma prática psicanalítica que contemple a multiplicidade da interpretação derridiana em sua (i)materialidade espectral. Neste cenário, a interpretação remete a um percurso de experimentação por dentro de tessituras vestigiais subjetivas, no qual se entrelaçam, no campo derridiano da indecidibilidade, conhecimentos, saberes e assombramentos espectrais.

\* \* \* \* \*

*Nessa borda desprezível para o hermenêuta interessado no centro do quadro e no interior da representação, pode-se desde já ler que tudo isso era um caso de escritura, e de escritura em deriva, num lugar de escritura infinitamente aberto para seu enxerto em outras escrituras...*<sup>628</sup>

Consideramos a psicanálise lacaniana e a psicanálise *por vir* sonhada por Derrida como derivas do que foi posto em *différance* por Freud, sua iterabilidade, seguindo a lógica plural da aporia, da indecidibilidade. Assim sendo, o presente trabalho des/constrói-se a partir dos enxertos jogados ao entramamento aberto e infinito da psicanálise *por vir*. A tese aqui sustentada é que a psicanálise, como pensada por Derrida, permanece muito próxima das concepções do aparelho psíquico formuladas por Freud ao final do século XIX, ambas amplamente harmônicas com a grafemática derridiana. A teoria lacaniana do signo foi considerada por Derrida como colocando-se em continuidade com a tradição metafísica ocidental, inscrita, portanto, na clausura do livro, o que tornaria o modelo freudiano, da constituição do aparelho psíquico a partir dos traços mnêmicos, de maior potencial para habitar a escrita após o fim do Livro. O presente trabalho considera, no entanto, que a leitura de Lacan feita por Derrida deixa na obscuridade alguns desenvolvimentos teóricos relevantes do ensino de Lacan nos anos 70, o que coloca reservas às generalizações do pensamento deste feitas a partir do seu ensino nos anos 50. Consideramos que há mais proximidade entre a lógica estrutural de Lacan e a lógica plural da aporia de Derrida do que este pôde admitir. O modelo freudiano do aparelho psíquico e seu desenvolvimento, incluindo o desenvolvimento lacaniano, encontram hospitalidade na grafemática derridiana, recurso promissor para um filosofar capaz de pensar a materialidade do corpo humano, a experiência subjetiva do habitar este corpo e a sua transcendência imanente, num modelo integrado e aberto permanentemente à experiência do acontecimento do novo. A filosofia de Derrida constitui, desta maneira, um campo fértil para a semeadura de uma interlocução criativa entre as áreas do fazer humano onde se produzem os saberes que vivemos: a fé, o amor, a política, a ciência e a arte.

---

<sup>628</sup> DERRIDA, Jacques. (1975) O carteiro da verdade. In: DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal**: de Sócrates a Freud e além. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 530.

## REFERÊNCIAS

- ABRAHAM, Nicolas; TORÖK, Maria. **Cryptonimie**: le verbier de l'homme aux loups. (Anasémies I). Paris: Aubier-Flammarion, 1976.
- ADORNO, Theodor. (1966) **Dialética negativa**. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, Theodor & DIRKS, Walter. (1957) **Freud en la actualidad**. Barcelona: Barral Editores, 1971.
- ANDERSON, Perry. Dégringolade. **London Review of books**. v. 26, n 17.2. September, 2004.
- ANDERSSON, Ola. **Freud precursor de Freud**: estudo sobre a pré-história da psicanálise. Tradução Luis Carlos Uchôa Junqueira Fo. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.
- ANGERMULLER, Johannes. **Analyse du discours poststructuraliste**: les voix du sujet dans le langage chez Lacan, Althusser, Foucault, Derrida, Sollers. Traduction de Rosine Inspektor et de l'auteur. Paris: Éditions Lambert-Lucas, 2013.
- ANGERMULLER, Johannes. **Why there is no poststructuralism in France**: the making of an intellectual generation. London New York: Bloomsbury Academic, 2015.
- ASSOUN, Paul-Laurent. (1981) **Introdução à epistemologia freudiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- BABICH, Babette. **La fin de le pensée?** Philosophie analytique contre philosophie continentale. Paris: L'Harmattan, 2012.
- BADIOU, Alain. **L'être et l'événement**. Paris: Éditions du Seuil, 1988.
- BADIOU, Alain. (1992) **Conditions**. Translated by Steven Corcoran. London/New York: Continuum, 2008.
- BADIOU, Alain. (1994-1995) **Le Séminaire**. Lacan – L'antiphilosophie 3. 1994-1995. Texte établi par Véronique Pineau. Paris: Fayard, 2013.
- BADIOU, Alain. Lacan e Platão: o matema é uma ideia? In: SAFATLE, Vladimir. (Org.) **Um limite tenso**: Lacan entre a filosofia e a psicanálise. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- BADIOU, Alain. **Logique des mondes**. L'être et l'événement, 2. Paris: Seuil, 2006.
- BADIOU, Alain. **Petit panthéon portatif**. Paris: La fabrique éditions, 2008.
- BADIOU, Alain. (2008) Philosophy as biography. **The symptom**: online journal for Lacan.com. Publicação digital: [http://www.lacan.com/symptom9\\_articles/badiou19.html](http://www.lacan.com/symptom9_articles/badiou19.html). Acessado em 09/10/2015.

