

A economia restrita do falo: crítica derridiana à teoria sexual de Lacan¹

The restricted economy of the phallus: Derridean critique of Lacan's sexual theory



10.21680/1983-2109.2024v31n66ID35543

Vinícius Dutra

Universidade de São Paulo (USP)

theviniciusdutra@gmail.com

Resumo: O artigo analisa a crítica de Jacques Derrida, em “O carteiro da verdade”, ao falocentrismo concernente à lógica do significante proposta por Jacques Lacan. Para isso, mostramos como a desconstrução parte da concepção de que a aposta no falo é um dos modos de Lacan ser fiel à ideia de Sigmund Freud em torno da libido ser masculina. Derrida busca explicitar esse vínculo por meio da interpretação que o psicanalista francês produz do conto “A carta roubada”, de Edgar Allan Poe, uma vez que tal interpretação transformaria a literatura em ilustração da tese freudiana indicada

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

acima. Retomar essa querela de Derrida com Lacan permite não só indicar a força efetiva da crítica desconstrutiva à economia restrita do falo como também defender a hipótese segundo a qual a cena da escrita de Derrida fica demasiadamente presa ao que conheceu de Lacan nos *Escritos*, o que permite supor que a psicanálise lacaniana possa ter outra teoria sexual que não apenas aquela que a desconstrução visa desmontar.

Palavras-chave: Derrida; Lacan, teoria sexual; lógica do significante; falocentrismo.

Abstract: The article analyzes Derrida’s criticism, in “Le facteur de la vérité”, against the fallocentrism of Lacan’s logic of the signifier. To do this, we show how deconstruction starts from the idea that the focus on the phallus is one of Lacan’s ways of being faithful to Freud’s idea about the libido being masculine. Derrida makes this link explicit through the interpretation that the French psychoanalyst produces of the short story “The Purloined Letter”, by Poe, since such an interpretation would transform literature into an illustration of the Freudian thesis indicated above. Resuming this quarrel between Derrida and Lacan allows us not only to indicate the strength of the deconstructive critique of the restricted economy of the phallus, but also to defend the hypothesis that the scene of Derrida’s writing is too tied to what he knew of Lacan in *Écrits*, which allows to suppose that Lacanian psychoanalysis has another sexual theory than just the one that deconstruction aims to dismantle.

Keywords: Derrida; Lacan, sexual theory; logic of the signifier; fallocentrism.

A verdade-castração é justamente o domínio, o problema,
a dificuldade, o escândalo [l’affaire] do homem
(“La vérité-castration, c’est justement l’affaire de l’homme”).

JACQUES DERRIDA
Éperons, les styles de Nietzsche

Introdução

O movimento de Jacques Derrida em relação à psicanálise lacaniana foi materializado em um ensaio publicado pela primeira vez em 1975 na revista *Poétique*, cujo título dado em francês foi “*Le facteur de la vérité*”. Evocar nesse contexto o título original não é um mero complemento inicial, pois a ambiguidade da palavra “*facteur*” fornecerá ao menos duas traduções possíveis para o português: “O fator da verdade” e, como escolhida para a própria edição brasileira do ensaio, “O carteiro da verdade”. Tal duplicidade de sentido aglutinada no título já indica, em linhas gerais, um dos ângulos a partir dos quais Derrida irá criticar com veemência Jacques Lacan, pois o fator da mobilização “ingênua”² de uma expressão como “verdade” (diga-se de passagem: prenhe de questões para a própria tradição filosófica ocidental a qual Derrida visa, com todas as suas forças, desconstruir) é defendido por aquele que, aos olhos do pensador franco-argelino, tenta, a qualquer custo, ser o único e o verdadeiro carteiro da obra freudiana. É esse o papel principal atribuído por Derrida ao famoso projeto lacaniano em torno do “retorno a Freud”: querer conduzir a carta (isto é, a obra de Freud) para o seu verdadeiro caminho (a saber, o caminho “correto”) depois dos infelizes desvios oriundos dos pós-freudianos em matéria de interpretação dos conceitos e do horizonte clínico de Freud, sobretudo no que diz respeito ao esquecimento radical do que só pode ser central ao conseguir descentralizar o sujeito, o inconsciente.

² O adjetivo “ingênuo” para qualificar a mobilização por Lacan da expressão “verdade” já poderia ser entrevisto em uma nota de rodapé, inserida em *Posições*, quando Derrida indica que “Apesar de muitas variações elípticas e rapsódias [por parte de Lacan], não encontrei jamais, desde então, qualquer *questionamento rigoroso* desse valor de verdade em seu mais pertinente lugar histórico e arquitetônico” (Derrida, 2001, p. 108, grifo nosso).

Seria possível desenrolar com vagar o modo derridiano de compreender um dos projetos de Lacan (pois “o retorno a Freud” não é o seu único programa, apesar de ser o mais conhecido) no debate teórico e clínico da psicanálise francesa dos anos 1950. Diante disso, haverá quem se preocupe em relativizar esse diagnóstico da desconstrução. É o caso de Andrea Hurst, para quem, em *Derrida vis-à-vis Lacan*, o psicanalista francês não está às voltas de defender uma “ortodoxia obsessiva” (Hurst, 2008, p. 206)³ em relação ao encaminhamento dos próprios conceitos freudianos. Apesar de ser isso que Derrida sugere (o que acaba por transformar Lacan em uma figura extremamente presa na preservação do estabelecido), Hurst mostra como é por meio das formulações enigmáticas e paradoxais de Freud que Lacan produz toda uma reviravolta no campo psicanalítico. Nesse caso, isso significa: “De fato, sua revisão [das ideias freudianas] pressupõe uma leitura desconstrutiva, ainda que não seja por este apelido” (Hurst, 2008, p. 45). Por outro lado, há também quem reforçará a orientação de Derrida sobre o suposto “dogmatismo” de Lacan. Trata-se de Paul Earlie, o qual, em obra recente (publicada em 2021 sob o título *Derrida and the legacy of psychoanalysis*), enfatiza como a criação de uma “lenda” em torno do nome de Lacan forneceu um efeito deletério, que foi a desconsideração massiva das diversas interpretações concorrentes, em solo francês, da herança freudiana. A sua provocação é sintetizada assim: “[...] o entrelaçamento ideal de origem e ordem aponta para os efeitos negativos desta mitologia lacaniana: o que se chama às vezes de ‘lenda’ de Lacan tende a obscurecer a diversidade do

³ Para todas as referências indicadas em outros idiomas, a tradução é nossa.

envolvimento com o legado de Freud entre os seus contemporâneos” (Earlie, 2021, p. 12).⁴

No entanto, é importante introduzir desde já que esse não é o único ângulo para discutir a crítica de Derrida à psicanálise lacaniana. Na verdade, “O carteiro da verdade” aglutina muitos outros, o que de certa forma contribui não só para a constatação da sua riqueza e complexidade como também para o desdobramento amplamente diverso, entre seus intérpretes, sobre o próprio embate do programa da desconstrução com o horizonte teórico inventado por Lacan. Em um dos mais conhecidos textos sobre essa relação tensa, “*The frame of reference*”, publicado pela primeira vez em 1977, Barbara Johnson frisa a questão derridiana sobre “a alteridade do objeto [literário]” (Johnson, 2014, p. 86), isto é, do conto de Edgar Allan Poe, intitulado “A carta roubada”, em relação aos esquemas da psicanálise que são “aplicados”, digamos assim, ao longo da interpretação literária elaborada por Lacan. Já Slavoj Žižek, em *Enjoy your symptom!*, visa dissolver a compreensão da desconstrução segundo a qual Lacan teria produzido, na experiência analítica, uma “economia teleológica” (Žižek, 1992, p. 3), ao defender a conhecida tese segundo a qual uma carta sempre chega ao seu destino. Pois, a destinação da carta, na perspectiva žižekiana, só se determinaria *a posteriori*, “[...] quando, de forma totalmente contingente, encontra o lugar que lhe corresponde” (Žižek, 1992, p. 19).⁵

⁴ Além de Derrida, que apresentou uma leitura singular sobre Freud, Earlie também cita o caso de Paul Ricoeur, que escreveu “[...] um tratado de 500 páginas sobre a gênese e a estrutura do quadro conceitual de Freud, e que foi eclipsado pela publicação, um ano depois, dos *Écrits* de Lacan” (Earlie, 2021, p. 12).

⁵ Há ainda o fonocentrismo lacaniano, discutido por Mladen Dolar em *A voice and nothing more* (2006): sua posição defende que o objeto voz em Lacan desestabiliza a metafísica da presença fornecida pela voz fenomenológica. O ensaio “O objeto voz: afecção entre angústia e culpa”

De nossa parte, o avanço em direção à crítica derridiana se dará a partir do ângulo que procura expressar um desmonte do edifício intelectual de Lacan em matéria de teoria sexual. Apesar dos aspectos apresentados anteriormente de forma sintética reaparecerem ao longo de nossa discussão, até porque seria impossível desvinculá-los de forma completa (uma vez que a reflexão de Derrida é uma espécie de “teia” ricamente tecida), o panorama principal deste ensaio é apontar como a acusação de Derrida perpassa o problema de que a teoria sexual lacaniana está contaminada por uma concepção falocêntrica não mais situada apenas historicamente, mas reificada de maneira transcendental. A via em que isso ocorreria é a partir da defesa, por parte de Lacan, de uma lógica do significante cujo elemento principal de organização é um “significante ímpar” (Lacan, 1998a, p. 648), nomeado perigosamente de “falo”. Pensar assim é a tentativa de Derrida de especificar como o projeto estruturalista de Lacan absorve de maneira ingênua certas intuições freudianas sem com isso colocar em jogo um olhar mais cuidadoso e desconstrutivo a respeito delas.

