

## Nem filósofo nem antifilósofo: notas sobre o papel das referências filosóficas na construção da psicanálise lacaniana

Richard Theisen Simanke

Universidade Federal de São Carlos

E-mail: drts@power.ufscar.br

**Resumo:** As referências filosóficas são abundantes em Lacan, mesmo que, via de regra, consistam em filosofemas isolados, utilizados fora de contexto e para ilustrar temas específicos de suas elaborações psicanalíticas. Ao mesmo tempo, em suas manifestações explícitas a respeito da relação entre filosofia e psicanálise, Lacan oscila entre uma aproximação entre as duas (que chega ao ponto de uma identificação) e um esforço de demarcação (que chega ao ponto de uma desqualificação global da filosofia). Trata-se, portanto, neste trabalho, de ponderar os extremos das atitudes filosóficas e antifilosóficas de Lacan, procurando obter uma outra perspectiva para considerar suas relações com a filosofia e, num sentido mais amplo, seu estilo de produção teórica e o papel que aí desempenham a imensa variedade de referências de que lança mão para caracterizar o campo psicanalítico.

**Palavras-chave:** Lacan; psicanálise; filosofia; Platão; Hegel; metáfora.

**Abstract:** Philosophical references in Lacan are abundant, even considering that they usually consist in isolated philosophemes, used out of context and to illustrate specific themes of his psychoanalytic elaborations. At the same time, in his explicit statements on the relation between philosophy and psychoanalysis, Lacan oscillates between an approach between both (towards an identification) and an effort of demarcation (to the point of a global disqualification of philosophy). In this work, I will reflect on the extremes of both Lacan's

philosophical and antiphilosophical attitudes, trying to reach another perspective in order to consider his relations with philosophy and, in a wider sense, the style of his theoretical production and the role played by the great variety of references that he uses to characterize the psychoanalytic field.

**Key-words:** Lacan; psychoanalysis; philosophy; Plato; Hegel; metaphor.

Lacan fala muito de filosofia. Entre a pluralidade de referências extrapsicanalíticas que assimila em seu trabalho de reinterpretação de Freud, a filosofia certamente ocupa um lugar de destaque. Essa relação com a filosofia aparece afetada do mesmo ecletismo que caracteriza sua aproximação com os demais campos do conhecimento, com os quais faz dialogar a psicanálise: Lacan cita ou nomeia filósofos que vão de Sócrates e Platão a Heidegger, passando por Aristóteles, Descartes, Pascal, Kant, Hegel, Kierkegaard, para ficarmos apenas com os mais famosos (uma inspeção superficial dos *Écrits* revelará pelo menos outros 40 e tantos). Essa interlocução filosófica constantemente reiterada é mesmo considerada um traço que singulariza o pensamento de Lacan dentro do campo psicanalítico, distinguindo-o, antes de tudo, do próprio Freud, sempre circunspecto ao admitir influências filosóficas na elaboração das idéias psicanalíticas.

Por outro lado, Lacan reitera, em termos bastante semelhantes, a condenação freudiana da filosofia, notadamente daquela envolvida na construção dos grandes sistemas metafísicos especulativos. Em Freud, como sabemos, essa condenação se enuncia pelo privilégio concedido às ciências naturais, no que se prolonga, em seu pensamento, uma certa versão do programa positivista. Que ela se exprima numa assimilação da especulação filosófica aos delírios sistematizados das psicoses de tipo paranoico pode, em Freud, ser considerado uma peça de retórica destinada a enfatizar sua posição – ou uma “ironia selvagem”, no dizer de Lacan (1975), embora este às vezes se valha dessa mesma equiparação freudiana

(Lacan 1959-60, p. 155, por exemplo). As motivações lacanianas para essa mesma assimilação são bem menos claras e, com certeza, nada têm a ver com a formulação de um programa de investigação psicológica segundo os parâmetros do naturalismo científico. Se ele desfralda a certa altura a bandeira da antifilosofia e retoma, em seus próprios termos, a concepção patológica da reflexão filosófica que deriva de Freud, tal recusa teria de ser pensada pelas próprias premissas da teoria lacianiana, tarefa que aparece complicada pela intensidade da presença da filosofia em seu pensamento. Antes de seguir adiante, observemos apenas que o termo “antifilosofia” tem um sentido específico nos meios lacanianos e designa de que maneira a recusa da filosofia se expressa no último Lacan (a partir de 1975, mais ou menos).

Milner (1995) considera que o termo assinala uma ruptura com a atitude anterior de Lacan, de intenso diálogo com o *corpus philosophorum*, uma conseqüência da nova fase da teoria lacianiana, centrada no conceito de *matema*, e não mais no de *significante* ou *letra* (o que este autor chama de “segundo classicismo lacianiano”), ainda que reencontre a continuidade da atitude antifilosófica na relativa irresponsabilidade com que Lacan se vale das noções oriundas da filosofia no período anterior (ibid., p. 123), transformando, assim, em virtude, o que poderia ser entendido como uma falha de rigor, atitude que, de resto, não é rara no campo lacianiano. No que se segue, falaremos de antifilosofia para designar a atitude geral de rejeição da filosofia por parte de Lacan, sem referência ao sentido estritamente lacianiano que o termo possa ter adquirido.

Esse posicionamento ambíguo de Lacan diante da filosofia acaba resultando em duas atitudes opostas entre os comentadores de sua obra: uns tendem, confessadamente ou não, a tratá-la como um sistema filosófico, discutindo em qual tradição ela se insere, qual o seu lugar no contexto da filosofia contemporânea, e assim por diante; outros optam pela via da recusa, colocam em primeiro plano os argumentos antifilosóficos e interpretam as teses lacanianas em termos de uma exterioridade radical a toda e qualquer posição filosófica. As notas que se seguem propõem-se a

discutir alguns pontos comuns dessas duas posições antagônicas e apontar, muito preliminarmente, em que sentido parecem poder ser compreendidas as relações de Lacan com a filosofia. Para tanto, serão mencionadas algumas leituras que vão numa e noutra das direções divergentes apontadas anteriormente, procurando mapear os pontos de vista a esse respeito encontráveis na literatura lacaniana. Serão discutidas, então, as tomadas de posição explícitas de Lacan com relação à filosofia em geral; a seguir, procede-se a um breve comentário de algumas passagens célebres em que este aproxima e funde conceitos filosóficos e psicanalíticos, procurando mostrar de que maneira se constrói um certo tipo de metáfora em que a matéria-prima filosófica é amoldada segundo as necessidades de expressão de teses capitais da psicanálise.

Partamos de apenas alguns exemplos para ilustrar uma e outra atitude diante da posição de Lacan com relação à filosofia. Talvez quem exprima mais enfaticamente a interpretação antifilosófica seja Alan Badiou, recusando taxativamente a existência de uma “filosofia de Lacan” (2003, p. 13). Evidentemente, o autor não desconhece o amplo diálogo mantido por Lacan com os principais nomes da filosofia ocidental. Ele mesmo está empenhado em discutir esse diálogo, na medida em que o texto em questão versa sobre a relação entre Lacan e Platão. Contudo, isso não o impede de reiterar a relação de exterioridade entre o pensamento lacaniano e a filosofia, enfatizando ainda mais o seu viés antifilosófico: Lacan teria posicionado indiscutivelmente toda sua experiência “sob a bandeira da antifilosofia” (ibid., pp. 13-4).

