

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

Ronaldo Manzi Filho\*

Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia. São Paulo, SP, Brasil.

**Resumo:** Por que pensar a loucura teria algum sentido na filosofia? A tese de Jacques Lacan de 1932 nos dá uma dica. Pois o autor se volta a um caso de paranoia e esboça algumas críticas à fenomenologia husserliana. A aposta desse texto é tentar mostrar que a reflexão sobre o que é dito enquanto anormal pode abrir um espaço para repensar a fenomenologia husserliana.

**Palavras-chave:** psicanálise, fenomenologia, personalidade, narcisismo.

Este texto pretende realizar um diálogo entre a posição da teoria de Jacques Lacan sobre a paranoia em sua tese de doutorado de 1932 com a fenomenologia husserliana. Um diálogo que só é possível porque Lacan a retoma, a seu modo, em sua tese. Entretanto, como se pretende mostrar, a posição de Lacan pode nos abrir um espaço para se repensar a própria fenomenologia.

Em sua tese, Lacan afirma desenvolver uma *fenomenologia* da personalidade que, em poucas palavras, seria “o estudo *genérico* das funções *intencionais* no qual se integram as relações humanas de ordem social” (Lacan, 1932/1975, p. 315). A partir dessas palavras, não podemos ligar seu trabalho imediatamente à tradição fenomenológica husserliana. O termo *fenomenologia* foi usado nesse contexto com outro objetivo: na tentativa de compreender um fenômeno, nesse caso, a personalidade.

É relevante lembrar que o título da tese de Lacan (*Da psicose paranoica nas suas relações com a personalidade*) se volta a uma patologia específica: a *psicose paranoica*. Ele pretende *compreendê-la* em relação à personalidade para “fornecer a chave de certos problemas nosográficos e patogênicos da paranoia e particularmente de suas relações com a personalidade” (Lacan, 1932/1975, p. 151).

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

Lacan busca responder esse tipo de perguntas de um modo peculiar: a partir de uma “distorção” da personalidade “normal”. Descrever uma distorção – o que há de interessante nisso?

Na verdade, é possível fazer uma questão inversa: *por que isso não seria interessante?* Por que pensar a partir do que é considerado “normal”?

O normal parece ser a regra para se pensar em algo, a fenomenologia husserliana é um exemplo clássico. Não parece haver sentido em dar privilégio a uma conduta patológica, dado que não diria nada do que seria considerado normal. *Husserl jamais parte de uma patologia* e faz questão de frisar isso em um de seus últimos textos (*A origem da geometria*, de 1936):

evidentemente, é somente graças à linguagem e à imensa extensão de sua consignação, como comunicação virtual, que o horizonte de humanidade pode ser aquele de uma infinidade aberta, como ele é sempre para os homens. Na dimensão da consciência, a humanidade normal e adulta (com exclusão do mundo dos anormais e das crianças) é privilegiada como horizonte de humanidade e como comunidade da linguagem. (Husserl, 1936/1962, p. 182)

Ou seja, Husserl parte de uma humanidade normal e adulta para descrever o que é uma tradição e como um sujeito qualquer (obviamente normal e adulto) pode retomar aquilo que outros fizeram e, assim, assumir a tradição (e poder criar a partir daí).

Outro exemplo encontramos no terceiro capítulo da primeira parte das *Ideias diretrizes para uma fenomenologia pura e uma filosofia transcendental – livro segundo* (*Pesquisas fenomenológicas para a constituição*) (1912-1928/2004). Nesse capítulo, Husserl busca descrever os fatores subjetivamente condicionados da constituição da coisa e a constituição da coisa material objetiva. Para isso, destaca muitas vezes como essa constituição se dá em um adulto normal em condições normais e descreve qualquer tipo de anomalia, qualquer distúrbio do corpo próprio, enquanto uma possibilidade, mas não enquanto ponto de referência para a constituição da coisa (Husserl, 1912-1928/2004, pp. 91-133).

Husserl busca então um modelo ideal sob o título de normalidade que vive em um estado ideal-normal – algo que aparece desde seus primeiros cursos. Por exemplo,

\* Endereço para correspondência: manzifilho@hotmail.com

em os *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1910-1911/1991), Husserl admite que haja a possibilidade da doença, mas ela deve ser pensada enquanto *possibilidade/exceção* (ou um funcionamento diferente do corpo etc.) e não como modelo para a reflexão (Husserl, 1910-1911/1991, pp. 97-99). Podemos ler assim a constituição do Eu na fenomenologia enquanto a constituição de um Eu-modelar-normal e ponto de referência para conceber outrem.

Indo ainda mais longe, como encontramos em seus *Artigos para a revista Kaizo* dedicados à ética (1923-1924/2014), o que Husserl pretende é uma renovação do homem: criar um homem “novo”, verdadeiramente racional, que segue uma ética racional, que tenha completo domínio racional sobre sua vontade e que, por isso, seja capaz de ser responsável por todos os seus atos (Husserl, 1923-1924/2014). Não há espaço aqui para qualquer possibilidade que não seja *modelar* – um “homem autêntico e verdadeiro” ou o “homem da razão”, *chegando à fronteira ideal relativa à concepção de perfeição* (Husserl, 1923-1924/2014, p. 39).

Mas poderíamos nos questionar: “onde está o modelo do ser adulto?” (Lacan, 1959-1960/1986, p. 34). O que é exatamente esse modelo? E, se ele existir, seria realmente interessante pensarmos a partir dele? O que aconteceria se partíssemos de uma patologia (ou da criança, ou do louco etc.) e não do que se considera a normalidade?

