



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE
ECONOMIA, SOCIEDADE E POLÍTICA
(ILAESP)**

FILOSOFIA

**O DESVIO DO CONCEITO DE INCONSCIENTE PELO ESTRUTURALISMO:
LÉVI-STRAUSS ENTRE FREUD E LACAN**

GUILHERME BORGES ALMEIDA

Foz do Iguaçu
2026

**O DESVIO DO CONCEITO DE INCONSCIENTE PELO ESTRUTURALISMO:
LÉVI-STRAUSS ENTRE FREUD E LACAN**

GUILHERME BORGES ALMEIDA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciatura em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gonzalo Patricio Montenegro Vargas.

Foz do Iguaçu
2026

GUILHERME BORGES ALMEIDA

**O DESVIO DO CONCEITO DE INCONSCIENTE PELO ESTRUTURALISMO:
LÉVI-STRAUSS ENTRE FREUD E LACAN**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciatura em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Gonzalo Patricio Montenegro Vargas
UNILA

Prof. Dr. Ladislao Homar Landa Vásquez
UNILA

Prof^a. Dr^a Janaina Namba
UFSCar

Foz do Iguaçu, 07 de julho de 2026.

AGRADECIMENTOS

A pesquisa que se materializa nesta monografia é um recorte de uma trajetória acadêmica mais ampla que, se considerada em toda a sua extensão, resultaria em uma lista de agradecimentos demasiadamente longa. Creio, inclusive, que algumas das pessoas que contribuíram para este trabalho se surpreenderiam ao descobrir que tiveram alguma participação em uma pesquisa cuja existência talvez sequer conhecessem. Limito-me, portanto, a um agradecimento em sentido mais estrito.

Começo agradecendo ao meu querido orientador, Gonzalo Montenegro Vargas. Guardarei com muito carinho o espírito fraterno e o entusiasmo pela filosofia – infelizmente, por vezes tão distantes da prática universitária burocrática e procedimental – que marcaram nossas conversas e culminaram na orientação deste trabalho.

Agradeço também aos professores que compõem a banca por aceitarem o convite. À professora Janaína Namba, da Universidade Feredal de São Carlos (UFSCar), que gentilmente se dispôs a participar como membra externa, e ao professor Ladislao Landa, que acompanhou parte da minha trajetória na graduação e que, felizmente, também pôde estar presente neste momento de conclusão.

Agradeço aos colegas dos dois cartéis de psicanálise do Espaço Psicanalítico de Foz do Iguaçu dos quais participei nos últimos anos. Basta mencionar que ambos se dedicaram ao conceito de inconsciente para indicar o quanto suas leituras e discussões foram importantes para esta pesquisa. Da mesma forma, agradeço ao professor Vinicius Alves de Oliveira, pesquisador da Universidade Federal do Paraná (UFPR), responsável pelo curso *Introdução ao estruturalismo em antropologia e psicanálise*: as discussões desenvolvidas nesse espaço dialogam de maneira tão precisa com os debates mobilizados nesta pesquisa que, por vezes, tive a impressão de que o curso havia sido pensado especialmente para ela.

Registro ainda meu agradecimento aos amigos que conheci no congresso do Grupo de Trabalho de Filosofia e Psicanálise da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), realizado no ano passado, em Manaus. Entre eles, deixo um agradecimento especial a Izabela Loner, que em nossas conversas indicou caminhos valiosos nas áreas de pesquisa que eu buscava explorar.

Agradeço à minha mãe, Naura Borges Almeida, pela generosa revisão deste trabalho, e à Carol Paz Loy, pelo apoio constante, especialmente na reta final desta

pesquisa. Agradeço à minha analista, Jane Moreira de Carvalho. Esta pesquisa também é fruto de um trabalho de elaboração que, não raramente, passou pelo divã.

Por fim, agradeço ao Programa de Apoio à Participação de Discentes em Eventos (PAPADE) da UNILA, que tornou possível minha participação em eventos acadêmicos fundamentais para o amadurecimento desta pesquisa.

Lo ausente tiene un extraño modo de manifestarse.

Alejandra Pizarnik

*Se penso, o pensamento surge-me no próprio espírito
com frases, secas e ritmadas,
e eu não distingo nunca bem se penso antes de o dizer,
se apenas depois de me ver a tê-lo dito
e, se por mim sonhado, há palavras logo em mim.*

Bernardo Soares

*Os linguistas – e sobretudo, entre eles, os estruturalistas
– se interrogam: que estudam, na realidade?
Que é esta coisa linguística que parece se despregar da
cultura, da vida social, da história e até destes homens
que falam?*

Claude Lévi-Strauss

RESUMO

Este trabalho investiga a trajetória do conceito de inconsciente entre a psicanálise freudiana, a antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss e a releitura proposta por Jacques Lacan, buscando compreender o papel desempenhado pelo estruturalismo na reformulação desse conceito fundamental da teoria psicanalítica. Argumenta-se que o conceito de inconsciente estrutural em Jacques Lacan não deve ser entendido apenas a partir da aproximação da psicanálise com a linguística saussuriana, mas também como tributário da antropologia estrutural de Lévi-Strauss. Nesta, o conceito de inconsciente já é empregado em um sentido declaradamente distinto daquele formulado por Freud. A noção levistraussiana de inconsciente — concebida como simbólica, formal, não psicológica, esvaziada de conteúdos mentais e não circunscrita a um aparelho psíquico — não apenas fornece as bases para as elaborações lacanianas, como também parece explicitar um inconsciente já subjacente às discussões abertas pela linguística acerca do valor simbólico dos signos. Destaca-se, assim, que a mediação realizada por Lévi-Strauss entre Lacan e a linguística estrutural é particularmente relevante para a formulação do conceito de inconsciente. A trajetória conceitual do inconsciente realiza, desse modo, um percurso que vai de Freud a Lévi-Strauss e retorna à psicanálise por meio de Lacan, configurando um desvio teórico que não pode ser compreendido exclusivamente em termos intrapsicanalíticos. Sendo um conceito basilar para a psicanálise, o fato de ele ser tomado do estruturalismo — e não diretamente de Sigmund Freud — confere um sentido particular ao “retorno a Freud” empreendido por Lacan e à sua pretensa fidelidade à descoberta freudiana. Sustenta-se, por fim, que o inconsciente estrutural constitui simultaneamente o terreno comum e o ponto de fricção entre antropologia e psicanálise, configurando uma rivalidade teórica que impõe limites ao prosseguimento do diálogo entre Lévi-Strauss e Lacan.

Palavras-chave: Inconsciente; Estruturalismo; Jacques Lacan; Claude Lévi-Strauss; Eficácia simbólica.

RESUMEN

Este trabajo investiga la trayectoria del concepto de inconsciente entre el psicoanálisis freudiano, la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss y la reinterpretación propuesta por Jacques Lacan, con el objetivo de comprender el papel desempeñado por el estructuralismo en la reformulación de este concepto fundamental de la teoría psicoanalítica. Se sostiene que el concepto de inconsciente estructural en Jacques Lacan no debe entenderse solamente a partir del acercamiento entre el psicoanálisis y la lingüística saussuriana, sino también como tributario de la antropología estructural de Lévi-Strauss. En esta última, el concepto de inconsciente ya es empleado en un sentido declaradamente distinto de aquel formulado por Freud. La noción levistraussiana de inconsciente —concebida como simbólica, formal, no psicológica, desprovista de contenidos mentales y no circunscrita a un aparato psíquico— no solo proporciona las bases para las elaboraciones lacanianas, sino que también parece explicitar un inconsciente ya subyacente a las discusiones abiertas por la lingüística acerca del valor simbólico de los signos. Se destaca, así, que la mediación realizada por Lévi-Strauss entre Lacan y la lingüística estructural resulta particularmente relevante para la formulación del concepto de inconsciente. La trayectoria conceptual del inconsciente sigue, de este modo, un recorrido que va de Freud a Lévi-Strauss y retorna al psicoanálisis por medio de Lacan, configurando un desvío teórico que no puede comprenderse exclusivamente en términos intrapsicoanalíticos. Ya que se trata de un concepto fundamental para el psicoanálisis, el hecho de que sea tomado del estructuralismo —y no directamente de Sigmund Freud— confiere un sentido particular al “retorno a Freud” emprendido por Lacan y a su pretendida fidelidad al descubrimiento freudiano. Finalmente, se sostiene que el inconsciente estructural constituye simultáneamente el terreno común y el punto de fricción entre la antropología y el psicoanálisis, configurando una rivalidad teórica que impuso límites a la continuidad del diálogo entre Lévi-Strauss y Lacan.

Palabras clave: Inconsciente; Estructuralismo; Jacques Lacan; Claude Lévi-Strauss; Eficacia simbólica.

ABSTRACT

This study investigates the trajectory of the concept of the unconscious across Freudian psychoanalysis, the structural anthropology of Claude Lévi-Strauss, and the reinterpretation proposed by Jacques Lacan, seeking to understand the role played by structuralism in the reformulation of this fundamental concept of psychoanalytic theory. It is argued that Jacques Lacan's concept of the structural unconscious should not be understood merely in terms of the rapprochement between psychoanalysis and Saussurean linguistics, but also as indebted to the structural anthropology of Lévi-Strauss. Within the latter, the concept of the unconscious is already employed in a sense that is explicitly distinct from that formulated by Freud. The Lévi-Straussian notion of the unconscious — conceived as symbolic, formal, non-psychological, emptied of mental contents, and not circumscribed to a psychic apparatus — not only provides the basis for Lacanian elaborations, but also seems to make explicit an unconscious already underlying the discussions opened by linguistics concerning the symbolic value of signs. Thus, the mediation carried out by Lévi-Strauss between Lacan and structural linguistics is highlighted as particularly relevant to the formulation of the concept of the unconscious. The conceptual trajectory of the unconscious therefore follows a path that moves from Freud to Lévi-Strauss and returns to psychoanalysis through Lacan, configuring a theoretical detour that cannot be understood exclusively in intrapsychanalytic terms. As a foundational concept for psychoanalysis, the fact that it is derived from structuralism — and not directly from Sigmund Freud — confers a particular meaning on Lacan's "return to Freud" and on his purported fidelity to the Freudian discovery. Finally, it is argued that the structural unconscious simultaneously constitutes both the common ground and the point of friction between anthropology and psychoanalysis, giving rise to a theoretical rivalry that imposed limits on the continuation of the dialogue between Lévi-Strauss and Lacan.

Keywords: Unconscious; Structuralism; Jacques Lacan; Claude Lévi-Strauss; Symbolic Efficacy.

LISTA DE QUADROS E FIGURAS

Quadro 1 – Conceção da língua como nomenclatura	18
Figura 1 – Representação da língua como subdivisões contíguas sobre os planos de ideias e de sons	19
Figura 2 – Representação unitária provisória do signo saussuriano.....	21
Figura 3 – Representação unitária do signo saussuriano	22
Figura 4 – Algoritmo lacaniano do significante (S) sobre o significado (s)	53

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AMP	<i>Association mondiale de psychanalyse</i> (Associação Mundial de Psicanálise)
APOLa	<i>Apertura para Otro Lacan</i> (Abertura para Outro Lacan)
Cs	Sistema Consciente
ECF	<i>École de la Cause Freudienne</i> (Escola da Causa Freudiana)
Ics	Sistema Inconsciente
Pcs	Sistema Pré-Consciente
S.	<i>O Seminário</i> , de Jacques Lacan (seguido do número do seminário)
UNILA	Universidade Federal da Integração Latino-Americana

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 OS CAMINHOS PARA UM INCONSCIENTE ESTRUTURAL.....	17
2.1 A ABERTURA AO SIGNO NO <i>CURSO DE LINGÜÍSTICA GERAL</i> DE SAUSSURE ...	18
2.2 O FONEMA E A INFRAESTRUTURA INCONSCIENTE DA LÍNGUA	25
3 O INCONSCIENTE ESTRUTURAL DE LÉVI-STRAUSS.....	32
3.1 UM OUTRO INCONSCIENTE VIA MAUSS	32
3.2 O DIÁLOGO DA ANTROPOLOGIA ESTRUTURAL DE LÉVI-STRAUSS COM A PSICANÁLISE	37
3.3 O INCONSCIENTE SIMBÓLICO	42
4 O RETORNO DO INCONSCIENTE À PSICANÁLISE EM LACAN	49
4.1 LACAN COMO LEITOR DE LÉVI-STRAUSS	49
4.2 O INCONSCIENTE LACANIANO E O FREUDIANO	57
4.3 O <i>RETORNO A FREUD</i> E A FIDELIDADE À DESCOBERTA FREUDIANA	64
4.4 A <i>RIVALIDADE CIUMENTA</i> E A AUSÊNCIA DA RÉPLICA DE LÉVI-STRAUSS	68
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	74
REFERÊNCIAS	78

1 INTRODUÇÃO

O conceito de inconsciente ocupa um lugar privilegiado na história da psicanálise. Mais do que um entre os demais, ele está diretamente ligado àquilo que Sigmund Freud considerava sua principal descoberta e à própria emergência da psicanálise como campo de saber. Por essa razão, a história das reformulações do conceito de inconsciente confunde-se, em larga medida, com a própria história da psicanálise.