Não é difícil, no entanto, encontrar a posição oposta. Talvez, a tentativa mais extrema e sistemática de fazer de Lacan um filósofo seja ainda a de Juranville (1984): esse autor mobiliza um vasto aparato conceitual para demonstrar, para além das suspeitas explícitas manifestadas tanto por Freud quanto por Lacan, que a psicanálise, na versão formulada por este último, não só é compatível com a filosofia, mas é ela mesma uma das espécies do discurso filosófico e, no limite, *a filosofia* por excelência da contemporaneidade pós-moderna, hipótese sustentada por

uma referência essencial ao pensamento de Heidegger, que paira sobre todo o empreendimento. Assim, ao responder à pergunta “o que é ser laciano?”, ele, entre outras coisas, afirma que isso implica saber que “a filosofia é requerida pela psicanálise”, que, sem ela, a prática psicanalítica é “rotina e impostura” (ibid., p. 10). Embora não deixe de levar em conta os problemas envolvidos nessa assimilação abrupta entre psicanálise e filosofia, Juranville não perde oportunidade para reiterá-la. Para deixar claro que é de uma integração que se trata, e não de uma subordinação da psicanálise à filosofia, ele não deixa de enfatizar a dupla via em que se opera essa assimilação (ibid., p. 11). Ao contrário de certos autores (Milner 1995; Videman 1991), que vêem no esforço de formalização da teoria empreendido por Lacan através de seus famosos *matemas* um trabalho de superação da perspectiva filosófica e dos impasses envolvidos em qualquer formulação discursiva do real, Juranville assimila os próprios matemas a concepções filosóficas, reforçando, dessa maneira, a aproximação que promove entre o conhecimento psicanalítico e aquele articulado pela filosofia (Juranville 1984, p. 416).

No limite, apesar de todas as ressalvas e cuidados para contornar uma identificação pura e simples entre a psicanálise laciana e a filosofia, é para essa identificação que converge a análise de Juranville, o que acaba por se expressar inequivocamente na conclusão de seu trabalho. Psicanálise e filosofia são, uma para a outra, o “mais real”, o “bom sintoma” (aquele que permite nomear o real), enfim: “Filosofia e psicanálise não passam de dois nomes para uma só e mesma coisa, para um único e mesmo ser” (ibid., p. 417).

Nem todos que admitem alguma afinidade entre a filosofia e a psicanálise laciana são assim tão taxativos. Macey (1988) analisa de forma abrangente não apenas as mais significativas das inúmeras influências filosóficas de Lacan, mas também a significação geral e a natureza dos vínculos que sua teoria entretém com a filosofia como um todo. Começa por apontar que Lacan renova a rejeição freudiana das pretensões totalizadoras da filosofia, valendo-se da figura do “discurso do Senhor” (ibid.,

p. 81). Além disso, Lacan teria da filosofia uma visão convencional e não problematizada e, segundo seu próprio testemunho, a utilizaria meramente como uma espécie de reserva de imagens e ilustrações a serem usadas somente como dispositivos pedagógicos para exprimir suas concepções, na falta de coisa melhor (Lacan 1958-59, sessão de 03.06.1959). Essa seria, assim, uma primeira justificativa para a ambigüidade que se verifica num autor que rejeita a filosofia de seu pensamento ao mesmo tempo em que multiplica as referências aos filósofos e às concepções filosóficas: estas fornecem alusões ilustrativas ou pedagógicas, que cumprem uma função de apoio na cruzada de Lacan em prol da “causa freudiana” (Macey 1988, p. 86). Mas a ampla interdisciplinaridade que Lacan advoga para a psicanálise reserva um lugar privilegiado para a informação filosófica, que não parece explicável apenas pelas idiosincrasias do caráter nacional francês e de seu sistema educacional; referências filosóficas como Kojève, Sartre, Politzer e Heidegger parecem desempenhar um papel muito mais constitutivo no ideário lacaniano do que o de meras ilustrações para concepções já prontas e formuladas independentemente. Essas e outras evidências impõem, segundo Macey, que se repense a função desempenhada pela filosofia na elaboração do *corpus* lacaniano: “O campo filosófico é, portanto, uma fonte de *inputs* conceituais, e não meramente um campo referencial ou ilustrativo” (1988, p. 104). Haveria, assim, algo mais envolvido na exploração dos recursos oferecidos pela filosofia: “uma tendência definida a importar alguns de seus produtos para o interior do discurso alegadamente antitético da psicanálise” (ibid., p. 106). A revolução protagonizada por Freud apareceria, assim, aos olhos de Lacan, em última instância, como uma *revolução filosófica*, ainda que travada *contra* a filosofia, pelo que a psicanálise se converteria num discurso *pós-filosófico* (ibid., p. 112) – e não mais antifilosófico, note-se bem. A leitura de Macey, afinal de contas, já não parece mais tão distante da de Juranville. O próprio argumento central para a recusa da filosofia – seu esforço vão para uma totalização do saber – perderia sua força com a constatação de que a teoria dos quatro discursos, na qual a figura do “discurso do Senhor” exprime

a ilusão filosófica denunciada pelo discurso psicanalítico, consistiria, ela própria, num esforço totalizador desse mesmo tipo, a saber, numa teoria que tende para um sistema universal de classificação discursiva, onde *todo* discurso concreto deve forçosamente vir a encontrar o seu lugar. Daí que, ao fim e ao cabo, todas as medidas de cautela contra uma identificação total entre as duas disciplinas acabem por se revelarem ineficazes. Macey percebe a metáfora perfeita para esse estado de coisas na identificação que Lacan efetua entre sua “excomunhão” da IPA e a exclusão de Espinosa da comunidade judaica de Amsterdã (Lacan 1964, p. 12), com o que “a visão da pós-filosofia se desvanece em uma visão da psicanálise como filosofia” (Macey 1988, p. 120).