Como modo de trabalhar a crítica a partir desse ângulo privilegiado, iniciaremos então a discussão com a apresentação, em linhas gerais, do que assombra a perspectiva lacaniana, ao menos aos olhos de Derrida: a tese de Sigmund Freud segundo a qual a libido é ordenada tendo em vista a concepção masculina. Posteriormente, indicaremos como Derrida busca todos os vestígios possíveis no texto “O seminário sobre ‘A carta roubada’” (o objeto textual central de sua crítica, apesar de não ser o único escrito de Lacan a ser citado) para defender que a interpretação promovida por

também responde à desconstrução nesse mesmo aspecto: “[...] o objeto voz do qual fala Lacan está longe do narcisismo, é uma voz que nos afeta a ponto de podermos ficar angustiados diante dela, uma vez que não se pode dominá-la a partir do plano imaginário” (Dutra; Moschen, 2024, p. 8).

Lacan do conto “A carta roubada” visa sobretudo ser apenas ilustração da tese freudiana indicada acima, o que terminará por aproximar o seu trabalho, nesse caso, de uma psicanálise aplicada (coisa da qual Lacan, acima de tudo, gostaria de ter se distanciado). Passar por esse ponto permitirá explicitar como, na leitura crítica de Derrida, a carta não é tomada por Lacan apenas como uma simples alegoria do significante (o que já seria um alto problema), mas alegoria de um significante ainda mais específico: um significante transcendental que organiza toda a teoria sexual de Lacan, o falo. Aliás, e é importante frisar isso, essa estratégia de Derrida não poderia ser muito diferente, uma vez que o seu empreendimento visa denunciar, em larga medida, a crença de que apenas um significante seja realmente capaz de permanecer *ad infinitum* na transcendência (como Derrida imagina que ocorre com o falo lacaniano).

Retomar a crítica derridiana no que diz respeito àquilo que permite problematizar a teoria sexual na psicanálise lacaniana não pode ser entendido como um simples acaso no contexto que é o nosso. Sabemos o quanto esse tema virou central nas últimas décadas: o pensamento de Lacan em torno do falo é contestado de todos os modos possíveis de se imaginar.⁶ Sobre isso, é bom retomar que, como chega a sugerir Vladimir Safatle, “Um dos fundamentos dessas críticas [ao falo] foi fornecido por Derrida” (Safatle, 2020, p. 75). No entanto, para além da pertinência dessa crítica ao falocentrismo lacaniano, a hipótese que nos guiará é de que é preciso considerar com bastante cuidado uma certa cena presente na sua leitura desconstrutiva sobre Lacan. Afinal, Derrida deixa diversos rastros no ensaio “O carteiro da verdade” que permitem indicar como sua leitura ficou demasiadamente presa ao que pôde conhecer de Lacan na

⁶ Alguns nomes: Monique Wittig, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Jane Gallop, Judith Butler, Paul Preciado, Nancy Fraser.

época “estruturalista”, via a publicação decisiva em 1966 dos *Escritos*. Apontar para o limite da leitura derridiana (pois, como ele próprio pensava, cada interpretação é finita e passível de ser reelaborada mais uma vez e mais ainda) é o nosso jeito de não sufocar por completo o pensamento de Lacan em torno do que é sexual.

Uma maneira de ser fiel a Freud: “a libido é masculina”

Se não quisermos ignorar o rigor interno da reflexão que Derrida promove diante do pensamento estruturalista de Lacan, é preciso dar um passo para trás e abordar o que gostaríamos de chamar de monismo sexual presente no interior da psicanálise freudiana. Esse monismo é situado pelo próprio pensador franco-argelino a partir de algumas considerações sobre a criança freudiana, que é, acima de tudo, um menino cisgênero. Essas alegações são buscadas pelo próprio Derrida em um pequeno ensaio de Freud, datado de 1923, cujo título é “Organização genital infantil”, que expressa uma modificação decisiva em sua teoria sexual. É bom lembrar que, se anteriormente Freud estava inclinado a pensar em uma primazia dos genitais ao longo do desenvolvimento da puberdade, primazia que situava uma espécie de diferença em relação às pulsões parciais ainda não organizadas (próprias ao período da infância), agora sua especulação se dirige para uma tentativa de colocar a relevância dos genitais já no momento do próprio desdobramento infantil. No entanto, falar em “relevância dos genitais” é, na verdade, cair em uma imprecisão na apresentação da sua nova proposta. Nesse sentido, é Freud quem conseguirá sintetizar muito bem, no trecho reproduzido a seguir, a reviravolta em sua própria teoria sexual:

A principal característica dessa “organização genital infantil” é, ao mesmo tempo, sua diferença da organização genital definitiva do adulto. Ela reside no fato de que, para ambos os sexos, apenas *um*

genital, o masculino, possui um papel. Portanto, não há um primado genital, mas um primado do *falo* [*Phallus*]. (Freud, 2018b, p. 239)

Sugerir que a criança está interessada em apenas um genital ainda é não alcançar, ao menos de certa forma e a partir de uma determinada perspectiva, o pensamento freudiano. Pois não se trata bem do primado de um genital em específico (o pênis), mas sim do primado do falo. Aliás, a própria equivalência entre pênis e falo (ou até mesmo a intercambialidade entre os dois) é bloqueada muitas vezes por algumas propostas que procuram à sua maneira salvar a concepção psicanalítica de falo, como se essa equivalência (ou intercambialidade) revelasse uma profunda indistinção conceitual. Portanto, a partir desse horizonte, seria possível assumir que o falo não é e nada tem a ver com o pênis.⁷ Antes de tomar partido por uma ou outra perspectiva, é preciso continuar a interrogar com cuidado os detalhes do escrito de Freud. Logo após situar que a criança está interessada em um primado do falo, ele indica que o menino – e só poderia ser mesmo o menino, afinal, como é frisado em “Organização genital infantil”, “[...] falta-nos o conhecimento para os processos correspondentes na menininha” (Freud, 2018b, p. 239) – adota a posição de supor que todo mundo possui o mesmo órgão genital que ele.

⁷ Lacan parte do ponto de vista de que o falo não é o pênis, no entanto, como salienta, em “A significação do falo”: “E [o falo] é menos ainda o órgão, pênis ou clitórios [que é tomado aqui como um “pênis pequeno”], *que ele simboliza*” (Lacan, 1998c, p. 696, grifo nosso). Assim, Judith Butler poderá pensar que “O falo *simboliza* o pênis e, na medida em que simboliza o pênis, o retém como aquilo que simboliza; o falo não é o pênis. Ser o objeto de simbolização é precisamente não ser o agente da simbolização. [...] *Quanto mais simbolização ocorre, menos conexão ontológica há entre símbolo e simbolizado*. A simbolização pressupõe e produz a diferença ontológica entre aquele que simboliza – ou significa – e aquilo que é simbolizado – ou significado” (Butler, 2019, p. 150, grifos da autora e nosso). Essa argumentação sinaliza, então, que o falo está ligado ao pênis por negação determinada.

Sendo assim, pessoas do “sexo feminino”⁸ supostamente também teriam pênis: “Para a criança, ser mulher ainda não coincide com a falta de pênis” (Freud, 2018b, p. 241). Mais do que isso, pois, se, em algum instante, o menino começar a supor que a mulher não tem mesmo pênis, isso será tomado como a expressão máxima de um castigo que a levou *a posteriori* a ser submetida a um procedimento, o da castração. Como salienta criticamente Sarah Kofman, essa perspectiva fará a mulher portar “uma sexualidade incompleta” (Kofman, 1984, p. 125), porque a referência central ainda é o homem cisgênero. No entanto, o menino ainda insiste em imaginar que a sua mãe não teria passado pelo procedimento da castração. Outra maneira de dizer que a figura materna seria aquela que conseguiria conservar “por mais tempo” (Freud, 2018b, p. 241), para usar um sintagma freudiano, o seu “pênis”. É apenas quando a criança, no desenrolar de seu ímpeto investigativo, começa a fantasiar mais especificamente sobre a origem dos bebês que a mãe se torna aquela que infelizmente não tem pênis: ela também veio a “perder” o órgão. Dessa maneira, em “Organização genital infantil”, é difícil não supor ao menos uma intercambialidade entre pênis e falo. Na verdade, se há mesmo alguma distinção mais precisa a se fazer, é aquela que tentaria indicar como o falo é muito mais um órgão imaginado (dito de maneira explícita, *eu imagino que o outro tem o que eu tenho sem realmente saber se ele tem mesmo*), mas ainda assim um órgão que teria por referência, ao menos de forma inicial, essa outra parte excitável que é o pênis (uma vez que quem interroga se o outro tem ou não aquilo que ele tem é um menino cisgênero).

Portanto, o que vislumbramos aqui é uma intuição fundamental de Freud neste momento de seu pensamento: toda a organização libidinal da criança estará sob o império do signo masculino. Dito de maneira explícita, só existe uma única libido,

⁸ Expressão própria da matriz heterossexual, que organiza as coisas em sexo masculino (homem cisgênero) e em sexo feminino (mulher cisgênero).

a masculina. Posteriormente, no ensaio “A feminilidade”, de 1933, dez anos depois da publicação de “Organização genital infantil”, Freud coloca mais alguns elementos que contribuem para que se compreenda melhor a sua ideia. O falo acaba por organizar também o campo libidinal da menina cisgênero, que se pergunta se um dia o seu clitóris (tomado aqui como equivalência do pênis) também irá crescer. O que significa dizer, como frisa Elisabeth Roudinesco, que “ela quer ser um menino” (Roudinesco, 2016, p. 338). Sendo assim, a relação entre o falo e “o pênis” também se estabelece, mas se dá por uma via distinta: o falo imaginado é supostamente maior do que “o pênis” que ela parece ter (dito de outro modo, *eu imagino algo maior do que aquilo que se apresenta na anatomia de meu próprio corpo e espero que um dia isso seja grande também*). No entanto, ao longo de seu percurso investigativo infantil, a menina descobrirá que ela não chegará a ter um falo maior, falo que pudesse ser, ao menos imaginariamente, dado à mãe, o que modificará toda a dinâmica no interior do seu complexo de Édipo. Mesmo assim, Freud não deixa de indicar em seu relato, para mostrar a virulência das marcas da organização libidinal em torno do falo, que o reconhecimento da menina de “sua falta de pênis” (Freud, 2018a, p. 329) não chega a desestabilizar por completo o desejo de ainda ter um. Aliás, dentro dessa economia libidinal masculina, o próprio desejo de ter um filho por parte da mulher é considerado como substituição desse desejo inicial de ter mesmo um pênis. O que Freud compreende como “uma velha equivalência simbólica” (Freud, 2018a, p. 334).