A obra de Jacques Lacan apresenta, nesse contexto, um capítulo particularmente intrincado de como o conceito é tratado na psicanálise e como ele se vincula com a descoberta freudiana. Ao longo de seu ensino, Lacan reivindica um *retorno a Freud*, apresentando sua leitura como um esforço para recuperar a radicalidade da descoberta freudiana contra aquilo que considera desvios introduzidos tanto pelo próprio Freud em determinados momentos de sua elaboração teórica quanto pelas diferentes correntes da psicanálise pós-freudiana¹. No entanto, esse retorno não se traduz na simples preservação das formulações de Freud acerca do inconsciente. Pelo contrário, Lacan promove uma profunda reelaboração do conceito, a ponto de torná-lo incompatível com aspectos centrais das concepções desenvolvidas ao longo de toda a obra freudiana. Surge, assim, uma questão fundamental: em que sentido Lacan pode reivindicar fidelidade à descoberta freudiana ao mesmo tempo em que abandona elementos decisivos da teoria freudiana do inconsciente?

O argumento apresentado neste trabalho é que essa aparente contradição se torna mais inteligível quando se considera o papel desempenhado pelo estruturalismo e, particularmente, pela antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss na constituição do pensamento lacaniano. Embora a aproximação entre Lacan e a linguística estrutural saussuriana seja amplamente reconhecida, argumenta-se aqui que o conceito lacaniano de inconsciente não pode ser compreendido apenas a partir dessa influência²: mais decisivo do que a incorporação de conceitos linguísticos é o encontro de Lacan com uma formulação

¹ As críticas de Lacan à psicanálise pós-freudiana são articuladas em diferentes partes de seu ensino. Destaca-se aqui a apresentação da questão nas primeiras sessões do seminário de 1964 ([S. 11, 1964], 2008) feitas no contexto da sua exclusão da lista de analistas didatas reconhecidos pela *International Psychoanalytical Association* (IPA) em 1963, episódio – chamado por Lacan de sua “excomunhão” – que levou à sua ruptura definitiva com a psicanálise institucional oficial. Principalmente em *O inconsciente freudiano e o nosso*, essa questão é tratada em relação à noção de inconsciente na psicanálise e aos limites da elaboração teórica de Freud.

² Tal argumento será retomado no último capítulo de desenvolvimento do trabalho. Cabe aqui, no entanto, apontar que Markos Zafiropoulos (2010, p. 196-8) identifica e critica um entendimento corrente na leitura da obra de Lacan que resume sua relação com a linguística estrutural a uma leitura do *Curso de linguística geral* de Ferdinand de Saussure.

estruturalista de inconsciente presente na obra de Lévi-Strauss.

Com efeito, a antropologia estrutural levistraussiana tem o papel fundamental de elaborar uma concepção de inconsciente distinta daquela formulada por Freud. Resultante da convergência entre investigações desenvolvidas na linguística estrutural na fonologia e na análise antropológica dos sistemas simbólicos, esse inconsciente deixa de designar um domínio psíquico composto por representações, afetos ou conteúdos reprimidos para ser concebido como uma estrutura simbólica formal, impessoal e inconsciente das próprias condições de produção do sentido, como será visto no decorrer da pesquisa. Em Lévi-Strauss, esses desenvolvimentos encontram uma formulação conceitual sistemática e são explicitamente colocados em contraste com o inconsciente de Freud.

Partindo dessa constatação, sustenta-se que a formulação lacaniana do inconsciente é tributária não apenas de um encontro geral com o estruturalismo, mas, de maneira mais específica, da apropriação de uma problemática já elaborada por Lévi-Strauss. Nessa perspectiva, a trajetória conceitual do inconsciente realiza um percurso que vai de Freud à antropologia estrutural e retorna à psicanálise por intermédio de Lacan. O conceito de inconsciente torna-se, assim, um ponto privilegiado para examinar simultaneamente a influência do estruturalismo sobre a psicanálise, os contornos gerais do chamado *retorno a Freud* e as tensões teóricas que marcaram o diálogo entre Lacan e Lévi-Strauss.

Tomando a perspectiva do conceito de inconsciente, haveria, assim, o que chamei de um “desvio” pela antropologia de Lévi-Strauss, que se coloca entre a *descoberta freudiana* e o *inconsciente estruturado como uma linguagem* em Lacan. Esse desvio também poderia ser qualificado como um desvio *pelo estruturalismo* – desde que aqui se entenda estruturalismo não como um movimento restrito ao âmbito da linguística, mas sim como algo que abrange qualquer domínio da vida social e do pensamento simbolicamente estruturado. De ambos os modos – ou seja, considerando esse desvio pela antropologia ou pelo pensamento estrutural – a influência de Lévi-Strauss sobre o conceito de inconsciente empregado por Lacan é incontornável, explicitando um movimento conceitual que, acredito, não pode ser descrito como *intrapsicanalítico*. Isto é, não se trata simplesmente de um movimento de Freud a Lacan, como se este último fizesse apenas um uso *sui generis* da linguística estrutural e de referências de outras áreas para reelaborar o inconsciente freudiano. Haveria, em contraste, uma triangulação Freud–Lévi-Strauss–Lacan em que um dos vértices do triângulo se encontraria na antropologia estrutural; fora, portanto, do âmbito

psicanalítico *stricto sensu*.

Dado esse panorama entre as relações do inconsciente em Freud, Lacan e Lévi-Strauss, destaca-se que a trajetória conceitual do inconsciente passa por pelo menos três momentos. Primeiro, há uma saída do conceito de inconsciente do âmbito estrito da psicanálise, indo de Freud a Lévi-Strauss. Depois, há um desvio do conceito de inconsciente pela antropologia e pela linguística estrutural, onde ele ganha um novo significado. Por fim, há um retorno à psicanálise em Lacan a partir da conceitualização de Lévi-Strauss, e não propriamente de Freud.

Resgatar a trajetória conceitual do inconsciente em Lacan aponta para um certo “desvio” que possivelmente pode passar despercebido para os leitores não familiarizados com os debates intelectuais franceses que se desenrolavam nos anos em que Lacan ministrava seus seminários. O estruturalismo, em especial, teve um imenso impacto – uma espécie de “campo magnético”, como descreve Jean-Marie Auzias (1972) – que mobilizou a intelectualidade francesa a partir dos anos 1950, continuando a ter influência nas décadas posteriores. Assim como o estruturalismo teve seus articuladores na antropologia, na linguística, na crítica literária e na filosofia, também na psicanálise ele teve influência, com Lacan se destacando como seu principal nome.

Nesse sentido, aponta-se que uma justificativa para esta pesquisa é a aposta de que há algo que pode ser resgatado do estruturalismo a partir da tomada de uma perspectiva mais distanciada, propiciada por um debate realizado nos dias atuais. Depois do movimento intelectual ter se hiperinflacionado e se confundido inclusive com uma moda midiática e editorial³ e décadas após a ascensão e queda (igualmente vertiginosas) do estruturalismo enquanto movimento intelectual terem passado, talvez seja um momento propício para uma nova geração de pesquisadores e pesquisadoras se debruçar sobre aspectos relevantes que se mantêm entre toda essa produção. Creio que isso possa ser realizado sem as mesmas pretensões sobredimensionadas que caracterizaram o seu contexto de formulação e, do mesmo modo, sem replicar a necessidade de marcar uma distância em relação ao pensamento estrutural vista durante seu declínio.

Sob essa perspectiva, seguem-se aqui as observações de Patrice Maniglier – um dos autores que vêm propondo uma revisitação dos debates estruturalistas (MANIGLIER, 2013; 2020) – de que

³ Tais observações seguem, nesse ponto, a caracterização do estruturalismo feita por François Dosse (2018a; 2018b) nos dois volumes de sua obra *História do Estruturalismo*.

é possível se propor a considerar o estruturalismo não como um método nem como uma doutrina, mas como um campo problemático, e a buscar sua unidade precisamente na maneira com a qual diversas atividades teóricas se encontraram – cada vez por razões singulares e, em alguns aspectos, heterogêneas – confrontadas com problemas filosóficos análogos (MANIGLIER, 2020, p. 230).

Direcionada à problemática do inconsciente, esta pesquisa pretende explorar o vasto campo de saberes e as diferentes disciplinas mobilizadas em sua elaboração teórica, destacando o terreno comum de investigação que se constituiu em torno desse conceito na antropologia e na psicanálise, especialmente no contexto das formulações do pensamento estruturalista. Desse modo, busca-se com esse estudo oferecer uma contribuição para a psicanálise ao buscar remontar um momento de elaboração teórica de um de seus conceitos centrais e sua articulação com outras áreas que participavam nesse *campo problemático*. Ademais, também pode oferecer algum insumo para o esforço de revisitação crítica de apreender o estruturalismo “como *movimento* ou como *acontecimento*” (MANIGLIER, 2020, p. 230, grifos do autor).

Para empreender a análise desse desvio do conceito de inconsciente pelo estruturalismo que o presente trabalho se propõe, serão trabalhadas em maior detalhe as produções de Lévi-Strauss dos anos 1940 e 1950 e as de Lacan da década de 1950 e 1960. Entre os textos de Lévi-Strauss do período considerado, privilegiaram-se os artigos publicados originalmente entre 1945 e 1956 e reunidos em 1958 na coletânea *Antropologia Estrutural* (LÉVI-STRAUSS [1958], 1991) e a *Introdução à obra de Marcel Mauss*, de 1950 (LÉVI-STRAUSS [1950], 2004). Entre os artigos de *Antropologia Estrutural*, *O feiticeiro e sua magia* (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991) e *A eficácia simbólica* (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991) foram alvos de comentários mais detalhados desta pesquisa. Esses três textos privilegiados são relevantes pois, como observado por José Guilherme Merquior (1975), eles “encerram um complexo de idéias orientando todo o pensamento de Lévi-Strauss nessa época” que “se agrupam em torno da identificação do conceito de inconsciente ao de função simbólica” (MERQUIOR, 1975, p. 20). Portanto, além da afinidade temática a este trabalho evidenciável no trecho acima – e a que se pode agregar a observação de que a discussão sobre o conceito de inconsciente em termos estruturais é realizada em diálogo com a psicanálise freudiana –, ressalta-se que esses três textos de Lévi-Strauss podem ser tomados em conjunto e que demonstram uma importância destacada para o pensamento do autor no período considerado.

No último capítulo de desenvolvimento do trabalho, é feito um comentário de *A oleira ciumenta*, publicação tardia na obra lévi-straussiana (originalmente publicada

em 1985) que volta a abordar a relação entre antropologia e psicanálise. A inclusão dessa obra se justifica por apontar possíveis motivos para um desencajamento teórico de Lévi-Strauss em relação às formulações lacanianas, fazendo com que o diálogo entre os dois autores tenha se mantido largamente unilateral.

No que diz respeito à obra de Jacques Lacan, o recorte metodológico busca identificar os momentos e formulações mais relevantes para compreender a recepção lacaniana do conceito de inconsciente elaborado por Lévi-Strauss e sua reinserção no contexto teórico da psicanálise sob o âmbito de seu *retorno a Freud*. O objetivo não consiste, portanto, em realizar uma reconstrução exaustiva do desenvolvimento do conceito de inconsciente ao longo de seu ensino, nem em oferecer uma análise detida de textos específicos da produção lacaniana. A pesquisa privilegia referências distribuídas ao longo de textos e seminários produzidos sobretudo entre as décadas de 1950 e 1960, período em que a influência do estruturalismo se faz mais evidente na elaboração lacaniana. Entre essas referências, destacam-se particularmente o texto *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (LACAN [1953], 1998) – conhecido como *Discurso de Roma*, de 1953 – e as formulações apresentadas no seminário de 1964 (LACAN [S. 11, 1964], 2008), que delimitam, em linhas gerais, o arco temporal privilegiado pela investigação. Em vez de uma leitura sistemática de cada uma dessas obras, procura-se acompanhar a circulação de determinadas teses e conceitos relacionados ao inconsciente, complementando essa análise com o recurso à literatura secundária especializada.