Com Borch-Jacobsen (1991), pareceríamos talvez encontrar uma posição intermediária. Ele, por um lado, reconhece que Lacan não se subscreve pura e simplesmente à recusa freudiana da filosofia devido à crônica incapacidade desta última para reconhecer a existência e a eficácia do inconsciente, recusa sobre cuja ingenuidade filosófica quase não é necessário insistir. Cabe, portanto, recolocar a pergunta sobre a função que desempenham as referências filosóficas que proliferam em seus trabalhos. O argumento de Borch-Jacobsen é que a redefinição empreendida por Lacan da noção freudiana de inconsciente pode tornar menos ingênua a recusa da filosofia por parte da psicanálise. É claro que os filósofos nem sempre ignoraram o inconsciente, mas teriam deixado de assumir todas as conseqüências dessa descoberta para a própria tarefa filosófica, omissão que a reformulação filosoficamente informada da teoria freudiana do inconsciente empreendida por Lacan teria denunciado em todo seu alcance. O mérito de Lacan, portanto, estaria em conferir consistência filosófica à recusa freudiana da filosofia em nome da necessidade de se pensar o inconsciente, em impor essa recusa ao discurso filosófico nos seus próprios termos. Pierre Macherey, ao comentar o trabalho de Borch-Jacobsen, não deixa de apontar para a “transformação que sofre a noção de inconsciente quando ela é remodelada por um psicanalista-filósofo como Lacan” (1991, p. 315). Por aí se resolveria a ambigüidade: Lacan se teria feito filósofo

para, de alguma maneira, demonstrar a própria impossibilidade da filosofia, pelo menos na forma que ela assumiu no pensamento moderno clássico. Macherey não deixa de enfatizar o uso errático e nada sistemático que Lacan faz das noções filosóficas, o que, à primeira vista, resultaria na impossibilidade de pensá-lo como um filósofo *stricto sensu*: Lacan promoveria uma espécie de “bricolagem filosófica da psicanálise”, empregando “elementos de interpretação filosófica pré-fabricados”, “empréstimos”, “plágios”, que fariam da psicanálise uma “filosofia aplicada” com tudo o que isso implica em termos de desfiguração de ambas (ibid., p. 318). Por mais ponderada e sensata que pareça essa avaliação, Macherey não se permite concluir sem a reverter em favor da psicanálise e, conseqüentemente, em detrimento da filosofia. A bricolagem lacaniana demonstraria, na prática, “o mito de um pensamento filosófico unitário e coerente, fundado em seus princípios e reunido em torno de seu objeto” (ibid., p. 321), razão pela qual “o ensinamento propriamente filosófico da obra de Lacan seria, portanto, o seguinte: a filosofia como tal não existe” (ibid.), numa reversão do defeito em qualidade não muito diferente da que encontramos anteriormente em Milner (1995). Dessa perspectiva, o trabalho de Lacan pode aparecer como uma longa interpretação psicanalítica da filosofia, uma interpretação no sentido lacaniano, que enfatiza o aspecto desconstrutivo da intervenção do analista, por meio da qual a ilegitimidade e a inautenticidade das pretensões filosóficas seriam demonstradas de modo similar à inautenticidade do sintoma. Para além de toda a avaliação crítica, esse modo de encarar os trâmites de Lacan com a filosofia parece renovar e elevar ao seu mais alto grau a reivindicação freudiana de que a psicanálise não tem contas a prestar à filosofia, enquanto a filosofia, por sua vez, teria de prestar contas à psicanálise, já que esta pode “interpretá-la”, praticando uma “psicanálise da filosofia” que, segundo o autor, não deixaria de ser salutar ao campo filosófico (Macherey 1991, p. 321).

Sobre a interpretação da obra de Lacan como uma filosofia, pode-se dizer que aparece muitas vezes como um exagero naquilo que reivindica de sofisticação conceitual e no esforço de conceder um lugar

privilegiado na história do pensamento ocidental para uma doutrina que, via de regra, faz um uso ilustrativo e freqüentemente escolar das idéias filosóficas. Contudo, a atitude oposta, que lhe recusa essa mesma condição, surge como animada de uma espécie de vertigem de grandeza ainda maior: a psicanálise não seria uma filosofia, não apenas por consistir em uma forma distinta de conhecimento, mas por ter, de certa forma, atravessado e superado a própria filosofia, convertendo-se, nas mãos de Lacan, num discurso de segunda ordem, definitivo, que encerra e contém a verdade do discurso filosófico. Daí a ambigüidade de Lacan, que oscila entre recusar e apropriar-se da filosofia; daí também a síntese final, na qual se consumaria a elevação da psicanálise à condição de uma “antifilosofia” ou “pós-filosofia”, à cobertura de uma série de figuras escatológicas oriundas do próprio campo filosófico que Lacan não se cansou de importar para o da psicanálise ao longo do tempo, como a “morte do sujeito” ou o “fim da história”. Na medida em que é também – se não principalmente – nas mãos dos filósofos que tomam forma esses argumentos e essas conclusões, seria ainda mais válido com relação a Lacan o diagnóstico de Pierre Raicovic com relação à atitude da filosofia – da filosofia francesa, sobretudo – para com o pensamento de Freud, atitude na qual a polêmica antifilosófica desencadeada pelo inventor da psicanálise parece ter o efeito paradoxal de inibir a atitude normalmente crítica da filosofia com relação às demais formas de discurso (Raicovic 1994, p. 8). Mais ainda do que a de Freud, a obra de Lacan teria seduzido os filósofos com o canto de sereia de uma promissora revolução filosófica, ao mesmo tempo em que afoga o senso crítico deles, impedindo-os de ver as evidentes – e inevitáveis – falhas na arquitetura da doutrina de Lacan ou, pior ainda, faz dos defeitos virtudes, de modo que a bricolagem filosófica lacaniana, as descontinuidades do raciocínio conceitual, as obscuridades e as contradições aparecem como provas da incapacidade estrutural da filosofia em apreender as nuances da crítica psicanalítica. Essa atitude resulta em parte de uma aceitação passiva das “exorbitantes reivindicações filosóficas” (Macey 1988, p. 84) feitas por – ou em favor de – Lacan, mas, num outro sentido, talvez derive

de uma avaliação que deixe escapar algo do estilo da teorização lacaniana, sobre o qual um exame mais aproximado de algumas de suas formulações talvez contribua para lançar alguma luz.

A atitude de Lacan com relação à filosofia como um todo é ela mesma suficientemente ambígua para dar margem a todas essas interpretações contraditórias do Lacan-filósofo e do Lacan-antifilósofo. Levando em conta apenas as manifestações textuais de Lacan a respeito da filosofia, podemos encontrar em seus trabalhos três atitudes básicas mais ou menos claramente delimitadas: 1) num extremo, afirmações que exprimem uma condenação em bloco da filosofia (as *generalizações antifilosóficas* de Lacan); 2) no outro extremo, fórmulas conciliatórias que, no limite, suprimiriam as diferenças essenciais entre psicanálise e filosofia (a *identificação* entre psicanálise e filosofia); 3) por fim, numa posição intermediária, encontramos afirmações que apenas enunciam a especificidade de cada disciplina (a *demarcação* entre psicanálise e filosofia). Tais atitudes não configuram nenhuma espécie de evolução perceptível do pensamento lacaniano: todas podem ser identificadas nos diversos momentos do percurso da obra.