Expor essas ideias em torno do elemento fálico é o modo que encontramos de indicar como a psicanálise freudiana toma um monismo libidinal de base, centrado no domínio do masculino, independente da suposta diferença entre o masculino e o feminino. A densidade do problema nos faria dizer, a partir do relato de Freud, que se trata de um “complexo masculino generalizado” a todos os sujeitos. Para fazer sua crítica a Lacan, Derrida parte das considerações freudianas em

torno da teoria sexual infantil do menino cisgênero de “Organização genital infantil”. Inclusive, em uma longa nota de rodapé inserida em “O carteiro da verdade”, chega a apreciar a posição de Freud como alguém que está muito longe de ter inventado essa dinâmica centrada no falo. Para todos os efeitos, ela é entendida pela desconstrução derridiana como sendo “uma enorme e velha raiz” (Derrida, 2007, p. 527) da própria cultura ocidental.⁹ Desse modo, Freud teria sido um daqueles pensadores que conseguiu justamente descrever esse horizonte de organização fálica. Derrida indica isso do seguinte modo: “[...] [Freud] apenas *descreve* a necessidade do falocentrismo, explica seus efeitos, tão evidentes quanto maciços. O falocentrismo não é nem um acidente nem uma falta especulativa imputável a tal ou tal teórico” (Derrida, 2007, p. 527).

É claro que talvez seja muito limitador não reconhecer que Freud também defendeu um programa normativo no que diz respeito à dinâmica fálica no interior do complexo de Édipo, mas o que Derrida parece frisar é aquilo que Gayle Rubin, em “O tráfico de mulheres”, de 1975 (premonitoriamente do mesmo ano do ensaio derridiano “O carteiro da verdade”), resume com as seguintes palavras, ao julgar os escritos freudianos que dissertam sobre a feminilidade: “Os ensaios de Freud sobre a feminilidade podem ser lidos como *descrições* de como um grupo é preparado psicologicamente, desde a infância, para viver com a própria opressão” (Rubin, 2017, p. 48, grifo nosso). Caso seja interpretada dessa maneira, a obra de Freud se tornaria um grande arsenal à espera de um olhar feminista que

⁹ Bruce Fink argumenta que, “[...] na cultura ocidental, não existe significante da Mulher, ao passo que o falo é o significante do Homem” (Fink, 2018, p. 181), pois vivemos em uma cultura largamente masculina. Derrida reconhece isso, mas seu ponto principal é realmente outro: o que a psicanálise faz diante dessa “constatação”? Ela procura assegurar aos sujeitos a entrada em uma ordem de perspectiva masculina? Ela escuta a violência que essa ordem institui na organização libidinal de seus corpos?

conseguisse explicitar, de maneira crítica, o que está implícito no modo freudiano de abordar o que está em primeiro plano na organização libidinal de um sujeito, o falo. O que estaria em jogo para Rubin é que expressões complicadas do arsenal teórico de Freud (por soarem pejorativas), tais como “inveja do pênis”, poderiam ser lidas como sinais de certo desconforto experienciado pelas mulheres em uma cultura que privilegia justamente o falo como elemento organizador do modo de vida em sociedades como a nossa.

Mas o envolvimento mais caridoso, por assim dizer, de Derrida com Freud serve também para situar uma espécie de desnível em relação ao modo como ele entende a questão fálica na psicanálise lacaniana. É verdade que Derrida dirá que Lacan segue Freud com unhas e dentes (o que o transformará em seu “verdadeiro carteiro”) no que diz respeito à tese segundo a qual a libido é masculina. No entanto, com a introdução de um agravante decisivo: mesmo que Derrida insinue em um primeiro momento que a invenção do falo não é imputável a algum teórico em específico, ele faz questão de colocar o psicanalista francês não como alguém que apenas despreveria o processo centrado no falo. Lacan faria algo muito pior do que isso ao transformar esse mesmo elemento em bandeira de todo um programa psicanalítico dentro do panorama estruturalista. Se as marcas da opressão descritas por Freud permitiriam justamente situar o problema da socialização do desejo dentro de um cenário sócio-histórico de violência, em que ainda haveria hierarquia de lugares entre o masculino e o feminino (na verdade, uma primazia generalizada do masculino), o que teríamos agora no estruturalismo lacaniano é a completa entrega a uma reificação dessa mesma situação histórico-milenar de opressão, deslocada para uma lógica do significante de contornos largamente transcendentais. Nas palavras de Derrida:

Não se trata mais somente de conhecer [o falocentrismo], mostrar, explicar, mas de permanecer ali. *E de reproduzir*. A formulação

ético-institucional é declarada por Lacan: o motivo [...] da ‘convenção significante’ o mostraria suficientemente. Ele [o motivo] se regula sistematicamente por uma doutrina falocêntrica do significante. (Derrida, 2007, p. 527, grifo nosso)

Colocar a interpretação da obra freudiana na direção correta, isto é, “[...] *restituir* o verdadeiro ensino, a boa doutrina [de Freud]” (Derrida, 2007, p. 502, grifo nosso), como Derrida imagina ser mesmo a bandeira lacaniana, agrava toda uma reprodução de ideias sobre a organização libidinal que poderiam ser problematizadas a partir de uma perspectiva crítica que, com cuidado, não reiterasse o que já estava instituído de antemão. Sendo assim, Lacan não nota que pode estar a serviço de algo questionável em matéria do que é sexual. Agora, o que Derrida precisará mostrar é como essa filosofia transcendental (como qualifica, de forma irônica, a psicanálise lacaniana) é, de maneira massiva, equivalente à teoria sexual freudiana de horizonte masculino. A sua sugestão é que, ao não conseguir desconstruir a centralidade do falo, Lacan corre o alto risco de se identificar com a própria criança freudiana indicada em “Organização genital infantil”: sua teoria estruturalista levantada a partir de um arcabouço transcendental não deixa de carregar todos os traços da teoria sexual infantil do menino cisgênero descrito por Freud. É tendo isso em vista que Derrida poderá dizer coisas como: “A eminência transcendental desse privilégio [lacaniano do falo] é portanto posta em perspectiva, em sua altura, desde a percepção horrorizada da criança [com a “castração” da mulher] – mais precisamente do menininho e de sua teoria sexual” (Derrida, 2007, p. 524).

A literatura como “ilustração” de uma tese falocêntrica

A reprodução desse falocentrismo e a sua defesa pela psicanálise lacaniana são identificados por Derrida em um escrito de Lacan selecionado para ser amplamente desmontado em sua própria confecção com os recursos massivos da

desconstrução: “O seminário sobre ‘A carta roubada’”. Sabemos muito bem como esse texto foi escolhido a dedo para ser o abrelatas dos *Escritos*, publicado pela primeira vez em 1966. Apesar de ter sido escrito por Lacan dez anos antes do lançamento desse compêndio, suas ideias ainda foram apresentadas em 1955, no segundo ano do seminário *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (1954-1955). Lembrar dessas coisas nos permite frisar a importância da própria publicação dos ensaios e artigos iniciais de Lacan em apenas um único volume, pois isso possibilitou que um público muito maior do que o reduto de pessoas que o seguia com frequência tivesse contato com as suas ideias.

É o caso de Jacques Derrida, que, em nota inserida em *Posições*, salienta que, antes do compilado de textos lacanianos vir à tona sob a forma dos *Escritos*, havia lido apenas, de maneira avulsa, “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” e “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”. No entanto, com a chegada desse compêndio, Derrida especificará: “[...] reli esses dois textos e outros textos de Lacan, quase todos, creio, no interior dos *Écrits*. [...] E depois me interessei muito pelo ‘Séminaire sur La lettre volée’” (Derrida, 2001, p. 111-112). Esse relato reforça a ideia de Roudinesco, segundo a qual a publicação dos *Escritos* foi um acontecimento sem precedentes na história do lacanismo, pois colocou o nome de Lacan em um outro patamar, a saber, o de pensador robusto: “[...] [com essa publicação,] Lacan será reconhecido, celebrado, atacado, odiado ou admirado como um pensador de envergadura, e não mais apenas como um mestre em psicanálise” (Roudinesco, 1994, p. 333). Inclusive, a própria seleção de textos lacanianos que Derrida cita ao longo das páginas de “O carteiro da verdade” é amplamente retirada da publicação dos *Escritos*. O que pode começar por nos indicar também com quais termos e ideias de Lacan ele se envolveu. Será preciso voltar mais tarde a esse ponto, torná-lo objeto de reflexão crítica.

Em resumo, “O seminário sobre ‘A carta roubada’” é um texto que mobiliza toda uma interpretação de um conto de Edgar Allan Poe para conseguir apresentar a lógica do significante. Como o próprio título do conto já indica, é a história de uma carta que havia sido roubada. No caso, roubada de uma Rainha. Enquanto lia a carta em seu quarto, a monarca é interrompida com a entrada do Rei, de quem gostaria então de esconder a missiva. Para que ele não desconfie de seu embaraço, após sua tentativa fracassada de guardar a carta em uma gaveta, ela consegue colocá-la aberta sobre a superfície de uma mesa, com a indicação precisa de que “O endereço, todavia, estava voltado para cima e, de vez que *o conteúdo estava escondido*, a carta não foi percebida” (Poe, 2008, p. 50, grifo nosso). Se já não bastava a entrada do Rei, logo após surge de repente o Ministro, que identifica, por meio do embaraço da Rainha, que a carta não é simplesmente qualquer objeto, ela tem um valor muito peculiar. O que o leva não só a roubá-la como a deixar um fac-símile em seu lugar. O pior de tudo é que a rouba na frente da Rainha, que não pode agir pois não gostaria de forma alguma de chamar a atenção do Rei. É bom lembrar que, no conto, esse episódio do furto da carta é relatado, na primeira cena, pelo inspetor de polícia a Dupin e seu amigo (que é o narrador geral da história). O relato é feito tendo em vista o desconforto do inspetor com a circunstância de que a polícia parisiense tenta resgatar a carta há meses, porém sem sucesso, mesmo mobilizando todo tipo de técnica avançada em matéria de esconderijo de objetos. De fato, a polícia faz uma revista exaustiva no palacete do Ministro. Diante do fracasso em conseguir a carta, o inspetor de polícia retorna à casa de Dupin e promete cinquenta mil francos a quem conseguir encontrá-la. Ao ouvir isso, Dupin lhe solicita que assine então um cheque com a quantia prometida. O que se sucede é que Dupin retira a carta da gaveta de sua escrivaninha. E o drama às voltas da carta roubada se desfaz (ao menos é o que parece)...