Esse recorte justifica-se pelo próprio objetivo da pesquisa. Não se trata de examinar a elaboração teórica do conceito no pensamento lacaniano, mas de reunir os elementos necessários para compreender de que modo o conceito de inconsciente é incorporado ao movimento de *retorno a Freud* empreendido por Lacan e como, nesse processo, a influência da antropologia estrutural de Lévi-Strauss contribui para conferir ao inconsciente uma formulação distinta daquela originalmente desenvolvida por Freud.

É de maneira advertida do risco de enfatizar excessivamente o vínculo de Lacan com o estruturalismo que se realiza esse recorte metodológico. De fato, ao se privilegiar a recepção lacaniana nos anos 1950 e 1960 de uma noção de inconsciente vinda de Lévi-Strauss, faz-se aqui, conseqüentemente, a opção por um Lacan decididamente estruturalista. No auge da influência do pensamento estrutural, é um Lacan que afirma que “A psicanálise devia ser a ciência da linguagem habitada pelo sujeito” (LACAN [1955-6], 1988, p. 284). Tal recorte pode não apreender a aproximação do autor com o movimento em toda sua devida complexidade.

2 OS CAMINHOS PARA UM INCONSCIENTE ESTRUTURAL

A elaboração de uma concepção estrutural do inconsciente não resulta da reflexão isolada de um único autor, mas de um conjunto de transformações teóricas que atravessaram diferentes campos do saber ao longo da primeira metade do século XX. Ainda que Lévi-Strauss tenha desempenhado um papel decisivo ao conferir a essa noção uma formulação sistemática no interior da antropologia, seu trabalho se inscreve em uma rede mais ampla de debates que já deslocavam a atenção dos conteúdos conscientes para os sistemas de relações que organizam a experiência humana. Destacar a importância específica de Lévi-Strauss na trajetória do conceito de inconsciente que liga Freud e Lacan não significa, portanto, que essa reformulação seja completamente separável de discussões empreendidas por outros autores em outras áreas. Ela é fruto de contribuições diversas que, de maneiras mais ou menos intencionais, se aproximavam da problemática do inconsciente.

Reconstituir os caminhos que conduzem Lévi-Strauss à sua concepção de inconsciente permite, portanto, situar sua obra no interior de um horizonte intelectual mais vasto. Nesse sentido, vale apontar que ele se apresenta frequentemente como herdeiro de autores como Durkheim, Mauss, Boas e até Rousseau⁴, vistos como precursores de seu projeto. Valendo-se dessas tradições do pensamento sociológico e antropológico, Lévi-Strauss busca empreender uma sistematização das discussões que o permitirão analisar – à maneira feita pela linguística ao estudar a linguagem – os fenômenos sociais como um sistema de relações produzidas por uma “atividade inconsciente do espírito” regida por leis universais (LÉVI-STRAUSS [1951], 1991, p. 74-5).

Reconstituir brevemente os caminhos que conduziram Lévi-Strauss à sua formulação conceitual do inconsciente é, assim, relevante para sinalizar um campo mais amplo de debates que criavam condições para tal empreendimento. A linguística estrutural, com sua influência abrangente no projeto de antropologia estrutural de Lévi-Strauss, é fundamental para uma apreensão de um inconsciente simbólico, como será visto a seguir. Esse encontro do autor com a linguística – que se dá a partir de Roman Jakobson – permite-lhe retomar uma aproximação já existente da antropologia com a psicanálise freudiana

⁴ As influências destes autores são explicitadas em textos de Lévi-Strauss como *História e etnologia* (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991) (sobre o pensamento de Boas), *O que a etnologia deve a Durkheim*, (LÉVI-STRAUSS [1962], 1976), *Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem* (LÉVI-STRAUSS [1960], 1976), além de *Introdução à obra de Marcel Mauss* (LÉVI-STRAUSS [1950], 2002), que será tratado com mais profundidade neste trabalho.

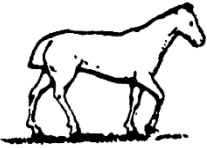
traçada por Marcel Mauss em outros termos, explicitando a novidade da noção de inconsciente que já permeava a investigação maussiana.

Esses distintos precursores da antropologia estrutural de Lévi-Strauss fazem com que muitos sejam os caminhos possíveis que podem ser escolhidos para indicar como o autor chega à sua concepção de inconsciente. É pertinente, no entanto, tomar como ponto de partida as discussões da linguística estrutural, que lhe fornecerão uma peça-chave para como articular outras fontes no pensamento antropológico e sociológico. Por essa razão, a reconstrução da noção lévi-straussiana de inconsciente irá começar pela abertura realizada por Saussure no *Curso de Linguística Geral*. É ali que se encontram os princípios fundamentais de uma concepção relacional da significação que, posteriormente transformada pela fonologia estrutural de Trubetzkoy e Jakobson, permitirá pensar a existência de uma infraestrutura inconsciente subjacente não apenas à língua, mas aos sistemas simbólicos em geral.

2.1 A ABERTURA AO SIGNO NO CURSO DE LINGUÍSTICA GERAL DE SAUSSURE

O *Curso de Linguística Geral* oferece uma forma de estudo da língua como um sistema ordenado de relações opositivas, onde cada termo individual só adquire um valor em função de sua posição relativa aos demais elementos. Tal entendimento sistêmico visa contrapor-se a um entendimento corrente das línguas como simples inventários, como se elas fossem compostas de grandes listas de termos, cada uma correspondendo a uma outra lista de coisas. Uma ilustração dessa concepção criticada por Saussure de língua como nomenclatura pode ser vista no quadro a seguir, adaptado do *Curso*:

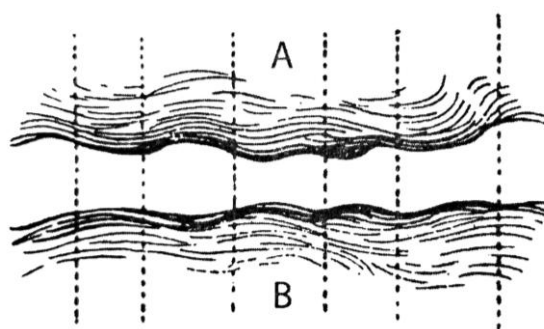
Quadro 1 – Concepção da língua como nomenclatura

Coisas	Termos
	“ARBOR”
	“EQUOS”
etc.	etc.

Fonte: elaboração do autor, adaptado de SAUSSURE [1916] 2012, p. 105.

O motivo mais relevante apresentado por Saussure para criticar essa caracterização é que ela partiria da suposição equivocada de que existiriam ideias previamente delimitadas em relação à língua, às quais os termos se associariam posteriormente. Para Saussure, ao contrário, não haveria um conjunto de unidades já definidas de maneira pré-linguística. Desse modo, o problema filosófico clássico da relação entre palavras e coisas deixa de ocupar o centro da caracterização geral da língua: ela se definiria, antes, como um domínio de articulações entre dois planos – o dos pensamentos (A) e o dos sons (B) –, como na figura a seguir:

Figura 1 – Representação da língua como subdivisões contíguas sobre os planos de ideias e de sons.



Fonte: SAUSSURE [1916], 2012, p. 159.

Esses dois “reinos flutuantes” constituiriam “massas amorfas” que, em si mesmas, não possuem unidades definidas (SAUSSURE [1916], 2012, p. 158; 159). Sem vínculo a determinados sons, os pensamentos (plano A) permaneceriam confusos e indistintos. Como coloca Saussure⁵:

Filósofos e linguistas sempre concordaram em reconhecer que, sem o recurso de signos, seríamos incapazes de distinguir duas ideias de modo claro e constante. Tomado em si, o pensamento é como uma nebulosa em que nada é distinto antes do aparecimento da língua (SAUSSURE [1916], 2012, p. 158).

⁵ Aqui, refiro-me a Ferdinand de Saussure como esse autor quase fictício do Curso de Linguística Geral, produzido por um extenso trabalho de reconstrução editorial. Como apontam os editores Charles Bally e Albert Sechehaye ([1915] 2012), a obra póstuma foi redigida a partir de notas de estudantes e de algumas anotações manuscritas de Saussure – que não passavam, em grande medida, de esboços – sem tomar como referência direta a estrutura de qualquer um dos três cursos ministrados por ele na Universidade de Genebra entre 1906 e 1911, tampouco uma ordem de exposição efetivamente empregada por Saussure. Não parece pertinente, neste trabalho, aprofundar o contexto de produção do Curso de Linguística Geral nem o vasto debate acerca das aproximações e divergências entre o pensamento de Saussure e o texto estabelecido do Curso — debate presente, por exemplo, em pesquisas como a de Michel Arrivé (2010). Interessa apenas explicitar que, quando este trabalho se refere genericamente a Saussure, trata-se de “Saussure, autor do Curso de Linguística Geral” — reconhecendo a artificialidade implicada nessa autoria — e não de um suposto Saussure reconstruído para além do texto organizado por seus discípulos-editores.

Reversamente, o plano dos sons (*B*) não passaria de uma série contínua e indeterminada, sem entidades circunscritas identificáveis, quando não relacionadas a determinadas ideias. As linhas tracejadas no esquema saussuriano representariam, assim, recortes que atravessam transversalmente ambos os planos, criando segmentos descontínuos entre “porções” de *A* e de *B* combinadas entre si. O resultado seriam diversas unidades compostas de segmentos de *A* e segmentos de *B*, ou seja, de intervalos de pensamentos e de sons em articulação.

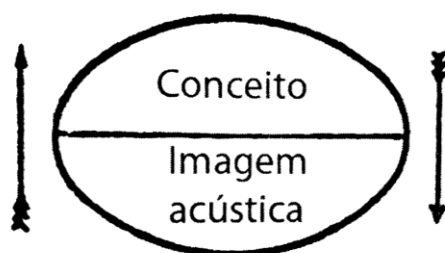
Cada unidade gerada entre a associação segmentos de *A* e *B* é, para Saussure, um signo. A língua, em termos mais gerais, seria essa forma de intermediação entre pensamento e som que os delimitam reciprocamente ao colocá-los em associação. Assim, ao se referir ao esquema da figura anterior, Saussure afirma que “Podemos [...] representar o fato linguístico em seu conjunto, isto é, a língua, como uma série de subdivisões contíguas marcadas simultaneamente sobre o plano indefinido das ideias confusas (*A*) e sobre o plano não menos indeterminado dos sons (*B*)” (SAUSSURE [1916], 2012, p. 159).

Saussure insiste no fato de que os segmentos de sons e os segmentos de pensamentos postos em associação pela língua não possuem, entre si, nenhuma relação natural: trata-se de uma associação meramente convencional, fruto do hábito coletivo (SAUSSURE [1916], 2012, p. 108). Justamente por isso, o signo saussuriano distingue-se definitivamente do *símbolo*, que “tem como característica não ser jamais completamente arbitrário” (SAUSSURE [1916], 2012, p. 109), por ter “uma relação racional com o significado” (SAUSSURE [1916], 2012, p. 113). Seguindo alguns exemplos citados na obra, pode-se dizer que o símbolo da balança tenha alguma relação com a ideia de justiça, e que por isso poderia ser preferível a um outro qualquer, como um carro; já o signo seria imotivado, não havendo sequer uma base para uma discussão acerca de qual dos termos, *soeur* ou *sister*, seria mais adequado para se referir à ideia de irmã (SAUSSURE [1916], 2012, p. 113).

Ainda que a associação descrita anteriormente seja arbitrária, uma vez constituído o signo, forma-se uma unidade composta de dois termos que não podem mais ser considerados fora da sua relação constitutiva. Um dado segmento do plano dos pensamentos já considerado em seu vínculo associativo com um outro segmento do plano dos sons é descrito por Saussure como sendo um *conceito*. Inversamente, um segmento do plano dos sons em relação com um outro segmento do plano dos pensamentos seria o que Saussure chama de *imagem acústica*. Têm-se, então, uma formulação, ainda que

provisória, do signo saussuriano:

Figura 2 – Representação unitária provisória do signo saussuriano.



Fonte: SAUSSURE, [1916] 2012, p. 107.