BADIOU, Alain. (2010) Fórmulas de “O aturdito”. In: BADIOU, Alain & CASSIN, Bárbara. **Não há relação sexual**: duas lições sobre “O aturdito” de Lacan. Tradução Cláudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

BARAD, Karen. Quantum entanglements and hauntological relations of inheritance: dis/continuities, spacetime enfoldings and justice-to-come. **Derrida Today** 3.2 (2010): 240-268.

BARING, Edward. **The Young Derrida and french philosophie, 1945-1968**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

BENJAMIN, Walter. (1940) Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENNINGTON, Geoffrey. Metaphor and analogy in Derrida. In: DIREK, Zeynep & LAWLOR, Leonard. (Eds.) **A companion to Derrida**. Oxford: John Wiley & Sons, 2014.

BERCHERIE, Paul. (1983) **Genèse des concepts freudiens**. Les fondements de la clinique 2. 2. ed. Paris: L'Harmattan, 2004.

BERGSON, Henri. (1907) **A evolução criadora**. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015. p. 240.

BOKULICH, Alisa & BOKULICH, Peter. Scientific structuralism. **Boston Studies on philosophy of Science**. Volume 281. Springer Dordrecht Heidelberg London New York: Springer, 2011.

CARTIER, Pierre & CHARRAUD, Nathalie. (Eds.) **Le réel em mathématiques**: psychanalyse et mathématiques. Paris: Agalma Éditeur/Diffusion Le Seuil, 2004.

CASTELÃO, Teresa. **Gaston Bachelard et les études critiques de la science**. Paris: L'Harmattan, 2010.

CHALIER, Catherine. **Spinoza leitor de Maïmonide**: la question théologico-politique. Paris: Les Éditions du CERF, 2006.

CHARRAUD, Natalie. **Lacan et les mathématiques**. Paris: Anthropos, 1997.

COUTO, Luis Flávio Silva & SOUZA, Marcelo Fonseca Gomes de. O estruturalismo em Jacques Lacan: da apropriação à subversão da corrente estruturalista no estabelecimento de uma teoria do sujeito do inconsciente. **Ágora** (Rio de Janeiro). Volume XVI. Número 2. Jul/dez 2013. 185-200.

DAYLIGHT, Russel. **What if Derrida was wrong about Saussure?** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

DELACAMPAGNE, Christian. (1995) **História da filosofia no século XX**. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

DELEUZE, Gilles. (1967) Em que se pode reconhecer o estruturalismo? Tradução Hilton F. Japiassú. In: **A ilha deserta** e outros textos. Textos e entrevistas (1953-1974). Edição preparada por David Lepoujade. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DERRIDA, Jacques. (1954) **Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl**. Paris: PUF, 1990.

DERRIDA, Jacques. (1959) “Genèse et structure” et la phénoménologie. In: **L'écriture et la différence**. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

DERRIDA, Jacques. (1959) “Gênese e estrutura” e a fenomenologia. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DERRIDA, Jacques. (1962) Introduction. In: HUSSERL, Edmund. (1936) **L'origine de la géométrie**. Paris: PUF, 1962.

DERRIDA, Jacques. (1963) *Cogito* e “História da loucura”. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DERRIDA, Jacques. (1963) Força e significação. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DERRIDA, Jacques. (1964). Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DERRIDA, Jacques (1964) Edmond Jabès e a questão do livro. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 91-109.

DERRIDA, Jacques. (1965) A palavra soprada. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DERRIDA, Jacques. (1966) O teatro da crueldade e o fechamento da representação. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DERRIDA, Jacques. (1966) Freud et la scène de l'écriture. In: **L'écriture et la différence**. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

DERRIDA, Jacques. (1966) Freud e a cena da escritura. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DERRIDA, Jacques. (1966) A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DERRIDA, Jacques (1966) Elipse. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 427-34.

DERRIDA, Jacques. (1967) Da economia restrita à economia geral: um hegelianismo sem reserva. In: **A escritura e a diferença**. 4. ed . Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DERRIDA, Jacques. (1967) **A escritura e a diferença**. 4. ed . Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DERRIDA, Jacques. (1967) **A voz e o fenómeno**: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl. Tradução Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 1996.

DERRIDA, Jacques. (1967) **Gramatologia**. Tradução Miriam Schneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DERRIDA, Jacques. (1967) A forma e o querer dizer – nota sobre a fenomenologia da linguagem. In: **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

DERRIDA, Jacques. (1968) **A farmácia de Platão**. Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991.