Lacan vê no trabalho de Freud uma produtividade em se pensar a partir do patológico. Tratar-se-ia de um compromisso:

o aparelho psíquico que se ocupa Freud não é o aparelho psíquico tal como o concebe um professor atrás de uma mesa e diante de um quadro negro, que lhes dá modestamente um modelo, que tudo apreende, com o ar de que funciona – isso funciona bem ou não funciona bem, pouco importa, o importante é ter dito algo que parece sumariamente assemelhado ao que se denomina realidade. Para Freud, trata-se do aparelho psíquico de seus doentes, não de um indivíduo ideal, e é isso que o introduz nessa fecundidade verdadeiramente fulgurante que vemos. (Lacan, 1955-1956/1981, p. 172)

Na verdade, Lacan leva isso tão à sério que, em 1946, em *Formulações sobre a causalidade psíquica*, o autor literalmente insere a loucura na liberdade humana:

pois o risco da loucura se mede pela inclinação mesma das identificações em que o homem se engaja ao mesmo tempo sua verdade e seu ser. Longe, portanto, da loucura ser o fato contingente de fragilidade de seu organismo, ela é a virtualidade permanente de uma falha aberta na sua essência. Longe de ela ser para a liberdade ‘um insulto’, ela é sua mais fiel companheira, ela segue seu movimento como uma sombra. E o ser do homem, não somente não pode ser compreendido sem a loucura, mas ele não seria o ser do homem se ele não portasse nele a loucura como o limite de sua liberdade. (Lacan, 1966, p. 176)

Tradicionalmente, na medicina, parte-se de um suposto sujeito normal, enquanto uma referência ou um padrão. Qualquer “desvio” é considerado patológico – normalmente um *déficit*. O que Lacan faz é seguir um outro modelo de pensamento. Ele segue aqui claramente Freud: é preciso estudar as *patologias para compreendermos o que seria a normalidade*.

O curioso é que Lacan, nessa época, se posiciona a favor da fenomenologia husserliana. Entretanto, já nesta tese de 1932, Lacan parece apontar outro horizonte. Seria preciso pensar também o social...

## O problema do ideal do Eu

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

Normalmente (seguindo o “espírito” iluminista), a personalidade é pensada sob três atributos. São eles: *síntese, intencionalidade e responsabilidade*. Ou seja, há, no senso comum, uma concepção identitária da personalidade: um sujeito é capaz de sintetizar sua estória de vida, de se reconhecer em suas intenções passadas e de se responsabilizar por elas – o que nos diz de uma imputabilidade e da natureza voluntária da ação. Desse modo, uma personalidade carrega uma autonomia e uma identidade. Mas há casos, como a psicose, que questionamos se o sujeito é capaz desses atributos: seria ele, de fato, autônomo? Se a resposta for não, por que utilizar de um caso específico para pensar a normalidade?

Lacan tem uma estratégia para buscar responder a esses tipos de questões: “a crença comum sobre a personalidade, sua substancialização pela metafísica, a impossibilidade de fundar sobre ela uma definição científica rigorosa, eis o caminho que nossa exposição busca percorrer” (Lacan, 1932/1975, p. 35) – lembrando-nos aqui um dos movimentos centrais da fenomenologia: a suspensão do senso comum (da atitude natural de um modo geral). Afinal, que tipo de pressuposição o senso comum carrega ao pensar, espontaneamente, na crença na personalidade enquanto síntese, intencionalidade e responsabilidade? É exatamente esse tipo de questão que Lacan tem em mente: “o que compreendemos de um indivíduo que, diz-se, ‘tem uma personalidade’? Essa fórmula não significa, primeiramente, uma autonomia da conduta, quanto às influências acidentais e, ao mesmo tempo, seu valor exemplar, quer dizer, moral?” (Lacan, 1932/1975, p. 41). Pode-se também questionar: o que acontece quando o sujeito não mais se reconhece em uma continuidade entre seu passado e seu presente? É isso que a clínica pode nos mostrar: não mais conceber o sujeito enquanto uma sucessão de atos conscientes, pois “após algumas dessas crises [em que o sujeito acredita ser idêntico a si] não nos sentimos responsáveis nem de nossos desejos antigos, nem do nosso próprio passado, nem de nossos sonhos, nem mesmo de nossos atos” (Lacan, 1932/1975, p. 37).

Lacan lembra aqui um dos motes centrais freudianos: há um ideal do Eu que guia o sujeito. Ou seja, o que se toma enquanto uma pessoa, que sintetiza a si mesmo, é, no fundo, um *ideal – o sujeito se guia por um modelo imaginário de si*. Entretanto, com a psicose paranoica, esse ideal é colocado em jogo.

Percebamos que a concepção de um *ideal do Eu* não é estranho a Husserl:

o homem enquanto homem tem ideias. Mas é da sua essência criar para si próprio e para a sua inteira vida um ideal enquanto este eu pessoal, e mesmo um duplo ideal, um ideal absoluto e um relativo, e ter de pôr o seu esforço na máxima realização possível desse ideal; ter de o pôr, se deve ter o direito de reconhecer-se, em si mesmo e na sua própria razão, como um homem racional, como verdadeiro e autêntico homem. Este *a priori* que nele repousa cria-o, portanto, na sua forma mais originária, a partir de si próprio, enquanto seu *'eu verdadeiro'* e seu *'melhor eu'*. Ele é, na sua composição absoluta, o ideal do seu próprio eu vivendo em atos absolutamente justificados perante si próprio, vivendo apenas em atos a justificar absolutamente. (Husserl, 1923-1924/2014, p. 42)

Como se percebe, o ideal do Eu seria algo que o próprio sujeito determina para si a partir de sua autoconsciência.

Aqui encontramos algo novo para repensarmos a fenomenologia. Se Lacan estiver correto, é impossível fazer uma redução ao Eu, como aparece nos “princípios dos princípios” da fenomenologia husserliana. Afinal, o que significa a consciência absoluta ou uma esfera de ser absoluta para Husserl?

