



Desconstrução e Psicanálise – estranha familiaridade

Deconstruction and Psychoanalysis – Strange Familiarity

Deconstrucción y Psicoanálisis – extraña familiaridad

Diogo Bogéa¹

orcid.org/0000-0001-5862-819X
diogobogea@hotmail.com

Recebido em: 28 jan. 2025.

Aprovado em: 16 jul. 2025.

Publicado em: 13 nov. 2025.

Resumo: O presente artigo pretende contribuir para os estudos que exploram as relações, proximidades e diferenças entre Desconstrução e Psicanálise. Após revisão bibliográfica, encaminhamos uma exposição das aproximações entre Desconstrução e Psicanálise em quatro temas: a crítica ao ideal moderno de subjetividade; a superação do binarismo racional; a defesa de uma singularidade para além da individualidade e da identidade; a sustentação de uma postura de não saber capaz de proporcionar uma abertura ao outro como outro.

Palavras-chave: Desconstrução; Psicanálise; subjetividade; singularidade; alteridade.

Abstract: This article aims to contribute to studies exploring the relationships, proximities, and differences between Deconstruction and Psychoanalysis. Following a literature review, we present an analysis of the connections between Deconstruction and Psychoanalysis through four themes: the critique of the modern ideal of subjectivity; the overcoming of rational binarism; the defense of a singularity beyond individuality and identity; and the endorsement of a stance of not-knowing capable of fostering an openness to the other as other.

Keywords: Deconstruction; Psychoanalysis; Subjectivity; Singularity; Alterity.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo contribuir a los estudios que exploran las relaciones, proximidades y diferencias entre la Deconstrucción y el Psicoanálisis. Tras una revisión bibliográfica, presentamos un análisis de las conexiones entre la Deconstrucción y el Psicoanálisis a través de cuatro temas: la crítica al ideal moderno de subjetividad; la superación del binarismo racional; la defensa de una singularidad más allá de la individualidad y la identidad; y la adopción de una postura de no-saber capaz de fomentar una apertura hacia el otro como otro.

Palabras clave: Deconstrucción; Psicoanálisis; subjetividad; singularidad; alteridad.

Considerações iniciais

Os estudos que arriscam investigar as relações entre Desconstrução e Psicanálise tendem a seguir por três principais caminhos. Uma primeira possibilidade é explicitar o quanto a leitura da obra de Freud influenciou o desenvolvimento de noções-chave para a desconstrução, tais como *escritura*, *rastro* e *différance*. "Escritura e psicanálise: Derrida, leitor de Freud", de Joel Birman (2007), apresenta uma consistente pesquisa nesse sentido. Iniciando com uma apresentação da noção derridiana de escritura, Birman faz na sequência uma atenta leitura de *Freud e a*



¹ Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro (RJ), Brasil.

Cena da Escritura (1995), texto no qual Derrida evidencia justamente a influência da sua maneira muito peculiar de ler Freud no desenvolvimento da noção de escritura. "Não se pode esquecer jamais", afirma Birman (2007, p. 282), "o que seria teoricamente imperdoável, que a leitura de Freud foi seminal na constituição do pensamento teórico de Derrida". Seu texto parece dar conta, justamente, dessa advertência. O texto de Claudia Braga Andrade (2016) "A escrita de Derrida: notas sobre o modelo freudiano de linguagem" segue no mesmo sentido.

Uma segunda via explora de diversas formas o quanto elementos da desconstrução podem potencializar a prática e a produção teórica do campo psicanalítico. Vai nesse sentido o texto "Leitores advertidos: desconstrução, psicanálise e leituras do retorno a Freud", de Ana Carolina Correia, Héliida Xavier e Charles Lang (2021), que retoma a noção derridiana de desconstrução para problematizar a noção lacaniana de um "retorno" a Freud. O texto enfatiza que a produção teórica "sobre" um autor já é sempre uma retomada, uma releitura, uma reconstrução e, portanto, nesse mesmo processo já se evidencia a *desconstrução* daquele suposto "próprio" autor que se trata de recuperar. Se levarmos a sério as provocações, problematizações e contribuições da desconstrução, não teremos "original" ao qual retornar. O que há desde sempre é justamente retomada, reinscrição, repetição, iterabilidade. "Jacques Derrida e a Psicanálise: provocar, convocar, evocar e (r)existir", de Paulo Endo (2020), e "Crueldade e álibi na técnica psicanalítica: uma leitura da carta de Derrida aos psicanalistas", de Gabriel Binkowski (2018), realizam uma leitura de *Estados de alma da Psicanálise* (2001), reconhecendo a importância da interlocução com Derrida para o discurso e a prática psicanalíticos. A tese de Almerindo Boff (2016), "Freud, Lacan, Derrida: psicanálise em *différance*", alterna as duas vias, explicitando tanto as influências da psicanálise sobre Derrida quanto as possibilidades que se abrem para a psicanálise quando consideradas as leituras desconstrutivistas operadas por Derrida.

Um terceiro caminho bastante explorado é

o do levantamento das relações teóricas e/ou pessoais entre Lacan e Derrida. O texto de Elisabeth Roudinesco (1996) "*Lacan and Derrida in the History of Psychoanalysis*" nos oferece a melhor descrição das relações pessoais entre Lacan e Derrida, seus encontros e desencontros, influências e conflitos, além de apresentar um bom histórico dos impactos da obra de Derrida sobre o próprio campo psicanalítico. O texto de Roudinesco é resultado de uma palestra proferida na Universidade de Columbia em 1990. Um ano depois seria lançado *Lacan com Derrida: análise desistencial*, de René Major (2002), amigo de Derrida e crítico das práticas institucionais de Lacan. O livro, que recebeu uma boa resenha brasileira de Chaim Katz (2004), reproduz as críticas de Derrida a Lacan em *O carteiro da verdade*, texto no qual Derrida realiza sua própria leitura do conto "A carta roubada", de Edgar Allan Poe, enquanto critica a leitura lacaniana do mesmo conto no texto que abre os *Escritos* (1998) – o famoso "Seminário sobre A Carta Roubada". No mesmo sentido de um detalhamento das divergências entre Lacan e Derrida em torno do conto de Poe seguido de uma tomada de posição para um lado ou para o outro, temos: "Lacan e Derrida em torno de 'A carta roubada' de Poe", de Rogério Henriques (2017); "A carta/letra entre Derrida e Lacan", de Kaio Fidelis (2018); "A literatura entre Derrida e Lacan: dentro/fora das relações de poder", de Carla Rodrigues (2013). Ainda nessa via da análise comparativa entre elementos das obras de Lacan e Derrida, destacamos *Derrida e Lacan: uma outra escrita*, de Michael Lewis (2008). O autor situa o conceito de *imaginário* como grande diferencial da psicanálise lacaniana em relação à desconstrução derridiana. Operando como terceiro entre simbólico e real e inscrevendo, assim, o real numa bifididade entre simbólico e imaginário, além de abrir o campo das Ciências Humanas para proveitosas relações com a etologia e os estudos do longo processo histórico-biológico de "hominização", o conceito de *imaginário* tornaria Lacan mais apto a pensar a animalidade do humano, algo que, segundo o autor, o pensamento de Derrida não permite.

Em nosso artigo, gostaríamos de contribuir para uma quarta via de investigações: estudos temáticos desenvolvidos a partir das contribuições teóricas da Psicanálise e da Desconstrução. É o caso, por exemplo, da dissertação "Faz sina tua diferença: alteridade em Lacan e Derrida e ressonâncias na prática clínica – a noção de alteridade em Derrida e na Psicanálise", de Fernanda Albrecht (2020), que toma o tema da *alteridade* em Derrida e na Psicanálise e aproxima a noção derridiana de *différance* da noção psicanalítica de *escuta* como experiências de abertura a um "outro" que não se apresenta apenas como uma "outra identidade", mas como radicalmente, imprevisivelmente e incalculavelmente outro. Será também o caso em "A morte do pai em Derrida e Lacan: a ambivalência do significante", de Vanalucia da Silveira e Valderedo da Silva (2023), que realiza uma investigação temática sobre a "morte do pai". "Animality in Lacan and Derrida: the Deconstruction of the Other", de Zeynep Direk (2018), toma a *animalidade* como tema a ser trabalhado através de fios teóricos entretecidos pelos dois campos; e "Derrida vis-a-vis Lacan", de Andrea Hurst (2008), ressalta em seu robusto estudo como Lacan e Derrida realizam uma passagem do pensamento transcendental ao pensamento "quasi-transcendental" e desenvolvem uma nova lógica que incorpora a noção de *inconsistência* e ultrapassa o binarismo opositivo e excludente típico da lógica ocidental. Destacamos, ainda, o excelente "Formação docente, um projeto impossível", de Verônica Borges e Alice Casimiro Lopes (2015), que mobiliza Desconstrução e Psicanálise para problematizar as concepções enrijecidas de "formação docente" baseadas em controle que contam com identidades e finalidades preestabelecidas. No trabalho das autoras, Desconstrução e Psicanálise nos ajudam a repensar o sentido da formação docente como projeto aberto, imprevisível e incalculável.