No *Curso de Linguística Geral* não há nenhuma reivindicação do ineditismo no caráter arbitrário da língua. Ao contrário, ressalta-se que “O princípio da arbitrariedade não é contestado por ninguém” (SAUSSURE [1916], 2012, p. 108). De fato, a tese da língua enquanto convenção tem uma longa história na filosofia, tendo o diálogo platônico *Crátilo* (PLATÃO [*Cratylus*], 2014) como um ponto de referência clássico. Nele, a personagem de Hermógenes sustenta uma posição convencionalista em oposição à postura naturalista da personagem Crátilo⁶. O que aparece mais fundamentalmente ressaltado como novidade parece ser, antes, a concepção de tomar a unidade linguística (em Saussure, o signo) como o que “une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica” (SAUSSURE [1916], 2012, p. 106) e que, ademais, só adquire um valor atribuível em suas relações de distinção e oposição às demais que compõem o sistema.

Essa designação de *imagem acústica* tem uma implicação importante: não se trata mais aqui propriamente de um som em um sentido físico. Ela não tem relação com, por exemplo, as ondas sonoras propagadas pela boca de um falante e que são captadas pelos órgãos auditivos de uma outra pessoa. A imagem acústica é, antes, a “impressão (*empreinte*) psíquica desse som, a representação que dele nos dá o testemunho de nossos sentidos” (SAUSSURE [1916], 2012, p. 106) ao se encontrar em articulação, também psíquica, a um conceito.

Portanto, o signo para Saussure é um fenômeno inteiramente psíquico – situado no interior do cérebro, como enfatizado em mais uma ocasião no *Curso* (SAUSSURE [1916], 2012, p. 43; 106). Ambas as suas partes, por se constituírem mutuamente, só existem uma em relação a outra: no âmbito da linguística não há conceito

⁶ Para uma discussão sobre o tema já no contexto da linguística estrutural, ver Jakobson (1995).

isolado da imagem acústica e tampouco imagem acústica isolada de conceito⁷; ao se referir a um, convoca-se o outro. Para sublinhar que esses dois termos do signo existem apenas como polos correlativos de uma mesma unidade, Saussure substitui *conceito* por *significado* e *imagem acústica* por *significante*, conservando o termo *signo* para a totalidade. Têm-se, desse modo, uma nova formulação do signo:

Figura 3 – Representação unitária do signo saussuriano.



Fonte: SAUSSURE [1916], 2012, p. 161.

Tal representação, no entanto, ainda é insuficiente por se referir à constituição do signo individualmente, sem levar em conta a posição relacional que este ocupa no sistema. Voltando ao esquema inicial das massas amorfas de pensamento e som da figura 1, observa-se que as subdivisões que a língua estabelece sobre os dois planos descontínuos são, para Saussure, *contíguas*. Ou seja, estabelecem limites, fronteiras em relação às unidades ao seu redor. O que é determinante para a língua não é o *conteúdo* interno de cada um desses segmentos de sons ou pensamentos, mas sim como esses segmentos geram unidades discretas, que se distinguem entre si.

Assim, o que determina a identidade de um signo não é um conteúdo intrínseco, mas o conjunto de diferenças que o separa dos demais elementos do sistema. A língua constitui, desse modo, uma rede de valores recíprocos em que cada unidade só pode ser definida negativamente e relacionalmente. Um termo vale apenas porque se distingue dos outros termos que o circundam.

A nova terminologia de *significante* e *significado* permite, justamente, evidenciar esse deslocamento teórico. Enquanto *conceito* e *imagem acústica* ainda poderiam ser compreendidos como conteúdos relativamente independentes posteriormente

⁷ Como observa Saussure, “Uma sequência de sons só é Linguística quando é suporte de uma ideia; tomada em si mesma, não é mais que a matéria de um estudo fisiológico” (SAUSSURE [1916], 2012, p. 147). Inversamente, “conceitos [...] considerados em si mesmos, pertencem à Psicologia; eles só se tornam entidades linguísticas pela associação com imagens acústicas” (SAUSSURE [1916], 2012, p. 147-8).

associados, *significante* e *significado* designam polos inseparáveis de uma unidade cujo funcionamento depende inteiramente da estrutura diferencial da língua.

Essa formulação permite a Saussure deslocar a compreensão da língua de uma lógica substancial para uma lógica relacional. O que caracteriza um signo não é uma propriedade interna ou essência positiva, mas sua posição relativa no interior do sistema linguístico. Um termo adquire valor apenas porque os demais termos delimitam reciprocamente seu campo de determinação. É sob essa perspectiva que Saussure afirma que “*na língua só existem diferenças*”⁸ (SAUSSURE [1916], 2012, p. 160-161, grifo do autor). Tanto o significante quanto o significado são constituídos diferencialmente: um significante é aquilo que os outros significantes não são; um significado é aquilo que os outros significados não são.

O valor não se confunde, portanto, com a significação tomada isoladamente (SAUSSURE [1916], 2012, p. 167). A significação diz respeito à relação associativa entre significante e significado no interior de um signo determinado. O valor, por sua vez, depende das relações que esse signo mantém com os demais signos da língua.

A língua, entendida, assim, como um “sistema de valores puros” (SAUSSURE [1916], 2012, p. 122) não comporta nenhuma substância, sendo apenas forma (SAUSSURE [1916], 2012, p. 160; 170): os sons ou quaisquer outros elementos materiais que lhe sirvam de suporte não possuem pertinência linguística por suas propriedades físicas intrínsecas, mas apenas na medida em que são diferencialmente articulados no sistema da língua. A língua apenas “os põe em jogo” (SAUSSURE [1916], 2012, p. 165), assim como o valor de cinco francos pode ser expresso por diferentes materiais sem depender das propriedades específicas do metal usado na moeda que o suporta (SAUSSURE [1916], 2012, p. 165-6).

Nos termos desse sistema formal, não-substancial, a língua aparece como um todo ordenado e regido por regras que são alheias à vontade dos falantes. Saussure circunscreve esse objeto teórico da linguística – “a língua” (em francês, *la langue*), sem se

⁸ Ainda que não seja estritamente relevante na discussão aqui proposta, é importante destacar a ressalva de que “dizer que na língua tudo é negativo só é verdade em relação ao significante e ao significados tomados separadamente: desde que consideremos o signo e sua totalidade, achamo-nos perante uma coisa positiva em sua ordem” (SAUSSURE, [1916], 2012, p. 168). Logo em seguida, completa observando que “Conquanto o significado e o significante sejam considerados, cada qual à parte, puramente diferenciais e negativos, sua combinação é um fato positivo” (SAUSSURE, [1916], 2012, p. 168). Tal pontuação é importante devido à influência por vezes superdimensionada da tese da língua enquanto pura negatividade. Para um exame crítico dessa problemática, ver o artigo *A ontologia do negativo: na língua, verdadeiramente, só existem diferenças?* de Patrice Maniglier (2020).

referir a “uma língua” em particular e nem empregar o plural “as línguas” – como apartado da fala (*parole*). A língua se refere ao lado estritamente social da linguagem, enquanto a fala se restringe ao uso individual, momentâneo e acidental desta pelos falantes (SAUSSURE [1916], 2012, p. 45).

Se o indivíduo, para Saussure, é sempre o “senhor da fala” (SAUSSURE [1916], 2012, p. 45), ele não o é em relação à língua: recebe-a do exterior como herança e não é capaz de modificá-la de acordo com sua vontade, sendo assim impelido a retransmiti-la à comunidade de falantes mais ou menos como a recebeu. A língua constitui um grande “tesouro”, depositado por todos os indivíduos de uma comunidade linguística por meio de suas práticas de fala individuais (SAUSSURE [1916], 2012, p. 45), e do qual eles próprios retiram os signos que tornam possível qualquer ato de fala. Ainda que, para Saussure, todas as modificações da língua se deem a partir das variações que vão se produzindo pelo ato individual da fala, estas se produzem alheamente à vontade dos falantes, que são incapazes de deliberadamente impor ou frear mudanças individual ou coletivamente. Como observa Saussure, “Um indivíduo não somente seria incapaz, se quisesse, de modificar em qualquer ponto a escolha feita, como também a própria massa não pode exercer sua soberania sobre uma única palavra: está atada à língua tal qual é” (SAUSSURE [1916], 2012, p. 111).

Essa “carta forçada” (SAUSSURE [1916], 2012, p. 111) que representa a língua faz com que ela seja um todo ordenado por leis que independem de os falantes serem delas cientes. Assim, “os indivíduos, em larga medida, não têm consciência das leis da língua” (SAUSSURE [1916], 2012, p. 113) e, mesmo quando tentam compreendê-las reflexivamente, a percepção dos mecanismos complexos para a língua não influi em seu uso cotidiano. Como conclui Saussure, “a reflexão não intervém na prática de um idioma” (SAUSSURE [1916], 2012, p. 113).

Aqui, a existência de leis na língua que independem da consciência aproxima Saussure do problema do inconsciente. Considerando não só o *Curso de linguística geral*, mas também outras fontes manuscritas de Saussure que foram se tornando públicas com o passar das décadas, o linguista Michel Arrivé (2010) nota que a questão não é abordada frontalmente pelo autor. Saussure de fato usa *inconsciente* como um adjetivo frequentemente, assim como o advérbio *inconscientemente*. Os substantivos *inconsciência* e *subconsciente* também são empregados por ele de maneira pontual (ARRIVÉ, 2010, p. 183).

Em todos esses casos – com a exceção de um, vindo de uma nota

manuscrita de Saussure que foi incorporada na redação final do *Curso*, em que há uma menção a “regiões da consciência” (SAUSSURE [1916], 2012, p. 165) – os termos são utilizados para designar atos psíquicos que se encontram temporariamente fora da consciência. Tal uso do inconsciente é designado pela psicanálise desde Freud ([1914] 2010) como *descritivo*, que – como será visto em detalhes mais à frente, no capítulo final deste trabalho – difere de um uso *tópico*, mais caro ao conceito de inconsciente psicanalítico. Arrivé (2010) sustenta que, na ocasião supracitada em que Saussure se refere a regiões da consciência, está posto em jogo uma noção de inconsciente tópico, onde poderia se falar propriamente de “leis do inconsciente” que determinam a evolução dos objetos linguísticos (ARRIVÉ, 2010, p. 188). Aqui, no entanto, Arrivé é enfático em destacar que esse inconsciente saussuriano que se desenha em observações pontuais é estritamente linguístico.

Em síntese, se a linguística de Saussure parece incidir sobre o terreno do inconsciente, a problemática não é diretamente formulada pelo autor nem no *Curso de linguística geral* e nem em nenhuma outra fonte conhecida. Ainda que uma ou outra pista possa fornecer elementos para se extrair uma noção implícita de inconsciente operando no funcionamento linguístico, o que impera, em Saussure, é o silêncio sobre a questão (ARRIVÉ, 2010, p. 197). É apenas no prosseguimento das discussões sobre a linguística saussuriana que a noção de inconsciente será tratada de maneira explícita. Mais especificamente, é nos estudos sobre o fonema conduzidos por um outro grupo de linguistas, do qual faziam parte Nikolai Trubetzkoy e Roman Jakobson, que se chegará à identificação de uma infraestrutura inconsciente nos fenômenos linguísticos.

2.2 O FONEMA E A INFRAESTRUTURA INCONSCIENTE DA LÍNGUA

Lévi-Strauss caracteriza o nascimento da fonologia como uma verdadeira revolução nas ciências sociais, comparável à importância que a descoberta da física nuclear desempenhou na renovação das ciências exatas (LÉVI-STRAUSS [1945], 1991). Para o antropólogo, a principal implicação das novidades abertas pela fonologia foi explicitada pelo linguista Trubetzkoy ([1933] 1981), em seu “artigo-programa” *A fonologia atual*. Nele, haveria a descoberta de leis fonológicas gerais que regem os fenômenos linguísticos de maneira absoluta, que podem ser encontradas tanto por indução empírica quanto por dedução lógica. Essas leis de estruturas são, portanto, “válidas para todas as línguas do mundo” (TRUBETZKOY [1933], 1981, p. 26), não só para as que existiram

historicamente, mas a todas que podem vir a existir.

Lévi-Strauss aponta que, a partir da fonologia, “pela primeira vez, uma ciência social consegue formular relações necessárias” (LÉVI-STRAUSS [1945], 1991, p. 48). Tal êxito faz com que o autor considere que a linguística trabalhe com um método suficientemente rigoroso a ponto de ocupar “um lugar excepcional entre as ciências sociais”, sendo, dentre elas, “a única, sem dúvida, que pode reivindicar o nome de ciência” (LÉVI-STRAUSS [1945], 1991, p. 45). A euforia em torno de um possível modelo de investigação rigoroso para as demais ciências humanas a partir dos resultados obtidos pela linguística estrutural – bastante notável nos textos levistraussianos de meados dos anos 1940 e da década de 1950, assim como no movimento estruturalista como um todo até o seu auge na metade dos anos 1960, como mostra Dosse (2018a) – fomentou o estabelecimento de uma nova relação entre linguística e sociologia. Para Lévi-Strauss, as teses agitadas na linguística moderna tinham a capacidade de indicar “o caminho que conduz ao conhecimento positivo dos fatos sociais” (LÉVI-STRAUSS [1945], 1991, p. 45).