Significa que a consciência é um *concreto* absoluto, ou seja, que é uma consciência independente de qualquer outra consciência, ao menos no primeiro momento da redução – e só posteriormente é necessário “confessar” que uma consciência *sempre esteve* em uma intersubjetividade. Enquanto absoluta, a consciência não é dependente de nada exterior a ela mesma, porque nada lhe é exterior (essa é a ideia de intencionalidade). Daí a dificuldade de Husserl em explicar a intersubjetividade: como é possível ao Eu ter acesso a um outro que, supostamente, também é um Eu absoluto? Como pensar a intersubjetividade a partir de uma “pureza do Eu” tal como aparece nessas linhas:

na minha esfera própria espiritual, eu sou, porém, ainda um polo idêntico das minhas múltiplas vivências puras, as da minha intencionalidade, tanto ativa como passiva, e de todas as habitualidades que por essa via foram ou virão a ser instituídas? (Husserl, 1929/2013, p. 136).

É por isso que a psicanálise talvez seja interessante aqui: pensando o ideal do Eu, o Eu, *por princípio*, é constituído a partir de outro – o que levará Lacan a afirmar

que *o eu é um outro*. Aliás, esta é uma questão que Lacan jamais abriu mão: “‘sozinho’, o que isto quer dizer? para um sujeito? É possível que o sujeito possa estar sozinho?” (Lacan, 1964-1965, p. 434). Como o sujeito poderia estar sozinho? Como ele tem um nome próprio?

## Compreender o desenvolvimento da personalidade

É verdade que, se pensarmos a partir de uma teoria sobre o desenvolvimento da personalidade, ela é tomada mais facilmente do ponto de vista objetivo – como algo que o sujeito se apega: uma identidade. Fazendo isso, o sujeito se desenvolve em torno de um ideal de si (ele seria essa identidade ideal), pois todos os atos do sujeito seriam reconhecíveis. Lacan corrobora: “os dados objetivos tornam então à personalidade uma certa unidade, aquela de um *desenvolvimento regular e compreensível*” (Lacan, 1932/1975, p. 39).

Mas de onde viria essa unidade? Como seria possível ao sujeito dizer eu? Simplesmente se reconhecendo nessa unidade? Aliás, como explicar a intencionalidade do sujeito e seus atos supostamente voluntários? Segundo uma vontade que se reconhece nesse eu?

Do ponto de vista de Lacan, a análise objetiva toma em conta uma imagem do Eu que faz parte de nossa experiência. Mas daí surge um problema: não haveria, portanto, *um conflito entre o eu e o ideal do Eu*?

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

Para Lacan (1932/1975), certamente não poderíamos explicar esse tipo de conflito de forma psicofisiológica. Sua sugestão é buscar compreender *o desenvolvimento da personalidade*. Por exemplo, tal como se deu na educação, nos modos de relação que o sujeito se espelhou para desenvolver algum tipo de ideal etc. No fundo, *mostrar como o desenvolvimento da personalidade é um fenômeno social*.

Lacan parte de um caso (psicose paranoica), analisando-o em três níveis: a partir do desenvolvimento da personalidade; da concepção que a pessoa tem/toma de si; e de suas tensões nas relações sociais. Mais uma vez Lacan pode afirmar que “a economia do patológico parece, assim, calcada sobre a estrutura normal” (Lacan, 1932/1975, p. 56), pois a mesma análise se daria no caso de uma “pessoa normal”.



O que Lacan observa em seu caso “é a continuidade dos ideais e as tendências pessoais (para dizer justamente: dos fenômenos intencionais), antes e durante a psicose” (Lacan, 1932/1975, pp. 56-57). Na verdade, pensando no desenvolvimento da pessoa, na psicose, o delírio começa a fazer parte da sua personalidade. Lacan pode então associar a paranoia a uma reação da personalidade.

E qual seria o nosso interesse nesse tipo de análise – de pensar a paranoia relacionada à personalidade?

Uma resposta seria: “essas reações [da paranoia] são caracterizadas por sua inserção em um desenvolvimento psicológico *compreensível*, por sua dependência da *concepção* que tem o sujeito *de si-mesmo*, da *tensão* própria às suas reações com o meio social” (Lacan, 1932/1975, p. 105). Quer dizer, toda a análise de Lacan visa mostrar como o delírio na psicose só pode ser compreendido segundo as tensões que o sujeito vive na ordem social. É por isso que Lacan se volta a um dos entusiastas do existencialismo na psiquiatria (Karl Jaspers) para explicar o que está em jogo.

Jaspers (1913/1973) introduz algo novo no estudo das patologias psíquicas, afirma que há processos psíquicos que não podem ser explicados a partir das ciências naturais. Esses processos levariam o doente a realizar nova síntese mental ou um novo tipo de *relações de compreensão*. Em outras palavras, nos processos psíquicos haveria uma mudança na vida psíquica que não é acompanhada por uma desagregação (orgânica) da vida mental. Haveria, portanto, uma alteração geral da personalidade e da consciência. O que isso significa?

Eis o parágrafo clássico de Jaspers sobre esse tema que encontramos em sua *Psicopatologia geral*:

ao passo que, nas ciências naturais, só se podem encontrar conexões causais, o conhecimento vem a satisfazer-se, em psicologia, ainda na apreensão de conexões inteiramente diversas. O psíquico ‘resulta’ do psíquico de maneira que é para nós compreensível. Quem é atacado zanga-se e pratica atos defensivos; quem é enganado torna-se desconfiado e essa produção do evento psíquico por outro evento psíquico *nós compreendemos geneticamente*. Daí compreendermos as reações vivenciais, o desenvolvimento das paixões, a formação do erro; daí compreendermos o conteúdo do sonho e do delírio, dos efeitos da sugestão; daí compreendermos uma personalidade anormal em sua conexão essencial própria, e compreendermos o curso vital de uma existência; mais ainda: a maneira por que o doente se compreende a si mesmo e por que a forma por que ele se compreende a si mesmo vem a tornar-se fator de desenvolvimento psíquico ulterior. (Jaspers, 1913/1973, p. 363)

A psicose só poderia ser explicada a partir dos processos psíquicos que nos são compreensíveis. Processos esses que mantém certa coerência no desenvolvimento regular e compreensível da personalidade. Desse modo,

lemos uma passagem como esta: “compreender, nós entendemos por isso dar seu sentido humano às condutas que observamos em nossos doentes aos fenômenos mentais que eles nos apresentam” (Lacan, 1932/1975, p. 309). Esse é o caráter concreto da nova ciência: *relações de compreensão que tomam a pessoa como um todo, como algo positivo e organizado, mesmo no caso da paranoia*.