Nesses estudos, para além de comparações ou escolha de lados, Desconstrução e Psicanálise potencializam-se mutuamente. Segundo compreendemos, os dois movimentos de pensamento atacam – ou evidenciam os furos, as rachaduras

e a ausência de bases firmes de – alguns dos principais fundamentos do pensamento ocidental. Ainda que com estratégias diferentes, Psicanálise e Desconstrução têm alguns alvos em comum. Além do mais, parece-nos que, em seu movimento, ambas se engajam na defesa de algumas alternativas aos construtos habituais da metafísica ocidental que, se não são exatamente alternativas idênticas ou mesmo simplesmente complementares, podem ser compreendidas como parceiras numa *performance* de dança que compõe singularmente um certo movimento.

É o que procuraremos demonstrar em quatro seções. Na primeira, o alvo comum será o sujeito moderno e suas características tomadas como essenciais: racionalidade, consciência, unidade e identidade. Na segunda, a lógica binária tão cara ao Ocidente. Na terceira, as noções de *identidade* e *individualidade*. Na quarta, a suposição de um saber fundamental que torna a existência calculável. Ao longo das quatro seções, procuraremos evidenciar também as alternativas que se podem compor a partir das articulações entre Desconstrução e Psicanálise: uma lógica terceira, para além do binarismo opositivo e excludente; a defesa de uma singularidade para além da individualidade e da identidade; a sustentação de uma postura de não saber capaz de proporcionar uma abertura ao outro como outro.

1 O desmoronamento do sujeito moderno

Desconstrução e Psicanálise evidenciam o desmoronamento da ilusão moderna ocidental, lastreada na tradição platônica, aristotélica e cristã, de uma compreensão da essência humana como *sujeito racional, consciente, unitário, idêntico e centrado*. Um sujeito que, porque essencialmente dotado dessas características fundamentais, poderia assumir o controle da sua própria existência, colocar sua trajetória existencial "nos eixos" de um projeto racionalmente preestabelecido. Um sujeito que, a fim de preservar essas características fundamentais, é imaterializado e, portanto, pensado como essencialmente independente das vicissitudes "acidentais" do corpo.

Um sujeito imaterial ao qual caberia, através de algum tipo de exercício progressivo, assumir o controle sobre as paixões, os afetos e desejos, depurar sua percepção e suas teorizações de quaisquer traços da pernicioso influência dessas paixões, afetos, desejos, bem como das fantasias que podem sustentá-los, ou que podem neles estar apoiadas. Um sujeito que, sendo idêntico, unitário, central, racional e consciente, pode *responder por si mesmo, dar conta e prestar contas* de suas ações. Um sujeito, portanto, moral e responsável.

Seja do ponto de vista *tópico, dinâmico* ou *econômico* – os três aspectos sob os quais Freud (2010a, p. 121) recomenda que se analise qualquer fenômeno psíquico –, o que a psicanálise põe em cena é uma experiência existencial inteiramente diferente. Do ponto de vista tópico, temos um "sujeito" dividido e descentralizado, na primeira tópica entre *inconsciente, pré-consciente* e *consciente* (Freud, 2010c, p. 75-108), na segunda tópica, elaborada em 1923, entre *Id, Ego* e *Superego* (Freud, 2011).

A *dinâmica* dirá respeito à grande inovação psicanalítica quanto ao próprio conceito de *inconsciente*. Não se trata simplesmente do reconhecimento da existência de "conteúdos" depositados em regiões mentais inacessíveis – temporária ou definitivamente – à consciência. A grande descoberta freudiana é a compreensão de que o inconsciente é fundamentalmente constituído por forças, desejos ou, para utilizar o vocabulário propriamente psicanalítico, *pulsões*. Na mais didática apresentação do conceito de pulsão, em 1915, Freud apresenta as pulsões como estímulos internos que impactam o psiquismo com uma força constante, cujo único alvo é a satisfação e cujos objetos são altamente variáveis (Freud, 2014, p. 30-33).

Até 1920, Freud opera com a suposição de que há duas vertentes pulsionais fundamentais: as pulsões de autoconservação – ou pulsões do Eu –, responsáveis pelas funções básicas de autopreservação; e as pulsões sexuais, que, forçando os limites de qualquer "conservação", impulsionam o aparelho psíquico em direção a

prazeres e satisfações os mais diversos (Freud, 2014, p. 34-36). A partir de 1920, Freud (2010a) reelabora sua teoria pulsional descrevendo agora dois grupos de pulsões fundamentais: as pulsões de vida, que trabalham para construir agregações cada vez mais complexas; e as pulsões de morte, cujo objetivo é reconduzir toda a vida orgânica à quietude imperturbável do inorgânico. Pulsões de vida e de morte constituem o *Id*, esse "isso" desejante e inconsciente que "co-move" o aparelho psíquico em seu nível mais fundamental. Pulsões reprimidas combinadas a complexos jogos de identificação narcísica fundam o *Superego* (Freud, 2011, p. 25-36), que não cessará de impor ideais em relação aos quais cada um se verá culpado, endividado e cobrado. Entre as exigências imperiosas do *Id*, do *Superego* e as limitações impostas pelas circunstâncias da realidade, vai tomando forma um *Eu*-equilibrista que procura mediar os intermináveis conflitos entre as instâncias:

De acordo com um provérbio, não se pode servir a dois senhores ao mesmo tempo. A coisa é ainda mais difícil para o pobre Eu: ele serve a três senhores severos, empenhando-se em harmonizar suas demandas e exigências. Essas demandas sempre divergem, parecem muitas vezes inconciliáveis; não surpreende que o Eu fracasse tanto em sua tarefa. Os três tirânicos senhores são o mundo externo, o *Id* e o Super-eu. Se acompanharmos os esforços do Eu em atendê-los simultaneamente – melhor dizendo: em obedecer-lhes simultaneamente –, não lamentaremos ter personificado esse Eu, tê-lo apresentado como um ente particular. Ele se sente constrangido de três lados, ameaçado por três tipos de perigos, aos quais, em caso de apuro, reage desenvolvendo angústia. [...] Impelido pelo *Id*, constrangido pelo Super-eu, rechaçado pela realidade, o Eu luta para levar a cabo sua tarefa econômica de estabelecer a harmonia entre as forças e influências que atuam nele e sobre ele, e compreendemos por que tantas vezes não podemos suprimir a exclamação: "A vida não é fácil!" (Freud, 2010b, p. 156-157).

Quando esses conflitos se tornam insuperáveis, o aparelho psíquico lança mão de um mecanismo de defesa: o *recalque*, que empurra uma parte das pulsões envolvidas no conflito para as profundezas do inconsciente (Freud, 2010d, p. 62). Mas o recalcado – mais uma descoberta psicanalítica fundamental – não permanece em

repouso nem desaparece; pelo contrário, segue pressionando e procurando caminhos alternativos de expressão e satisfação (Freud, 2010d, p. 69). Alguns desses caminhos alternativos de retorno do recalçado são justamente os sonhos, os atos falhos e os sintomas. As quantidades de energia investidas nos diversos objetos aos quais a pulsão se liga por fantasias de satisfação, bem como os embates entre as forças pulsionais e as forças repressivas, compõem a dimensão *econômica* do aparelho psíquico.

Em todos esses processos, não há nenhum "centro de comando". O *Eu*, como já se viu, não é nem "indivíduo" (indivisível), nem idêntico a si mesmo, nem muito menos pode assumir o controle dos processos psíquicos. Sua relação com o *Id*, nos diz Freud (2010b, p. 157), é como a de um cavaleiro que se encontra numa curiosa situação:

Pode-se comparar a relação do Eu com o Id àquela do cavaleiro com o cavalo. O cavalo fornece a energia para a locomoção, o cavaleiro tem a prerrogativa de determinar a meta, de dirigir o movimento do forte animal. Mas entre Eu e Id ocorre, frequentemente, a situação nada ideal de o cavaleiro ter de levar o animal aonde este quer mesmo ir.

O trabalho analítico tentará conduzir o *Eu* a deparar-se com a difícil realidade de que "não é senhor em sua própria casa" (Freud, 2010e, p. 251).

Freud jamais falará em "sujeito". E Lacan apenas seguirá utilizando o termo para performar uma "sub-versão" da tradição – como é bem seu estilo. Falará sempre, portanto, no "sujeito dividido", intervalar, esburacado, outro, atravessado pela impossibilidade de reconhecer a si mesmo, reencontrar a si mesmo, se reapropriar de si mesmo, pois suas significações fundamentais já vieram sempre do "Outro". Como bem lembra Bruce Fink (1998, p. 56, 62) em seu *O Sujeito Lacaniano*, o "sujeito" de Lacan não é nem "o 'indivíduo' ou o sujeito consciente da filosofia anglo-americana", nem o "sujeito do enunciado", nem qualquer "tipo de substância ou substrato subjacente (*hypokeimenon* ou *subjectum*)". É um sujeito que "não aparece em nenhum lugar no que é dito" (Fink, 1998, p. 59).

Lacan vira Descartes de cabeça para baixo: o pensamento do eu é mera racionalização consciente (a tentativa do eu de legitimar declarações erradas e involuntárias através de explicações pós-fato que se enquadram na auto-imagem ideal), e o ser então gerado pode ser categorizado apenas como falso ou como fraude (Fink, 1998, p. 65).