Um dos pontos principais que leva Lacan a se interessar por esse conto se dirige ao lugar em que a carta estava

escondida quando Dupin, depois de escutar pela primeira vez o inspetor de polícia sobre a história do furto, coloca-se no trabalho investigativo de procurá-la na residência do Ministro. Dupin identifica muito bem que, “[...] para ocultar a carta, o ministro tinha apelado para o expediente compreensível e sagaz de *não tentar ocultá-la, em absoluto*” (Poe, 2008, p. 64-65, grifo nosso). O que significa que o Ministro havia deixado a carta à vista, para qualquer um vê-la, em um porta-cartões sobre o painel da lareira. A questão lacaniana central não é senão esta: por que a carta não foi encontrada se ela estava explicitamente à mostra? A explicação mais banal a uma pergunta dessa natureza recorreria apenas à “imbecilidade realista” (Lacan, 1998b, p. 28) da polícia, isto é, um realismo ingênuo que parte do pressuposto segundo o qual alguém irá esconder um objeto em algum dos lugares habituais que são tomados como esconderijos. Daí a epopeia da polícia, em sua procura incessante e frustrada pela carta, parecer tão limitada a qualquer leitor do conto. Mesmo com todos os recursos avançados da época, jamais iriam encontrar o objeto a que visavam.

Mas tal resposta não é de todo satisfatória, sobretudo quando enfrentamos com mais cuidado os detalhes da perspectiva lacaniana sobre o lugar em que a carta “verdadeiramente” se encontrava. No conto de Poe, essa carta está exposta no porta-cartões que se encontra sobre o painel da lareira na residência do Ministro. Para todos os efeitos, Lacan não desconsidera esse ponto, mas começa a inserir uma reflexão sobre a localidade da carta que, em larga medida, ultrapassa os limites estritos de interpretação do objeto literário em sua singularidade. Tal movimento lacaniano de sobrevoo será reconstruído de forma crítica por Derrida. Pois, é importante frisar isso, um de seus primeiros incômodos com Lacan é que ele submete violentamente a escritura literária à sua teoria estrutural, a ponto de o conto se tornar então apenas mera ilustração de teoria psicanalítica. Aliás, esse modo de tomar a literatura simplesmente como objeto ilustrativo já

estava enunciado desde a abertura do ensaio de Lacan por meio dessa frase: “[...] pensamos em *ilustrar* hoje [com o conto] a verdade que brota do momento do pensamento freudiano que estamos estudando, que é a ordem simbólica que é constituinte para o sujeito” (Lacan, 1998b, p. 14, grifo nosso). A submissão do conto aos esquemas psicanalíticos irá colaborar para que Lacan consiga especular sobre a localidade da carta sem nenhuma resistência do objeto literário. Nas suas palavras,

É evidente (*a little too self evident*) que a carta, de fato, mantém com o lugar relações para as quais nenhuma palavra francesa tem todo o alcance do qualificativo inglês *odd. Bizarre*, como Baudelaire costuma traduzi-lo, é apenas aproximativo. Digamos que essas relações são singulares, pois são justamente essas que o significante mantém com o lugar. (Lacan, 1998b, p. 26)

Afinal de contas, que relações singulares são essas? Para entender esse ponto, é preciso considerar que a carta irá se tornar o que Barbara Johnson chamará de a “alegoria do significante” (Johnson, 2014, p. 63). E o significante é, pelo menos na economia teórica desse momento, “símbolo de uma ausência” (Lacan, 1998b, p. 27). Isso possibilita a Lacan insistir na defesa das relações “singulares” da carta com o lugar, carta que agora nada mais é do que a sua concepção de significante. No entanto, se o significante é símbolo de uma ausência, não haverá como encontrá-lo lá onde supomos exatamente tê-lo encontrado. Daí Lacan fazer afirmações emblemáticas como: “[...] o que está escondido nunca é outra coisa senão *aquilo que falta em seu lugar*” (Lacan, 1998b, p. 28). Diante disso, Derrida irá procurar uma série de pistas no escrito de Lacan que permita explicitar como isso que falta em seu lugar, e que o significante é apenas o seu símbolo, não é senão o que ficou conhecido na psicanálise sob o suspeito nome de “falo”. Antes de continuar por esse caminho, é preciso introduzir uma pequena consideração sobre a ideia hegemônica da concepção de significante em Lacan, para que seja possível diferenciá-la da que estamos apresentando minuciosamente aqui. Distinguir

esse ponto permite acompanhar melhor a força efetiva da desconstrução de Derrida.

Estamos acostumados a partir do ponto segundo o qual Lacan implementou uma espécie de desmonte do signo saussuriano que radicalizou então a materialidade do significante e a sua independência em relação ao significado. Na verdade, esse significado só seria produzido tendo em vista o modo de os significantes se organizarem no decorrer de uma cadeia. Em larga medida, e de forma extremamente resumida, é essa a crítica à metafísica empreendida por Lacan. No âmbito clínico, ela construiu uma imagem um tanto caricata de que os lacanianos adoram jogos de palavras e trocadilhos, como se a arbitrariedade do signo desse vazão para se brincar com as homofonias e as ambiguidades oriundas do significante. Mas a questão é que, por mais que Derrida reconheça a tentativa de Lacan de se distanciar do significado, seu diagnóstico está longe de parar por aqui. Pois, para a desconstrução, a concepção de falo defendida por Lacan reintroduz tudo o que ele imagina ter conseguido se desfazer em relação ao significado. O que isso quer dizer senão que, no sistema lacaniano, a primazia do significante sobre o significado depende de um ponto de estofamento que só é realizado pelo “mais elevado dos significantes” (Lacan, 1998b, p. 42)? E o mais elevado dos significantes não é senão o falo, o significante transcendental (ou significado transcendental, pois o resultado será o mesmo aqui) do conjunto ao qual submete todos os outros significantes.¹⁰

¹⁰ Em “A significação do falo”: o falo “[...] é o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante” (Lacan, 1998c, p. 697). Alenka Zupančič reforça essa visão: “[...] o falo é notoriamente definido por Lacan nessa época [estruturalista] como designando esses ‘efeitos de sentido como um todo’” (Zupančič, 2023, p. 79). Assim, a arbitrariedade do signo saussuriano não é levada às últimas consequências por Lacan, pois é bloqueada com a entrada de um significante

O falo é um significante transcendental

A partir do que expomos até aqui, é indispensável colocar a seguinte pergunta: qual é mesmo o problema de se partir de um significante transcendental que ordena os outros significantes do conjunto? A intuição derridiana é que esse significante elevado permitirá a entrada de todo o semanticismo, em particular, aquele vinculado à rigidez do código psicanalítico que autoriza o deciframento via o já clássico complexo de Édipo.¹¹ É o que denuncia Derrida assim: “[...] [a lógica do significante] mobiliza todos os esquemas psicanalíticos – edipianos na circunstância – e atrai para seu centro todo o esforço do deciframento” (Derrida, 2007, p. 478). A defesa de Derrida desse caminho requer então algumas mediações de nossa parte. Para começar, retomemos que, no conto de Poe, o recurso que a Rainha encontra para esconder a carta é então deixando ela à mostra. A mesma coisa faz o Ministro, que irá ocupar, na segunda cena, o lugar em que a Rainha estava na primeira.¹² Esse lugar não é senão chamado por Lacan como o da “mulher”: “[...] ao entrar no jogo como aquele que esconde, é do papel da Rainha que ele

transcendental que permite uma identidade “final” entre significante e significado (o famoso ponto de basta).

¹¹ O que reafirma que a lógica do significante não se desfaz do deciframento hermenêutico, uma vez que se utiliza de interpretações edipianas *à la* Freud para ser erigida. Isso é lembrado por Yoshiyuki Sato, em *Pouvoir et résistance*, quando fala que “A organização do desejo pelo significante transcendental é uma formalização extremamente refinada da segunda tópica freudiana desenvolvida em torno da relação edipiana” (Sato, 2007, p. 111).

¹² Para entender isso, é importante frisar que a leitura lacaniana advoga por “um complexo intersubjetivo” (Lacan, 1998b, p. 17) de três lugares que os personagens do conto alternam dependendo do ponto em que a carta fica situada.