O que interessa aqui é lembrar como Lacan consegue associar várias tendências do pensamento francês que antecipam, de certa forma, o que Maurice Merleau-Ponty, por exemplo, irá realizar na *Fenomenologia da percepção* (1945/1967). Ao pensar a psicose a partir do desenvolvimento da personalidade, Lacan explicita a necessidade de se compreender a estória concreta do sujeito em relação às suas tensões sociais: “a psicose depende estritamente da estória vivida do sujeito, de seu caráter individual, em uma palavra, da sua personalidade” (Lacan, 1932/1975, p. 267). Ou seja, a estória concreta do sujeito ou sua *narrativa* como denomina Georges Politzer (1928/1968) em seu livro *Crítica dos fundamentos da psicologia*.

## A compreensão de um drama: a história concreta do sujeito

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

Entretanto, apesar de Politzer aparecer claramente em sua obra, ele não é citado em sua tese. Simanke (2002) tem uma sugestão do porquê da ausência da citação de Politzer nessa época do trabalho de Lacan:

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

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

Apesar de a obra de Politzer ser extensa e de várias de suas ideias terem marcado aquela geração (tal como *O fim de uma parada filosófica: o bergsonismo*, de 1929), é a *Crítica dos fundamentos da psicologia* (1928/1968) que interessa aqui. Como o próprio título denuncia, trata-se de uma crítica aos fundamentos da psicologia.

Politzer (1928/1968) destaca a importância de novas psicologias como o *behaviorismo*, que teria finalmente estabelecido uma verdadeira ciência positiva ao pensar a partir do comportamento; a *Gestalttheorie*, que teria feito uma crítica severa à psicologia clássica ao reconstituir a totalidade do sentido e da forma das ações humanas; e, finalmente, o que mais interessa ao próprio Politzer, a psicanálise de Freud, que teria, definitivamente, mostrado uma nova psicologia.

A psicanálise teria o mérito de ter seguido o que foi tomado como lema no pensamento francês: *ir em direção ao concreto* (caminho aberto por Jean Wahl, e difundido por Gabriel Marcel e pelo próprio Politzer). É concreta ao pensar a vida dramática do homem e, principalmente, ao pensá-la em primeira pessoa (o que o sujeito diz) e não na terceira (como se se tratasse de um sujeito impessoal), como tradicionalmente a psicologia clássica se baseava. Ou seja, ao ouvir a história do sujeito, a psicanálise ouve o mais concreto: o que de fato se passa em sua vida. Eis uma passagem marcante:

o ato do indivíduo concreto é a *vida*, mas a vida singular do indivíduo singular, breve, *a vida*, no *sentido dramático da palavra*. Essa singularidade deve ser definida, ela também, de um modo concreto e não no ponto de vista formal. O indivíduo é singular, porque sua vida é singular, e essa vida, por seu turno, não é singular senão por seu conteúdo: sua singularidade não é, então, *qualitativa*, mas *dramática*. A exigência da homogeneidade e da primeira pessoa será respeitada se as noções da psicologia permanecerem sobre o plano desse ‘drama’: os fatos psicológicos deverão ser os *segmentos da vida do indivíduo particular*. (Politzer, 1928/1968, p. 51)

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

Essa teoria influencia profundamente Lacan. Quando Politzer (1928/1968) afirma que o conhecimento não poderia ser explicado pelos esquemas na terceira pessoa, fica claro o interesse de Lacan nessa concepção da psicologia, como nos diz Simanke:

fórmula esta [terceira pessoa; primeira pessoa] que não pode ter deixado de sensibilizar um teórico da psiquiatria [Lacan] interessado em reintroduzir a referência ao sujeito numa reflexão que se orienta para conceitualizar os fatos clínicos da paranoia como ‘fenômenos de conhecimento’. (Simanke, 2002, p. 177)

Para poder compreender a narrativa do sujeito que Lacan busca interpretar, ainda há outra estratégia: recolher o máximo possível de informações dos familiares e conhecidos de seu paciente para poder *reconstruir* uma história do desenvolvimento da personalidade do

sujeito. Seu objetivo é mostrar como o desenvolvimento da personalidade está diretamente relacionado à ordem social. Assim pode mostrar, por exemplo, que há evolução do delírio em relação a certos acontecimentos traumáticos que se relaciona com um conflito vital da pessoa – uma espécie de fixação e sistematização das ideias delirantes.