Trata-se de um sujeito fundamentalmente dividido: "O sujeito é dividido entre o eu e o inconsciente, entre consciente e inconsciente, entre um sentido inevitavelmente falso de *self* e o funcionamento automático da linguagem (a cadeia significante) no inconsciente" (Fink, 1998, p. 66-67).

A linguagem como rede dinâmica de significantes, esse grande Outro, "sequestra" o então falante imprimindo nele marcas e o enredando em cadeias significantes que passam a compor para ele (h)estórias que supõem dizer seu "ser" e sua "identidade". Essas significações postiças, vindas do Outro, que se emprestam ao sujeito, constituem e destituem num mesmo movimento qualquer suposição de "ser" e de "identidade", jamais conseguindo recobrir a falta originária de ser e identidade que constituem o fundo sem fundo do sujeito. Voltaremos a isso em detalhes na seção sobre "singularidade" quando apresentaremos os registros lacanianos "imaginário", "simbólico" e "real".

A Desconstrução, por seu turno, acolhe a herança psicanalítica freudiana. Como bem sabemos, a Desconstrução não é um "método", não é uma "filosofia", nem uma "psicanálise": na famosa descrição de Derrida, é "aquilo que acontece". A desconstrução acontece – saibamos ou não, queiramos ou não. O que se faz com alguma frequência é impor resistências ao seu movimento, tentando ancorar a existência em supostos portos seguros que se querem imunes à desconstrução e à *différance*. Um desses portos (in)seguros é o *sujeito*. Assim nos lembra Derrida (2018, p. 14), ao responder à questão "Quem vem após o sujeito?", proposta por Jean-Luc Nancy:

Não houve jamais, para quem quer que seja, O Sujeito, eis o que eu gostaria de começar por dizer. O sujeito é uma fábula, você o demonstrou muito bem, e isso não fez com que

não o tenhamos levado a sério (ele é mesmo sério), ao contrário, isso fez com que nunca tenhamos cessado de nos interessar pelo que tal fábula supõe em termos de discurso e de ficção conveniente [...].

É possível, no entanto, rastrear "analogias", "recursos" e "estruturas" mais comuns daqueles textos que supõem se referir ao sujeito. Derrida (2018, p. 165, 172) identifica, por exemplo, como traço comum aos discursos que supõem se referir a algo como um "sujeito", uma "estrutura de relação a si como tal e reapropriação", já ordenadas, por sua vez, "em torno do ente-presente", como "presença-a-si" ou "identidade-a-si". Como bem afirma Paulo Cesar Duque-Estrada,

[...] a desconstrução dos discursos que se edificam a partir destes dois pressupostos, presença a si e reapropriação de si, não acontece como a consequência ou o resultado da aplicação de um suposto método desconstrucionista. A desconstrução ocorre por força de tais discursos, justamente para se constituírem enquanto discursos do sujeito ou sobre o sujeito, precisarem denegar o fato mesmo de não haver, de nunca ter havido, presença a si do sujeito e, portanto, também não a possibilidade de sua reapropriação enquanto tal. Denegação esta que é condição, a um só tempo, da construção e desconstrução dos discursos sobre O Sujeito. Outro modo de dizer que a desconstrução já se encontra sempre dada na construção mesma desses discursos. Ela não é, portanto, alguma coisa exterior que, do lado de fora, sobrevinha a tais discursos. Sempre se pode dizer, a respeito da desconstrução, que ela acontece e inevitavelmente acontece porque os discursos já trazem na estrutura interna de suas respectivas construções a sua desconstrução. Eles se constroem "desconstrutivamente", poderíamos dizer, do mesmo modo, aliás, que se desconstruem "reconstrutivamente" (2010, p. 8).

O sujeito nunca se apresenta como tal. O que há são discursos sobre a imediatidade da "presença-a-si" de um "eu penso", de uma estrutura transcendental, de uma consciência, de um estar-lançado num projeto existencial. Esses discursos, ao enunciar a forma própria de "relação-a-si", constroem desconstrutivamente a presença do sujeito. Como intermediários e representantes do sujeito, os discursos "sobre" o sujeito ao mesmo tempo prometem e adiam sua presença – presença que nunca se dá efetivamente como tal.

O mostrar-se de qualquer coisa se dá sempre na relação – que, aliás, como toda relação, é uma relação de diferença – de uma estrutura referencial. O que se mostra mostra-se enquanto referido em uma referência [...]. Os termos de uma relação – como, aliás, em todo referencial –, na verdade, nunca se mostram. O seu aparecimento "enquanto tal" é algo sempre e ao mesmo tempo prometido e adiado (Duque-Estrada, 2010, p. 09).

Por isso mesmo aquele exercício cotidiano no qual cada um tenta "se apresentar" como sujeito racional, consciente, único, centrado e idêntico resulta impossível. Sempre que tentamos "nos apresentar", fatalmente nos referimos a um "outro": um nome, uma profissão, uma relação de parentesco, um gosto estético etc. Cada um desses "outros" evoca todo um sistema de referências: por que esse nome deve vir de uma "família"? Por que deve nos acompanhar por toda a vida? Por que é relevante a referência à profissão num processo de "apresentação de si"? Quão espontâneo ou imediato pode ser um gosto estético? Cada um desses sistemas de referência já estará por si mesmo referido a uma série de relações culturais, sociais, históricas – que podem, mais uma vez, ser desdobradas em novas explorações de sistemas referenciais (O que é ou como se constrói aquilo que supomos reconhecer como uma cultura, uma sociedade, uma narrativa histórica?). Cada uma dessas referências promete e adia a presença daquilo mesmo a que se supõe se referir.

Derrida chama ainda a atenção para o fato de que se, por um lado, os discursos que pretendem se referir a um sujeito único, centrado e idêntico denegam a multiplicidade, o descentramento e as diferenças que os (im)possibilitam, por outro lado, os discursos que se pretendem destruidores da referência ao sujeito podem guardar ainda algo da estrutura fundamental da subjetividade como "relação-a-si", "reapropriação-de-si" e "presença-a-si". Caso exemplar é o *dasein* heideggeriano, que, embora pretenda ultrapassar a subjetividade como suposição de "presença-a-si" da consciência racional, propõe uma nova forma *apropriada* de "relação-a-si" daquele único entre todos os entes que, habitando a linguagem, já sempre pré-compreende o sentido dos demais entes ao

seu redor, mas para o qual também se coloca, mediante a experiência da angústia, a questão sobre o sentido de ser. É a partir dessa referência fundamental que se estabelece a distinção entre um ser impróprio decaído nos sentidos já cristalizados num certo horizonte temporal e um ser próprio daquele que, enfrentando a angústia e abrindo-se à questão sobre o sentido de ser, se reapropria de si na sua possibilidade mais própria – o ser possibilidade.

O problema, diz Derrida, é que tanto nos discursos que procuram promover uma certa ideia de sujeito quanto nos que procuram demovê-la, desde que se mantenha a estrutura de uma "relação-a-si" e de uma "reapropriação-de-si", em geral fica pressuposto um "todos nós, humanos", em oposição a um "todos eles, não humanos", num binarismo de identidades pré-constituídas e hierarquizadas que permanece inquestionado. Aqui, mesmo Freud merecerá a advertência derridiana:

Jamais a distinção entre o animal (que não tem ou não é Dasein) e o homem foi tão radical e tão rigorosa na tradição filosófica ocidental do que em Heidegger. O animal não será jamais o sujeito nem o Dasein. Ele tão pouco tem um inconsciente (Freud) nem uma relação ao outro como outro, tampouco há rosto no animal (Lévinas) (Derrida, 2018, p. 166).

Qualquer projeto de "relação-a-si" como tal e "reapropriação-de-si" está fadado a ter de deparar-se com a diferença e a "ex-propriação". Como qualquer suposta "relação-a-si" tem sempre de se fazer referida e mediada pelo "outro", uma alteridade e uma diferença radical se inscrevem de maneira ineliminável no cerne de todo "mesmo", de todo "próprio", de todo "si mesmo". E esse processo interminável de referências múltiplas e diferenciais sequer está restrito ao "humano":

A "lógica" do rastro e da *différance* determina a reapropriação como uma exapropriação. A re-apropriação produz necessariamente o contrário do que ela aparentemente visa. A ex-apropriação não é o próprio do homem. Pode-se reconhecer as suas figuras *différentielles* desde que haja relação a si na sua forma mais elementar (contudo, não há o elementar por essa razão mesma) (Derrida, 2018, p. 166-167).

Assim, qualquer projeto de "subjetividade" se vê obrigado a lidar com a alteridade e a diferença – diferencialidade radical que ultrapassa a mera diferença entre identidades previamente constituídas, que vai muito além da diferença entre um "eu" e os "outros". Toda "relação-a-si" é sempre, de certa forma, uma relação com o outro, toda tentativa de reapropriação só se pode pôr em marcha num processo de "ex-apropriação". Assim, no lugar da promessa de um sujeito racional, consciente, unitário, idêntico e centrado, temos a multiplicidade e a *différance* no jogo interminável e sem centro da disseminação e da destinerrância.