O estabelecimento de leis de estruturas necessárias depende de um dos procedimentos fundamentais do método fonológico sintetizado por Trubetzkoy ([1933] 1981): a passagem “do estudo dos fenômenos lingüísticos *conscientes* ao estudo de sua infraestrutura *inconsciente*” (LÉVI-STRAUSS [1945], 1991, p. 48). É à luz desse reposicionamento oferecido pela fonologia estruturalista – e, portanto, não tão somente pelas contribuições da linguística saussuriana – que se deve compreender colocações de Lévi-Strauss vinculando a linguística ao estudo do pensamento propriamente inconsciente como a seguinte, em que afirma que

foi a lingüística, e mais particularmente a lingüística estrutural, que nos familiarizou desde então com a idéia de que os fenômenos fundamentais da vida do espírito, os que a condicionam e determinam suas formas mais gerais, situam-se no nível do pensamento inconsciente (LÉVI-STRAUSS [1950], 2003, p. 28).

Trubetzkoy ([1933] 1981), em associação com os demais linguistas do *Círculo Lingüístico de Praga*, parte das observações do *Curso de Linguística Geral* de Saussure sobre a relevância propriamente lingüística do fonema residir em seu caráter puramente diferencial e negativo dos fonemas e não suas qualidades próprias e positivas, onde “importa menos saber em que consistem que saber o que os distingue uns dos outros” (SAUSSURE [1916], 2012, p. 79). No entanto, Trubetzkoy reorganiza a divisão entre fonética e fonologia em Saussure, deixando a primeira como a ciência dos sons da fala em seus atos articulatórios concretos e materiais (ou seja, que busca descobrir “o que de fato

se *pronuncia* ao falar uma língua” (TRUBETZKOY [1933], 1981, p. 19, grifo do autor) e a segunda como a ciência dos elementos constitutivos do significante linguístico em suas unidades imateriais e funcionais (que, por sua vez, tenta compreender o *que se crê pronunciar*)” (TRUBETZKOY [1933], 1981, p. 19, grifo do autor).

Assim, a fonologia é a disciplina que propriamente estuda o fonema, considerando-o em função da posição que ocupa no sistema linguístico. Não se trata mais do fonema como “a soma das impressões acústicas e dos movimentos articulatórios da unidade ouvida e da unidade falada, das quais uma condiciona a outra” como em Saussure ([1916] 2012, p. 77), mas sim como uma unidade definida por suas relações diferenciais no interior da língua e passível de análise independentemente dos aspectos mecânico-físicos da fonação. Nesses termos, “O som não é para o fonólogo senão a *realização fonética do fonema*, um símbolo material do mesmo” (TRUBETZKOY [1933] 1981, p. 18, grifo do autor).

Trubetzkoy empreende uma análise dos fonemas em elementos diferenciais que, como observa Lévi-Strauss (1977, p. 13), só se torna acabada por Jakobson. Este último destaca que um amplo tratado de fonologia geral havia sido deixado inacabado por Trubetzkoy com sua morte em 1938, acelerada pela ocupação da Áustria pelos nazistas (JAKOBSON, 1977, p. 50). Jakobson dá continuidade aos estudos sobre a fonologia de Trubetzkoy a ponto de admitir, como resgata Dosse (2018a, p. 101), que não sabia mais precisar que contribuições eram suas e quais eram de seu amigo e colaborador.

Em suas *Lições sobre o som e o sentido*, Jakobson (1977) avança na descrição das oposições fonológicas feitas por Trubetzkoy ([1933] 1981), convindo que “o fonema é um feixe de traços distintivos” (JAKOBSON, 1977, p. 69). Cada língua comporta um número bastante restrito de traços distintivos organizados em oposições simples de presença e ausência. No sistema vocálico da língua turca – para seguir um dos exemplos de Jakobson – os traços distintivos são organizados em três oposições fundamentais: “1) abertura e fechamento, 2) caráter posterior e anterior, 3) arredondamento e não arredondamento” (JAKOBSON, 1977, p. 68). Vale ressaltar que essas são oposições no sentido lógico: um dado termo (uma vogal aberta, digamos), evoca necessariamente seu oposto (uma vogal fechada). Com tão somente esses “três pares de elementos diferenciais” (JAKOBSON, 1977, p. 68), chega-se a todos os oito fonemas vocálicos turcos.

Essas relações de oposições de traços distintivos evidenciam que, em todas as línguas, há um sistema de unidades elementares complexas desprovidas de significação própria, mas que tornam possível a produção de significações. Os fonemas são, portanto, elementos significantes, ao mesmo passo que são em si próprios vazios de

significação (JAKOBSON, 1977). Definido em termos funcionais, o fonema para Jakobson é “um utensílio que serve para distinguir as significações” (LÉVI-STRAUSS 1977, p. 10).

Ao seguir o desenvolvimento desse debate entre Jakobson e Lévi-Strauss, é possível assinalar que essa concepção do fonema como *significante sem significado* abre fissuras na relação de reciprocidade entre os dois elementos do signo saussuriano. Nela, as distinções que são produzidas nos significantes têm os significados como seus *efeitos*: aqui, o primeiro adquire uma primazia sobre o segundo. O desenlace dessas discussões entre os dois autores é, portanto, que a relação entre significante e significado não pode mais ser sustentada pelo princípio da arbitrariedade, pelo menos não nos termos radicais como na linguística de Saussure ([1916] 2012). Lévi-Strauss aponta que – embora ele tenha sido indispensável de um ponto de vista histórico para o desenvolvimento da reflexão linguística – “O princípio saussureano do *caráter arbitrário dos signos lingüísticos* deve ser certamente revisto e corrigido” (LÉVI-STRAUSS [1955], 1991, p. 240, grifo do autor).

A investigação das leis internas presentes na infraestrutura inconsciente que regem as relações entre as qualidades distintivas que estão em jogo na língua passa a apontar para a existência de um “simbolismo fonético à linguagem” (LÉVI-STRAUSS 1977, p. 10). Notavelmente na poesia, para Jakobson (1995), haveria um nexo entre o significado de uma palavra e seu significante que estaria sempre em jogo, como fica evidente na máxima “o som deve ser um Eco do sentido” (JAKOBSON, 1995, p. 153) do poeta Alexander Pope.

A análise em termos objetivos do simbolismo sonoro que permeia a linguagem foi tematizada frequentemente por Lévi-Strauss e Jakobson. Se os fonemas são definidos por suas relações diferenciais no interior de um sistema, então suas propriedades sensíveis não podem ser consideradas irrelevantes para a produção dos efeitos de significação. Ambos os autores procuram mostrar que os significantes, uma vez inseridos em um sistema linguístico determinado, adquirem capacidades evocativas próprias que participam da constituição dos sentidos. A questão em debate, contudo, já não é a da correspondência natural entre os nomes e as coisas – como na tese atribuída a Crátilo no diálogo platônico (PLATÃO [Cratylus], 2014) – mas a das relações sistemáticas entre as qualidades sonoras dos significantes e os efeitos semânticos que elas podem suscitar, em um diálogo crítico com a linguística saussuriana.

Assim, a um Saussure que afirma que “um povo geralmente está satisfeito com a língua que recebeu” (SAUSSURE [1916], 2012, p. 113), contrastam-se um Jakobson (1995) e um Lévi-Strauss (1977, p. 16; 1991 [1956], p. 114) que se interessam por

observações como as do poeta Stéphane Mallarmé sobre a “textura sonora” (JAKOBSON, 1995, p. 114) da língua francesa: “que decepção diante da perversidade que confere a *jour* [dia, em francês] e a *nuît* [noite], contraditoriamente, timbres escuros num caso, claros noutro” (MALLARMÉ apud JAKOBSON, 1995, p. 114). Ainda que os termos sejam arbitrários no sentido de que as formas sonoras *jour* e *nuît* não mantêm qualquer relação necessária com os conceitos de dia e de noite aos quais estão ligadas, eles não o são a ponto de serem indiferentes às formas fônicas de seus significantes (LÉVI-STRAUSS [1956], 1991). O significante, aqui, já demonstra propriedades que parecem se acomodar de maneira mais ou menos satisfatória ao significado que se encontra relacionado.

Se no caso apontado por Mallarmé há uma aparente inadequação entre os significantes e seus significados, outro exemplo trazido por Lévi-Strauss sobre os termos em francês e inglês para *queijo* assinala que os significantes “matizam” os significados. Isso ocorre por conta das qualidades sensíveis distintas que cada um deles é capaz de evocar. Como coloca ele,

Para mim, que falei apenas em inglês em alguns períodos de minha vida, não sendo, apesar disso, bilíngüe, *fromage* e *cheese* querem dizer a mesma coisa com matizes diferentes; *fromage* evoca um certo peso, uma matéria oleosa e pouco friável, um sabor espesso. É uma palavra particularmente apta para designar o que os leiteiros chamam de “patês grasses” (massas gordas); enquanto *cheese*, mais leve, fresco, um pouco ácido, diluindo-se na boca (seguindo a forma do orifício bucal), recorda-me logo o queijo branco. O “queijo arquétipo” não é o mesmo para mim, conforme pense em francês ou em inglês (LÉVI-STRAUSS [1956], 1991, p. 114).

Nem *fromage* e nem *cheese* parecem inadequados em relação ao significado (como seriam em *jour* e *nuît*), mas sim que o próprio conteúdo semântico delas ganha contornos distintos a partir das características perceptivas despertadas pelos sons nos ouvintes (no caso, o sabor, a textura, a densidade etc.). Desse modo, diferentes termos podem parecer mais naturais não só pelo costume – que, como já percebia Saussure ([1916], 2012) faz o falante perceber os vínculos arbitrários dos signos como se fossem necessários –, mas também pelas particularidades sensíveis dos sons que os significantes evocam. É com esse mesmo intuito que Jakobson menciona a anedota de uma camponesa suíça-alemã que se pergunta o porquê de seus compatriotas francófonos dizerem *fromage* quando “*Käse* [queijo, em alemão] *is doch viel natürlicher!* [é muito mais natural!]” (JAKOBSON, 1995, p. 103). Os dois termos mobilizariam aspectos sensíveis significantes distintos já em relação às matizações dos significados.

Portanto, como sintetiza Lévi-Strauss, o princípio saussuriano da arbitrariedade só é incontestável quando se trata de um primeiro nível de descrição do

fenômeno linguístico: de fato não há nada que “predestina *a priori* certos grupos de sons a designar certos objetos” (LÉVI-STRAUSS [1956], 1991, p. 113). No entanto, observa que

Quando encaramos o vocabulário *a posteriori*, isto é, já constituído, as palavras perdem muito de sua arbitrariedade, porque o sentido que lhes damos não se limita apenas a uma convenção. Depende da maneira como cada língua recorta o universo de significação à qual se liga a palavra; depende da presença ou ausência de outras palavras para exprimir sentidos semelhantes (LÉVI-STRAUSS, [1956], 1991, p. 114).

Retoma-se aqui, portanto, o caráter sistêmico da língua, já verificado em Saussure. Porém, inserido na discussão das qualidades sensíveis dos significantes, ganha outras implicações. Lévi-Strauss lança mão do exemplo do par de oposição *vermelho* e *verde* utilizado nos sinais de trânsito, onde o primeiro termo, que significa passagem interdita, “evoca o perigo, a violência, o sangue”; e o segundo, usado para passagem livre, “representa a calma, o desenrolar plácido de um processo natural como o da vegetação” (LÉVI-STRAUSS [1956], 1991, p. 115). Como a escolha dessas duas cores é arbitrária, é possível que cores diferentes fossem empregadas ou que os significados de verde e vermelho fossem invertidos – isto é, vermelho para “siga”, verde para “pare”.