As *generalizações antifilosóficas* têm como traço comum a afirmação taxativa da impossibilidade de a filosofia como um todo dar conta de algum aspecto da teoria psicanalítica que Lacan julga crucial. Na abertura de seu trabalho de 1949 sobre o estágio do espelho, ele enuncia com todas as letras a inspiração anticartesiana da concepção do Eu que emerge de sua teoria. Assim, a noção do estágio do espelho seria valiosa sobretudo naquilo em que se opõe a “toda filosofia oriunda diretamente do Cogito” (Lacan 1966a, p. 93). Mais ainda do que o Eu, a referência, crucial para Lacan, ao *sujeito* é ocasião para reiteradas desqualificações da tradição filosófica. São célebres as fórmulas lacanianas destinadas a equacionar ou, pelo menos, exprimir esse impasse, como as do sujeito dependente, barrado, dividido, subvertido, ex-cêntrico, ex-sistente, e assim por diante. Não é de se surpreender, portanto, que a recusa da filosofia reapareça com relação ao problema do sujeito em Lacan. Assim, por exemplo, quanto à figura do sujeito barrado, somos informados que “nunca é um puro e simples

sujeito do conhecimento, como o constrói toda a filosofia” (ibid. 1957-58, p. 402). Um outro traço característico do pensamento lacaniano desde suas origens é a recusa do realismo sob todas as suas formas, sobretudo a do realismo científico. Daí que, ao discutir o conceito freudiano de princípio de realidade, no *Seminário 7*, Lacan se esforce por despojá-lo de quaisquer conotações realistas. Novamente, o realismo recusado sobre o campo psicanalítico é atribuído à filosofia como um todo (mesmo aos idealistas!): “Nenhuma filosofia avançou tão longe nesse sentido [da contestação da realidade]” (Lacan 1959-60, p. 40).

Sabemos que, intimamente vinculado com sua concepção da subjetividade, articula-se em Lacan todo um discurso em torno da temática da *falta*. A partir do momento em que se intensifica o diálogo de Lacan com o estruturalismo, essa falta assume a forma de um efeito da entrada do sujeito na ordem da linguagem: é o simbólico, na sua função significante, que fratura o sujeito e institui a falta como sua condição originária. Há, portanto, uma dupla falta relacionada à linguagem: sua incapacidade de dizer plenamente o real (já que sua emergência representa justamente essa fratura em sua plenitude originária) e a falta que institui no sujeito ao constituí-lo por uma operação de ruptura com o real, quando o significante se inscreve, trabalha, sexualiza o corpo natural do *infans*. Haveria assim, segundo Lacan, uma falta *na* linguagem e uma falta ou perda causada *pela* linguagem. Quanto a esta última, diz Lacan:

Eu chamo de filosófico tudo o que tende a mascarar o caráter radical e a função originária dessa perda. Toda dialética [...] que tenta mascarar, que, em todo caso, direciona-se para recuperar os efeitos dessa perda, é uma filosofia. (Ibid. 1964-65, sessão 02.12.1964)

Os longos desenvolvimentos de Lacan em torno de Pascal no *Seminário 16* são ocasião para outras tantas recusas da viabilidade e da adequação da filosofia às questões psicanalíticas que, em alguns momentos, atingem o ponto de uma pura e simples desqualificação. Assim, o desconhecimento do “furo” que assinala o limite da inscrição do signifi-

cante sobre o real é razão para se considerar a filosofia como “uma forma de debilidade mental” (ibid. 1968-69, sessão de 12.02.1969). De forma mais comedida, mas não menos enfática, a heterogeneidade e, principalmente, a inadequação da filosofia são reafirmadas em outras passagens: o sujeito só se produz como um efeito de linguagem e, ao reconhecer isso, o discurso psicanalítico “se distingue essencialmente do discurso filosófico”, escapa da “lamentável carência, da futilidade cada vez mais evidente de toda filosofia” (ibid. sessão de 05.02.1969).

Esses exemplos poderiam ser multiplicados sem dificuldades. No *Seminário 14*, Lacan acusa o discurso filosófico, na sua totalidade, de haver desconhecido “o estatuto do gozo na ordem dos entes” (ibid., 1966-67, sessão de 07.06.1967), o que, de seu ponto de vista, é uma falta grave, uma vez que o conceito de *gozo*, a partir do início dos anos 60, adquire uma posição central em seu sistema. No *Seminário 12*, à ética em geral e ao que Lacan chama ali de “filosofia subjetiva” se recrimina serem incapazes de dominar a miragem que afeta a relação do sujeito com o outro sempre que se procura tomá-lo como objeto (ibid., 1964-65, sessão de 27.01.1965). E assim até a derradeira expressão da tendência antifilosófica de Lacan, em que ele se apresenta enigmaticamente como o “senhor A.” e arremata: “Esse senhor A. é antifilósofo. É o meu caso. Insurjo-me, pode-se dizer, contra a filosofia” (ibid. 1980, sessão de 18.03.1980).

Contudo, numerosas manifestações de Lacan tratam apenas de estabelecer uma diferença entre a psicanálise e a filosofia, mas sem se proporem a uma desqualificação dessa última. Novamente, os exemplos são inúmeros; basta um punhado deles para ilustrar essa outra perspectiva de nosso autor. Em primeiro lugar, Lacan retoma o argumento freudiano que recusa a idéia de uma *Weltanschauung* psicanalítica. Para Lacan, essa diferença é afirmada em nome de uma recusa da possibilidade de um saber total ou universal, como supostamente seria aquele pretendido pela filosofia: “A psicanálise não é nem uma *Weltanschauung*, nem uma filosofia que pretenda dar a chave do universo” (ibid. 1964, p. 90; ver ainda 1959-60, p. 156 e 1972-73, pp. 32-3). Da mesma maneira, ao enunciar a sua

concepção da Coisa no seminário sobre *A ética da psicanálise*, Lacan, por um lado, apela para Freud e para sua tese da ausência de negação no inconsciente para justificar sua afirmação de que “a Coisa é, ao mesmo tempo, Não-Coisa” (ibid. 1959-60, p. 163); por outro, acrescenta em seguida a justificativa complementar de que “nós não fazemos aqui uma filosofia” (ibid., p. 163), como a dizer que apenas esta última deve preocupar-se com o princípio da não-contradição, do qual o discurso psicanalítico teria sido liberado pela descoberta freudiana. No *Seminário 11*, confrontado com a opinião de André Green de que, ao afastar-se do estruturalismo – cujos adversários eram, cabe lembrar, a fenomenologia e a dialética –, Lacan se apresentava como “filho de Hegel”, ele contesta: “Eu não estou de acordo. Penso que ao dizer Lacan contra Hegel, você está muito mais próximo da verdade, ainda que, certamente, não se trate, de forma alguma, de um debate filosófico” (ibid. 1964, p. 240).

No *Seminário 17*, no qual é introduzida sua teoria dos quatro discursos, Lacan oporá decisivamente o discurso analítico a duas modalidades do discurso filosófico, ali representadas pelo *discurso do senhor* e pelo *discurso universitário*. Sem entrarmos aqui na complexa maquinaria da álgebra lacaniana empregada para dar forma à sua teoria dos quatro discursos (ver Evans 1997, pp. 44-6), observemos apenas que ela coloca o *discurso do senhor* – que representa a essência do discurso filosófico em suas pretensões de verdade e de universalidade – e o *discurso do analista* (a psicanálise) em posições perfeitamente opostas. Daí que o esquema como um todo se preste a exprimir a diferença essencial que Lacan percebe entre essas duas formas de conhecimento (Lacan 1969-70, p. 20). Lacan deixa bem claro que é nesse discurso, que ele identifica com a filosofia, que consiste o “avesso da psicanálise”, que forma o tema desse seu seminário (ibid., p. 99). Além do discurso do senhor, o *discurso universitário* – que no esquema lacaniano aspira à enunciação da verdade sob a forma de um saber articulado que possa ser preservado, acumulado e, sobretudo, transmitido – não deixa de se identificar com uma das formas possíveis da prática filosófica, isto é, aquela que é tipicamente exercida entre as paredes da

academia, razão pela qual deve ser igualmente oposto à psicanálise, que se distingue “de todo enunciado universitário de uma filosofia qualquer” (ibid., pp. 70-1).