2 Um "para além" do binarismo racional

Desde sua obra seminal, *A Interpretação dos Sonhos*, de 1899, Freud se depara com uma curiosa característica dos processos inconscientes: eles parecem não operar com a lógica da identidade, da não contradição e do terceiro-excluído. "O sonho é incoerente, aceita, sem motivo, as maiores contradições, permite impossibilidades, deixa de lado o nosso saber (tão influente durante o dia) e nos mostra como ética e moralmente toscos" (Freud, 2019, p. 77). Para os sonhos, não há "não", nem oposições entre contrários, nem contradições:

O modo como os sonhos lidam com a categoria da oposição e contradição é bastante notável. Ela é simplesmente ignorada, o "não" parece não existir para os sonhos. Há uma preferência especial por reunir ou representar numa unidade as contradições. Os sonhos também tomam a liberdade de representar um elemento qualquer pelo contrário desejado, de modo que inicialmente não há como sabermos se um elemento que admite seu oposto está contido nos pensamentos oníricos de forma positiva ou negativa (Freud, 2019, p. 333-334).

Essa mesma passagem será citada por Freud para introduzir o texto, de 1910, *Sobre o sentido antitético das palavras primitivas*, o qual reitera seu fascínio pelos fenômenos que simplesmente não se deixam enquadrar pela estreita moldura da lógica binária, opositiva e excludente que trinfou no Ocidente. Nesse texto, Freud remete ao trabalho do linguista Karl Abel, o qual afirma

que, "Na língua egípcia, esta singular reliquia de um mundo primitivo, há um número considerável de palavras com dois sentidos, em que um é o exato oposto do outro" (Abel *apud* Freud, 2013, p. 172). Na interpretação de Freud, esse fenômeno linguístico verificável, aliás, não apenas em palavras "primitivas" está ligado àquela possibilidade fundamental do inconsciente: seu funcionamento *terceiro*, irredutível à lógica binária, opositiva e excludente.

E, se como afirma Freud, os sonhos constituem a *via régia* de acesso ao inconsciente, não surpreende que 15 anos depois, nos *Ensaio de Metapsicologia*, ao apresentar as "características especiais do sistema *Ics*", Freud coloque a "*ausência de contradição*" (Freud, 2010c, p. 78) como primeira característica na enumeração resumida que propõe para descrever o que há de mais fundamental no funcionamento do inconsciente. Além dela, citará "processo primário (mobilidade dos investimentos), atemporalidade e substituição da realidade externa pela psíquica" (Freud, 2010c, p. 78).

Freud não cessará de explorar esse caráter propriamente "não binário" do inconsciente ao longo de toda a sua obra. Exemplos recorrentes que poderíamos citar são: 1. a *ambivalência* em torno do par afetivo *amor-ódio* em geral concomitantes e dirigidos aos mesmos "objetos" – desde os primeiros cuidadores até as relações posteriores para as quais são projetadas ou transferidas as cargas afetivas dessas primeiras interações (Freud, 2014, p. 41-42); 2. as constantes "inversões" dos pares de opostos sadismo x masoquismo, voyeurismo x exibicionismo, algo que, metapsicologicamente, estaria computado em uma das "vicissitudes" que uma fantasia pulsional pode enfrentar: a "reversão ao seu contrário" (Freud, 2014, p. 36-37).

Ao recapitular sua trajetória filosófica em conversa com seu tradutor italiano Maurizio Ferraris, Derrida relembra que seu caminho filosófico se inicia com uma crítica à chamada "virada linguística" e ao "estruturalismo" que ela sustenta:

O primeiro passo para mim, no caminho para isso que propus chamar desconstrução, foi

colocar em questão a autoridade da linguística, do logocentrismo. E isso, portanto, era um protesto contra a "virada linguística", que, com o nome de estruturalismo, já estava seguindo muito bem seu próprio caminho. A ironia – dolorosa, por vezes – da história, é que frequentemente, especialmente no Estados Unidos, porque escrevi que "não há nada fora do texto", porque desenvolvi um pensamento do "rastros" (traces), algumas pessoas acreditaram que poderiam interpretar isso como um pensamento da linguagem (quando é exatamente o oposto). A Desconstrução foi inserida na "virada linguística", quando estava de fato protestando contra a linguística! (Derrida; Ferraris, 2001, p. 76).

Dirce Solis nos explica a raiz da divergência entre Derrida e o estruturalismo; trata-se justamente, para Derrida, de um incômodo com o binarismo opositivo que permanece vigente como fundamental para o pensamento estruturalista:

É a partir da divergência com o estruturalismo que Derrida apontará uma das características mais relevantes da desconstrução: a crítica às hierarquizações logocêntricas (aí incluído o estruturalismo) que resultará na quebra das hierarquias dos pares binários, "em oposição" da metafísica ocidental. O estruturalismo, embora reconheça que não haja superioridade lógica entre os assim denominados "selvagens" e a mente dita "civilizada" trabalha com a lógica das oposições que a desconstrução critica. Assim, a lógica das oposições é a mesma tanto para o "selvagem", como para o "civilizado", embora configurada de formas distintas para cada um deles: por exemplo, espaço/tempo; sujeito/objeto; mente/corpo etc. O estruturalismo, portanto, trabalha com oposições tais como selvagem/civilizado, natureza/cultura, sujeito/objeto etc. A oposição mais conhecida da antropologia estrutural é, por exemplo, aquela do "cru" e do "cozido". Na *Gramatologia*, Derrida apontará a desconstrução desses e outros pressupostos estruturalistas chamando-os (como a tantos outros da filosofia, linguística ou literatura) de "metafísicos", amplamente assumidos pelo mundo ocidental (Solis, 2009, p. 36-37).

Embora a linguística estrutural tenha tentado despir os estudos sobre a linguagem de suas antigas vestes religiosas e metafísicas, procurando assim estabelecer um novo estatuto científico para as Ciências Humanas, a manutenção dos binarismos opositivos mantém o estruturalismo preso nas teias da metafísica ocidental. O binarismo mais fundamental da linguística estrutural está na definição do *signo* linguístico como referência de um significante a um significado. O

signo linguístico é definido

[...] como a associação de um significante a um significado, como o nexos entre o conceito (significado) e a imagem acústica (significante), tendo por função representar a coisa durante a sua ausência. Entretanto, para que o signo funcione, o que pode estar ausente não é o significado, mas sim o referente. Significante e significado, indissociáveis no signo, representam o referente em sua ausência, mas dele não se separam inteiramente (Solis, 2010, p. 6).

O trabalho de Derrida na *Gramatologia* será justamente se insurgir contra esse binarismo fundamental. Afinal, se, como aponta a própria linguística estrutural, um significante só ganha seu sentido num sistema de relações, referências e diferenças entre significantes, por que sustentar a suposição de um significado plenamente presente ao qual o significante estaria fundamentalmente ligado? Na subversão desse binarismo opositivo fundamental, a *Gramatologia* introduzirá alguns dos elementos ("quase conceitos", como dirá Derrida) mais importantes do pensamento desconstrucionista: *rastro*, *suplemento*, *différance*. Todos esses quase conceitos operam justamente uma subversão da lógica binária ocidental. Se o significante só ganha sentido numa multiplicidade de relações, diferenças e referências a "outros" não há mais por que sustentar a suposição de um significado "presente-a-si-mesmo". Mas, assim, perde o sentido também seguir falando em "significantes". Por isso Derrida passará a falar em *rastros*, que indicam, prometem e adiam presenças enquanto presentificam de certa forma as ausências. Evocando relações, alteridades (referências a "outros") e uma diferencialidade mais radical do que aquela entre identidades plenamente constituídas (uma *différance*, portanto), os rastros subvertem todos os esquemas binários da metafísica tradicional. Nem presente nem ausente, o rastro "não é mais ideal que real, não mais inteligível que sensível, não mais uma significação transparente que uma energia opaca e nenhum conceito da metafísica pode descrevê-lo" (Derrida, 2004, p. 80).

A lógica binária opositiva remete àquilo que Derrida caracterizará como traço fundamental da metafísica ocidental: ser uma *metafísica da*

presença. Na oposição binária, supõe-se que há identidades efetivamente presentes, que se apresentam como tal e que ocupam posições opostas. A ideia platônica é presença eterna de um sol luminoso através do qual o mundo se apresenta ao olhar, o Deus dos filósofos medievais é a presença plena a partir do qual o mundo se apresenta como tal, o sujeito e a consciência modernos são fundamentalmente "presença-a-si". A suposição de um significado efetivamente presente como tal replica, portanto, a estrutura fundamental da metafísica da presença. Esse binarismo fundamental – presença x ausência –, sendo a presença marcada como positiva e superior, e a ausência, como negativa e inferior, dá o tom das hierarquizações que atravessam toda a cadeia de binarismos da metafísica ocidental. Na lógica binária, não se trata apenas de diferenças ou mesmo simplesmente de oposições, mas de hierarquizações entre um termo marcado positivamente e o outro negativamente.