DERRIDA, Jacques. (1968) Os fins do homem. In: **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

DERRIDA, Jacques. (1968) A diferença. In: **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

DERRIDA, Jacques. (1968) Semiologia e gramatologia - diálogo com Julia Kristeva. In: **Posições**. Tradução Maria Margarida Correia Calvente Barahona. Lisboa: Plátano, 1975.

DERRIDA, Jacques. (1968) *Ousia e gramme*. Nota sobre uma nota em *Sein und Zeit*. In: **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

DERRIDA, Jacques. (1969) La dissémination. In: **La dissémination**. Paris: Éditions du Seuil, 1972.

DERRIDA, Jacques. (1969) La double séance. In: DERRIDA, Jacques. **La dissémination**. Paris: Éditions du Seuil, 1972.

DERRIDA, Jacques. (1971) A mitologia branca: a metáfora no texto filosófico. In: **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

DERRIDA, Jacques. (1971) Assinatura, acontecimento, contexto. In: **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

DERRIDA, Jacques. (1972) Tímpano. In: **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

DERRIDA, Jacques. (1972) **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

DERRIDA, Jacques. (1972) Posições – Diálogo com Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta. In: **Posições**. Tradução Maria Margarida Correia Calvente Barahona. Lisboa: Plátano, 1975.

DERRIDA, Jacques. (1975) O carteiro da verdade. In: DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal: de Sócrates a Freud e além**. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DERRIDA, Jacques. (1976) Fora – as palavras angulosas de Nicolas Abraham e Maria Torok. Tradução Fábio Landa. In: LANDA, Fábio. **Ensaio sobre a criação teórica em psicanálise: de Ferenczi a Nicolas Abraham e Maria Torok**. São Paulo: UNESP: FAPESP, 1999.

DERRIDA, Jacques. **La vérité em peinture**. Paris: Flammarion, 1978.

DERRIDA, Jacques. (1978) The *retrait* of metaphor. In: **Psyche: inventions of the other**. Volume 1. Stanford: Stanford University Press, 2007.

DERRIDA, Jacques. (1980) Envios. In: DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal: de Sócrates a Freud e além**. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DERRIDA, Jacques. (1980) Especular – sobre “Freud”. In: DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal: de Sócrates a Freud e além**. Tradução Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DERRIDA, Jacques. (1980) D'un ton apocalyptique adopté naguère em philosophie. In: Lacoue-Labarthe, P & Nancy, J-L. **Les fins de l'homme: à partir du travail de Jacques Derrida**. Paris: Hermann Éditeurs, 2013.

DERRIDA, Jacques. (1982) Entrevista com Christian Descamps. In: **El tiempo de una tesis: desconstrucción e implicaciones conceptuales**. Barcelona: Anthropos Editorial, 2011.

DERRIDA, Jacques. (1982) My chances/Mes chances In: **Psyche - Inventions of the other**, vol. 1. Stanford: Stanford University Press, 2007.

DERRIDA, Jacques. (1985) Carta a um amigo japonês. In: **El tiempo de una tesis: desconstrucción e implicaciones conceptuales**. Barcelona: Anthropos Editorial, 2011.

DERRIDA, Jacques. (1987) Chôra. **Poikilia: études offertes à Jean-Pierre Vernant**. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études em Sciences Sociales, 1987.

DERRIDA, Jacques. (1987) **Khôra**. Tradução Nícia Adan Bonatti. Campinas, SP: Papyrus, 1995.

DERRIDA, Jacques. (1989) Do direito à justiça. In: **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Tradução Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.



DERRIDA, Jacques. (1990) Pour l'amour de Lacan. In: **Résistances**: de la psychanalyse. Paris: Galilée, 1996.

DERRIDA, Jacques. (1990) **Limited Inc.** Tradução Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991.

DERRIDA, Jacques. (1991) Résistances. In: **Résistances**: de la psychanalyse. Paris: Galilée, 1996.

DERRIDA, Jacques. (1991) Fazer justiça a Freud: a história da loucura na era da psicanálise. In: FERRAZ, Maria Cristina Franco (Org.). **Três tempos sobre a história da loucura**. Tradução Maria Ighes Duque Estrada. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DERRIDA, Jacques. (1992) **Apories**. Paris: Galilée, 1996.

DERRIDA, Jacques. (1993) **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. (1994) **Mal de arquivo**: uma impressão freudiana. Tradução Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

DERRIDA, Jacques. (1997) **O animal que logo sou (a seguir)**. Tradução Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DERRIDA, Jacques. (1999-2000) **Séminaire - La peine de mort**. Vol. I. Paris: Galilée, 2012.

DERRIDA, Jacques. (2000) **Estados-da-alma da psicanálise**: o impossível para além da soberana crueldade. Tradução Antonio Romane Nogueira e Isabel Kahn Marin. São Paulo: Escuta, 2001.

DERRIDA, Jacques. (2000-2001) **Séminaire - La peine de mort**. Vol. II. Paris: Galilée, 2015.