Por fim, a mesma posição é assumida no *Seminário 20*, considerado um dos mais representativos do período final da produção de Lacan, principalmente por causa da ênfase colocada sobre novas ferramentas de formalização da teoria psicanalítica, tais como os matemas e a topologia. Essas novas ferramentas servirão, inclusive, para reafirmar a ruptura com relação à filosofia que tinha sido defendida anteriormente em nome de outras diferenças de perspectiva: a topologia, por exemplo, permitiria à psicanálise distinguir-se “por jamais recorrer a nenhuma substância, por jamais se referir a nenhum ser e por estar em ruptura com seja o que for que se enuncie como filosofia” (ibid. 1972-73, p. 16).

É possível encontrar também em Lacan uma série de passagens que claramente *aproximam* a psicanálise da filosofia. Essa não chega a ser uma constatação surpreendente, ou seria difícil imaginar de onde vêm os comentários que afirmam essa aproximação e, no limite, essa identificação entre ambas. Em *Função e campo da fala e da linguagem na psicanálise* (ibid. 1966d), Lacan não deixa de discutir a forma pela qual os conceitos forjados por Freud prestam-se a fundamentar seu projeto de reforma da psicanálise. Ele conclui, na contramão do que fora sua tendência até bem pouco tempo antes, que seria prematuro descartar a terminologia freudiana, na medida em que esses termos, mal criticados e compreendidos em sua significação própria, não teriam ainda sido explorados em toda sua potencialidade, o que permitiria alinhá-los “até mesmo com os últimos problemas da filosofia, onde, freqüentemente, a psicanálise só tem a beneficiar-se” (ibid., p. 240). Desse modo, o projeto lacaniano de retorno a Freud parece passar por cima da própria heterogeneidade que o fundador da psicanálise via entre seu pensamento e o dos filósofos. A filosofia converte-se, pelo menos, num instrumento para leitura de Freud. Um movimento no sentido do apagamento dessa diferença aparece ainda mais claramente

na conferência intitulada *Freud no século*, em que Lacan, por exemplo, se pergunta pela filosofia de Freud: “Portanto, Freud, o filósofo, o que ensina ele?” (ibid., p. 275).

Freud se teria constituído, assim, numa espécie de filósofo involuntário, *malgré lui*, e Lacan acaba por reconhecer-se na mesma posição: “Eu não sou filósofo, [mas] quanto menos se quer fazer filosofia, mais dela se faz [...]” (ibid. 1964-65, sessão de 17.03.1965). Num de seus últimos seminários, podemos encontrar afirmações muito semelhantes: “Não creio fazer filosofia, mas sempre se faz mais do que se crê” (ibid. 1976-77, sessão de 11.01.1977). Mas é com relação a um dos conceitos mais célebres do período final da obra de Lacan – o seu chamado “nó borromeano” – que podemos encontrar aquela que talvez seja a formulação definitiva da relação entre suas teorias e o pensamento filosófico. A importância que Lacan atribui a essa figura e a suas implicações conceituais fica evidente justamente quando ele exprime a forma como concebe, com base nela, suas relações com a filosofia: “o que eu faço, o que tento fazer com meu ‘nó bô’, não é nada menos que a primeira filosofia que me parece sustentar-se” (ibid. 1975-76, sessão de 11.05.1976). A mesma posição é reafirmada pouco depois, o que não deixa dúvidas de que Lacan lhe confere a mesma intenção conclusiva no que diz respeito às suas relações com a filosofia: “Meus nós borromeanos, isso é filosofia também. É uma filosofia que eu manejei como pude, seguindo a corrente, se posso dizer, a corrente que resulta da filosofia de Freud” (ibid. 1977-78, sessão de 20.12.1977).

Essas passagens podem ser consideradas uma espécie de síntese das posições contraditórias até aqui identificadas; ao mesmo tempo, representariam a culminação daquela atitude de arrogância e desdém, que coloca a psicanálise acima e além da possibilidade de uma crítica filosófica e que repercute até em muitos filósofos que dela se ocupam. Em suma, a filosofia poderia ser recusada em bloco, porque a psicanálise, na formulação que recebe no último Lacan e que tem por eixo o conceito de nó borromeano, seria a primeira filosofia sustentável *em toda a história do pensamento*. Essa fórmula lançaria luz retrospectivamente sobre as tomadas de posição

anteriores e as integraria dentro do grande projeto de uma psicanálise enfim filosófica. Assim, num primeiro momento, o problema maior parecia estar em conciliar as generalizações antifilosóficas e as afirmações da psicanálise como filosofia; agora, consumada a redefinição da psicanálise como um discurso pós-filosófico, fica difícil conciliar essa posição com os enunciados bastante mais plausíveis vistos anteriormente, que afirmam uma diferença crucial entre psicanálise e filosofia e procuram demarcá-las. Em outras palavras, ainda que se aceite que a psicanálise supere e ultrapasse a filosofia como um todo, erigindo-se na primeira teoria digna desse nome, seria preciso, não obstante, dar conta de como ela pode ser uma filosofia de qualquer espécie, uma vez que tantas diferenças de princípio foram sistematicamente apontadas. Assim, o *coup de grâce* que Lacan pretende ter desfechado sobre a filosofia não nos livra das contradições discutidas até agora, muito pelo contrário.

O argumento antifilosófico atribuído a Lacan é, muitas vezes, justificado pela *fundamentação clínica* de seu pensamento. Procuramos argumentar em outro lugar (Simanke 2003; ver também Simanke 2002, pp. 13-4) que essa valorização da clínica converge com uma orientação epistemológica essencialmente anti-realista, que remonta ainda à reflexão psiquiátrica inicial de Lacan, a qual, após os seus trâmites com o estruturalismo, resulta, por um lado, numa concepção da metáfora como teoria (que prolonga a orientação anti-realista) e, por outro, numa concepção da teoria como metáfora da clínica (em que se manifesta o privilégio desta última no campo psicanalítico, tal como este é concebido por Lacan). Vejamos se essa perspectiva contribui em algo para equacionar as contradições anteriormente apontadas na atitude de Lacan para com a filosofia.

Tomemos, portanto, dois exemplos do emprego de referências filosóficas bastante típicas de Lacan – Hegel e Heidegger, por um lado, e Platão, por outro – para exprimir questões ligadas à clínica nas duas acepções em que se pode entendê-la: a do campo de fenômenos de que se ocupa a psicanálise e a do método que utiliza para abordá-lo. O primeiro é a interpretação da neurose obsessiva e da dinâmica do Édipo através da

dialética hegeliana do senhor e do escravo, assimilada por intermédio de Kojève; o segundo é a análise da dinâmica da transferência com base no *Banquete* de Platão, que ocupa boa parte das páginas do *Seminário 8*, sem deixar de exprimir-se também em outros lugares.