## O meio próprio do homem: o social

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

observamos a conduta de um organismo vivente: e esse organismo é um ser humano. Enquanto organismo ele apresenta reações vitais *totais* que, quaisquer que sejam os seus mecanismos íntimos, têm um caráter *dirigido* em direção à harmonia do conjunto; na medida em que é um ser humano, uma proporção considerável dessas reações tomam seus *sentidos* em função do meio social que estão em jogo no desenvolvimento do animal-homem um papel primordial. Essas funções vitais sociais, de *diretas relações de compreensão*, e que na representação do sujeito são polarizadas entre o ideal subjetivo do eu e o julgamento social de outrem, essas mesmas que definimos como *funções da personalidade*. (Lacan, 1932/1975, p. 247)

Lacan afirma nessa passagem:

(1) que há reações totais do organismo e que têm uma orientação – algo que era fundamental na fenomenologia husserliana (a relação entre parte/todo) e que influenciou trabalhos como a da *Gestalttheorie* de modo geral, como Kurt Goldstein, e de filósofos como Georges Canguilhem, Merleau-Ponty, entre outros;

(2) que essa orientação ao todo tem um sentido no meio em que o organismo vive. Aqui Lacan faz uma associação inusitada entre dois autores: Jakob von Uexküll e Aristóteles. Seu interesse no primeiro está na afirmação de que todo organismo vive em um meio próprio; no segundo, em insistir que *o meio próprio do homem é o meio social* – o que torna *impossível* pensarmos o homem fora dos conflitos sociais. Assim, o meio humano não é apenas o mundo circundante comum, pois cada sujeito seria o centro de um mundo próprio constituído a partir de suas identificações que realiza primeiramente na instituição familiar. Vale citarmos integralmente essa passagem – apesar de Lacan ter escolhido colocá-la em nota:

uma escola de biologia de uma importância capital elaborou no seu pleno valor essa noção do *meio próprio* de um ser vivente dado; o meio, definido por essa doutrina, aparece de tal modo ligado ao organismo específico que ele faz, de algum modo, parte dele. Vemos que na nossa concepção, aqui conforme a Aristóteles, o *meio humano*, no sentido que dá Uexküll, seria, por excelência, o *meio social*

humano. É desnecessário sublinhar como essa concepção se opõe às doutrinas, aliás, arruinadas, da antropologia individualista do século XVIII, e, particularmente, a uma concepção como aquela do ‘Contrato social’ de Rousseau da qual o caráter profundamente errôneo revela no mais diretamente a estrutura mental paranoica própria do autor. (Lacan, 1932/1975, p. 337)

(3) que as reações que visam orientação no meio humano (social) têm um sentido; estão em uma relação de compreensão;

(4) e que, por terem sentido em um meio social, este meio próprio do homem, está relacionado a um ideal do Eu e ao julgamento dos outros.

Essa passagem é fundamental porque mostra como seria improvável pensar o homem isoladamente se quisermos pensá-lo concretamente, não somente sua história de vida, mas também em um meio social determinado – a psicanálise nos daria esse meio de compreensão.

Apreendendo essa disciplina nova, parece que há certa desconfiança do caráter consciente de toda e qualquer intencionalidade, uma vez que Lacan propõe, nesse momento, que haja um valor *objetivo* também em condutas não conscientes, como nos sonhos – algo que a fenomenologia, de um modo geral, ignorou. Por isso interessa o caso que Lacan expõe: há um mecanismo de autopunição em Aimée que não poderia ser explicado pela intencionalidade da consciência. Parece haver algo que não poderia ser compreendido pela descrição dos atos da consciência.

Além disso, Lacan insiste que esse “algo” que leva Aimée a agir de tal ou tal modo releva um caráter social difícil de explicar a partir da intersubjetividade monadológica: por que ela realiza uma autopunição? A resposta de Lacan é: “esses mecanismos têm uma gênese social, e é o que exprime o termo *autopunição* pela qual o designamos, ou aquele de *sentimento de culpabilidade* que representa a atitude subjetiva” (Lacan, 1932/1975, p. 251). É como se se afirmasse que é somente levando o meio próprio do homem que podemos compreender esse sintoma. *A premissa não é “isolar” um eu, em uma redução, mas partir de um “nós” para entender o que seria o “eu”.*

Lacan propõe que os *fenômenos de personalidade* têm origem e significação social. São esses fenômenos que podem explicar o *sentido* do delírio de Aimée. Isso fica claro quando Lacan (1932/1975) nomeia seu subtítulo do capítulo 4 da II parte: “Que concebendo esses mecanismos autopunitivos segundo a teoria freudiana como uma certa fixação evolutiva da energia psíquica denominada libido damos conta das relações clínicas as mais evidentes da personalidade do sujeito” (p. 254).

Ou seja, há energia psíquica, libido, que perpassa o sujeito. O autor afirma que faz parte da compreensão do que é ter uma personalidade lidar com essa energia. Está

anunciando, pela voz de Freud, que *há algo que não pode ser explicado nos termos unicamente da intencionalidade.*

É certo que Husserl já havia pensado na ideia de personalidade, mais exatamente para mostrar seu caráter consciente. Uma personalidade seria uma espécie de estilo, de identidade nas decisões em que nos reconhecemos – algo que faz com que a pessoa sinta-se idêntica a si no fluxo da sua vida. Dessa maneira, Husserl fala de uma personalidade e de um estilo:

enquanto, a partir da gênese ativa própria, o eu se constitui como substrato idêntico de propriedades egoicas permanentes, ele constitui-se também, subsequentemente, como eu-pessoal *estável e permanente . . .* [Seguindo isso, o eu seria] um estilo permanente, com uma unidade de identidade que as atravessa, mostra um *caráter pessoal.* (Husserl, 1929/2013, pp. 105-106)

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

nós definimos, com efeito, uma ordem de fenômenos por sua essência humanamente *compreensível* – quer dizer, por um caráter social cuja gênese ela-mesma social (leis mentais da participação) explica a existência de fato. Entretanto, esses fenômenos têm, de um lado, o valor de *estruturas* fenomenologicamente dadas (momentos *típicos* do *desenvolvimento* histórico e da *dialética* de intenções); por outro lado, eles se destacam por uma especificidade somente *individual* (momentos únicos da *estória* e da *intenção* individuais). Esses três polos, o *individual*, o *estrutural* e o *social*, são os três pontos dos quais podemos ver o fenômeno da personalidade. (Lacan, 1932/1975, p. 313)

Pensando nesses polos, na verdade, Lacan acredita estar se aproximando de Husserl. Ele afirma, por exemplo, ao descrever o que seria o polo da estrutura, que “o ponto de vista da *estrutura* no fenômeno da personalidade nos leva, imediatamente, à consideração metafísica de essências ou, ao menos, ao *Aufhaltung* fenomenológico do método husserliano. Ele é nele-mesmo estranho ao determinismo *existencial* que define toda ciência” (Lacan, 1932/1975, p. 313). De qualquer modo, percebemos como Lacan acredita, nesse primeiro momento, estar próximo do método fenomenológico husserliano.