DERRIDA, Jacques. (2001) **De que amanhã**: diálogo. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DERRIDA, Jacques. (2001) **Acabados, seguido de Kant, el judío, el alemán**. Traducción Patricio Peñalver. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

DERRIDA, Jacques. (2001-2002) **Séminaire - La bête et le souverain**. Paris: Galilée, 2008. v. I.

DERRIDA, Jacques. (2002) A razão do mais forte (Há Estados vadios?). In: **Vadios**. Tradução Fernanda Bernardo, Hugo Amaral e Gonçalo Zagalo. Coimbra: Palimage/Terra Ocre, 2009.

DERRIDA, Jacques. (2002-2003) **Séminaire - La bête et le souverain**. Paris: Galilée, 2010. v. II.

DERRIDA, Jacques. (2004) **Apprendre à vivre enfin**. Entretien avec Jean Birnbaum. Paris: Galilée/Le Monde, 2005.

DERRIDA, Jacques; GUILLAUME, Marc; VINCENT, Jean-Pierre. **Marx en jeu**. Paris: Descartes & Cie, 1997.

DESCARTES, René. (1641) **Meditações**. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril, 1973.

DICK, Maria-Daniella & WOLFREYS, Julian. **The Derrida wordbook**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

DICK, Maria-Daniella & WOLFREYS, Julian. Messianicity. In: **The Derrida wordbook**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

DIREK, Zeynep & LAWLOR, Leonard. (Eds.) **A companion to Derrida**. Oxford: John Wiley & Sons, 2014. p. 179.

DOR, Joël. (1991) The epistemological status of Lacan's mathematical paradigms. In: PETTIGREW, David & RAFFOUL, François. (Eds.) **Disseminating Lacan**. New York: State of New York University Press, 1996

DOSSE, François. (1991) **História do estruturalismo**, v. I: o campo do signo, 1945-1966. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993.

DOSSE, François. (1991) **História do estruturalismo**, v. II: o canto do cisne, de 1967 a nossos dias. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993.

DUARTE, Rodrigo. **Adorno/Horkheimer & A dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

DUMONCEL, Jean-Claude. **La tradition de la mathesis universalis**: Platon, Leibniz, Russel. Paris: EPEL/L'Unebévue éditeur/Cahiers de l'Unebévue, 2002.

**ESSAIM** - Revue de Psychanalyse. Numéro 28, Printemps, 2012. Paris: Éditions érès, 2012.

FERRAZ, Maria Cristina Franco (Org.) **Três tempos sobre a "História da loucura"**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

FEYERABEND, Paul. (1975) **Contra o método**. 3ª ed. Tradução Octanny S. da Mota e Leonidas Hegenberg.. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1989.

FEYERABEND, Paul. (1986) **Adeus à razão**. Tradução Vera Joscelyne. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

FEYERABEND, Paul. (1995) Que realidade? In: **A conquista da abundância**: uma história da abstração *versus* a riqueza do ser. Tradução Cecilia Prada e Marcelo Rouanet. São Leopoldo/RS: Editora UNISINOS, 2006.

FEYERABEND, Paul. **Filosofía natural**: una historia de nuestras ideas sobre la naturaleza desde la Edad de Piedra hasta la era de la física cuántica. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Buenos Aires: Debate, 2013.

FINK, Bruce. **Lacan to the letter: Reading *Écrits* closely.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.

FOUCAULT, Michel. (1961) **Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique.** Paris: Union Générale d'Éditions, 1961.

FRANCK, Didier. (1981) **Flesh and body: on the phenomenology of Husserl.** Originally published in French as *Chair et Corps*. (1981, Les Éditions de Minuit) Translated by Joseph Rivera and Scott Davidson. London/New York: Bloomsbury, 2014.

FRANK, Manfred. (1984) **Qu'est-ce que le neo-structuralism?** De Saussure et Lévi-Strauss a Foucault et Lacan. Traduit de l'allemand par Christian Berner. Paris: Les Éditions du Cerf, 1989.

FRASER, Olivia Luca. Model. In: CORCORAN, Steven. (Ed.) **The Badiou Dictionary.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

FREUD, Sigmund. (1895) Projeto para uma psicologia científica. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução José Luís Meurer e Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. I.

FREUD, Sigmund. (1900) A interpretação de sonhos. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução Walderedo Ismael de Oliveira e Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1972. v. IV e V.

FREUD, Sigmund. (1901) A psicopatologia da vida cotidiana. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução Klaus Scheel e Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. VI.

FREUD, Sigmund. (1907) Atos obsessivos e práticas religiosas. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução Maria Aparecida Moraes Rego e Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. IX.

FREUD, Sigmund. (1913) Totem e tabu. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução Órizon Carneiro Muniz e Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. XIII

FREUD, Sigmund. (1915-1916) Conferências introdutórias à psicanálise. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução José Luís Meurer e Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XV.

FREUD, Sigmund. (1916-1917) Conferências introdutórias à psicanálise. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução José Luís Meurer e Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XVI.