No entanto, ao se compreender que toda significação se produz num jogo diferencial em que rastros se referem a outros rastros numa rede dinâmica de interações, desconstrói-se a ideia "de um significado existente em si mesmo e por si mesmo" (Duque-Estrada, 2020, p. 22). Desconstrói-se "[...] a ilusão da *presença*. [...] Nesse caso particular, presença de um significado dado imediatamente em si mesmo, autoidêntico, pré-referencial, poderíamos dizer, ainda não contaminado pela exterioridade relacional de um significante" (Duque-Estrada, 2020, p. 22). Nesse sentido, há uma generalização da suplementaridade. É sempre um suplemento que promete e adia uma presença que nunca se faz verdadeiramente plena e imediata. "Desse modo, a desconstrução parte sempre do princípio de que essa estrutura do suplemento é que é original ou originária, e não a presença nua e crua de alguma coisa, anterior à sua suplementação" (Duque-Estrada, 2007, p. 54). Mais uma vez, a "lógica" da suplementaridade vem quebrar o binarismo metafísico que supõe uma origem e um originado, um princípio e um derivado, uma causa e um efeito: "Menos do que nada e contu-

do, a julgar por seus efeitos, muito mais do que nada. O suplemento não é nem uma presença nem uma ausência. Nenhuma ontologia pode pensar a sua operação" (Derrida, 2004, p. 383).

3 Para além de individualidade e identidade: a singularidade

No início do seu primeiro seminário – registrado e publicado na longa série que passará a compor uma parte fundamental da sua transmissão –, Lacan afirma que "A realização de uma análise é sempre um caso singular" (1996, p. 31). Passados 21 anos, em entrevista à revista italiana *Panorama*, Lacan elabora sobre o tema: a pergunta é "Você disse: o real não existe. Mas o homem médio sabe que o real é o mundo, tudo aquilo que o rodeia, o que se vê a olho nu, o que se toca, é...", ao que ele responde:

Já de cara recusemos este homem médio que, ele, para começo de conversa, não existe, é somente uma ficção estatística. Existem os indivíduos e isso é tudo. Quando escuto falar do homem da rua, dos dados estatísticos, dos fenômenos de massa ou de coisas parecidas, penso em todos os pacientes que vi passar pelo divã do meu consultório em quarenta anos de escuta. Não há um único que seja parecido com o outro, nenhum com a mesma fobia, a mesma angústia, a mesma maneira de falar, o mesmo medo de não entender. O homem médio, quem é? Eu, você, nós, o zelador, o presidente da república? (Lacan, 2014, p. 7).

A provocação de Lacan ao final da resposta é importantíssima para a psicanálise: quem seria o "modelo", o "padrão ideal" de humano? Quem poderia encarnar com exemplaridade o lugar do suposto *telos* de um processo de análise? O analista? O jornalista/intelectual? O trabalhador? O homem que ocupa uma posição social de poder?

Desde *A Interpretação dos Sonhos*, a psicanálise se faz orientar pela *singularidade* na montagem, inscrição, manifestação e no ocultamento dos processos inconscientes. Se há uma generalidade de base – há pulsão, há princípio de prazer, há recalque – o que interessa, a cada vez, é acompanhar como se montam, para cada um, caso a caso, as estratégias e os mecanismos de gozo e de defesa – e, pelo descrito na seção anterior, não se deve entender esse "e" como

uma fronteira entre opostos. Nos sonhos, portanto, o que se expressa não é o caso exemplar de uma lógica de significação preestabelecida: "dente caindo" não "é" (igual a) "morte", "sair em público despido" não "é" necessariamente (igual a) "inadequação". Também não são os "avisos" e "presságios" que Jung quis neles encontrar. No sonho, compõe-se uma escritura e uma forma de significação singulares.

Lacan fará da singularidade uma noção fundamental para a psicanálise. Ainda no seu seminário de 1953, Lacan dirá:

Creio ter demonstrado a vocês que Freud partiu daí. Trata-se a cada vez, para ele, da apreensão de um caso singular. [...] *Tomá-lo na sua singularidade*, o que quer dizer isto? Quer dizer essencialmente que, para ele, o interesse, a essência, o fundamento, a dimensão própria da análise, é a reintegração, pelo sujeito, da sua história até os seus últimos limites sensíveis, isto é, até uma dimensão que ultrapassa de muito os limites individuais (1996, p. 21).

Tal passagem é importante, pois marca a diferença entre singularidade e individualidade. Como bem se sabe, Lacan construiu boa parte do seu esforço teórico em contraposição à *ego psychology* estadunidense, que transformou a psicanálise num braço da ideologia estadunidense do indivíduo empreendedor, resiliente, socialmente produtivo e bem adaptado, capaz de assumir o controle de sua própria vida (Baratto; Aguiar, 2007).

Isabel Tatit (2016), em sua tese "A noção de singularidade na psicanálise lacaniana", realiza um extenso estudo sobre a utilização e a significação do termo *singularidade* por Lacan e pelos pós-lacanianos. A autora aponta duas tendências na abordagem pós-lacaniana da noção de *singularidade*: a "imaginarização da singularidade", que opera "como se a singularidade do sujeito fosse uma qualidade apreensível" e "a tomada da singularidade como pura diferença desarticulada do simbólico (negativização)", que trata a singularidade "como um termo negativo, [...] da ordem do indizível, do inefável" (Tatit, 2016, p. 17-18). Em torno desses dois eixos, Tatit identifica três temas recorrentes associados à noção de *singularidade* nos textos pós-lacanianos: a refutação das "abor-

dagens ideologizadas do indivíduo num discurso mais cientificista", as "indagações sobre o final de análise" e a "direção do tratamento" (2016, p. 18). A preocupação de Tatit é alertar o leitor quanto ao uso pouco rigoroso que muitas vezes se faz da noção de *singularidade*, recaindo por vezes numa lógica da "individualidade", da "identidade" ou do puro inapreensível que isolaria o sujeito de toda relação com o Outro.

Tatit ressalta a importância da noção de *singularidade* como negatividade capaz de produzir – ou evidenciar – separações, aberturas e diferenças em relação a identificações imaginárias que se supõem fechadas. A singularidade, não se confunde, no entanto, segundo a autora, com o real:

Enquanto o real marca o impossível do fechamento simbólico, a singularidade marca a possibilidade da contingência, do inusitado, ou seja, da presença do negativo, das contradições vividas subjetivamente pelo sujeito diante do real. De certa forma, pela via do negativo, a singularidade coloca em jogo uma possibilidade de realização. Em termos clínicos, ela pode se revelar como a presença do corpo, dos afetos, das satisfações estranhas eu Eu. Nesse sentido, a singularidade impõe ao sujeito o tensionamento entre sua modalidade de satisfação enrijecida – seu Eu – e o infinito do sistema simbólico que estrutura o laço social (Tatit, 2016, p. 211-212).

A autora destaca, ainda, que a singularidade não opera uma "síntese" entre universal e particular, mas, pelo contrário, ela nomeia uma tensão insolúvel entre universal e particular, entre as construções significantes de um determinado contexto social e as marcas, fixações e fantasias particulares – compreendendo-se que estas últimas, aliás, justamente na experiência dessa tensão, são abertas à revisão e atualização quanto aos seus modos de operação (Tatit, 2016, p. 213). Por fim, a autora conclui: "para cada um, para cada história subjetiva, haverá uma especificidade do que será colocado como diferente a partir de uma lógica singular" (Tatit, 2016, p. 214).

Compreendemos o quão fundamental é a

noção de *singularidade* para a psicanálise lacanianiana quando percebemos de que maneira ela se relaciona com os três registros da sua tópica: real, simbólico e imaginário. Se os três registros – em suas especificidades e interações – descrevem uma certa estrutura comum a qualquer um, cada um será por eles envolvido, constituído e abalado de uma maneira singular. O *imaginário* diz respeito à programação instintual que provê uma certa coerência e coesão ao comportamento animal. No caso do animal humano, esse que em algum momento do seu percurso evolutivo foi "sequestrado" pela linguagem, o imaginário é esburacado, furado, atravessado por uma *falta real*, impossível de preencher propriamente. Em torno dessa falta, proliferam articulações *simbólicas* que prometem – sem jamais realmente conseguir – dar conta dessa falta real impreenchível. "O imaginário do sujeito falante, opostamente ao do animal – pleno, sem brechas –, apresenta uma falta originária, uma hiância real que virá precisamente a ser preenchida pelo simbólico" (Jorge, 2011, p. 95), com a ressalva de que esse preenchimento é sempre de certa maneira impreciso e parcial, não todo.

Enquanto a linguística estrutural promoverá um deslocamento do ideal de sujeito moderno ao apontar que as significações que o constituem são construções socioculturais que o ultrapassam e sobre as quais ele não tem controle, a psicanálise lacanianiana insistirá em apontar de que maneira cada um é marcado, afetado, constituído e abalado de maneira absolutamente singular por essa rede signifiante – esse *Outro*. *S1* dá o tom dessa marca signifiante singular que se imprimirá em cada um. Deve-se evitar, no entanto, compreender *S1* como uma marca "primeira", cronologicamente localizável e unitária. Trata-se de um pequeno "enxame" de marcas que, uma vez impressas, em torno de um *real* que falta, irão começar a "fazer sentido", isto é, produzir significação para cada um, conforme vão se ligando em rede a outros significantes (*S2*)².