Sabemos que Lacan frequentou o seminário de Kojève a partir de 1933, cuja leitura antropológica da *Fenomenologia do espírito* o impressionou a ponto de as principais noções enfatizadas e comentadas por Kojève passarem a ter presença constante em seus trabalhos quase que imediatamente. Dentre estas, destaca-se claramente a *dialética do senhor e do escravo*, transformada pelo autor russo no pivô do processo de humanização que se pode depreender de sua leitura de Hegel e, nas mãos de Lacan, em peça-chave de sua concepção do processo de constituição do sujeito que ocupa o centro de suas preocupações teóricas desde a conclusão da tese de doutorado em 1932. Da fusão dessa figura filosófica com o ideário freudiano resulta a condensação da relação senhor/escravo com a problemática edípica, onde o senhor, evidentemente, ocupa o lugar do pai, e o escravo, o do filho. Lacan avança por aí na desnaturalização do conceito freudiano de desejo, de modo que o Édipo não mais exprima o apetite sexual mais ou menos instintivo pelos progenitores, mas uma dinâmica intersubjetiva constitutiva do sujeito, uma “história de desejos desejados”, conforme a fórmula kojéviana, na qual, por exemplo, o que o filho deseja não é o objeto sexual representado pela mãe, mas aquilo que é desejado pelo pai e, assim, em última instância, o desejo do pai enquanto tal. Nesse contexto, o parricídio imaginário, elemento crucial das fantasias edípicas tal como descritas por Freud, é repensado em torno da figura kojéviana da morte como “senhor absoluto”. O filho deseja a morte do pai, que removeria o obstáculo à realização do seu desejo, assim como o escravo deseja e aguarda a morte do senhor, cuja tirania o impede de usufruir os frutos de seu trabalho e bloqueia a sua plena realização enquanto sujeito. Para o sujeito infantil do Édipo, a morte imaginária ou simbólica do pai é igualmente a via pela qual ele pode ascender à realização de sua subjetividade, com o ônus de ter de se defrontar então com sua própria mortalidade.

A abordagem lacaniana da neurose obsessiva aparece como exemplar de suas primeiras teorizações sobre o Édipo, e não é de se surpreender que o tema do senhor e do escravo compareça assiduamente na reflexão sobre ambos. A metáfora filosófica para um conceito psicanalítico (o complexo de Édipo) converte-se, com isso, numa metáfora clínica, sendo difícil – e, talvez, irrelevante – estabelecer qual dos dois usos precedeu o outro. Na neurose obsessiva, a angústia que conduz e alimenta o impasse existencial em que se encontra o obsessivo resultaria de que a figura paterna diminuída e desprestigiada não é mais capaz de sustentar a diferença entre a morte simbólica e a morte real; assim, o desejo de morte torna-se intolerável, sua realização imaginária ou simbólica suspensa, de modo que o sujeito padece da impossibilidade de superação do Édipo, situação da qual provêm seus sintomas. Na conclusão da célebre análise realizada por Lacan do caso paradigmático do Homem dos Ratos (Lacan 1953a, pp. 306-7), todos esses elementos convergem: a relação senhor/escravo, o Édipo, o pai, a função mediadora da morte imaginária ou simbólica, o papel humanizante da intersubjetividade. Daí até o uso do tema da morte e da espera da morte ser referida à condição específica do obsessivo não há mais que um passo. É nas páginas finais do *Seminário 1* que isso se exprime mais claramente, e onde também o caráter metafórico, quase literário, dessa aproximação se torna mais nítido. Quase a título de conclusão, a questão do conceito da análise retorna, agora referido especificamente ao tratamento dos obsessivos. Diante de uma pergunta de Octave Mannoni sobre o tema da espera na análise e sobre como o obsessivo reproduz na análise a espera em que transforma a sua vida, Lacan responde: “O que é que o obsessivo espera? A morte do senhor. Para que lhe serve essa espera? Ela se interpõe entre ele e a morte. Quando o senhor estiver morto, tudo começará. Vocês reencontram essa estrutura sob todas as suas formas” (ibid. 1953-54, p. 315). A fusão entre Heidegger e Hegel propiciada pela referência kojéviana – assim como não só a dinâmica da neurose obsessiva, mas a própria concepção do movimento da análise e da função do analista

se prestam a serem exprimidas segundo esse modelo – aparece enunciada de modo exemplar na continuidade:

Para além da morte do senhor, será preciso que [o escravo] se defronte com a morte [...], que assuma, no sentido heideggeriano, o seu ser-para-a-morte. [...] Eis qual é a função da imagem do senhor enquanto tal [...] que está encarnado no analista. (Ibid. 1953-54, p. 326; ver também 1966d, p. 315)

Anteriormente, ao longo da elaboração de sua teoria do imaginário, Lacan já havia lançado mão da referência hegeliana para descrever o modo como concebia o processo de constituição do sujeito. Aí a referência à dialética do senhor e do escravo já comparecia incisivamente, ainda que adaptada a um pensamento que ainda não assimilara o antipsicologismo estruturalista e que, portanto, não hesitava em revesti-los ainda de uma significação psicológica, na busca, por exemplo, de uma explicação para a agressividade, referida ao medo narcísico da lesão do corpo próprio, que pudesse dispensar o conceito freudiano de um “instinto de morte” ao qual se opusesse um “instinto de vida” ou “de conservação” (ibid. 1966b, p. 123). Finalmente, na virada dos anos 60, em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, todas essas fórmulas retornam praticamente inalteradas, assim como o uso das mesmas para descrever um fenômeno clínico tão familiar aos psicanalistas desde as origens da psicanálise: o obsessivo prestaria uma “homenagem inconsciente à história escrita por Hegel”, ele encontra o “álibi” de seu sintoma na morte do senhor (isto é, do pai), ele transforma sua neurose numa longa espera por essa morte nunca concretizada (ibid. 1966f, p. 811).

Uma outra referência filosófica – o *Banquete* platônico – vai servir a Lacan, no *Seminário 8*, para expor o modo como concebe o movimento da análise, a função e o significado que aí adquire a transferência, num momento em que seus pontos de vista sobre essas questões estão em pleno processo de reformulação, com o abandono do paradigma da intersubjetividade. As razões que levaram Lacan a revisar sua posição anterior são muitas, e não caberia discuti-las todas aqui. Mencionemos apenas

que tal revisão é correlativa a seu afastamento do modelo estruturalista e do conseqüente questionamento do privilégio atribuído ao registro do simbólico na conceptualização do sujeito. Além disso, a intensa reflexão sobre o sentido do conceito psicanalítico de desejo, empreendida no *Seminário 6*, teria servido para revelar os limites de uma abordagem do mesmo circunscrita exclusivamente ao domínio do simbolismo. A dimensão pulsional do psiquismo, num sentido mais próximo daquele pretendido por Freud, reaparece com a introdução do conceito de *coisa*, no contexto mesmo da crítica da intersubjetividade iniciada no *Seminário 7*, e, com isso, a percepção da necessidade de reencontrar, de alguma maneira, um lugar para o objeto – e para o real – na conceptualização do desejo. A “*das Ding*” do seminário sobre a ética converte-se, assim, na primeira figura disso que Lacan, desde o *Seminário 10*, sobre a angústia, denomina *objeto a* – o objeto da pulsão e, assim, o objeto cuja perda “causa” o desejo –, cuja formalização se conclui e se consolida no ano seguinte, no seminário sobre *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. É como uma etapa desse processo que se insere o *Seminário 8*, no qual o termo grego *agalma*, pinçado do *Banquete* de Platão, servirá para exprimir o lugar e a função do objeto na relação amorosa e na transferência.