[o Ministro] tem que se revestir, inclusive nos atributos da mulher e da sombra, tão propícios ao *ato de esconder*” (Lacan, 1998b, p. 35, grifo nosso). A proeza de Dupin (e a do psicanalista, pois é assim que Derrida compreende a lógica lacaniana) é conseguir encontrar a carta nesse esconderijo muito peculiar, nesse “vazio” da lareira, que se assemelha, na descrição de Lacan, a um imenso corpo de mulher:

Exatamente como a carta/letra roubada, qual *um imenso corpo de mulher*, se esparrama no espaço do gabinete do ministro, quando ali entra Dupin. Mas como tal ele já esperava encontrá-la, e só lhe resta, com seus olhos velados por óculos escuros, *desnudar esse maiúsculo corpo*. (Lacan, 1998b, p. 40, grifos nossos)

Lacan sugere que Dupin consegue ir direto ao ponto, no qual se abriga realmente esse corpo de mulher (que é feito para esconder): “Vejam! *entre as pernas da lareira*, eis o objeto ao alcance da mão, que o arrebatador só precisa pegar...” (Lacan, 1998b, p. 40, levemente modificada, grifo nosso).¹³ Não fica difícil notar que as metáforas lacanianas mobilizadas ao longo de seu escrito, do “desnudar”, do que está “entre as pernas”, do que foi feito para “esconder”, contribuirão para que Derrida não só conclua que a carta não é qualquer significante (trata-se, é claro, do significante fálico atribuído à mulher e, mais especificamente, à mãe) como também que essa lógica estrutural psicanalítica está contaminada pela teoria sexual infantil do menino cisgênero descrito por Freud em “Organização genital infantil”, que parte do pressuposto segundo o qual todo mundo tem um falo e, que, bem, ao longo de seu próprio desenvolvimento, será preciso descobrir que a mulher e, posteriormente, a mãe, não têm. O “destino” da criança seria se deparar com esse aspecto, com o espaço “vazio”

¹³ Vera Ribeiro traduziu “*jambes*” por “ombreiras”, mas sinalizou, em nota, que ela também significa “pernas”.

da lareira lá onde se imagina que há algo escondido “entre as suas pernas”.

O gesto crítico de Derrida irá encurralar ainda mais Lacan quando apontar que essa lógica do significante não deixa de fornecer também um violento enquadre sobre o que é o feminino. Aos olhos da desconstrução, a força do sistema de Lacan reside lá onde a verdade perpassa o problema da castração, isto é, *saber que a mulher e a mãe não têm aquilo que se imagina que elas têm*. Eis como a psicanálise lacaniana permite a Derrida concluir então que “A verdade é ‘mulher’ como castração” (Derrida, 2007, p. 486). Desse modo, ao querer que se descubra que a mulher é castrada, Lacan é acusado de essencializá-la a partir desse ângulo masculino que fará com que sua posição teórica e o desdobramento da fantasia infantil do menino cisgênero de “Organização genital infantil” simplesmente se fundam para ser uma coisa só. É tendo isso em vista que Derrida escreverá uma frase forte para denunciar a lógica do significante construída por Lacan: “O vínculo da Feminilidade e da Verdade é seu último significado” (Derrida, 2007, p. 488). Essa audácia de Derrida colabora para que Gayatri Spivak resuma o que está em jogo aqui da seguinte forma:

A carta viaja de mão em mão ao longo da história. Assim, em uma situação intersubjetiva, o significante deve ser deslocado até que seu verdadeiro *status* seja revelado: é ao falo como significante da verdade que todo sujeito (masculino) deve aderir para ser inserido na ordem simbólica, em que o significante sempre “significa” a ausência do significado; a mãe (como verdade) desvelada mostra que ela é castrada. (Spivak, 1984, p. 33)

O modo peculiar de Spivak sintetizar o problema nos ajuda a compreender com mais facilidade um dos pontos mais importantes ao longo da posição crítica de Derrida. Pois, como ela indica, o significante sempre significa a ausência de significado, isto é, a falta de pênis na figura do feminino. Diante disso, é bom retomar que Lacan insiste, em diversos

momentos de “O seminário sobre ‘A carta roubada’”, que não sabemos ao certo qual é o significado (o conteúdo, como nos diz Poe) do que está escrito na carta, o que só colabora para que o conto se transforme em elemento de ilustração da tese lacaniana sobre a primazia do significante em relação ao significado. Contudo, a sacada de Derrida é nos mostrar como, no pensamento de Lacan, a suposta falta de significado na carta se torna o próprio significado da carta. Dito de modo explícito, *a falta de significado no significante é o significado do significante*. Isso não é qualquer coisa. É a linha nodal do desmonte que Derrida promove na lógica do significante. A partir disso, Robert Trumbull pode explicar que o que mais incomoda Derrida não é que Lacan construa uma perspectiva partindo supostamente da ausência de fundamento, isto é, a falta de significado no significante, mas que faça de tudo para transformar essa mesma ausência em “[...] um novo termo transcendental [o falo] no lugar onde supostamente não existiria nada” (Trumbull, 2022, p. 236). O efeito de postular as coisas assim é que essa ausência se torna paradoxalmente uma presença quando é colocada para funcionar como fundamento da organização do Simbólico. Esse fundamento servirá então de centro organizador da teoria sexual lacaniana, uma “economia restrita” (Derrida, 2007, p. 488) que permite alguma arbitrariedade dos significantes desde que essa arbitrariedade não atinja jamais o significante transcendental. É isso que torna o falo, nas palavras de Safatle, “o centro da economia libidinal” (Safatle, 2006, p. 128).

No entanto, apesar de todo o desenvolvimento que apresentamos até aqui em torno da desconstrução do falo como elemento ordenador da economia libidinal no interior do Simbólico, alguns poderiam ainda questionar, e com razão, o seguinte aspecto: como pode ser mesmo que Lacan tenha se fixado em um significante transcendental se ele foi tão sensível àquilo que chama de “materialidade do significante” (Lacan, 1998b, p. 26)? Será que Derrida não está

simplesmente negligenciando esse aspecto? É importante dizer que ele analisa esse ponto com todo o cuidado, inclusive chamando a atenção para como Lacan situa essa suposta materialidade do significante. Afinal, ela é, no mínimo, curiosa, pois guarda em si mesma uma indivisibilidade. Isso é apontado por Lacan assim: “[...] essa materialidade [do significante] é *singular* em muitos pontos, o primeiro dos quais é não suportar ser partida. Piquem uma carta/letra em pedacinhos, e ela continuará a ser a carta/letra que é” (Lacan, 1998b, p. 26). Essa articulação perigosa entre materialidade e indivisibilidade leva Derrida a supor que estamos diante de um pensamento da “idealidade do significante” (Derrida, 2007, p. 511). Ele argumentará assim sobre

Se ele [o significante] fosse divisível, poderia sempre se perder no percurso. É contra essa perda possível que se edifica o enunciado da ‘materialidade do significante’, isto é, de sua singularidade indivisível. *Essa “materialidade”, deduzida de uma individualidade que não encontramos em nenhum lugar, corresponde de fato a uma idealização.* (Derrida, 2007, p. 511)

O que notamos aqui é que a materialidade singular do significante fálico não coloca grandes problemas para a sua formulação como um significante transcendental. Muito pelo contrário, contribui para a sua edificação, uma vez que essa materialidade indivisível é uma espécie de idealização que alça o significante a uma identidade capaz de ser circunscrita, localizada como o fundamento do Simbólico. Diante disso, Derrida acentua, em trabalhos como *Glas*, de 1974, uma tentativa de ir além de uma lógica da “verdade-castração”, lógica que tem por obrigação vincular o sujeito ao Simbólico.¹⁴ Haveria que se fazer uma análise sofisticada do modo como

¹⁴ A “*décastration*” de René Major, traduzido por “*descadastramento*” (Major, 2002, p. 206), tem por função indicar a possibilidade de desfazer a castração/cadastramento em relação ao Simbólico. Isso evitaria o fechamento do sistema e uma disseminação sem lei e ordem poderia ocorrer.

Derrida tenta abalar a ordem simbólica engendrada pelo falo. Contudo, sem desdobrar o assunto com o cuidado de que ele necessita, podemos ao menos indicar que Derrida é o primeiro a reconhecer as dificuldades iniciais para essa empreitada. Levando em consideração a sua crítica à metafísica, entendida aqui como um campo cujo empuxo fundamental é colocar as coisas em termos de estrutura oposicional, Derrida não pode erguer um simples discurso “anticastração” (Derrida, 2015, p. 41), pois isso seria apenas mais uma maneira ruim de ficar amplamente confinado ao horizonte da metafísica. Então, outra estratégia é realmente necessária. E ela virá, ao menos como “uma primeira etapa” para desestabilizar a ordem de lugares fornecida pelo movimento unificado em direção ao falo, quando Derrida apelar para uma categoria psicanalítica como a do fetiche.

Há muitos aspectos aglutinados na discussão derridiana em torno do fenômeno do fetiche.¹⁵ Para nossos propósitos, basta sinalizar que ele conseguiu identificar em um dos casos analisados por Freud no texto “Fetichismo”, de 1927, uma certa oscilação presente na atitude do fetichista em relação à figura feminina, que poderia servir para minar (ou ao menos “embaralhar”) a suposta verdade do sistema lacaniano (“a mulher é castrada”). Como já salientamos, o percurso do

¹⁵ Como ultrapassa o espaço para poder discutir isso com vagar, apenas vamos lembrar que Derrida está à procura de uma generalização do fetiche, que não teria um significado final ou um referente a partir do qual o fetiche seria seu “substituto”. No caso lacaniano, esse referente ainda estaria lá, mesmo que como falta (cujo símbolo é o falo). Quem explicita isso muito bem é Geoffrey Bennington: “A generalização particular, em Lacan, do fetichismo, que dá origem à sua descrição geral do significado do falo, ainda faz do fetiche um substituto de alguma coisa, mesmo que essa ‘coisa’ seja chamada precisamente de *falta*, na medida em que essa falta ‘tem o seu lugar’ apenas onde falta o pênis da mãe. Dessa maneira, Lacan ancora uma explicação geral da ‘substituição’ a uma origem *particular* e apresenta como verdade transcendental algo que deveria ter superado a própria posição transcendental em geral” (Bennington, 2004, p. 197-198).

sujeito, ao longo de sua constituição, é descobrir essa verdade, esse seria o ímpeto que anima seu destino. No entanto, Derrida se interessa pelo caso freudiano da cinta pubiana, em que tal fetiche significaria “[...] tanto que a mulher é castrada como também que ela *não é castrada*” (Freud, 2021, p. 321, grifos nossos). As duas afirmações freudianas (“a mulher é castrada” e “a mulher *não é castrada*”), tomadas de maneira simultânea pelo fetichista, levam a uma indecidibilidade no interior do próprio Simbólico, indecidibilidade (tão ao gosto do próprio Derrida) que pode contribuir para embaralhar uma ordem de lugares estáveis que costuma posicionar a figura de alteridade de acordo com os limites da economia restrita masculina. É essa “economia do indecível” (Derrida, 1986, 210-211), a qual desestabiliza a hierarquia e a oposição entre afirmação e negação da castração, que pode ter a força de interromper uma dialética positiva no interior da psicanálise lacaniana, dialética que procura fazer então a *Aufhebung* do falo.