FREUD, Sigmund. (1918) História de uma neurose infantil. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução Eudoro Augusto Macieira de Souza e Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XVII.

FREUD, Sigmund. (1919) O “estranho”. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Tradução Eudoro Augusto Macieira de Souza e Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XVII.

FREUD, Sigmund. (1920) Além do princípio do prazer. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução Christiano Monteiro Oiticica e Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XVIII.

FREUD, Sigmund. (1921) Psicología de las masas y análisis del yo. **Obras completas**. 2ª ed. Traducción José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1993. Vol. XVIII.

FREUD, Sigmund. (1923) El yo y el ello. In: **Obras completas**. 2ª ed. Traducción José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1993. v. XIX.

FREUD, Sigmund. (1925) Uma nota sobre o “bloco mágico”. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Tradução José Octavio de Aguiar Abreu e Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XIX.

GALETTI, Dino. How close to Hegel is “close”? Revisiting Lawlor on Derrida's early logic. **Derrida Today** 7.2 (2014): 197-224.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Introdução à metapsicologia freudiana**. Volume 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991. p. 99.

GASCHÉ, Rodolphe. (1978) **Georges Bataille: phenomenology and phantasmology**. Translated by Roland Végsö. Stanford: Stanford University Press, 2012.

GAYON, Jean. Bachelard y la historia de las ciencias. In: WUNENBURGER, Jean-Jacques. (Coord.) **Bachelard y la epistemología francesa**. Traducción de María de los Ángeles Serrano. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.

GIUSTI, Ernesto Maria. Notas sobre a doutrina de todos e partes nas lições sobre psicologia descritiva de Brentano: psicologia e unidade da ciência. In: PORTA, Mário Ariel G. (Org.) **Brentano e sua escola**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

GLENDINNING, Simon. **Derrida: a very short introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

GOMEZ, Lavinia. **The Freud wars: an introduction to the philosophy of psychoanalysis**. London and New York: Routledge, 2005.

HADDAD, Gérard. (1984) **Comer o livro: ritos alimentares e função paterna**. Tradução Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

HADDAD, Gérard. (1990) **O filho ilegítimo: as fontes talmúdicadas da psicanálise**. Tradução David L. Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

HADDAD, Gérard. (2002) **O dia em que Lacan me adotou: minha análise com Lacan**. Tradução Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.

HADDAD, Gérard. (2007) **O pecado original da psicanálise: Lacan e a questão judaica**. Tradução Miriam Raja Gabaglia de Pontes Medeiros. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Nau: Ed. PUC-Rio, 2011.

- HANLY, Charles. (1992) **O problema da verdade na psicanálise aplicada**. Tradução Raul Fiker. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- HOWELLS, Christina. **Derrida: deconstruction from phenomenology to ethics**. Cambridge: Polity Press, 1998.
- HURST, Andrea. **Derrida vis-à-vis Lacan: interweaving deconstruction and psychoanalysis**. New York: Fordham University Press, 2008.
- HUSSERL, Edmund. (1936) **L'origine de la géométrie**. Paris: PUF, 1962.
- JALLEY, Émile. **Badiou avec Lacan**: Roudinesco, Assoun, Granon-Lafont. Paris: L'Harmattan, 2014.
- JARCZYK, Gwendoline & LABARRIÈRE, Pierre-Jean. Cent cinquante années de "réception" hégélienne en France. In: **Genèses**, Volume 2, Numéro 1, déc. 1990. A la découverte du fait social. pp. 109-130.
- JOHNSON, Christopher. **System and writing in the philosophy of Jacques Derrida**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- JOHNSTON, Adrian. **Prolegomena to any future materialism**. Volume one: The outcome of contemporary french philosophy. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2013.
- JONES, Ernest. (1953) **A vida e a obra de Sigmund Freud**. Volume 1. Tradução Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1989.
- KESEL, Marc de. (2001) **Eros and ethics: reading Jacques Lacan seminar VII**. Albany: State University of New York Press, 2009.
- KRUTZEN, Henry. **Jacques Lacan - Séminaire 1952-1980: index référentiel**. 3ème ed. Paris: Economica/Anthropos, 2009.
- LACAN, Jacques. (1932) **De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité**. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- LACAN, Jacques. (1932) **Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade; seguido de "Primeiros escritos sobre a paranoia"**. Tradução Aluisio Menezes, Marco Antônio Coutinho Jorge, Potiguara Mendes da Silveira Jr. – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- LACAN, Jacques. (1933) Motifs du crime paranoïaque: le crime des soeurs Pappin. **Le minotaure**, n. 3-4, 1933-1934, p. 25-28.
- LACAN, Jacques. (1933) Motivos do crime paranoico: o crime das irmãs Papin. In: LACAN, Jacques. (1932) **Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade; seguido de "Primeiros escritos sobre a paranoia"**. Tradução Aluisio Menezes, Marco Antônio Coutinho Jorge, Potiguara Mendes da Silveira Jr. – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- LACAN, Jacques. (1938) **Os complexos familiares na formação do indivíduo: ensaio de análise de uma função em psicologia**. Tradução Marco Antônio Coutinho Jorge e Potiguara Mendes da Silveira Júnior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

LACAN, Jacques. (1945) O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. (1945) O número treze e a forma lógica da suspeita. In: LACAN, Jacques. **Outros escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

LACAN, Jacques. (1949) O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1950) Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia. In: **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1953) Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1953) O simbólico, o imaginário e o real. In: **Nomes-do-pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

LACAN, Jacques. (1953-1954) **O seminário**, livro 1: os escritos técnicos de Freud. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979.