Lacan já se utilizara antes da figura de Sócrates para representar a posição do analista, principalmente pela analogia que procura estabelecer entre a maiêutica socrática e o método da psicanálise (ibid. 1966d, p. 293). Agora se trata de reafirmar essa analogia, tornando a entronizar Sócrates na posição do analista, como quem possui um conhecimento essencial sobre a natureza do amor, a saber, que aquilo que motiva o sentimento amoroso é a presença, fantasiada inconscientemente pelo amante na imagem que ele constrói do amado, de um objeto que lhe confere um valor especial a seus olhos, mas que aquele evidentemente não possui. Lacan se vale aqui da observação freudiana de que o amor de transferência não difere essencialmente do amor em geral para revertê-la na suposição de que o conhecimento da natureza do amor identifica-se com o conhecimento da realidade última do fenômeno transferencial, sendo que o conteúdo

desse conhecimento consiste em saber que o que se ama no analista ou no outro em geral é um objeto nele suposto, de cuja perda resultara o desejo do sujeito e, assim, o próprio sujeito enquanto tal. Lacan reencontra esse objeto no conceito kleiniano de objeto parcial e, por essa via, naquilo que Freud designava como o objeto da pulsão, e a designação quase algébrica de “objeto a” – que começa já a se insinuar nas páginas do *Seminário 8*, dedicadas ao comentário do *Banquete* (ibid. 1960-61, pp. 162, 177 e 190) – servirá, na sua indeterminação, para exprimir o conjunto dessas noções e sua função na teoria: não objeto *do* desejo, mas objeto *causa do* desejo, como Lacan insistirá à exaustão.

Enfim, temos aí o contexto no qual ganham sentido os elementos dessa longa metáfora pela qual Lacan apresenta suas teses a esse respeito: 1) Sócrates como o analista, aquele que conhece a natureza do amor e, portanto, da transferência, sendo capaz assim de interpretá-la; 2) o *objeto a* representado pelo *agalma*, o ornamento supostamente escondido na pessoa de Sócrates, que motiva o amor e o *acting-out* de Alcibíades que encerra o relato platônico; 3) por fim, o *Banquete* como um todo como uma sessão psicanalítica, na qual os demais personagens se revezam na posição do analisando, desfilando seus discursos sobre o amor diante do Sócrates analista. Já na abertura de seu comentário, Lacan procura deixar claro o raciocínio pelo qual um texto da história da filosofia pode ser encarado como uma espécie de tratado de técnica psicanalítica: o *Banquete* trata do amor; o amor é idêntico à transferência; logo, o *Banquete* versa sobre a transferência (ibid., p. 37). Torna-se assim possível, para Lacan, assimilar toda a narrativa ao relato de uma análise, a uma sessão psicanalítica: “Para me fazer entender, direi inicialmente que, o *Banquete*, nós vamos tomá-lo como, digamos, uma espécie de relato de sessões psicanalíticas. Com efeito, é de algo dessa ordem que se trata” (ibid., p. 38).

Daí Sócrates ser apresentado em numerosas passagens como o analista que interpreta o discurso e os atos de seus interlocutores, na medida em que apenas ele detém o conhecimento sobre a natureza do amor e, portanto, sobre o sentido da transferência. O que Sócrates sabe

é que o amor é motivado por um objeto mínimo, cuja natureza é pouco específica, mas cuja posse é atribuída ao amado – imagem na qual Lacan reconhece o objeto parcial da teoria psicanalítica, cujo emblema é o *agalma* referido no texto platônico: “este objeto, *agalma*, pequeno *a*, objeto do desejo [...], *agalma*, este objeto que aprendemos a demarcar na experiência analítica” (ibid., pp. 176-7). Lacan não hesita em transformar isso que ele mesmo reconhece como uma metáfora platônica (ibid., p. 51) em um conceito psicanalítico em sentido literal: “É tanto mais extraordinário, e quase escandaloso, que não tenha sido até hoje melhor valorizado que é de uma noção propriamente analítica que se trata” (ibid., p. 165). Com tudo isso, a figura de Sócrates pode ser apresentada como emblemática da postura do analista, aparecendo como porta-voz da *interpretação*, no sentido psicanalítico do termo. A interpretação socrática da transferência no *Banquete* refere-se principalmente ao episódio final promovido por Alcibíades, para o qual converge todo o comentário lacaniano: “E por que essa confissão pública? E por que essa interpretação de Sócrates que lhe mostra [a Alcibíades] que essa confissão tem um objetivo imediato? [...]” (ibid., p. 83).

Lacan vai desenvolver com toda a minúcia essa função interpretativa que atribui ao analista Sócrates no desfecho da narrativa platônica. Sócrates seria, assim, aquele que possui um saber sobre a natureza do amor, sobre esse equívoco fundamental pelo qual se constitui o desejo, que busca no amado aquele objeto que ele só pode não possuir, na medida em que é o objeto por cuja perda o próprio sujeito desejante se constituiu; pelo fato de possuir esse saber, Sócrates é capaz de não amar, ou seja, nos termos da metáfora lacaniana, de cumprir a regra da abstinência que se impõe ao analista como condição para o desenvolvimento da relação transferencial e para o próprio andamento da análise. O pleno desenvolvimento da metáfora do Sócrates analista só pode resultar, então, na reafirmação cabal e conclusiva do caráter interpretativo *stricto sensu* das lacônicas intervenções de Sócrates ao final do *Banquete*: “Vamos agora retornar à cena que apresenta Alcibíades em seu discurso endereçado a Sócrates e ao qual Sócrates

responde, dando-lhe, para falar propriamente, uma interpretação. [...] a intervenção de Sócrates tem todas as características de uma interpretação” (ibid., p. 179).

Essas observações devem ter bastado para estabelecer o ponto de vista aqui em foco. Pelo menos com relação aos dois exemplos discutidos, Lacan parece claramente empregar referências filosóficas como metáforas de questões clínicas bastante precisas – mais que isso, questões cruciais para o momento da evolução da obra em que se formulam. É claro que sempre se poderiam encontrar outros usos para a filosofia em outros lugares da extensa obra lacaniana. Mas, de qualquer maneira, a análise desenvolvida aqui serve para mostrar como pelo menos duas dessas referências – dentre as mais célebres e comentadas no contexto do diálogo de Lacan com a filosofia (Hegel e Platão) – são utilizadas dessa maneira; um uso que passa bem ao largo das discussões sobre o sentido do intercâmbio entre a psicanálise e o discurso filosófico promovido por Lacan, tal como exemplificado na primeira parte deste trabalho.