A cena da escrita de Jacques Derrida

Ao produzir uma teoria sexual de orientação estruturalista, Lacan corre o alto risco de estar estabilizando a força o que é sexual ao conceber o campo libidinal com um centro fixo cujo nome é falo. O problema de situar as coisas dessa maneira é que a psicanálise lacaniana pode estar à serviço da violência da exclusão de tudo aquilo que jamais se encaixará direito, em matéria de sexualidade, nos seus próprios termos. O que seria dizer, a partir da perspectiva de Derrida, que o pensamento de Lacan se entrega, de forma exacerbada, a uma espécie de fechamento ideológico, a uma economia restrita do falo. A violência da exclusão não ocorreria apenas pelo privilégio altamente concedido à perspectiva masculina, mas também por solicitar uma anulação das “singularidades múltiplas” que poderiam surgir

ao longo do processo do desejo. Se desse para resumir a teoria sexual lacaniana garantida pelo significante transcendental, diríamos que ela é produzida como uma tentativa mesmo de conciliar o desejo do sujeito com a ordem simbólica. Dito em forma de enunciado, *o centro de seu próprio desejo está identificado com um elemento fundamental propiciado pela lei oriunda do Simbólico*. Assim, o falo forneceria um lugar (seja para quem imagina ter o falo seja para quem busca ser o falo) dentro da economia de trocas intersubjetivas no Simbólico.¹⁶

Essa interpretação de Derrida do estruturalismo de Lacan não é disparatada.¹⁷ Ela também não poderia ser muito diferente, pois segue, dentro da medida do possível, as linhas de ressonância que já estavam postas ao menos desde “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, discurso de Derrida pronunciado pela primeira vez em 1966, no qual há a identificação de que o estruturalismo lévi-straussiano (o qual influenciou Lacan) depende de um centro peculiar, um centro que se encontra sempre “*noutro lugar*” (Derrida, 2014, p. 408), isto é, em um regime de exceção capaz de regular os elementos do jogo dentro da estrutura sem contudo ficar contaminado por esse jogo estrutural. É a função

¹⁶ Apesar de Dews levantar uma hipótese personalista sobre a crítica de Derrida a Lacan, indicando que ela surge em um momento de “declínio” da influência da desconstrução em solo francês, como se a procura em atacar “seu principal rival” (Dews, 1984, p. 93) fosse mais um modo de lidar mal com a popularidade de Lacan, ele salienta algo com o qual concordamos: a especulação estruturalista de Lacan em torno do Simbólico (isto é, do pacto intersubjetivo da lei por meio do falo) desconhece uma dinâmica do poder à que Derrida e outros pensadores, tais como Foucault, foram mais sensíveis (Cf. Dews, 1984, p. 105).

¹⁷ O que não quer dizer que todos concordem com a crítica de Derrida. Por mais que não desenvolva seu pensamento (permanece uma sugestão), Richard Boothby aponta que o falo não abre “[...] a porta a qualquer acesso especial ou garantido ao significado” (Boothby, 1991, p. 154).

que o falo também exerce enquanto significante transcendental em Lacan: ditar o jogo libidinal sem se perder nesse jogo (daí Derrida acusar tantas vezes de ele ser uma idealidade, pois, ao contrário dos outros significantes, mantém sua identidade profundamente intacta ao longo do tempo).¹⁸ No entanto, a revelação desse aspecto, presente na psicanálise lacaniana, não consegue ofuscar alguns detalhes de “O carteiro da verdade”, detalhes que podem nos ajudar inclusive a apontar certos limites da crítica desconstrutiva a Lacan.

O que em larga medida Derrida empreendeu, no que diz respeito ao tema do falocentrismo, é a explicitação dos pressupostos que organizam a teoria de Lacan sobre o campo libidinal dos sujeitos. No entanto, para alguns, ele nada mais fez do que medir o quanto Lacan estava realmente distante do pensamento da desconstrução. É o caso de Michael Lewis, para quem “[...] Derrida parece aplicar a desconstrução como uma estrutura formal ao pensamento de Lacan *como um todo*, um conjunto de teses contra as quais Lacan é medido e considerado deficiente” (Lewis, 2008, p. 245, grifo nosso). De fato, Lewis tem razão se a crítica derridiana a Lacan for alargada, de forma absoluta, para toda a obra lacaniana, obra que está longe de ser resumida aos *Escritos*. Mas isso não poderia ser assim por algumas razões. Em primeiro lugar, porque isso seria pressupor algo na estratégia da desconstrução de Derrida de que ela ao menos parece desconfiar, isto é, que um suposto todo de uma obra poderia ser idêntico a si, todo que não incluiria nenhum ponto instável, aporético, contraditório, inconsistente, indecidível ou até

¹⁸ Há uma argumentação de Derrida, que não desdobraremos neste espaço, para indicar como essa idealidade do significante em Lacan só é possível com uma vinculação brutal ao fonocentrismo na formulação de sua própria teoria.

mesmo transformativo. Pensar assim seria uma maneira ruim de imaginar um todo que estaria então congelado, e morto.

É exatamente por suspeitar de uma identidade tal que Derrida geralmente busca um texto em específico para desconstruir. Às vezes, algo ainda mais particular, uma breve passagem de uma obra, como inclusive ocorre na disputa hermenêutica com Michel Foucault em torno da relação do *cogito* cartesiano com a loucura. Isso evita abordar um autor a partir da abstração generalizada de um suposto todo completamente fechado de sua obra. Na conferência “*Pour l’amour de Lacan*”, proferida em 1992, Derrida explicará que “[...] não falo jamais de um filósofo ou de um *corpus* em geral como se se tratasse de um corpo homogêneo” (Derrida, 1996, p. 67). Mas esse ponto ligado mais ao “procedimento” da leitura desconstrutiva não é a única razão. A segunda delas indica um elemento em nível histórico: os seminários lacanianos só começaram a ser publicados oficialmente em 1973 pela editora Seuil. E, por mais que “O carteiro da verdade” tenha surgido dois anos depois, podemos imaginar como há uma temporalidade laboral para produzir um escrito tão denso como é esse ensaio de Derrida. Além disso, Trumbull inclui que “O carteiro da verdade” foi “[...] proferido como uma palestra em 1971” (Trumbull, 2022, p. 225), antes de surgir então na revista *Poétique*, o que só contribui mais ainda para aumentar a suspeita de que, no momento específico da formulação das ideias desse ensaio, Derrida talvez não tenha tido acesso aos seminários ministrados por Lacan.¹⁹

¹⁹ Derrida não frequentou os seminários de Lacan. Em “*Pour l’amour de Lacan*”, ele narra as três únicas vezes em que o encontrou: “Eu encontrei Lacan apenas duas vezes [em 1966, nos Estados Unidos, e em 1967, na França] e cruzei com ele em um coquetel uma terceira vez, muito tempo depois” (Derrida, 1996, p. 68).

Os textos lacanianos aos quais Derrida recorreu, em “O carteiro da verdade”, para produzir sua interpretação do pensamento de Lacan, são oriundos dos *Escritos*. Para começar, “O seminário sobre ‘A carta roubada’” (1956), que é o texto central escolhido por Derrida, até porque lhe é conferido um lugar estratégico: estando na abertura dos *Escritos*, ele sequer respeita a cronologia da publicação original dos textos inseridos nesse compêndio. No entanto, para dar conta de especificar o falocentrismo laciano, Derrida também explora algumas passagens e expressões de outros escritos de Lacan, tais como “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” (1957), “A direção do tratamento e os princípios de seu poder” (1958), “A significação do falo” (1958), “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” (1959), “Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina” (1962), “A ciência e a verdade” (1966) e “Prefácio à edição dos *Escritos* em livro de bolso” (1969).²⁰ Essas citações orbitam e reforçam a ideia segundo a qual Lacan está comprometido com um “transcendentalismo do significante” (Derrida, 1996, p. 73) pela via do falo.²¹ Além

²⁰ Sinalizar com qual horizonte de textos lacanianos Derrida se envolveu não exclui a possibilidade de relê-los de uma maneira distinta e segundo estratégias que não são aquelas que o pensador franco-argelino um dia adotou. Isso seria ser fiel ao “programa” da desconstrução, que parte (ou deveria partir com mais frequência, sobretudo em relação a Lacan) de que nenhum texto pode ser considerado sob a linha do já completamente lido, do já lido de uma forma absoluta.

²¹ Derrida chega a citar outros textos dos *Escritos*, até porque não é apenas para o problema do falocentrismo que ele se volta. Sobre a relação entre a verdade e a fala (em síntese, sobre o logocentrismo e o fonocentrismo) que assombra o projeto laciano do “retorno a Freud”, ele recorre também a esses textos dos *Escritos*: “Formulações sobre a causalidade psíquica” (1950), “Variantes do tratamento-padrão” (1955), “Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a ‘Verneinung’ de Freud” (1954), “Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a ‘Verneinung’ de Freud” (1954), “A coisa freudiana” (1955), “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” (1956), “Situação da psicanálise em 1956”

desses escritos, Derrida chega a citar também “A agressividade em psicanálise” (1948) para sugerir que o Simbólico centrado em um ponto ideal buscaria se esquecer daquilo que um dia Lacan justamente chamou de “angústia incontrollável” (Lacan, 1998b, p. 112). Tal angústia seria apaziguada porque os lugares designados pelo falo entregam aos sujeitos que participam da organização do Simbólico uma possível “verificação de identidade” (Derrida, 2007, p. 508).