² *S1*, em Lacan, remonta à noção de "traço unário", desenvolvida no seminário 09. O "traço unário", como marca ou impressão diferencial signifiante, funda o processo de identificação que, por sua vez, constitui a subjetividade em sua referência fundamental ao Outro. Está em jogo aqui a consolidação da noção lacanianiana de "sujeito" como constituído pelas redes de significantes. Sujeito, portanto, não substancial e desde sempre dividido – seu "si mesmo" vem do "outro". Um segundo momento importante para a caracterização do *S1* na

S1: o significante mestre é uma referência particular do sujeito (trata-se de um número bastante limitado de significantes) [...]. Lacan observa que, antes de ser *um* significante, o significante *um*, S1 é um enxame (*essaim*, em francês, apresentando uma homofonia com S-Un) de significantes singulares do sujeito. Mas, como um significante não possui isoladamente potência de representação [...], S1 está sempre situado numa referência a S2, isto é, numa referência à *diferença em relação* a S2 (Jorge, 2011, p. 82-83).

Fundamental para diferenciar o campo psicanalítico daquele de uma investigação linguística ou da lógica formal é a compreensão de que todo esse jogo entre real, imaginário e simbólico é "co-movido" pelo *desejo*. É o desejo de tapar verdadeiramente o buraco do real, de encontrar verdadeiramente a completude num qualquer outro, de reencontrar o objeto fundamentalmente perdido (o *objeto a*), que produz a inquietação sem fim desse jogo existencial. Em torno do real que efetivamente falta – e da dor e da angústia que essa falta provoca –, constroem-se simbolicamente fantasias de satisfação, preenchimento, gozo. Essas fantasias, ancoradas em S1, serão sempre absolutamente singulares para cada um.

O real é precisamente aquilo que [...] não se inscreve de nenhum modo pelo simbólico: ele remete ao traumático, ao inassimilável, ao impossível. Já a realidade – que podemos entender como sendo a própria *realidade psíquica* –, é configurada a partir da *fantasia inconsciente fundamental*, modo pelo qual cada sujeito faz face ao real [...]. Dito de outro modo, situada na base da realidade psíquica, a fantasia é constituída pelo simbólico, pelos significantes do Outro, e mediatiza o encontro do sujeito com o que é inabordável enquanto tal – o real. Todo futuro relacionamento do sujeito com seu semelhante e com o mundo externo será sempre mediatizado por essa tela da fantasia, por um lado protetora do real traumático, e, por outro, produtora de uma fixação objetual (Jorge, 2011, p. 97).

Assim, por mais que haja tentativas socioculturais de padronização das fantasias e, portanto, das formas de gozo e sofrimento – tentando,

muitas vezes pela força, fazer passar construções simbólicas como imaginário real da espécie –, o fato é que seguirão valendo, para cada um, fantasias e formas de gozo e sofrimento absolutamente singulares. É essa singularidade que se tratará de fazer aparecer – na medida do (im) possível – num processo de análise.

Um cuidado, um respeito, uma atenção em relação à singularidade talvez seja a grande preocupação do pensamento de Derrida – talvez seja o próprio "motivo", nos muitos sentidos da palavra, para o desenvolvimento de uma obra e de um pensamento. Perguntado por Mauricio Ferraris sobre a repetida aparição em suas obras da condenação da noção de *família* por André Gide, Derrida responde:

Eu não sou da família significa, em geral, "eu não me defino com base no meu pertencimento à família", ou à sociedade civil, ou ao Estado; eu não me defino com base nas formas elementares de parentesco. Mas também significa, mais figurativamente, que eu não sou parte de nenhum grupo, que eu não me identifico com uma comunidade linguística, uma comunidade nacional, um partido político, ou com qualquer grupo ou 'panelinha' de qualquer tipo, com qualquer escola filosófica ou literária. "Eu não sou da família" significa: eu não me considero "um de vocês", "não conte comigo como um de vocês", eu quero manter minha liberdade, sempre: esta é, para mim, a condição não apenas para ser singular e 'outro', mas também para entrar em relação com a singularidade e a alteridade dos outros. Quando alguém é da família, não apenas se perde na herda, mas perde os outros também; os outros se tornam simplesmente lugares, funções de família, ou lugares ou funções na totalidade orgânica que constitui um grupo, escola, nação ou comunidade de sujeitos falantes da mesma língua (2001, p. 27).

A militância de Derrida contra o *logocentrismo* e a *metafísica da presença* pode ser lida como uma militância pela *singularidade*. *Logos* se traduz por *palavra, discurso*, mas, mais fundamentalmente, remetendo ao *legein* da colheita que *reúne* objetos de um certo tipo segundo um princípio preestabelecido de seleção, *logos* remete à *ordem* que,

obra de Lacan ocorre nos seminários 16 e 17, nos quais Lacan expõe os modos de produção dos quatro discursos fundamentais – o discurso do mestre, o discurso do universitário, o discurso histórico e o discurso psicanalítico. Na constituição dos discursos, tudo depende da posição do S1, então nomeado significante-mestre, bem como do S2, o saber estabelecido numa certa cadeia significante, o \$ – o sujeito dividido – e o objeto *a* minúsculo – esse impossível que sempre falta ou sobra. Por fim, no seminário 20 (p. 196), S1 é finalmente relido não mais simplesmente como "traço" único, mas como – aproveitando o trocadilho em francês – *essaim*, um pequeno enxame de significantes que se marcam constituindo o processo de identificação que funda a subjetividade tão fundamentalmente alienada quanto absolutamente singular.

atravessando os grunhidos capazes de indicar sensações particulares, compõe discursos bem fundamentados. Assim, o *logos* reúne também as sensações e opiniões diversas e dispersas na unidade de um conceito uniformemente compreensível por uma "comum-unidade" de seres racionais, como destaca Aristóteles no início da sua *Política* (1999). Por isso o homem é o *zoon logon politikon*; o animal que, pelo poder de reunião do *logos*, constrói comunidades em torno de noções comuns igualmente compreensíveis por todos. Estamos aqui, portanto, no âmbito de uma lógica da *identidade* – a identidade do conceito, a identidade de uma comunidade que pode compreender conceitos de uma mesma maneira, a identidade do humano como ser racional.

A tradição logocêntrica venderá essa suposição de uma "reunião" dada "por natureza" ou pelo dom do "logos" como condição fundamental para que se faça boa política, para que se estabeleçam acordos, consensos, para que se possam encontrar e comunicar verdades, para que se possa realizar uma "construção comum" da realidade compartilhada. No entanto, o que ela escamoteia é que, politicamente, ela carrega consigo uma *violência* sobre a qual ela nada quer saber: é que na posição da "reunião" como fundamento da existência, a mesmidade se impõe à alteridade; a identidade; à diferença; a comunidade; à singularidade. É justamente aqui que se inscreve o problema ético-político que será assumido e enfrentado pela desconstrução:

Aqui nos deparamos com uma inevitável violência. Se pudéssemos dar uma definição sintética da política em Derrida, poderíamos dizer que ela consiste em resistir e responder a tal violência. Qual? Ela consiste no fato de que toda vez que um rastro é transformado em algo, em o que quer que seja "como tal"; toda vez que um rastro se encerra no paradigma da presença – perdendo, assim, a sua intrínseca heterogeneidade – em favor de uma – suposta e institucionalizada – homogeneidade e autoidentidade; toda vez que isso acontece, é a "realidade" mesma das coisas ou, em termos mais derridianos, a sua singularidade, o seu caráter único, que é excluída. Essa é a violência fundamental: a exclusão da singularidade. O que se encontra fundamentalmente em jogo aqui é, como disse, a resistência, a resposta, o enfrentamento mesmo dessa violência; em outras palavras, é a tentativa de se fazer jus-

tiça à singularidade em seu caráter de rastro; libertá-la de sua redução à verdade objetiva, à norma do "como tal", ao paradigma da presença (Duque-Estrada, 2020, p. 39).

A identidade produz uma "reunião" no interior da qual se fixa um ser "*como eu, como nós*" e para além da qual os outros aparecem não em sua real alteridade, mas como outras identidades que não são "*como eu, como nós*". A expressão é de Paulo Cesar Duque-Estrada (2020, p. 49): "[...] toda e qualquer identidade se configura no âmbito de uma ordem – '*como eu, como nós*' – do mesmo. E o *mesmo*, para dizer muito rapidamente, é sempre autorreferencial, apropriador, protecionista, exclusivista: na ordem do *mesmo*, sacrifica-se o *outro*". A ordem do *mesmo* engendra uma dupla violência: reunidas por uma lógica que atua apagando sua própria performatividade e querendo se fazer passar por "naturalmente dada", os muitos outros singulares no interior de um círculo identitário têm suas singularidades sufocadas, desprezadas e reduzidas ao *mesmo*. Por outro lado, todos os muitos outros singulares que restam fora de qualquer círculo identitário já sempre aparecem como identidades presentes como tal, diferentes de nós segundo princípios bem identificados que, mais uma vez, sufocam, desprezam e reduzem sua singularidade a uma mesmidade.