Entretanto, o polo social parece ter relevância na compreensão da personalidade que parece ir de encontro à fenomenologia: não partir de um eu puro, mas de um eu que é, antes de tudo, social. Assim, o polo social é fundamental para compreender a personalidade. Uma ciência concreta seria aquela que toma o social enquanto um fato:



o ponto de vista *social*, no fenômeno da personalidade, nos oferece, ao contrário, uma dupla tomada científica: nas estruturas mentais de compreensão que ele engendra de fato, ele oferece uma *armadura conceitual* comunicável; nas suas interações fenomenais que ele apresenta, ele oferece  *fatos* que tem suas propriedades de *quantificáveis*, pois eles são moventes, mensuráveis extensivos. Essas são as duas condições essenciais a toda ciência, portanto, a toda ciência da personalidade. (Lacan, 1932/1975, p. 313)

Eis uma ciência concreta para Lacan: uma ciência que toma o sujeito como um todo em seu meio (tanto pulsional quanto social). Esse seria o modo “fenomenológico” de Lacan pensar o sujeito: “essa ciência, segundo nossa definição da personalidade, tem por objeto o estudo *genético* das funções *intencionais* em que se integram as relações humanas de ordem *social*” (Lacan, 1932/1975, p. 315).

Encontramos algo parecido ao lermos *Para além do “princípio de realidade”*. O curioso nesse texto de 1936 é que Lacan parte do que denomina uma análise fenomenológica para criticar o associacionismo, o atomismo etc. nas teorias psicológicas da sua época. O psicanalista busca, assim, mostrar uma metafísica escondida nas linhas dos psicólogos e chega a afirmar que: “isso os exclui do quadro de uma psicologia autêntica, que sabe que uma certa intencionalidade é fenomenologicamente inerente a seu objeto” (Lacan, 1966, p. 78).

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

Seguindo, por outro lado, a revolução freudiana, não poderíamos afirmar que haja um solilóquio da consciência. No fundo, todo fenômeno psíquico, por mais que aparente ser um solilóquio, sempre é um fenômeno social, *sempre se endereça a outrem*. É nesse momento que Lacan anuncia que a psicanálise, pensando nesse endereçamento, mesmo que inconsciente, poderia ensinar algo a qualquer teoria da consciência (Lacan, 1966, p. 83).

Mesmo assim, Lacan diz estar realizando uma complementação à fenomenologia: “podemos dizer que ela [a fenomenologia da personalidade] é o complemento filosófico da ciência positiva, complemento tanto mais útil que, ignorando esse domínio, arriscamos nessas

matérias delicadas de introdução . . . de graves confusões metódicas” (Lacan, 1932/1975, p. 315). A meu ver, não se trata de uma complementação, mas de uma proposta crítica que vai para além da fenomenologia.

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

a investigação fenomenológica, que deveria ser a base do trabalho científico, funde-se com irreflexão e velocidade, convertendo-se em moda filosófica do momento, moda um tanto ruidosa, sendo um escândalo público da filosofia. A tradição escolástica impossibilita que se chegue a captar isso realmente. O círculo de George, Keyserling, a antroposofia, Steiner, et. – tudo parece ter algo a ver com a fenomenologia. Até que ponto a coisa chegou, demonstra-o um livro que apareceu há pouco: *Sobre a fenomenologia da mística*, publicado por uma editora reconhecida e com apadrinhamento dos mais autorizados. Convém advertir aqui a este respeito. (Heidegger, 1929/2013, p. 81)

Heidegger adverte sobre certo “ismo”. A fenomenologia não é um “fenomenologismo”. O que foi proposto por Husserl é a fenomenologia – e isso significa *fenomenologia transcendental*. Seguindo as notações de Heidegger (1929/2013) sobre Husserl, haveria uma impossibilidade de uma fenomenologia da personalidade tal como propõe Lacan.

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

a psicose paranoica de autopunição, com efeito, não revela somente seu valor de fenômeno de personalidade pelo seu desenvolvimento coerente com a *estória vivida* do sujeito, [mas também] seu caráter de manifestação ao mesmo tempo consciente (delírio) e inconsciente (tendência autopunitiva) do *ideal do eu*, e sua dependência de tensões psíquicas próprias às *relações sociais* (tensões traduzidas imediatamente tanto nos sintomas e conteúdos do delírio quanto na sua etiologia e sua saída reacional). (Lacan, 1932/1975, pp. 316-317)

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

## Um ponto cego: o narcisismo

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

Para Lacan, uma pessoa só pode ser compreendida levando em conta sua história individual, sua estrutura, suas pulsões e as situações que traduzem o comportamento social. Mas algo parece ficar de fora nessa compreensão. Na verdade, um dos pontos cegos da psicanálise: o *narcisismo*. Como sabemos, esse foi um dos conceitos mais polêmicos de Freud, uma vez que a crítica de Jung jamais foi totalmente respondida. Nesse sentido,

o narcisismo, de fato, se apresenta na economia da doutrina psicanalítica como uma *terra incógnita*, que os meios de investigação saídos do estudo das neuroses permitiram delimitar quanto às suas fronteiras, mas que no seu interior permanecem mística e desconhecida” (Lacan, 1932/1975, p. 322).