Para Lévi-Strauss, nesse caso hipotético, os conteúdos semânticos de cada termo estariam invertidos sem grandes complicações. Porém, nele o verde não poderia simplesmente assumir as ressonâncias afetivas atreladas ao vermelho ou vice-versa. O que ocorreria nessa configuração alternativa é cada cor mobilizar outros aspectos da “simbólica tradicional” historicamente associados a ela:

Sem dúvida, o vermelho seria compreendido como testemunho do calor humano e da comunicabilidade, o verde como um *símbolo* escorregadio e venenoso. O vermelho não tomaria pura e simplesmente o lugar do verde e vice-versa. A escolha do signo pode ser arbitrária, mas este conserva de qualquer modo um valor próprio, um conteúdo independente que se combina com a *função significante* para a modular (LÉVI-STRAUSS [1956], 1991, p. 115, grifo nosso).

O emprego do termo *símbolo* nesse trecho já denota como essa revisão da extensão do princípio da arbitrariedade da língua de Saussure ([1916] 2012) abre caminho para a reintrodução desse conceito na linguística estrutural. Se o símbolo havia sido rejeitado no decorrer do *Curso de linguística geral*, como destacado anteriormente, por guardar uma relação motivada com aquilo que ele significa, na discussão estruturalista articulada por Lévi-Strauss e Jakobson ele é restituído: o significante guarda uma relação lógica com o significado, ainda que essa relação seja complexa e tomada em termos sistêmicos – estando muito além, portanto, do retorno a um mero naturalismo ou ao símbolo como representação unívoca e absoluta.

Para Lévi-Strauss (1985, p. 233), o símbolo tira sua significação de sua relação com outros símbolos que, por sua vez, só ganham sentido em relação a outros. Nessa concepção estruturalista, a língua (e, já poderíamos bem dizer, *a linguagem*) seria um “sistema de símbolos” – caracterização expressamente recusada ao longo da argumentação do *Curso*, pois na obra a língua é entendida como um sistema de signos radicalmente arbitrários (SAUSSURE [1916], 2012, p. 113). Esse modo de organização simbólico não se limita a apontar que a língua está ligada aos objetos do mundo (como na acepção da língua como nomenclatura, rechaçada por Saussure), mas, antes, afirma que ele fornece a condição de possibilidade para que o mundo possa aparecer constituído de objetos. Como pontua Patrice Maniglier (2013), os sistemas simbólicos para Lévi-Strauss são modos de elaboração do real que não apenas possibilitam a apreensão de objetos, mas que, por seu próprio modo de constituição da objetividade como simbólica, permitem que o lugar de sujeito possa ser ocupado. Qualquer noção de realidade objetiva já seria, portanto, produto do que Lévi-Strauss se refere como “atividade inconsciente do espírito” (LÉVI-STRAUSS [1951], 1991, p. 74).

Essa retomada do simbólico por Lévi-Strauss (em estreita colaboração com o trabalho de Jakobson) é construída conjuntamente com uma outra tradição ancorada na análise dos fatos sociais. É na escola sociológica francesa encabeçada por Émile Durkheim que Lévi-Strauss encontra insumos teóricos indispensáveis para aprofundar sua relação entre linguagem e sociedade. Em particular, a obra de Marcel Mauss irá ser tomada como grande norteadora de uma discussão renovada sobre o simbólico e conduzirá para uma formulação do conceito de inconsciente própria, solidária aos debates sobre uma infraestrutura inconsciente abertos pela linguística estrutural.

3 O INCONSCIENTE ESTRUTURAL DE LÉVI-STRAUSS

A partir da discussão desenvolvida no capítulo anterior, é possível sustentar que as fissuras abertas na relação de complementaridade entre significante e significado no signo saussuriano criaram as condições para a reincorporação de uma concepção de simbólico pela linguística estrutural. Associada ao método fonológico de Trubetzkoy ([1933] 1981), voltado à investigação das estruturas inconscientes que organizam os fenômenos linguísticos, essa transformação abriu caminho para a formulação de uma concepção estrutural do inconsciente. Foi, porém, no âmbito da antropologia estrutural de Lévi-Strauss que esse movimento alcançou sua expressão mais acabada: os passos inaugurados por Saussure e aprofundados por Trubetzkoy, Jakobson e outros linguistas do Círculo de Praga culminaram na explicitação do inconsciente como conceito. Às contribuições oriundas da linguística, examinadas no capítulo anterior, Lévi-Strauss agregará ainda contribuições provenientes da antropologia. Entre eles, a obra de Marcel Mauss ocupará um lugar central, aproximando-o não apenas de uma nova concepção de inconsciente – que, assim como na linguística estrutural, encontrava-se em vias de adquirir uma elaboração conceitual mais nítida –, mas também de um diálogo mais direto com a psicanálise freudiana.

3.1 UM OUTRO INCONSCIENTE VIA MAUSS

Como visto, nos estudos fonológicos de Roman Jakobson encontra-se a constatação de que o fonema serve como suporte diferencial para os significados sem possuir, ele mesmo, um significado particular. O fonema, enquanto unidade puramente distintiva que possibilita a significação, tensiona a estabilidade da relação entre significante e significado presente no signo saussuriano, deslocando a atenção para a autonomia estrutural do significante.

À luz dessa discussão da linguística estrutural, torna-se mais compreensível o direcionamento que Lévi-Strauss faz da obra do antropólogo Marcel Mauss. Publicado originalmente em 1950 como o texto de abertura de uma coletânea de escritos deste, *Introdução à obra de Marcel Mauss* termina por ser uma exposição programática do pensamento estruturalista de Lévi-Strauss ([1950], 2003).

Lévi-Strauss, nesse texto, opera uma releitura do debate realizado por Mauss sobre o termo etnográfico melanésio *mana* a partir da linguística estrutural. Em *Esboço de uma teoria geral da magia*, Mauss identifica no termo uma categoria fundamental

que possibilita a eficácia mágica. O argumento de Lévi-Strauss, em linhas gerais, é que os significantes fornecidos pela atividade simbólica humana são mais numerosos e mais facilmente delimitáveis do que os significados aos quais podem se vincular. Para Lévi-Strauss, há “uma situação fundamental e que pertence à condição humana” de que “o homem dispõe desde sua origem de uma integralidade de significante que lhe é muito difícil alocar a um significado (LÉVI-STRAUSS [1950], 2003, p. 42). Só a partir da ciência moderna – e, ainda assim, com um alcance muito restrito – se empreendeu um trabalho mais metódico de reajustamento entre significante e significado. Ele chama atenção para que, enquanto os significantes podem ser discretizados diferencialmente com relativa precisão, os significados permanecem mais difusos, contínuos e difíceis de recortar em unidades estáveis.

Desse descompasso estrutural decorre aquilo que Lévi-Strauss ([1950] 2003) descreve como uma superabundância da ordem significante em relação à ordem dos significados. Em outras palavras, o sistema simbólico produz mais posições diferenciais e mais possibilidades de articulação do que conteúdos semânticos plenamente determinados capazes de preenchê-las. Caso houvesse uma correspondência integral e estável entre significantes e significados, chegar-se-ia a uma espécie de conhecimento total do real, sem zonas residuais de indeterminação – hipótese que Lévi-Strauss considera estruturalmente impossível.

É precisamente dessa defasagem entre as duas ordens que surge o excesso de significação. Como a função significante só pode operar em relação a algum significado, a superabundância dos significantes produz um campo excedente de possíveis efeitos de sentido. Certos significantes permanecem, assim, semanticamente indeterminados e circulam entre múltiplas possibilidades de sentido. Nem todos os significantes encontram um significado fixo, estável e claramente delimitado; alguns permanecem disponíveis para múltiplas atribuições semânticas, funcionando como operadores simbólicos relativamente indeterminados. Os “significantes flutuantes” surgem precisamente para ocupar essas zonas de indeterminação estrutural, sendo capazes de absorver e mediar o excesso produzido pela própria atividade simbólica.

É nesse ponto que entram as noções do tipo *mana*, destacadas por Marcel Mauss e reinterpretadas por Lévi-Strauss. Mauss apontava para como muitas noções desse tipo apareciam em sociedades “primitivas”. Apesar ocuparem um lugar de relevância cultural, elas eram usadas sem um sentido claramente delimitado, podendo ser “força e ação; qualidade e estado; substantivo, adjetivo e verbo ao mesmo tempo; abstrata e

concreta; onipresente e localizada” (LÉVI-STRAUSS [1950], 2003, p. 43). Lévi-Strauss procura explicar essa aparente indeterminação não como sinal de confusão conceitual do pensamento dessas sociedades, mas como efeito estrutural da própria função simbólica. Tomando a ideia de Mauss de que os fenômenos sociais podem ser assimilados à linguagem, Lévi-Strauss interpreta o *mana* como a expressão de uma função semântica cuja tarefa é permitir ao pensamento simbólico operar apesar da contradição que lhe é constitutiva.

Por isso, Lévi-Strauss afirma que o *mana* seria uma espécie de “símbolo em estado puro” (LÉVI-STRAUSS [1950], 2003, p. 43), isto é, um significante disponível para receber conteúdos simbólicos variáveis conforme as exigências da estrutura. Assim, o *mana* funciona como um operador de mediação da própria incompletude estrutural do simbólico. Ele ocupa provisoriamente posições que a estrutura produz, mas que ainda não encontram um significado plenamente determinado capaz de preenchê-las. A função desses significantes flutuantes seria justamente permitir que o pensamento simbólico continue atuando apesar da impossibilidade de uma correspondência plena e estável entre significante e significado.

Como significantes flutuantes, operam como elementos simbólicos capazes de absorver e mediar a distância estrutural entre a abundância da ordem significante e a insuficiência relativa dos significados disponíveis. Para Lévi-Strauss, esses termos — que não seriam exclusivos de sociedades ditas arcaicas — por guardarem um valor simbólico zero, colocam-se como simples forma, capaz de assumir qualquer conteúdo simbólico. Justamente por serem indeterminados, podendo receber qualquer valor (como um “x” em uma equação matemática) de significação, conseguem servir de ponto de articulação provisória entre cadeias de significantes e cadeias de significados.

Nessa discussão sobre o significante flutuante, há explicitamente uma argumentação que dá preponderância ao significante em relação ao significado. Lévi-Strauss é categórico: “o significante precede e determina o significado” (LÉVI-STRAUSS [1950], 2003, p. 29). Assim, a inadequação entre os dois termos passa a ser mais bem qualificada, conferindo-se uma primazia significante. Essa formulação parece particularmente importante para compreender a posterior radicalização lacaniana da função significante. Já aparece aqui a ideia de que o significante possui uma dinâmica estrutural relativamente independente em relação ao significado, produzindo efeitos de sentido que jamais se estabilizam de forma definitiva.

Ao situar os apontamentos de Mauss sobre o *mana* em termos da relação

entre significantes e significados, Lévi-Strauss generaliza a discussão maussiana que buscava explicar a eficácia do pensamento mágico, reinterpretando-a em termos estruturais. Lévi-Strauss critica Mauss por tentar explicar essas noções a partir de "sentimentos, volições e crenças" ([1950] 2003, p. 29) – que, para Lévi-Strauss, são efeitos do próprio funcionamento da função simbólica: “não esclarecem os fenômenos que se queria explicar”, mas sim “participam deles” (LÉVI-STRAUSS [1950], 2003, p. 29). Busca, ao contrário, se manter fiel à radicalidade da intuição maussiana de que o cerne para a explicação dessas expressões estariam no “fundamento de certos juízos sintéticos *apriori*” (LÉVI-STRAUSS [1950], 2003, p. 29), que levariam a investigação a situar as noções do tipo *mana* não na “ordem do real”, mas sim “na ordem do pensamento” (LÉVI-STRAUSS [1950], 2003, p. 41).

Para reverter a “conclusão decepcionante” (LÉVI-STRAUSS [1950], 2003, p. 39) dessa investigação em Mauss, Lévi-Strauss busca dar prosseguimento da busca pelo sentido da noção de *mana* em uma “‘quarta dimensão’ do espírito, um plano no qual se confundiriam as noções de ‘categoria inconsciente’ e de ‘categoria do pensamento coletivo’” (LÉVI-STRAUSS [1950], 2003, p. 28) que já se encontra no pensamento maussiano. Ao colocar a vida social como um mundo de relações simbólicas organizados por mecanismos que operam de forma inconsciente, haveria a dissolução do debate indivíduo-cultura, não colocando as duas ordens em relação de causa e efeito.

Lévi-Strauss ([1950] 2003), nesse texto, credita a Mauss a resolução da antinomia entre indivíduo e cultura, que se prolongava em um debate sem saída sobre a primazia da ordem social sobre as atitudes individuais ou, ao contrário, se seriam as particularidades das personalidades dos membros das sociedades que teriam primazia sobre as instituições sociais. Colocado de outra forma, ou a explicação sociológica prescindia do domínio individual ou, inversamente, a formação da cultura seria buscada a partir de uma explicação psicossociológica das atitudes individuais.