LACAN, Jacques. (1954-1955) **O seminário**, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Marie Christine Laznik Penot. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LACAN, Jacques. (1955) A carta roubada. In: **O seminário**, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução Marie Christine Laznik Penot com colaboração de Antonio Luis Quinet de Andrade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LACAN, Jacques. (1955) Le Séminaire sur “La lettre volée”. (26/04/1955) **La psychanalyse**. v. 2, p. 1-44. 1957.

LACAN, Jacques. (1958-1959) Le désir et son interprétation. **Le séminaire**: livre 6. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris: Éditions de la martinière et Le champ freudien éditeur, 2013.

LACAN, Jacques. (1962-1963) **O seminário**, livro 10: a angústia. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

LACAN, Jacques. (1963) Introdução aos Nomes-do-pai. In: **Nomes-do-pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar E., 2005.

LACAN, Jacques. (1963) Kant com Sade. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1964) **O seminário**, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, Jacques. (1966) **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1966) A ciência e a verdade. In: **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. (1969) **O seminário**, livro 16: de um Outro ao outro. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

LACAN, Jacques. (1971) **O seminário**, livro 18: de um discurso que não fosse semblante. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LACAN, Jacques. (1971) Lição sobre *Lituraterra*. In: **O seminário**, livro 18: de um discurso que não fosse semblante. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LACAN, Jacques. (1972) **O seminário**, livro 20: mais, ainda. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LACAN, Jacques. (1976) **O seminário**, livro 23: o sinthoma. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LACAN, Jacques. (1976) A escrita do ego. In: **O seminário**, livro 23: o sinthoma. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

LEADER, Darian & GROVES, Judy. (1995) **Introducing Lacan: a graphic guide**. London: Icon books, 2010.

LIVINGSTON, Paul. Derrida and formal logic: formalising the undecidable. **Derrida Today** 3.2 (2010): 221-239.

LÖWY, Michael. **Judeus heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia**. Tradução Marcio Honorio de Godoy. São Paulo: Perspectiva, 2012.

LUCY, Niall. **A Derrida dictionary**. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

MADARASZ, Norman **Le motif du tissu: études à partir de la philosophie française contemporaine d'une figure philosophique descriptive aux confins des théories du nom, de la proposition et du texte**. Thèse de Doctorat préparée sous la direction de M. le Professeur Alain Badiou. ISBN 978-2-7295-3588-9. Paris: Université Paris VIII – Vincennes à Saint-Denis, 1999.

MADARASZ, Norman R. **O múltiplo sem um: uma apresentação do sistema de Alain Badiou**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011.

MADARASZ, Norman R. (Org.) Sistema e ontologia na filosofia francesa contemporânea. **Veritas** / Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS. v. 58, n. 2. Porto Alegre: EDIPUCRS, maio-ago, 2013. p. 207-420.

MADARASZ, Norman R. (Org.) Sistema e ontologia na filosofia francesa contemporânea (II). **Veritas** / Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS. v. 59, n. 2. Porto Alegre: EDIPUCRS, maio-ago, 2014. p. 217-408.

MADARASZ, Norman. System. In: CORCORAN, Steven. (Ed.) **The Badiou Dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

MAFRA, Taciana de Melo. **A estrutura na obra lacaniana**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.

MAJOR, René. (1990) A letra do nome. In: MAJOR, René. **Lacan com Derrida**. Tradução Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MAJOR, René. (1990) Desde Lacan: ----. In: MAJOR, René. **Lacan com Derrida**. Tradução Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MAJOR, René. (1991) **Lacan com Derrida**. Tradução Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MALABOU, Catherine. (2009) **Changing difference: the feminine and the question of philosophy**. Translated by Carolyn Schread. Cambridge: Polity Press, 2015.

MANIGLIER, Patrice. Térontologie saussureanne: ce que Derrida n'a pas lu dans le *Cours de linguistique general*. In: MANIGLIER, Patrice. (Direction) **Le moment philosophique des années 1960 em France**. Paris: PUF, 2011.

MARTINS, André & SÉVÉRAC, Pascal (Direction) **Spinoza et la psychanalyse**. Paris: Hermann Éditeurs, 2012.