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

queremos dizer por isso que os *conflitos determinantes, os sintomas intencionais e as reações pulsionais* de uma psicose discordam com as *relações de compreensão*, que definem o desenvolvimento, as estruturas conceituais e as tensões sociais da personalidade normal, segundo uma medida que determina a *estória* das afecções do sujeito. (Lacan, 1932/1975, p. 343)

Apenas para seguir um horizonte de pensamento, é interessante recordar um texto de 1948 de Lacan (*A agressividade em psicanálise*). Em relação ao tema, o que é interessante nesse estudo é sua tese IV, anunciada da seguinte forma: “*a agressividade é a tendência correlativa de um modo de identificação que denominamos narcísica e que determina a estrutura formal do eu do homem e do registro de entidades características de seu mundo*” (Lacan, 1966, p. 110). Na verdade, Lacan anuncia nessa tese que há algo na psicanálise que escapa à fenomenologia: “passando agora da subjetividade da intenção à noção de uma tendência à agressão, é fazer um salto da fenomenologia da nossa experiência à metapsicologia” (Lacan, 1966, p. 110). Ou seja, é somente nos voltando à metapsicologia freudiana que poderíamos compreender a agressividade – esse modo específico de identificação com uma imagem.

Lacan busca desenvolver essa terra incógnita ao afirmar que há uma esfera do conhecimento humano que é *totalmente projetiva* (na medida em que o sujeito desconhece, ao se projetar, a identificação com os valores sociais que fazem dele o que é). Ou seja, uma forma de conhecimento imaginário-projetivo que tem a mesma estrutura da paranoia. Notemos que se trata de afirmar que há algo de paranoico na forma do conhecimento humano em geral (Lacan, 1966, p. 111). Sua tese é que o homem atribui, projeta, uma realidade às imagens fazendo o mesmo que as pessoas delirantes em relação às suas crenças nas formações alucinatórias. Um tipo de

formulação que faz da paranoia o centro da realidade humana, como se fosse imanente a ela.

Seguindo esse raciocínio, poderíamos entender a razão pela qual Lacan afirma em 1975 porque resistiu tanto em reeditar sua tese de 1932: “porque a psicose paranoica e a personalidade não têm relações devido à simples razão de que são a mesma coisa” (Lacan, 1975-1976/2005, p. 53). Essa frase é desconcertante porque indica como Lacan radicaliza a configuração da relação entre normal e patológico.

Talvez esse seja um dos momentos cruciais para compreender que Lacan, desde sua tese de 1932, vai de encontro à fenomenologia e abre espaço para repensá-la: ao buscar a gênese do eu, Lacan pode nos mostrar *algo impensado na fenomenologia* – ao menos na fenomenologia husserliana, pois é sempre pensada a partir de um adulto normal. Ao contrário, o psicanalista busca pensar a partir do que é considerado louco, da criança, do que se diz “primitivo” etc.

O que propõe é que *o eu se forma a partir de uma identificação com a imagem de outro*. Formação que tem a mesma estrutura paranoica de projeção – o que nos leva a pensar que os vínculos sociais estariam em uma esfera na qual a identificação entre os sujeitos seria guiada por imagens idealizadas, marcadas por uma lógica própria do imaginário, de projeções e introjeções: o tal do *narcisismo*. Assim, Lacan toma essa frase de Rimbaud como uma operação central em sua reflexão: *Je est un autre* – algo que teria descentrado nossa a forma de pensar. Pode-se resumir isso nessas palavras: “em toda relação narcísica, com efeito, o eu [*moi*] é o outro e outro é eu [*moi*]” (Lacan, 1954-1955/1978, p. 120).

Anos mais tarde, Lacan iria formalizar isso em seu célebre texto *O estádio do espelho como formador da função do Eu* (1966), buscando descrever a função do eu na experiência psicanalítica. Desde o primeiro parágrafo, afirma que se trata de uma “experiência em que é preciso dizer que ela [a teoria sobre o estádio do espelho] nos opõe a toda filosofia saída diretamente do *Cogito*” (Lacan, 1966, p. 93). Ou seja, Lacan vai contra qualquer filosofia que pensa ser possível isolar um “eu puro”, em uma solidão, em um solilóquio. Além de endereçado a Jean-Paul Sartre, esse trecho também é crítico à fenomenologia de um modo geral se pensada como uma filosofia da consciência. Lembremos, por exemplo, a passagem em que Husserl afirma que a verdadeira fenomenologia é egológica (*Fenomenologia e Antropologia*, em 1931):

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



universal, coloca entre parênteses a validade ontológica. (Husserl, 1931/1993, pp. 63-64)

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

É possível, aliás, rememorar a passagem de Lacan que não é direcionada à fenomenologia, mas à crença corrente na autonomia de si (do indivíduo e do social):

essa convicção [de autonomia] ultrapassa a ingenuidade individual do sujeito que crê em si, que crê que ele é ele – loucura bastante comum e que não é uma completa loucura, pois ela faz parte da ordem das crenças. Evidentemente, temos a tendência a crer que somos nós mesmos. Mas não somos mais seguros do que isso, vejam isso bem de perto. Em muitas circunstâncias, muito precisas, duvidamos, e sem sofrermos, para tanto, nenhuma despersonalização. Não é, portanto, somente a essa crença ingênua que queremos nos reconduzir. Trata-se de um fenômeno propriamente dizendo sociológico que concerne a análise enquanto técnica ou, se vocês preferirem, cerimonial, sacerdotal, determinada em um certo contexto social. (Lacan, 1954-1955/1978, p. 20)

Tomando novamente Husserl como exemplo. Em *Ideias II...*, em um subparágrafo em que reflete sobre

as “influências estrangeiras e a liberdade da pessoa”, o fenomenólogo chega a esta conclusão:

*a autonomia da razão*, a ‘liberdade’ do sujeito enquanto pessoa, consiste, portanto, naquilo que eu não consinto passivamente às influências estrangeiras, mas que, ao contrário, eu me decido por mim mesmo. E mais, nisso em que não me deixo ‘arrastar’ por outras inclinações, por outras pulsões, mas que eu ajo livremente e isso de forma racional. (Husserl, 1912-1928/2004, p. 364)

Por outro lado, o que Lacan quer mostrar é que *o eu desconhece sua própria gênese e age segundo uma projeção de uma imagem de si no mundo* – o que leva Lacan afirmar em 1955 (em *O Seminário II – O eu [moi] na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*) que “a imagem de seu corpo é o princípio de toda unidade que o sujeito encontra nos objetos” (Lacan, 1954-1955/1978, p. 198). O interessante aqui é observar que o eu não é algo dado, mas uma aquisição única no desenvolvimento infantil.