Talvez, então, tanto a imagem do Lacan filósofo quanto a do Lacan antifilósofo – quer na visão que este tem de si mesmo e sua obra, quer na que conseguiu passar para pelo menos uma parte da crítica filosófica que dele se ocupa – consistam numa espécie de exagero do compromisso da teoria lacaniana com a filosofia ou, em outras palavras, numa maneira de levar esse compromisso demasiadamente a sério. Em vez de uma sofisticada e – por que não dizer? – maquiavélica desconstrução da filosofia por dentro, trabalhando a favor da sua superação por uma psicanálise antifilosófica, pós-filosófica ou simplesmente filosófica, teríamos um uso quase literário das referências e de certos clichês extraídos das obras dos grandes filósofos, os quais seriam metaforicamente empregados para exprimir conceitos-chave da clínica psicanalítica, procedimento de resto legítimo, dadas as concepções de Lacan sobre o que significa teorizar em psicanálise (Simanke 2003; Bowie 1987), mas que nem por isso deveria levar-nos e erigi-lo em psicanalista-filósofo.

## Referências

- Badiou, Alain 2003: "Lacan e Platão: o matema é uma idéia?". In: Vladimir Safatle (org.) 2003: *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo, Edunesp, pp. 13-42.
- Borch-Jacobsen, Mikkel 1991: "Les alibis du sujet (Lacan, Kojève et alii)". In: *Lacan avec les philosophes*. Paris, Albin Michel, pp. 293-314.
- Bowie, Malcolm 1987: *Freud, Proust et Lacan: la théorie comme fiction*. Paris, Denoël, 1988.
- Evans, Dylan 1997: *An introductory dictionary of lacanian psychoanalysis*. London/New York, Routledge.
- Juranville, Alain 1984: *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987.
- Lacan, Jacques 1953a: "Le mythe individuel du névrosé". *Ornicar – Bulletin Périodique du Champ Freudien*, n. 17/18, pp. 290-307, 1978.
- \_\_\_\_ 1953b: "Le symbolique, l'imaginaire et le réel". In: *Bulletin de l'Association Freudienne*, n. 1, 1982. (Texto on-line: Bibliothèque Lacan, École Lacanienne de Psychanalyse. URL: [www.ecole-lacanienne.net](http://www.ecole-lacanienne.net)).
- \_\_\_\_ 1953-54: *Les écrits techniques de Freud. Le Séminaire, livre I*. Paris, Seuil, 1975.
- \_\_\_\_ 1954-55: *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Le Séminaire, livre II*. Paris, Seuil, 1978.
- \_\_\_\_ 1955-56: *Les psychoses. Le Séminaire, livre III*. Paris, Seuil, 1981.
- \_\_\_\_ 1957-58: *As formações do inconsciente. O Seminário, livro V*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1999.
- \_\_\_\_ 1958-59: *Le désir et son interprétation. Le Séminaire, livre VI*. Inédit. (Version interne de la Association Freudienne Internationale).
- \_\_\_\_ 1959-60: *L'éthique de la psychanalyse. Le Séminaire, livre VII*. Paris, Seuil, 1986.
- \_\_\_\_ 1960-61: *Le transfert. Le Séminaire, livre VIII*. Paris, Seuil, 1991.

- Lacan, Jacques 1964: *Les quatres concepts fondamentaux de la psychanalyse. Le Séminaire, livre XI*. Paris, Seuil (Points), 1973.
- \_\_\_\_\_ 1964-65: *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse. Le Séminaire, livre XII*. Inédit. (Version interne de la Association Freudienne Internationale).
- \_\_\_\_\_ 1966a: “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique”. In: *Écrits*. Paris, Seuil, pp. 93-100.
- \_\_\_\_\_ 1966b: “L’agressivité en psychanalyse”. In: *Écrits*. Paris, Seuil, pp. 101-24.
- \_\_\_\_\_ 1966c: “Propos sur la causalité psychique”. In: *Écrits*. Paris, Seuil, pp. 151-93.
- \_\_\_\_\_ 1966d: “Fonction et champ de la parole et du langage dans la psychanalyse”. In: *Écrits*. Paris, Seuil, pp. 237-323.
- \_\_\_\_\_ 1966e: “La chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse”. In: *Écrits*. Paris, Seuil, pp. 401-36.
- \_\_\_\_\_ 1966f: “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien”. In: *Écrits*. Paris, Seuil, pp. 793-828.
- \_\_\_\_\_ 1966-67: *La logique du fantasme. Le Séminaire, livre XIV*. Inédit. (Version interne de la Association Freudienne Internationale).
- \_\_\_\_\_ 1968-69: *D’un Autre à l’autre. Le Séminaire, livre XVI*. Inédit. (Version interne de la Association Freudienne Internationale).
- \_\_\_\_\_ 1969-70: *L’envers de la psychanalyse. Le Séminaire, livre XVII*. Paris, Seuil, 1991.
- \_\_\_\_\_ 1972-73: *Encore. Le Séminaire, livre XX*. Paris, Seuil, 1975.
- \_\_\_\_\_ 1975: “Réponses à des étudiants de philosophie sur l’objet de la psychanalyse”. In: *Cahiers pour l’analyse*, n. 3. Paris, Seuil. (Texto online: Bibliothèque Lacan, École Lacanienne de Psychanalyse. URL: [www.école-lacanienne.net](http://www.école-lacanienne.net)).
- \_\_\_\_\_ 1975-76: *Le sinthome. Le Séminaire, livre XXIII*. Inédit. (Version interne de la Association Freudienne Internationale).

- Lacan, Jacques 1976-77: *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. Le Séminaire, livre XXIV*. Inédit. (Version interne de la Association Freudienne Internationale).
- \_\_\_\_\_ 1977-78: *Le moment de conclure. Le Séminaire, livre XXV*. Inédit. (Version interne de la Association Freudienne Internationale).
- \_\_\_\_\_ 1980: *Disolución*. Inédito.
- Macey, David 1988: *Lacan in contexts*. London, Verso.
- Macherey, Pierre 1991: "Lacan avec Kojève: philosophie et psychanalyse." In: *Lacan avec les philosophes*. Paris, Albin Michel, pp. 315-22.
- Milner, Jean-Claude 1995: *A obra clara: Lacan, a ciência e a filosofia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.
- Raicovic, Pierre 1994: *O sono dogmático de Freud: Kant, Schopenhauer, Freud*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.
- Simanke, Richard T. 2002: *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. São Paulo, Discurso Editorial, Fapesp e EDUFPR.
- \_\_\_\_\_ 2003: "A letra e o sentido do 'retorno a Freud' de Lacan: a teoria como metáfora". In: Vladimir Safatle (org.) 2003: *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo, Edunesp, pp. 277-304.
- Viderman, Serge 1991: "Un psychanalyste hégélien." In: *Lacan avec les philosophes*. Paris, Albin Michel, pp. 322-32.