Em nome da interminável tarefa ética de *fazer justiça à singularidade* é que Derrida procura evidenciar os furos, as rachaduras e os abalos em todo projeto logocêntrico-identitário, a fim de permitir uma experiência do outro como outro, como radicalmente outro, "todo outro", em sua irreduzível e irrepresentável singularidade. Esse outro não é lido, então, como "outra identidade", nem como "indivíduo diferente", mas como alteridade, *différance*, singularidade que jamais se mostra como tal, que jamais chega a finalmente *consistir* numa *presença* plena. Fazer justiça à singularidade "exige", portanto, "que se calcule o incalculável", como dirá Derrida (2010, p. 30). Desafio impossível, mas que, ao ser tomado como desafio e chamado, pode enfim nos colocar a caminho de uma "justiça" e de uma "responsa-

bilidade" dignas desse nome. Sem já pressupor para o outro – qualquer outro, qualquer outra "coisa", "pessoa", "animal", "situação", inclusive o "si mesmo" como outro – uma identidade pré-fixada que torna a lida com ele já sempre muito bem calculável, mas sem também abrir mão de qualquer cálculo, de qualquer tentativa, de qualquer resposta (de qualquer "responsabilidade"). Se se pode atribuir um "sentido" ético à desconstrução, é justamente a abertura para que a singularidade possa sobrevir em sua alteridade e diferença inapreensíveis e incalculáveis.

4 Um não saber fundamental, um "gosto pelo segredo" e a abertura para um porvir incalculável

Por fim, parece-nos que Psicanálise e Desconstrução estão intimamente ligadas por um segredo, um certo "gosto pelo segredo", ou melhor, pela assunção de um não saber fundamental que constitui – e destitui – todo projeto existencial.

Conforme a cultura foi investindo a psicanálise de uma certa aura mística, como uma espécie de arte mágica ou xamânica capaz de trazer à tona e revelar conteúdos escondidos nos mais profundos recônditos do inconsciente, é possível que se tenha esquecido, e que se esqueça ainda com alguma frequência, que assumir a existência de um *inconsciente* – não apenas adjetivo, mas substantivo – é assumir a impossibilidade de tudo trazer à tona, de tudo revelar, de tudo conhecer. Marco Antônio Coutinho Jorge (2011, p. 66) nos lembra do fato de "o termo alemão que designa o inconsciente, *Unbewusste*, significar literalmente insabível", assim, "o consciente seria um saber que se sabe e o inconsciente um saber que não se sabe". Só se conhece algo do inconsciente por seus indícios, por seus efeitos, pelas marcas ou pelos rastros que deixa pelo caminho. Lembremos que, mesmo nos exaustivos esforços de "desvendar" e "interpretar" as significações dos sonhos, Freud faz questão de ressaltar:

Com frequência, até mesmo nos sonhos mais bem interpretados há um ponto que temos de deixar obscuro, pois na interpretação percebemos que ali há um novelo de pensamentos oníricos que não é possível desembaraçar,

mas que também não contribuiu muito para o conteúdo do sonho. Esse, então, é o "umbigo" do sonho, o ponto em que ele assenta no desconhecido. Os pensamentos oníricos que encontramos na interpretação têm de permanecer geralmente inconclusos e ramificar em todas as direções na emaranhada rede do nosso mundo de pensamentos. O desejo do sonho surge então de um ponto mais denso desse tecido, como o cogumelo de seu micélio (2013, p. 530-531).

Na entrevista de 1974 já citada anteriormente, Lacan chama a atenção para o fato de que o processo de análise não visa justamente extrair uma interpretação precisa para o sofrimento psíquico do analisando, mas, muito pelo contrário, desfazer as interpretações fechadas que ele já carrega consigo, evidenciando a *falta de sentido* do seu sintoma, revelando, portanto, um *saber do não senso* (Lacan, 1993, p. 45).

As interpretações que lhe são proporcionadas parecem dar sentido, numa primeira abordagem, àquilo que diz. Na realidade a interpretação é mais sutil, tende a borrar o sentido das coisas pelas quais o sujeito sofre. O objetivo é mostrar para ele, através de seu próprio relato, que seu sintoma, digamos, a enfermidade, não está em relação com nada, que está despida de todo sentido (Lacan, 2014, p. 3).

A tradição logocêntrica promete ancorar os discursos, os projetos, as significações, o conhecimento, a ética e a política num fundamento absoluto, numa razão plenamente presente, universalmente válida e compreensível. Daí a obsessão platônica em trilhar o caminho ascendente da *doxa* à *episteme*, da mera opinião particular ao conhecimento bem fundamentado pela contemplação das ideias – *eidós*, formas, modelos, proporções perfeitas, eternas, unitárias e universalmente válidas. Mas em que se sustenta esse próprio projeto? Essa talvez seja uma das grandes questões que Derrida dirigirá aos diversos projetos logocêntricos. A tradição logocêntrica pensa seus projetos – e procura vendê-los como – autofundados. Mas sobre o que repousa uma autofundação se não sobre o abismo de um não saber, de um ponto irremediavelmente cego, de uma performatividade incapaz de "dar conta" – no sentido de oferecer todas as razões, justificações e fundamentações

– de si mesma? Por isso Derrida nos lembrará em *Força de Lei* que

Nenhum discurso justificador pode, nem deve, assegurar o papel de metalinguagem com relação à performatividade da linguagem insituante ou à sua interpretação dominante. O discurso encontra ali seu limite: nele mesmo, em seu próprio poder performativo. É o que proponho aqui chamar, deslocando um pouco e generalizando a estrutura, o místico. Há ali um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador. Murado, emparedado, porque esse silêncio não é exterior à linguagem (Derrida, 2010, p. 24-25).

Há um limite absoluto para dar e pedir razões diante do outro – inclusive, repetimos, de “si mesmo” como outro. Em *Donner la mort*, Derrida (2000) remete a um dos mitos fundadores do monoteísmo planetário: Abraão, convocado pela voz do Outro absoluto que lhe pede o impossível, o sacrifício do seu próprio único filho. Em segredo, Abraão atende ao chamado do Outro, dessa alteridade radical que o convoca. Há aqui, destaca Derrida, uma tal dinâmica do segredo/segredo que é a que verdadeiramente interessa: não é que Abraão não possa compartilhar, comunicar ou tornar públicas as razões do seu ato simplesmente porque lhe pedem segredo. Não é que ele *saiba* precisamente as razões do que faz mas tenha de guardar segredo. Não se trata aqui de um segredo tal que pudesse ser revelado se seu portador assim quisesse. Trata-se de um segredo mais profundo e radical, um segredo abissal, absoluto, que porta o seu suposto portador, um segredo sobre o qual o suposto portador nada sabe nem pode vir a saber. Abraão não sabe nem pode saber dizer as razões pelas quais o Outro lhe chama e lhe pede o que lhe pede. Eis o *mysterium tremendum* (Derrida, 2000, p. 39).

A metáfora divina serve a Derrida para pensar uma lógica da lida com a alteridade – aquela do rastro e da *différance* e não a da “identidade diferente da minha”. No jogo da *différance* “*tout autre est tout autre*” – na tradução espanhola que pode nos ajudar a reconhecer a extensão dessa frase: “qualquer/radicalmente outro é qualquer/radicalmente outro” (Derrida, 2000, p. 81) –, estamos sempre já diante do – ou atravessados

pelo – chamado de um outro, de um qualquer radicalmente outro que nos convoca a uma resposta – a uma responsabilidade que possa fazer justiça ao seu apelo. Sustentar a experiência do segredo indizível, do não saber, do incalculável que resta sempre no fundo – como condições de (im)possibilidade – de todo dizível, de todo saber, de todo cálculo, é o desafio que se impõe a uma responsabilidade capaz de deixar que o outro venha em sua radical alteridade, uma para a qual jamais estaremos inteiramente preparados ou prevenidos.

E, como nos contam os bons psicanalistas, não será justamente a sustentação de um não saber a própria condição fundamental da postura analítica? Magno (2020, p. 143) nos lembra que “O jogo das formações é nos prepararmos para não saber, para ver o que há para encarar. Cada um que entrar no consultório do analista é radicalmente diferente dos outros”. Marco Antônio Coutinho Jorge, logo no primeiro volume dos seus *Fundamentos da Psicanálise*, faz questão de afirmar que a experiência psicanalítica “se caracteriza pelo acionamento, por parte do analista, de uma posição de não-saber que permite, só ela, a emergência da verdade de um saber Outro, o inconsciente” (2011, p. 14). E no artigo “Um Ensaio sobre o não-saber como elemento do modelo estético de psicanálise”, Julio César Kunz (2021, p. 179) traduz precisamente essa experiência de sustentação de um não saber como fundamento da análise:

Praticar a psicanálise a partir de pressupostos céticos conduz necessariamente o analista a uma postura de não-saber, de tal sorte que as suas intervenções não servem para uma transmissão de conhecimento ou para promover os conteúdos inconscientes ao consciente. Antes, a postura será a de se afastar daquela do sábio e intervir como um ignorante que ignora o profundo mistério do outro.

Considerações finais

Procuramos descrever neste artigo algumas aproximações possíveis entre Desconstrução e Psicanálise. Procuramos fugir ao método historiográfico e biográfico – que procura evidenciar

as influências mútuas entre os campos e autores – e privilegiamos uma abordagem temática. Tentamos mostrar, então, que Desconstrução e Psicanálise, em articulação, constituem um referencial teórico com alto potencial de pensar contemporaneamente: 1. o desmoronamento de noções comumente associadas ao sujeito moderno como traços essenciais – a racionalidade, a consciência, a unidade e o centramento; 2. para além dos binarismos opositivos tão caros à lógica ocidental; 3. uma certa experiência da singularidade para além das identidades e individualidades; 4. a sustentação de um não saber como condição fundamental de uma abertura ao outro como outro. Esperamos, ainda, a partir dessas considerações, contribuir para futuras pesquisas que busquem investigar e aprofundar as aproximações temáticas entre essas duas referências fundamentais do pensamento contemporâneo.