Essa angústia incontrollável pode nos ajudar a começar a abalar a interpretação derridiana sobre Lacan, para não sufocar por completo o seu pensamento em torno do que é sexual.²² Na verdade, ela pode ser um dos pequenos indícios de que Lacan não tem apenas uma única maneira de teorizar o campo libidinal, e que, diacronicamente, ele encontrou o seu modo de desconstruir as ideias estruturalistas que havia proposto sobre o assunto. Falar de uma angústia incontrollável, pelo caminho de Derrida, é abordar o que Freud chamou de *Unheimlichkeit*. Não é à toa que, em “O carteiro da verdade”, Derrida oscila entre diferentes afirmações sobre a presença ou não do infamiliar nas reflexões lacanianas. Em um primeiro momento, Derrida alega que a questão em torno do inquietante não intervém no discurso de Lacan, “que eu saiba [‘à ma connaissance’]” (Derrida, 2007, p. 467). Posteriormente, essa pequena dúvida ainda permanece, pois Lacan não teria

(1956), “Juventude de Gide” (1958), “Subversão do sujeito” (1960) e “De um desígnio” (1966). A única frase, citada por Derrida em nota de rodapé, de um texto laciano que não faz parte dos *Escritos* é “Alocução sobre as psicoses da criança” (1968), frase que indica que o objetivo da formação humana é refrear o gozo.

²² O que expressa como os *Escritos* também não são um todo homogêneo a partir do qual Derrida poderia dar a última sentença sobre eles. Em “*Pour l’amour de Lacan*”, ele indica que procurou “uma configuração forte” (Derrida, 1996, p. 67) do discurso predominante nos *Escritos*, o que não exclui a possibilidade de encontrar nessa mesma obra o que pode levar esse mesmo discurso ao seu ponto de colapso.

falado nunca, “ao que parece [*semble-t-il*]” (Derrida, 2007, p. 507), sobre o infamiliar. Contudo, o que ainda incluiria uma certa margem de incerteza vai se tornar, linhas após essa última claudicação, um julgamento categórico: “O [autor do] Seminário foraclui sem piedade essa problemática do duplo e da *Unheimlichkeit*” (Derrida, 2007, p. 507).

Diante disso, um leitor de Lacan, atento à sua trajetória, lembraria, sem muita dificuldade, que ele ministrou um seminário no qual inclui essa problemática do infamiliar, do espectro de questões que giram em seu entorno, da angústia a um tipo particular de duplo (que não é bem aquele oriundo do registro imaginário). Ministrado no Hospital Sainte-Anne entre novembro de 1962 e julho de 1963, isto é, às vésperas de ele ser excomungado da Associação Psicanalítica Internacional (IPA), o seminário *A angústia* (1962-1963) é um momento extremamente singular, de inflexão no pensamento lacaniano, pois se trata de acentuar ainda mais a revisão do estatuto do objeto em sua teoria a ponto de que possa inventar o que ficará conhecido por “objeto *a*”. Esse objeto não pode ser um significante transcendental, até porque ele sequer é qualquer significante no sentido banal. Lacan deixa isso explícito por meio de frases como: “Ora, ele [o objeto *a*] é justamente o que resiste a qualquer assimilação à função do significante” (Lacan, 2005, p. 193). Um dos modos de abordá-lo consiste em apontar para o seu caráter de resto durante o processo da dialética significante que ocorre entre o sujeito e o Outro. Para compreender como tal objeto é distinto da economia restrita denunciada pela desconstrução, retomemos como, para Derrida, o falo é uma “idealização” própria ao lugar da *Aufhebung* hegeliana. Johnson explica isso de forma magistral:

O problema da triangularidade psicanalítica [do complexo de Édipo], aos olhos de Derrida, não é que ela contenha o número errado de termos, mas que pressupunha a possibilidade de uma mediação dialética bem-sucedida e de uma normalização harmoniosa, ou *Aufhebung*, do desejo. Os

três termos da tríade edipiana entram em uma oposição cuja resolução se assemelha ao momento sintético de uma dialética hegeliana. O processo centra-se no falo como *locus* da questão da diferença sexual; quando a observação da falta de pênis da mãe se junta à ameaça de castração do pai como punição pelo incesto, a criança passa da alternativa (tese *versus* antítese; presença *versus* ausência de pênis) para a síntese (o falo como signo do fato de que a criança só pode entrar no circuito do desejo assumindo a castração como presença e ausência simultânea do falo; isto é, assumindo o fato de que tanto o sujeito quanto o objeto do desejo serão sempre substitutos de algo que nunca foi realmente presente). (Johnson, 2014, p. 70)

Em vez de uma direção que procura apenas identificar lei e desejo no Simbólico, por meio de um significante único, isto é, o falo, é como se Lacan tivesse entrado em uma reviravolta na qual seu pensamento é posto agora simplesmente de cabeça para baixo. Pois, com a invenção do objeto *a*, Lacan inverte essa dialética bem resumida por Johnson e se volta muito mais para aqueles objetos parciais, compreendidos aqui como as formas do objeto *a*, que são “perdidos” (mas que continuam a ressoar) ao longo do caminho da constituição do sujeito. Isso não deixa de introduzir toda uma nova dinâmica no campo libidinal, com seus múltiplos objetos parciais a assombrar o desejo do sujeito. Se a aposta no falo poderia então sonhar com a crença de uma simbolização completa da multiplicidade do Real, temos agora uma teoria que reconhece momentos dissonantes nos quais há algo que sequer é passível de ser simbolizável; afinal, o objeto *a* é “[...] um resto irreduzível à simbolização” (Lacan, 2005, p. 359). É por isso que esse objeto se torna perigoso, estranho às leis intersubjetivas organizadas pelo Simbólico, uma espécie de duplo de nós mesmos produzido antes que fosse possível se reconhecer como alguém portador de contornos delimitados.²³ Do ponto de vista fenomenológico, é difícil

²³ Se reconhecer como alguém dotado de “unidade” só é possível com a introdução do estádio do espelho. Esse duplo próximo ao objeto *a* se

dizer de quem são esses objetos parciais, pois eles transitam entre o corpo do sujeito e o corpo do Outro. O que significa apontar que eles desconhecem uma distinção estrita entre identidade e diferença. Na verdade, é por isso que esses objetos tendem a desorganizar a cena entre o sujeito e o Outro (no plano simbólico) e entre o eu e o outro (no plano imaginário): eles se tornam, para responder então a Jacques Derrida, infamiliars, por lembrarem de um campo múltiplo e desordenado que é supostamente “perdido” para dar conta de uma unidade fornecida tanto pelo lugar estrutural quanto pela imagem unitária do corpo no estádio do espelho (a qual está submetida às leis de formação da imagem).

Tomemos um exemplo para acompanhar isso: o seio está no corpo do Outro (mas pode ser também a mamadeira fornecida pelo Outro), só que o sujeito – aqui como “um sujeito mítico” (Lacan, 2005, p. 341), que sequer se constituiu como sujeito ainda – perde o seio como se fosse uma parte de seu próprio corpo, até porque ele ainda não consegue reconhecer direito os limites corporais entre si e o restante do mundo. Assim, quando perde o seio, o sujeito *se* perde, perde algo como se tivesse sido “cortada” uma parte de si mesmo. Daí afirmações de Lacan como: “[...] o que mais existe de mim mesmo está do *lado de fora*, não tanto porque eu o tenha projetado, mas por ter sido *cortado de mim*” (Lacan, 2005, p. 246, grifos nossos). No relato lacaniano, esse processo do corte ocorrerá ao longo do circuito pulsional com os outros objetos parciais, das fezes ao olhar e à voz.²⁴ Eles serão a base

assemelha ao corpo despedaçado, supostamente “anterior” à imagem bem acabada de si. Boothby aproxima tal corpo despedaçado da noção de Real quando afirma o seguinte: “O real é experimentável apenas na perda de uma unidade imaginária, um colapso no corpo fragmentado” (Boothby, 2001, p. 149).

²⁴ Sobre os objetos parciais, ver os capítulos “Um corpo para os afetos” e “A certeza da angústia”, de Dutra (2022).

para a multiplicidade de traços que causam o desejo. Mas não só isso, pois, dependendo do ângulo em que ficam no interior do fantasma, eles podem ser índices de angústia, sobretudo quando ameaçam aparecer na cena sem ter qualquer condição de serem “reconhecidos” enquanto tais. Afinal de contas, a singularidade do objeto *a*, ao qual se referem os objetos parciais, é que ele não é dotado de imagem autenticada nem identificado por um significante. É claro que o quadro fantasmático tentará dar forma e conteúdo reconhecíveis a esse objeto, dizer o que ele é, como uma maneira de tentar estabilizar algo não idêntico. Todavia, o objeto *a* permanece profundamente irreduzível, ele nos joga para experiências de despossessão vinculadas ao Real. Nesse aspecto, esse objeto aglutina um impasse: o Simbólico (com a ajuda do Imaginário) tenta colocá-lo dentro de uma economia libidinal restrita, para falar como Derrida, mas não é capaz de bloquear por completo a possibilidade de esse objeto exceder o campo da restrição que a própria lei impõe. Anos depois, Lacan trabalhará isso em termos de gozo fálico e gozo Outro, sendo este último o que pode nos levar para além da economia restrita do falo.²⁵

Considerações finais

Fazer justiça a Derrida e a Lacan ao mesmo tempo não é uma tarefa fácil. Por um lado, exige paciência para compreender a pulsação das coordenadas da crítica desconstrutiva, sem rapidamente qualificá-la como um

²⁵ A perspectiva da qual estamos partindo compreende que os dois gozos se dão nos mesmos corpos: “Não há nenhum corpo humano que tenha sido submetido às formas do gozo fálico sem que isso não produza inadequações. Uma das razões da violência extrema daqueles que lutam por se reconhecerem no interior da lógica do gozo fálico é o fato de eles não saberem o que fazer com outra experiência de gozo [gozo Outro] que os assombra” (Safatle, 2020, p. 78).