Retomando a passagem de Heidegger em que previne seus alunos contra os “ismos”, talvez nem sempre os “ismos” são contra produtivos. Eles, às vezes, forçam o pensar e, muitas vezes, o repensar... A tese de Lacan de 1932 abre a possibilidade de repensarmos alguns pontos centrais da fenomenologia husserliana.

A possibilidade da loucura não parece ser uma questão para Husserl. “Basta” que eu pense para que essa possibilidade seja apagada. Mas um louco não pensa? O pensamento seria impensável sem a possibilidade de seu enlouquecimento?

## **Inclusion of madness into thinking: the possible dialogue between Lacan and Husserlian phenomenology**

**Abstract:** Why think madness would have some sense in philosophy? Jacques Lacan's thesis from 1932 gives us a hint. This is because Lacan turns to a case of paranoia and outlines some criticism of Husserl's phenomenology. The objective of this paper is to show that the reflection of what is said as abnormal could open room to rethink Husserl's phenomenology.

**Keywords:** psychoanalysis, phenomenology, personality, narcissism.

## **L'inclusion de la folie dans la pensée : un dialogue possible de Lacan avec la phénoménologie de Husserl**

**Résumé:** Pourquoi penser que la folie peut être intéressant à la philosophie ? La thèse de Jacques Lacan de 1932 nous donne des pistes, parce que Lacan travaille dans un cas de paranoïa et essaye quelques critiques sur la phénoménologie husserlienne. Ce texte veut montrer que ce qu'est dit anormal peut ouvrir un espace à repenser la phénoménologie husserlienne.

**Mots-clés:** psychanalyse, phénoménologie, personnalité, narcissisme.

## **Inclusión de la locura en el pensar: un posible diálogo entre Lacan y la fenomenología husserliana**

**Resumen:** ¿Por qué pensar la locura tendría algún sentido en la filosofía? La tesis de Jacques Lacan, del año 1932, nos ofrece una indicación. Ya que el autor se vuelca en un caso de paranoia y esboza algunas críticas a la fenomenología husserliana. La apuesta

de este texto consiste em tratar de mostrar que a reflexão acerca de lo que se entende como anormal puede abrir un espacio para repensar la fenomenología husserliana.

**Palabras clave:** psicanálisis, fenomenología, personalidad, narcisismo.

## Referências

- Heidegger, M. (2013). *Ontologia: Hermenêutica da faticidade* (R. Kirchner, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1923).
- Husserl, E. (1962). *L'origine de la géométrie* (J. Derrida, trad.). Paris, França: PUF. (Trabalho original publicado em 1936).
- Husserl, E. (1991). *Problèmes fondamentaux de la Phénoménologie* (J. English, trad.). Paris, França: PUF. (Trabalho original publicado em 1910-1911).
- Husserl, E. (1993). *Notes sur Heidegger* (D. Franck, trad.). Paris: Minuit. (Trabalho original publicado em 1931).
- Husserl, E. (2004). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Volume 2, Recherches phénoménologique pour la constitution* (É. Escoubas, trad.). Paris, França: PUF. (Trabalho original publicado em 1912-1928).
- Husserl, E. (2013). *Meditações cartesianas e Conferências de Paris* (P. Alves, trad.). São Paulo, SP: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1929).
- Husserl, E. (2014). *Europa: crise e renovação* (P. Alves, & C. Morujão, trad.). São Paulo, SP: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1923-1924).
- Jaspers, K. (1973). *Psicopatologia geral* (S. P. A. Reis, trad., Vol. 1). São Paulo, SP: Atheneu. (Trabalho original publicado em 1913).
- Lacan, J. (1936). Para além do “princípio de realidade”. In J. Lacan, *Escritos* (pp. 73–92). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Lacan, J. (1948). A agressividade em psicanálise. In J. Lacan, *Escritos* (pp. 101–124). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Lacan, J. (1966). O estádio do espelho como formador da função do Eu. In J. Lacan, *Escritos* (pp. 96–103). Rio de Janeiro, RJ: Zaha
- Lacan, J. (1964-1965). *Le Séminaire XII: Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse*. Paris, França: Seuil.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris, França: Seuil.
- Lacan, J. (1975). *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris, França: Seuil. (Trabalho original publicado em 1932).
- Lacan, J. (1978). *Le Séminaire II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris, França: Seuil. (Trabalho original publicado em 1954-1955).
- Lacan, J. (1981). *Le Séminaire III: Les Psychoses*. Paris, França: Seuil. (Trabalho original publicado em 1955-1956).
- Lacan, J. (1986). *Le Séminaire VII: L'Éthique de la Psychanalyse*. Paris, França: Seuil. (Trabalho original publicado em 1959-1960).
- Lacan, J. (2005). *Le Séminaire XXIII: Le sinthome*. Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1975-1976).
- Merleau-Ponty, M. (1967). *Phénoménologie de la Perception*. Paris, França: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1945).
- Politzer, G. (1929). *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*. Paris, França: Les Revues.
- Politzer, G. (1968). *Critique des fondements de la psychologie*. Paris, França: PUF. (Trabalho original publicado em 1928).
- Simanke, R. T. (2002). *Metapsicologia lacaniana*. São Paulo, SP: Discurso.

Recebido: 30/11/2015

Revisado: 25/09/2016

Aprovado: 05/08/2017