MARX, Karl H. & ENGELS, Friedrich. (1848) **Manifesto do partido comunista**. 10. ed. rev. São Paulo: Global, 2006.

MATE, Reyes. **De Atenas a Jerusalém: pensadores judíos de la modernidad**. Madrid: Ediciones Akal, 1999.

MATTE BLANCO, Ignacio. (1975) **The unconscious as infinite sets: an essay in bi-logic**. London: Karnac, 1998.

MEZAN, Renato. **Freud, pensador da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MICHELMAN, Stephen. Sociology before linguistics: Lacan's debt to Durkheim. In: PETTIGREW, David & RAFFOUL, François. (Eds.) **Disseminating Lacan**. New York: State University of New York Press, 1996.

MILLER, Jacques-Alain. (1996) **O sobrinho de Lacan: sátira**. Tradução Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

MILLER, Jacques-Alain. (1999) **Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo**. Traducción Maritza Reynoso. ISBN: 987-97565-4-1. Buenos Aires: Colección Diva, 2002.

MILLER, Jacques-Alain. **Perspectivas do seminário 23 de Lacan: O sinthoma**. Tradução Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

MILLER, Jacques-Alain. **Matemas**. v. I. Traducción Carlos A. de Santos. Buenos Aires: Manantial, 2010.



MILNER, Jean-Claude. (1995) **A obra clara**: Lacan, a ciência, a filosofia. Tradução Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

MORLOCK, Forbes. The copyist. In: GASTON, Sean & MACLACHLAN, Ian. (eds.) **Reading Derrida's "Of Grammatology"**. London/New York: Continuum, 2011.

NASCIMENTO, Evando. (1995) **Derrida e a literatura**: "notas" de literatura e filosofia nos textos da desconstrução. 2ª ed. Niterói: EdUFF, 2001.

NASIO, Juan-David. (2010) **Introdução à topologia de Lacan**. Tradução Cláudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ONATE, Alberto Marques. Transcendentalidade e historicidade: Derrida leitor de Husserl. **Veritas**. Volume 58. Número 2. Maio/ago. 2013. p. 346-370.

PASTERMAC, Marcelo. **Lacan o Derrida**: psicoanálisis o análisis deconstructivo. México, DF: Editorial Psicoanalítico de la Letra, A.C., 2000.

PEETERS, Benoît. (2010) **Derrida**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e filosofias da diferença**: uma introdução. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PHELPS, Hollis. **Alain Badiou**: between theology and anti-theology. Durham: Acumen, 2013.

PHILLIPS, Adam. **Becoming Freud**: the making of a psychoanalyst. New Haven and London: Yale University Press, 2014.

PINTO, Louis. **La vocation et le métier de philosophe**: pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine. Paris: Seuil, 2007.

PINTO NETO, Moisés da Fontoura. **A escritura da natureza: Derrida e o materialismo experimental**. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Porto Alegre: PUC-RS, 2013.

PORTA, Mário Ariel G. (Org.) **Brentano e sua escola**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

POUIVET, Roger. **Philosophie contemporaine**. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.

RABOUIN, David. **Mathesis universalis**: l'idée de "mathématique universelle" d'Aristote à Descartes. Paris: Épipiméthée, 2009.

RICARD, Hubert. **De Spinoza a Lacan**: Autre Chose et la mystique. Paris: EME Éditions, 2015.

RICOEUR, Paul. (1969) A psicanálise e a cultura contemporânea. In: **O conflito das interpretações - ensaios de hermenêutica**. Tradução M. F. Sá Correia. Porto: Rés-Editora, [s. d.].