simples preconceito derridiano.²⁶ Pois Derrida não dá mostras de que tenha conhecido com sofisticação certas ideias, fórmulas e conceitos de Lacan que se tornarão centrais na recepção contemporânea de sua obra, tais como objeto *a*, Real, gozo e as disputadas fórmulas da sexuação. Sendo assim, a contribuição deste ensaio reside na tentativa de circunscrever com qual horizonte lacaniano Derrida se envolveu em “O carteiro da verdade”, em vez de cobrar dele que tivesse conhecimento de temas que só começarão a circular com mais amplitude a partir da publicação recente dos seminários de Lacan. Agora, por outro lado, continuar a insistir de forma cega que Lacan foi um fiel escudeiro da estabilidade do Simbólico, pela via da defesa obsessiva do falo enquanto significante transcendental, é desconhecer por completo o modo de ele lidar com seus impasses teóricos. Em suma, é querer denegar as transformações conceituais pelas quais sua experiência intelectual passou. É tendo isso em vista que Charles Shepherdson, que elaborou uma reflexão sobre a “impossibilidade” da amizade entre Lacan e Derrida, poderá dizer o seguinte:

Na verdade, Lacan passou a questionar cada vez mais o *status* supostamente transcendental do falo e a própria estabilidade da ordem simbólica à medida que seu trabalho se desenvolvia, e muitos conceitos lacanianos posteriores – incluindo o gozo, a pluralização dos “nomes-do-pai”, o nó borromeano, e mesmo o “real” e o objeto *a* – foram desenvolvidos em resposta a esta “incompletude” da lei (um tema que também é central na obra de Derrida). (Shepherdson, 2009, p. 41-42)

A análise desconstrutiva do falocentrismo existente na teoria sexual estruturalista de Lacan contém sua própria claudicação, ela está lá onde só é possível concordar mesmo com Derrida se aceitarmos sem mais que a psicanálise

²⁶ Hurst pensa que se trata de um “preconceito derridiano” (Hurst, 2008, p. 208) porque, entre “O carteiro da verdade” (1975) e “*Pour l’amour de Lacan*” (1992), Derrida não revisa sua avaliação sobre o pensamento lacaniano (Cf. Hurst, 2008, p. 375-376).

lacaniana foraclui “sem piedade” o gradiente de fenômenos ligados ao infamiliar. Até pode ser verdade que isso ocorra em “O seminário sobre ‘A carta roubada’”, isto é, que Lacan tente driblar esse ponto em um primeiro momento de seu percurso, mas ele se volta muito mais para esses fenômenos de instabilidade do Simbólico quando transfigura a angústia em um afeto central para renovar sua concepção de objeto. Isso repercute em sua teoria sexual, pois o campo libidinal não consegue ser orientado apenas por um significante que almeja, a qualquer custo, permanecer transcendental. O objeto *a* não é outra coisa senão uma heteronomia presente no seio do sujeito, heteronomia que não deixa de ser perigosa para o Simbólico, uma vez que o sujeito não é capaz mesmo de simbolizá-la, o que pode levá-lo então a ultrapassar os limites impostos pela lei.²⁷

Dizer essas coisas poderia nos fazer imaginar que Lacan e Derrida estão em acordo mútuo, quase como se os dois sonhassem então com uma teoria libidinal em profunda disseminação, sem nenhum referente autenticado pelo Simbólico.²⁸ É preciso ser responsável para indicar que essa equivalência entre os dois não é bem o caso. Lacan não pode positivar a multiplicidade de forma tão fácil sem levar ao mesmo tempo em consideração as vias em que o Simbólico procura se defender daquilo que colocaria sua estabilidade em risco. É nessa tensão, entre os objetos parciais que podem

²⁷ Lacan reflete sobre isso, no seminário *A ética da psicanálise* (1959-1960), ao recorrer à personagem Antígona, de Sófocles, uma amante da Coisa (outra forma de falar do objeto *a*): “[...] [A Coisa é] o inominável que ameaça o vínculo intersubjetivo de uma determinada comunidade, uma estranheza radical cuja força é realmente pôr em risco o que está estabelecido para poder voltar a sonhar com Outra Coisa. É esse movimento que a psicanálise lacaniana frisa na personagem Antígona, um movimento induzido por sua, por que não dizer, paixão pela Coisa” (Dutra, 2023, p. 22).

²⁸ O falo enquanto significante transcendental é um referente (ele é “símbolo de uma falta”) autenticado pelo Simbólico.

ultrapassar os limites do Simbólico e os recursos violentos desse mesmo registro para se manter intacto, que reside toda uma dialética negativa no pensamento de Lacan. Uma dialética cuja tarefa principal é marcar uma não sobreposição total entre a organização hegemônica de nosso mundo por meio do falo e uma diferença que procura ir além dessa mesma organização. Tal diferença ainda habita, de forma radical, o nosso próprio desejo.

Referencias

BENNINGTON, Geoffrey. Fetichism in Glas. In: BENNINGTON, Geoffrey. *Other Analyses: Reading Philosophy*. Scotts Valley: CreateSpace, 2004. p. 183-201.

BOOTHBY, Richard. *Death and Desire: Psychoanalytic Theory in Lacan's Return to Freud*. Nova York: Routledge, 1991.

BOOTHBY, Richard. *Freud as philosopher: Metapsychology after Lacan*. Routledge: Nova York, 2001.

BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo"*. Tradução de Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. São Paulo: n-1 edições; Crocodilo Edições, 2019.

DERRIDA, Jacques. O carteiro da verdade. In: DERRIDA, Jacques. *O cartão-postal: de Sócrates a Freud e além*. Tradução de Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 457-542.

DERRIDA, Jacques. *Éperons, les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978.

DERRIDA, Jacques. *Esporas: os estilos de Nietzsche*. Tradução de Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2015.

DERRIDA, Jacques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite

Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 407-426.

DERRIDA, Jacques. Glas. Lincoln e Londres: University of Nebraska Press, 1986.

DERRIDA, Jacques. Posições. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DERRIDA, Jacques. Pour l'amour de Lacan (1992). In: DERRIDA, Jacques. Résistances de la psychanalyse. Paris: Galilée, 1996. p. 55-88.

DEWS, Peter. Lacan and Derrida: Individuality and Symbolic Order. In: DEWS, Peter. Logics of disintegration: Post-structuralist thought and the claims of critical theory. London, Nova York: Verso Books, 1987. p. 87-108.

DOLAR, Mladen. A voice and nothing more. Cambridge: The MIT Press, 2006.

DUTRA, Vinícius. Antígona no limite do Simbólico: a crítica de Judith Butler ao parentesco em Jacques Lacan. Monografia. 75 f. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023.

DUTRA, Vinícius. Dos afetos em psicanálise. 204 f. 2022. Dissertação de Mestrado (Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.

DUTRA, Vinícius; MOSCHEN, Simone. O objeto voz: afecção entre angústia e culpa. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, São Paulo, v. 27, 2024, p. 1-24. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1415-4714.e221058>.

EARLIE, Paul. Derrida and the legacy of psychoanalysis. Oxford: Oxford University Press, 2021.

FINK, Bruce. Introdução clínica à psicanálise lacaniana. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

FREUD, Sigmund. A feminilidade (1933). In: FREUD, Sigmund. Amor, sexualidade, feminilidade. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018a. p. 313-345.

FREUD, Sigmund. Fetichismo (1927). In: FREUD, Sigmund. Neurose, psicose, perversão. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2021. p. 315-325.

FREUD, Sigmund. Organização genital infantil (1923). In: FREUD, Sigmund. Amor, sexualidade, feminilidade. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018b. p. 237-245.

HURST, Andrea. Derrida vis-à-vis Lacan: interweaving deconstruction and psychoanalysis. New York: Fordham University Press, 2008.

JOHNSON, Barbara. The Frame of Reference: Poe, Lacan, Derrida. In: FEUERSTEIN, Melissa; GONZÁLEZ, Bill; PORTEN, Lili; VALENS, Keja. (Org.). The Barbara Johnson Reader: The Surprise of Otherness. Durham: Duke University Press, 2014. p. 57-98.

KOFMAN, Sarah. Ça cloche. In: KOFMAN, Sarah. Lectures de Derrida. Paris: Editions Galilée, 1984. p. 115-151.

LACAN, Jacques. A direção do tratamento e os princípios de seu poder (1958). In: LACAN, Jacques. Escritos. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998a. p. 591-652.

LACAN, Jacques. O seminário, livro 10: a angústia (1962-1963). Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. O seminário sobre “A carta roubada” (1956). In: LACAN, Jacques. Escritos. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998b. p. 13-66.

LACAN, Jacques. A significação do falo (1958). In: LACAN, Jacques. Escritos. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998c. p. 692-703.

LEWIS, Michael. Derrida and Lacan: another writing. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2008.

MAJOR, René. Lacan com Derrida: análise desistencial. Tradução de Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

POE, Edgar. A carta roubada (1844). In: POE, Edgar. Histórias extraordinárias. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 48-68.

ROUDINESCO, Elisabeth. Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

ROUDINESCO, Elisabeth. Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres (1975). In: RUBIN, Gayle. Políticas do sexo. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 9-61.

SAFATLE, Vladimir. Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SAFATLE, Vladimir. A paixão do negativo: Lacan e a dialética. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

SATO, Yoshiyuki. Pouvoir et résistance: Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser. Paris: L'Harmattan, 2007.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Love me, love my ombre, elle. *Diacritics*, Baltimore, n. 4, v. 14, p. 19-36, 1984. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/465049>. Acesso em: 5 dez. 2023.

SHEPHERDSON, Charles. Derrida and Lacan: An Impossible Friendship. *Differences*, v. 20, n. 1, 2009, p. 40-86. Disponível em: <https://doi.org/10.1215/10407391-2008-016>. Acesso em: 5 dez. 2023.

TRUMBULL, Robert. Revisiting Derrida's Critique of Lacan, Beyond the Misunderstandings. *Derrida Today*, Edimburgo, n. 15, v. 2, p. 225-250, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.3366/drt.2022.0293>. Acesso em: 1 out. 2023.

ŽIŽEK, Slavoj. Enjoy your symptom!: Jacques Lacan in Hollywood and out. Nova York: Routledge, 1992.

ZUPANČIČ, Alenka. O que é sexo?. Tradução de Rafael Bozzola. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

(Submissão: 09/03/24. Aceite: 10/06/24)