Referências

- ALBRECHT, Fernanda. *Faz Sina Tua Diferença: Alteridade em Lacan e Derrida e Ressonâncias na Prática Clínica – A noção de alteridade em Derrida e na Psicanálise*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.
- ANDRADE, Claudia. A escrita de Derrida: notas sobre o modelo freudiano de linguagem. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 96-103, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1590/0103-656420140050>.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Therezinha Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- BARATTO, Geselda; AGUIAR, Fernando. "A 'psicologia do ego' e a psicanálise freudiana: das diferenças teóricas Fundamentais". *Revista De Filosofia Aurora*, [s. l.], v. 19, p. 307-31, 2007. DOI: <https://doi.org/10.7213/rfa.v19i25.1186>.
- BINKOWSKI, Gabriel Inticher. Crueldade e álbi na técnica psicanalítica: uma leitura da carta de Derrida aos psicanalistas. *Analytica*, [s. l.], v. 7, n. 13, p. 192-207, 2018. Disponível em: <https://seer.ufsj.edu.br/analytica/article/view/3342>. Acesso em: 15 jun. 2025.
- BIRMAN, Joel. Escrita e psicanálise: Derrida, leitor de Freud. *Natureza Humana*, [s. l.], v. 9, n. 2, p. 275-298, 2007. DOI: <https://doi.org/10.59539/2175-2834-v9n2-916>.
- BOFF, Almerindo. *Freud, Lacan, Derrida: psicanálise em différance*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016. Orientador Ricardo Timm de Souza.
- BORGES, Veronica; LOPES, Alice Casimiro. Formação docente, um projeto impossível. *Cadernos de Pesquisa*, [s. l.], v. 45, p. 486-507, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1590/198053143065>.
- CORREIA, Ana Carolina; XAVIER, Héliida; LANG, Charles. Leitores advertidos: desconstrução, psicanálise e leituras do retorno a Freud. *Tempo Psicanalítico*, [s. l.], v. 53, n. 2, p. 21-51, 2021. DOI: <https://doi.org/10.71101/rtp.53.523>.
- DERRIDA, Jacques. "É preciso comer bem" ou "o cálculo do sujeito". Tradução de Carla Rodrigues e Denise Dardeau. *Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia*, [s. l.], n. 3, p. 149-185, 2018. Disponível em: <https://revistalatinamericana-ciph.org/wp-content/uploads/2018/02/RLCIF-3-%E2%80%9CE%CC%81-preciso-comer-bem%E2%80%9D-ou-o-ca%CC%81culo-do-sujeito.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2025.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- DERRIDA, Jacques. *Dar la muerte*. Tradução de Cristina de Peretti e Paco Vidarte. Barcelona: Paidós, 2000.
- DERRIDA, Jacques. *Estados-da-Alma Psicanálise*. Tradução e Antonio Romane e Isabel Marin. São Paulo: Escuta, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *Força de Lei*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- DERRIDA, Jacques; FERRARIS, Maurizio. *A Taste for the Secret*. Tradução de Giacomo Donis. Cambridge: Polity Press, 2001.
- DIREK, Zeynep. Animality in Lacan and Derrida: the Deconstruction of the Other. *Sophia*, [s. l.], v. 57, p. 21-37, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11841-017-0626-5>.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Derrida e o pensamento da desconstrução: o redimensionamento do sujeito. *Cadernos IHU Ideias*, São Leopoldo, n. 143, p. 03-12, 2010.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Desconstrução e incondicional responsabilidade. *Cult: Dossiê "Psicanálise, linguagem, justiça, arquitetura e desconstrução na obra de Jacques Derrida"*, [s. l.], ano 10, n. 117, p. 53-55, 2007.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Estudos ético-políticos sobre Derrida*. Rio de Janeiro: Mauad X: PUC-Rio, 2020.
- ENDO, Paulo. Jacques Derrida e a Psicanálise: provocar, convocar, evocar e (r)existir. *Alea*, [s. l.], v. 22/3, p. 125-135, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1590/1517-106X/2020223125135>.
- FIDELIS, Kaio. A carta/letra entre Derrida e Lacan. *Revista Itaca*, [s. l.], n. 33, p. 77-97, 2018. DOI: <https://doi.org/10.59488/itaca.voi33.17952>.
- FINK, Bruce. *O sujeito lacaniano entre a linguagem e o gozo*. Tradução de Maria de Lourdes Câmara. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

- FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos Sonhos*. Tradução de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2019.
- FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. Tradução de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010a. (Obras completas; 14).
- FREUD, Sigmund. *As pulsões e seus destinos*. Tradução de Pedro Heliodoro Tavaes. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- FREUD, Sigmund. *Novas conferências introdutórias à Psicanálise*. Tradução de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010b.
- FREUD, Sigmund. *O Eu e o Id*. Tradução de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- FREUD, Sigmund. *O Inconsciente*. Tradução de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010c. (Obras completas; 12).
- FREUD, Sigmund. *O Recalque*. Tradução de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010d. (Obras completas; 12).
- FREUD, Sigmund. *Sobre o sentido antitético das palavras primitivas*. Tradução de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2013.
- FREUD, Sigmund. *Uma dificuldade da psicanálise*. Tradução de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010e. (Obras completas; 14).
- HENRIQUES, Rogério Paes. Lacan e Derrida em torno de "A carta roubada" de Poe". *Prometeus*, [s. l.], v. 10, n. 24, p. 77-94, 2017. DOI: <https://doi.org/10.52052/issn.2176-5960.pro.v10i24.7183>.
- HURST, Andrea. *Derrida Vis-À-Vis Lacan: Interweaving Deconstruction and Psychoanalysis*. New York: Fordham University Press, 2008. E-book.
- JORGE, *Fundamentos da Psicanálise Vol. 01: as bases conceituais*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- KATZ, Samuel. Lacan com e sem Derrida. *Ágora*, [s. l.], v. 07, n. 2, p. 293-295, 2004. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1516-14982004000200008>.
- KUNZ, Julio César. Um Ensaio sobre o não-saber como elemento do modelo estético de psicanálise. *Revista do Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre*, Porto Alegre, v. 28, p. 157-186, 2021.
- LACAN, Jacques. Entrevista a Emilia Granzotto para a Revista Panorama. Tradução de Margarita Álvarez. *Revista El Psicoanálisis*, [s. l.], n. 27, p. 01-09, 2014.
- LACAN, Jacques. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Versão brasileira de Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 16: de um Outro ao outro*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 17: O avesso da psicanálise*. Tradução de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 9: A Identificação*. Tradução de Ivan Corrêa e Marcos Bagno. Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife, 2003.
- LACAN, Jacques. *Televisão*. Versão brasileira de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 20: Mais, Ainda*. Tradução de MD Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- LEWIS, Michael. *Derrida and Lacan. Another Writing*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- MAGNO, MD. *SoPapos 2018*. Rio de Janeiro: NovaMente, 2020.
- MAJOR, René. *Lacan com Derrida: análise desistencial*. Tradução de Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- RODRIGUES, Carla. A literatura entre Derrida e Lacan: dentro/fora das relações de poder. *Viso: cadernos de estética aplicada*, [s. l.], v. 7, n. 13, p. 22-38, 2013. DOI: <https://doi.org/10.22409/1981-4062/v13i/149>.
- ROUDINESCO, Elisabeth. Lacan and Derrida in the History of Psychoanalysis. *The European Journal of Psychoanalysis*, [s. l.], 1996. Tradução para o inglês de Richard Hyland. Disponível em: <https://www.journal-psychoanalysis.eu/articles/lacan-and-derrida-in-the-history-of-psychoanalysis/>. Acesso em: 4 set. 2024.
- SILVEIRA, Vanalucia; SILVA, Valderedo. A morte do pai em Derrida e Lacan: a ambivalência do significante. *DLCV*, [s. l.], v. 19, p. 01-17, 2023. DOI: <https://doi.org/10.22478/ufpb.2237-0900.2023v19.65285>.
- SLOTERDIJK, Peter. El hombre operable. Tradução de Fernando La Valle. *Revista Laguna*, [s. l.], v. 14, p. 9-22, 2013.
- SOLIS, Dirce. A utilização da imagem para discutir questões complexas de Filosofia: Representação, Crise da Representação e Desconstrução. *Ensaios Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. 2, p. 64-86, 2010. Disponível em: https://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo2/Dirce_Solis.pdf. Acesso em: 15 jun. 2025.
- SOLIS, Dirce. *Desconstrução e Arquitetura*. Uma abordagem a partir de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Uapê Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas, 2009.
- TATIT, Isabel. *A noção de singularidade na psicanálise lacaniana: aspectos teóricos, clínicos e sociais*. 226 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Diogo Bogéa

Professor Associado de Filosofia e Psicanálise na Faculdade de Educação da UERJ. Professor Pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Educação da UERJ. Doutor e Mestre em Filosofia pela PUC-Rio.

Endereço para correspondência**DIOGO BOGÉA**diogobogéaa@hotmail.com

Os textos deste artigo foram revisados por Araceli Pimentel Godinho e submetidos para validação dos autores antes da publicação.