- ROMANDINI, Fabián J. L. Eternidad, espectralidad, ontología: hacia uma estética trans-objetual. In: BADIOU, Alain. **Pequeno Manual de inestética**. Traducción Guadalupe Molina, Lucia Vogelfang, Jorge Caputo y Marcelo Burello. Buenos Aires: Prometeo, 2009.
- ROMANDINI, Fabián Ludueña. Do espectro da metafísica à metafísica do espectro. **Species** – Revista de antropologia especulativa. Número 1, Novembro 2015): 7-20. Curitiba: Universidade Federal do Paraná / Species – Núcleo de Antropologia Especulativa, 2015. p. 9. Versão PDF em [speciesnae.files.wordpress.com/2015/11/species1.pdf](http://speciesnae.files.wordpress.com/2015/11/species1.pdf).
- ROUDINESCO, Elisabeth. (1986) **História da psicanálise na França**: a batalha dos cem anos. 1925-1985. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. v. 2.
- ROUDINESCO, Elisabeth. (1992) Leituras da "História da loucura" (1961-1986). In: ROUDINESCO, Elisabeth *et al.* **Foucault: leituras da história da loucura**. Tradução Maria Ignes Duque Estrada. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ROUDINESCO, Elisabeth. (1993) **Jacques Lacan**: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- ROUDINESCO, Elisabeth. **Sigmund Freud** en son temps et dans le nôtre. Paris: Éditions du Seuil, 2014.
- RUIZ, Rosaura M. **Freud y Derrida**: escritura y psique. México: Siglo XXI, 2013.
- SAFATLE, Vladimir. **A paixão do negativo**: Lacan e a dialética. São Paulo: UNESP, 2006.
- SAFATLE, Vladimir. Être juste avec Freud: la psychanalyse dans l'antichambre de *De le grammatologie*. In: MANIGLIER, Patrice. (Direction) **Le moment philosophique des années 1960 em France**. Paris: PUF, 2011.
- SCILICET. **Um réel pour le siècle XXI**: Vers le IXème congress de la Association Mondiale de Psychanalyse. Paris: École de la Cause freudienne, 2013.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Adorno**. São Paulo: Publifolha, 2003.
- SHEPHERDSON, Charles. Derrida and Lacan: an impossible friendship? **Diferences**: a journal of feminist cultural studies. 20 (1): 40-86. Duke University Press. Spring, 2009.
- SILVA, Juremir Machado (da). **A sociedade midíocre**. Passagem ao hiperespetacular: o fim do direito autoral, do livro e da escrita. Porto Alegre: Sulina, 2012.
- SOUZA, Ricardo Timm de. (1996) **Tensão & construção**: cultura e descoberta do novo em Kafka, Freud e Benjamin. Inédito.
- SOUZA, Ricardo Timm de. **Razões plurais**: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- SOUZA, Ricardo Timm de. Por uma crítica da razão opaca: sobre “Elementos do anti-semitismo – limites do Esclarecimento”, da “Dialética do Esclarecimento”, de Adorno e Horkheimer. In: TIBURI, Márcia & DUARTE, Rodrigo. **Seis leituras sobre a dialética do esclarecimento**. Ijuí: Unijuí, 2009.

SOUZA, Ricardo Timm de. Infinito ético – um breve ensaio sobre amizades inesperadas. In: EYBEN, Piero. (Org.) **Pensamento intruso: Jean-Luc Nancy & Jacques Derrida**. Vinhedo: Horizonte, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Edição bilíngue: latim/português. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 3. ed. (1ª reimpressão) Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

STEVES, H. Peter & ANDERSON, Nicole. Introduction: the meeting of deconstruction and science. **Derrida Today** 3.2 (2010): 175-7.

STRAWSON, Peter F. (1959) **Individuals: an essay in descriptive metaphysics**. London: Methue, 1965.

TALVITIE, Vesa. **Freudian unconscious and cognitive neuroscience: from unconscious fantasies to neural algorithms**. London: Karnac Books, 2009.

TASSONE, Biagio G. **From psychology to phenomenology: Franz Brentano's "Psychology from an empirical standpoint" and contemporary philosophy of mind**. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

TEIXEIRA, Dario. "Abschied vom immanenten Objekt": concepções de intencionalidade na escola de Brentano. In: PORTA, Mário Ariel G. (Org.) **Brentano e sua escola**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

THO, Tzuchien & BIANCO, Giuseppe. (Eds.) **Badiou and the philosophers: interrogating 1960's french philosophy**. Edited and translated by Tzuchien Tho and Giuseppe Bianco. London/New York: Bloomsbury, 2013.

TIBURI, Márcia & DUARTE, Rodrigo. **Seis leituras sobre a dialética do esclarecimento**. Ijuí: Unijuí, 2009.

TOMSIC, Samo. Matheme. In: CORCORAN, Steven. (Ed.) **The Badiou Dictionary** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

VICTORA, Lígia Gomes. **Topologia e clínica psicanalítica**. Porto Alegre: Redes, 2013.

VINCIGUERRA, Lorenzo. Spinoza in french philosophy today. **Philosophy Today**. v. 53 n. 4. Winter 2009.

WAHL, Jean. (1949) **Esquisse pour une histoire de "l'existencialisme"**. Paris: L'Arche, 2001.

WATKIN, William. Derrida's limits: "Aporias" between "*Ousia* and *Grammé*". **Derrida Today** 3.1 (2010): 114-136.

WIGGERHAUS, Rolf. **La escuela de Fráncfort**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana, 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. (1918) **Tractatus logico-philosophicus**. San Diego, California: Icon Classics, 2008.

YOVEL, Yirmiyahu. (1989) Spinoza and Freud: self-knowledge as emancipation. In: **Spinoza and other heretics: the adventures of immanence**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992.

ZAFIROPOULOS, Markos. **Lacan et les sciences sociales: le déclin du père (1938-1953)**. Paris: PUF, 2001.

ZAFIROPOULOS, Markos. (2003) **Lacan and Lévi-Strauss** or The return to Freud (1951-1957). Translated by John Holland. London: Karnac Books, 2010.

ZAFIROPOULOS, Markos. **Du père mort au déclin du père de famille: où va la psychanalyse? Essais d'anthropologie psychanalytique I - Clinique de la culture**. Paris: PUF, 2014.