A solução pode parecer, à primeira vista, a opção por uma primazia do social. Como nota Lévi-Strauss, a formulação psicológica não é senão uma tradução, no plano do psiquismo individual, de uma estrutura propriamente sociológica: “É essa subordinação do psicológico ao sociológico que Mauss evidencia” (LÉVI-STRAUSS [1950], 2003, p. 17). A partir desse entendimento, de forma alguma o psiquismo individual refletiria ou pré-formaria o grupo. Lévi-Strauss aqui explicitamente restringe o alcance com que métodos e procedimentos da psicanálise poderiam ser incorporados ao estudo das estruturas sociais, resguardando um espaço para o estudo propriamente etnológico.

Essa primazia do social sobre o psíquico e o individual em Mauss é, no entanto, apenas aparente, pois, considerado como simbólico, chega-se a uma relação de complementaridade com o psíquico e com o individual. Lévi-Strauss mostra como isso se dá a partir da noção maussiana de *fato social total*, segundo a qual o sentido e a função de uma instituição só se dão quando são apreensíveis em uma experiência concreta, quando incidem na subjetividade da experiência vivida de uma consciência individual, pois esta última é parte da instituição.

De um ponto de vista mais metodológico, é preciso, assim, que o etnólogo não seja apenas um observador, mas que realize uma apreensão interna do objeto – que reviva a experiência indígena, identificando-se subjetivamente como este o faz. Mas, como essa posição subjetiva não implica que as significações das próprias práticas não sejam inteligíveis, é necessário um segundo passo: o de apreender essa experiência revivida pelo antropólogo externamente; isto é, objetivamente, como *coisa*.

O que possibilita essa operação de encontro do subjetivo com o objetivo é esse sistema de formas universais de operações lógicas que constitui uma razão natural comum entre o antropólogo e seus interlocutores (LEPINE, 1974) e que, já em Mauss, aparece como o inconsciente. Como coloca Lévi-Strauss, “De um lado, com efeito, as leis da atividade inconsciente estão sempre fora da apreensão subjetiva (podemos tomar consciência delas, mas como objeto); e de outro, no entanto, são elas que determinam as modalidades dessa apreensão” (LÉVI-STRAUSS [1950], 2003, p. 28). As leis fundamentais do espírito humano permitiriam ao antropólogo, portanto, tomar a si mesmo como instrumento para apreender as significações sociais em sua totalidade (LEPINE, 1974).

A existência de uma estrutura inconsciente também permite, para Lévi-Strauss, que se chegue a uma compreensão objetiva dos fenômenos culturais de qualquer sociedade ao situá-los em uma perspectiva comparativa. Como coloca o autor no texto *História e etnologia*,

Se, como cremos, a atividade inconsciente do espírito consiste em impor formas a um conteúdo, e se as formas são fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos, antigos e modernos, primitivos e civilizados – como o estudo da função simbólica, tal como se exprime na linguagem, o mostra de maneira tão notável – é preciso e basta atingir a estrutura inconsciente, subjacente a cada instituição ou a cada costume, para obter um princípio de interpretação válido para outras instituições e costumes (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 37, grifos nossos).

O inconsciente, aqui, não é mais pensado como interioridade individual: ele passa a ser compreendido como um sistema simbólico, um conjunto das formas estruturais

que organizam coletivamente o pensamento⁹ e permitem o conhecimento objetivo dos fenômenos da vida social. Como sintetiza Lévi-Strauss, “O inconsciente seria assim o termo mediador entre mim e outrem” (LÉVI-STRAUSS [1950], 2003, p. 28). Diante disso, ele se imbuí da tarefa de dar maior coesão teórica a essa noção de inconsciente – que Mauss faz referência frequente, mas que não elabora em profundidade, levando em conta suas implicações teóricas – que foi explorada em outros textos (anteriores e posteriores) compilados em *Antropologia Estrutural*.

3.2 O DIÁLOGO DA ANTROPOLOGIA ESTRUTURAL DE LÉVI-STRAUSS COM A PSICANÁLISE

Além de *Introdução à obra de Marcel Mauss*, os outros dois textos que segundo Guilherme Merquior (1975) orientam todo o pensamento de Lévi-Strauss dessa época são *O feiticeiro e sua magia* (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991) e *A eficácia simbólica* (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991). Ambos, publicados originalmente no mesmo ano, são apresentados em *Antropologia Estrutural* um em sequência do outro e mostram uma continuidade argumentativa entre si. Neles, o autor procura compreender como determinados sistemas simbólicos produzem efeitos reais sobre os indivíduos e sobre a vida social, deslocando a discussão da questão da verdade objetiva das crenças mágicas para a análise das condições estruturais que tornam possível sua eficácia. Mais do que estudos sobre fenômenos religiosos particulares, esses textos constituem uma reflexão geral sobre a função simbólica e o inconsciente estrutural.

Em *O feiticeiro e sua magia*, Lévi-Strauss parte do problema da eficácia das práticas mágicas. Contra a tendência de considerar a magia como simples ilusão, ele procura explicar por que tais práticas produzem efeitos concretos, inclusive fisiológicos. Sua tese fundamental é que a eficácia da magia depende de um sistema coletivo de crenças que envolve simultaneamente o feiticeiro, o paciente e o grupo social. Como afirma o autor,

⁹ A tomada do *inconsciente* como categoria *coletiva* pode, em uma associação rápida, dar a entender que o debate Mauss–Lévi-Strauss converge para a noção de inconsciente coletivo de Carl Jung. Lévi-Strauss rapidamente estabelece uma distinção radical entre as duas vias de entendimento do inconsciente. Segundo ele, “não é a mesma coisa definir o inconsciente como uma categoria do pensamento coletivo ou distingui-lo em setores, conforme o caráter individual ou coletivo do conteúdo que se lhe atribui. Nos dois casos concebe-se o inconsciente como um sistema simbólico; mas, para Jung, o inconsciente não se reduz ao sistema: ele está repleto de símbolos, e mesmo de coisas simbolizadas que lhe formam uma espécie de substrato. Ou esse substrato é inato: mas, sem a hipótese teológica, é inconcebível que o conteúdo da experiência a preceda; ou ele é adquirido: ora, o problema da hereditariedade de um inconsciente adquirido não seria menos temível que o dos caracteres biológicos adquiridos” (LÉVI-STRAUSS [1950], 2003, p. 29).

“a eficácia da magia implica a crença na magia” (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 194), crença que se manifesta em três dimensões complementares: “existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; e, finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva” (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 194). A eficácia mágica não é, portanto, um atributo isolado do xamã ou do feiticeiro, mas o resultado de uma estrutura social compartilhada.

A análise conduz Lévi-Strauss a uma concepção relacional da cura. O fenômeno mágico deve ser compreendido como um sistema no qual diferentes posições são articuladas por meio de representações coletivas. O feiticeiro aparece menos como um indivíduo excepcional imbuído de poderes imprevistos do que como o operador de uma função simbólica socialmente reconhecida. O grupo participa desse processo ao fornecer o horizonte de significação que torna as intervenções mágicas inteligíveis: a cura depende da integração dos elementos dispersos da experiência em uma estrutura que possibilita a produção de sentido. Por isso, Lévi-Strauss insiste que a relação entre feiticeiro, paciente e público deve ser concebida como uma totalidade simbólica organizada.

Lévi-Strauss propõe que o pensamento dito patológico e o pensamento normal não são realidades absolutamente opostas, mas polos complementares de uma mesma estrutura. Segundo ele, “o pensamento normal sofre sempre de uma carência de significado, ao passo que o pensamento dito patológico [...] dispõe de uma pletora de significante” (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 210). A cura xamânica realiza uma mediação entre essas duas situações ao fornecer uma estrutura simbólica capaz de absorver o excesso de afeto e organizá-lo em um sistema coerente de significações.

Essa problemática é aprofundada em *A eficácia simbólica*, onde Lévi-Strauss oferece uma formulação mais explícita da função terapêutica dos sistemas simbólicos. O ensaio procura explicar como um canto xamânico pode produzir efeitos fisiológicos reais sobre uma parturiente em sofrimento. O argumento fundamental consiste em mostrar que a cura opera pela transformação simbólica da experiência. O xamã não age diretamente sobre o corpo; ele fornece à paciente um sistema de representações que permite tornar inteligível uma situação inicialmente vivida como puro sofrimento. A eficácia da cura consiste em transformar um estado caótico em uma estrutura dotada de sentido. Por isso, Lévi-Strauss afirma que “a cura consistiria [...] em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis para o espírito as dores que o corpo se recusa a tolerar” (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 228).

O mito que é reintroduzido ao doente pelo canto xamânico não descreve simplesmente a doença; ele reconstrói simbolicamente o conflito vivido pelo paciente. O sofrimento é inserido em um universo ordenado de relações, forçando a doença a deixar de se apresentar como um evento arbitrário para tornar-se um elemento de um sistema coerente. Como observa Lévi-Strauss, o que o paciente não aceita são as “dores incoerentes e arbitrárias” (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 228), e o xamã intervém justamente para integrá-las “num conjunto onde todos os elementos se apoiam mutuamente” (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 228). A eficácia terapêutica resulta, nesse caso, desse empreendimento de reorganização simbólica da experiência.

É nesse contexto que ele realiza sua conhecida comparação entre xamanismo e psicanálise, identificando a cura xamânica como “um equivalente exato da cura psicanalítica, mas com uma inversão de todos os termos” (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 230). São equivalentes, pois ambas, ao fim e ao cabo, baseiam sua eficácia em uma experiência provocada que visa produzir a função simbólica ao reconstituir um mito que o doente deve viver ou reviver. O xamã faz isso por meio da fala, assumindo a posição de orador, falando por seu doente; o psicanalista, por sua vez, o faz por meio da escuta, assumindo a posição de auditor, e, aqui, é o doente que, pela relação de transferência, faz falar o psicanalista.

O mito social que o paciente deve viver na cura xamânica não remete a um estado pessoal anterior. Já na cura psicanalítica, o paciente constrói um mito individual, ancorado em elementos que retira de sua história pessoal e que revive em seu processo de cura. Em que pese a diferença na origem do mito, ambas possibilitam a função simbólica. De acordo com Lévi-Strauss,

Quer seja o mito recriado pelo sujeito, quer seja tomado de empréstimo à tradição, êle só absorve de suas fontes, individual ou coletiva (entre as quais se produzem constantemente interpenetrações e trocas), o material de imagens que êle emprega; mas a estrutura permanece a mesma, e é por ela que a função simbólica se realiza (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 235).

A função simbólica se produz, assim, quando o xamã, ao se colocar como protagonista do conflito mítico, consegue fornecer ao doente a linguagem que reordena o seu estado até então inefável, conduzindo a uma superação da sua enfermidade orgânica. Ao fazer o doente falar, o xamã faz a condição patológica orgânica se dissipar por lhe reintroduzir o mito social, tomado do exterior, da tradição, e devolvê-lo ao paciente.

Em ambos os casos, a cura depende da efetivação da função simbólica. Lévi-Strauss chega a afirmar que “a perturbação psico-patológica só é acessível à

linguagem dos símbolos” (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 230). A doença é concebida como uma desorganização que exige uma reorganização simbólica correspondente. Daí sua definição da eficácia simbólica como uma “propriedade indutora” (LÉVI-STRAUSS [1949] 1991, p. 233) entre estruturas formalmente homólogas. A cura ocorre quando uma estrutura simbólica é capaz de induzir uma reorganização correlata no corpo ou no psiquismo.

A psicanálise, sob esta perspectiva, constituir-se-ia como uma “forma moderna da técnica xamanística”, própria de uma civilização em que “não há mais lugar para o tempo mítico, senão no próprio homem” (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 236). Na cura psicanalítica, a função simbólica se dá quando o doente supera sua perturbação psíquica ao ter seu universo simbólico reorganizado em função das interpretações psicanalíticas. Como Lévi-Strauss ([1949] 1991) havia apontado em *O feiticeiro e a sua magia*, “a psicanálise transforma seus tratamentos em conversões” (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 212): se por algum momento o sistema psicanalítico foi uma ciência experimental que trabalhava com hipóteses científicas verificáveis, sua evolução a levou para se constituir como “espécie de mitologia difusa que permeia a consciência de grupo” (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 211-2) e que, assim, fundamenta a cura.

Por sua “tendência subjetiva de estender ao pensamento normal um sistema de interpretações concebido em função do pensamento patológico” e por “aplicar a fatos da psicologia coletiva um método adaptado ao estudo do pensamento individual somente” (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 212), o analista readaptaria o doente ao grupo. Se o xamã revive efetivamente certos acontecimentos míticos para provocar uma experiência específica pela fala, o analista deve conduzir o paciente a uma experiência semelhante de *abreação* ao fazê-lo reviver acontecimentos ligados à origem de sua perturbação psíquica. É seguindo nessa direção que Lévi-Strauss observa que “o doente faz falar o psicanalista, emprestando-lhe sentimentos e intenções supostos” (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 230).

A neurose apresenta aqui uma estrutura mítica. Porém, é o doente que produz, individualmente, o seu mito durante o tratamento. A origem do mito do neurótico seria, portanto, localizada na trajetória pessoal deste, que constituiria seu “tesouro individual” (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 233). Tal ideia será diretamente retomada por Jacques Lacan, como será visto no capítulo seguinte.

Independentemente de sua origem individual (como na cura psicanalítica) ou coletiva (como na cura xamânica), a função simbólica pode se realizar nos mitos da

mesma maneira, uma vez que estes possuem uma mesma estrutura em ambos os casos. Em que pese a infinita diversidade dos conteúdos presentes no mundo do simbolismo, impõem-se um universo limitado e invariante de leis estruturais. Lévi-Strauss enfatiza, com isso, que “a *forma* mítica tem precedência sobre o *conteúdo* da narrativa (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 235-6, grifo do autor). É por operarem a partir de estruturas que podem ser encontradas tanto nos sujeitos “primitivos” quanto nos “civilizados”, nos tidos como “normais” ou nos “patológicos”, que a psicanálise e o xamanismo podem encontrar um paralelo exato entre si, cada uma mantendo práticas capazes de exercer uma função simbólica própria.

Esses dois ensaios podem ser lidos como uma aplicação do programa da antropologia estrutural. O xamanismo e a psicanálise aparecem como variantes lógicas de um mesmo mecanismo simbólico fundamental de estruturas inconscientes que organizam a experiência social. Ambos revelam sistemas de significação que precedem os indivíduos e que tornam possível a integração de experiências afetivas, corporais e sociais. A eficácia simbólica torna-se, assim, um modelo privilegiado para compreender a tese central do estruturalismo: por trás da diversidade dos conteúdos culturais existem formas inconscientes universais que organizam o pensamento e a experiência.

Lévi-Strauss faz uma ressalva de que sua comparação entre xamanismo e psicanálise “não comporta, em nosso pensamento, nenhuma descortesia para com esta” (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 229) e conclui *A eficácia simbólica* com uma indicação de que o estabelecimento de um paralelo entre ambas pode contribuir para a validade das práticas psicanalíticas e da melhor compreensão do mecanismo de sua eficácia. No entanto, é de se notar que o estabelecimento dessa relação entre os dois, somado à identificação de um funcionamento mítico à psicanálise¹⁰ e seu tratamento, podem ser lidas como duras críticas. Em especial, por sacar a psicanálise do ramo das “hipóteses científicas verificáveis experimentalmente” (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 211) fundadas “em curas reais” (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 212) e caracterizá-la, como já mencionado

¹⁰ Tal vinculação entre psicanálise e mitologia é reforçada em *A estrutura dos mitos*, também reunido em *Antropologia Estrutural* (LÉVI-STRAUSS [1955], 1991). Embora esse texto não seja examinado em profundidade nesta pesquisa por não apresentar uma relação direta com a elaboração do conceito de inconsciente, cabe assinalar que Lévi-Strauss sustenta ali que o recurso freudiano ao mito de Édipo constitui uma versão moderna deste. Ao pensar segundo a lógica mítica, Freud não estaria propriamente o desvendando, mas produzindo uma nova variante dele. Como afirma Lévi-Strauss, “Não se hesitará pois em classificar Freud, depois de Sófocles, na relação de nossas fontes do mito de Édipo. Suas versões merecem o mesmo crédito que outras, mais antigas e, aparentemente, mais “autênticas”. Lévi-Strauss manterá inalterada sua percepção sobre a psicanálise freudiana como renovadora de mitos, visto que a retoma nos mesmos termos décadas depois em *A oleira ciumenta* (LÉVI-STRAUSS, 1986).

anteriormente, como uma “espécie de mitologia difusa” (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 211-2) que baseia sua cura em uma terapia de conversão.

Lacan não vai receber a intervenção como uma destituição da psicanálise. Ao contrário, dará muita atenção às observações de Lévi-Strauss sobre como a aproximação entre psicanálise e xamanismo fornece uma possibilidade de reenquadrar teoricamente o funcionamento da prática psicanalítica e explicar a eficácia de sua cura a partir do simbólico. Como será visto no capítulo posterior, o texto *A eficácia simbólica* será o principal ponto de aproximação de Lacan ao pensamento de Lévi-Strauss juntamente com *Introdução à obra de Marcel Mauss* e ocupará uma posição central no seu *retorno a Freud*. Como observa Markos Zafiroopoulos (2010), a homologia entre estruturas orgânicas e simbólicas que a eficácia simbólica aponta permite uma nova inversão para a psicanálise, dessa vez pela modificação de seu conceito central: o inconsciente.

3.3 O INCONSCIENTE SIMBÓLICO

Ainda em *A eficácia simbólica*, Lévi-Strauss ([1949] 1991) chega a uma definição estrutural de inconsciente, caracterizada por ser formal e esvaziada de conteúdos, não psicológica, não circunscrita a nenhum aparelho psíquico e operadora de uma função simbólica. Essa definição é construída em diálogo com a psicanálise freudiana; mais especificamente, a partir da demonstração da equivalência, com os termos invertidos, entre a cura psicanalítica e a cura xamânica na eficácia simbólica dos mitos. Lévi-Strauss elabora, assim, uma genuína teoria do inconsciente, cuja concepção se constitui em um debate crítico com a obra de Freud e com o modo como o inconsciente era compreendido até então pela psicanálise.

Por ser puramente formal e esvaziada de conteúdos, Lévi-Strauss a afasta da noção de subconsciente da psicologia contemporânea. O subconsciente, que seria o “reservatório de recordações e de imagens colecionadas ao longo de cada vida” (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 234), torna-se um simples aspecto da memória.

Lévi-Strauss estabelece aqui uma distinção radical entre inconsciente e subconsciente. O autor descreve este último como o vocabulário que cada indivíduo acumula ao longo de sua história pessoal. Esse léxico subconsciente só ganha significação quando se articula como discurso, sendo organizado pelas leis estruturais que se lhe impõem. Se o subconsciente é um repositório carregado de conteúdos, por sua vez,

o inconsciente está sempre vazio; ou, mais exatamente, êle é tão estranho às imagens quanto o estômago aos alimentos que o atravessam. Órgão de uma função específica, êle se limita a impor leis estruturais, que esgotam sua realidade, a elementos inarticulados que provêm de outra parte; pulsões emoções, representações, recordações (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 234-5).

Aqui, pulsões e representações explicitamente não integram o inconsciente¹¹. Seriam, por assim dizer, parte do “bolo alimentar” que o órgão do inconsciente digere. Esse fato faz com que o inconsciente estrutural de Lévi-Strauss indubitavelmente se oponha ao inconsciente freudiano e que, como será visto mais à frente neste trabalho, contribuirá para a discussão sobre o inconsciente lacaniano ser colocado como incompatível com o de Freud.

Não sendo povoada por conteúdos mentais (e, na verdade, nem por qualquer outro conteúdo), essa concepção não psicológica do inconsciente aparece como uma função, não ficando restrita a um indivíduo. Lévi-Strauss observa que:

O inconsciente deixa de ser o inefável refúgio das particularidades individuais, o depositário de uma história única, que faz de cada um [de] nós um ser insubstituível. Êle se reduz a um termo pelo qual nós designamos uma função: a função simbólica, [...] que, em todos os homens, se exerce segundo as mesmas leis; que se reduz, de fato, ao conjunto destas leis (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 234).

Como observa Claude Lépine sobre esse ponto, “Este inconsciente [de Lévi-Strauss] é, portanto, um sistema de formas universais e operações lógicas, e não é outra coisa, por enquanto, senão a função simbólica. Suas leis determinam o comportamento de todos os homens” (LÉPINE, 1974, p. 35). O sujeito, aqui, perde sua posição de agente intencional da ação, passando a ser apenas suporte de estruturas. Como observa Safatle sobre o pensamento estrutural, é “Como se, por exemplo, os sujeitos não falassem, mas fossem falados pela linguagem, como se eles não agissem, mas ‘fossem agidos’ pelas estruturas sociais” (SAFATLE, 2021, p. 45). Para Richard Simanke, o sujeito, nessa interpretação estruturalista, “configura tão somente o modo de expressão individual da função simbólica, uma *tradução*, como dirá Lévi-Strauss, do simbolismo coletivo no plano individual” (SIMANKE, 2002, p. 438, grifo do autor).

Quanto a essa questão, vale ressaltar a observação de que o inconsciente

¹¹ Embora não mencione diretamente o inconsciente, há um trecho de *Totemismo hoje* que ajuda a esclarecer como Lévi-Strauss compreende pulsões, representações, emoções e outros elementos frequentemente tratados pela psicanálise freudiana como conteúdos inconscientes. Ao abordar o estatuto desses fenômenos, o autor escreve: “Em verdade, as pulsões e emoções não explicam nada; elas sempre *resultam*: seja do poder do corpo, seja da impotência do espírito. São consequências nos dois casos, jamais causas. Estas só podem ser procuradas no organismo, como só a biologia o sabe fazer, ou no intelecto, único caminho oferecido à psicologia e à etnologia” (LÉVI-STRAUSS [1962], 1975, p.77, grifo do autor).

de Lévi-Strauss não exclui uma dimensão individual, mas apenas não se restringe a esta. Tomando por influência de Mauss, Lévi-Strauss ([1950] 2003, p. 29) posiciona o inconsciente como “o termo mediador entre mim e outrem”, justamente por designar leis universais que são comuns a todos os seres humanos, ainda que estas se expressem encarnadas nas histórias particulares dos indivíduos. O que busca aqui é escapar da antinomia entre indivíduo e cultura ao mostrar a articulação entre a coletividade da cultura e as particularidades individuais oferecida pelas leis de estrutura, que se impõem como funções elementares a toda uma diversidade de conteúdo (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 234).

O inconsciente, assim, não se confunde com a vida psíquica dos indivíduos e seus conteúdos e funções mentais. Porém, tampouco é alheio ao psiquismo individual: o que torna possível toda e qualquer experiência subjetiva é a ordem simbólica proporcionada pelas leis do inconsciente. É possível concluir que, para Lévi-Strauss, os sistemas simbólicos humanos não são organizados por conteúdos contínuos da experiência ou da consciência, mas por redes diferenciais discretas – oposições, cortes, posições e relações – que estruturam inconscientemente a experiência antes mesmo que ela apareça à consciência, sendo sua condição de possibilidade.

Lacan se servirá fartamente desse caráter mais amplo e extensivo do inconsciente que, enquanto leis simbólicas, já está posto de antemão quando se considera o psíquico. Para Lacan, “a motivação inconsciente se manifesta tanto em efeitos psíquicos conscientes quanto em efeitos psíquicos inconscientes” (LACAN [1957], 1998, p. 518) e, nesse sentido, “É somente por um abuso terminológico, portanto, que se confunde o psíquico com o inconsciente” (LACAN [1957], 1998, p. 518). Partindo do entendimento de que “o inconsciente não deixa fora de seu campo nenhuma de nossas ações” (LACAN [1957], 1998, p. 518), Lacan parece tentar precisar melhor a relação entre inconsciente e fenômenos psíquicos. Ao diferenciar o inconsciente dos efeitos psíquicos, sejam eles conscientes ou inconscientes, ele estabelece duas precisões importantes: a primeira, que o conceito de inconsciente não se confunde com o psíquico; a segunda, que o inconsciente não guarda uma relação de oposição com o consciente (isto é, não se define apenas por não ser consciente).

A primeira pode ser facilmente localizada na distinção, já mencionada, entre *inconsciente* e *subconsciente* proposta por Lévi-Strauss ([1949], 1991). A segunda, contudo, parece menos explícita na obra do antropólogo, ao menos nos textos reunidos em *Antropologia Estrutural*. Nas passagens em que fala de “estrutura inconsciente” e “atividade

inconsciente do espírito” (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 37), restam poucas dúvidas de que o inconsciente não se limita a algo não consciente. Em outros trechos, porém, como aqueles dedicados à distinção entre modelos conscientes e inconscientes (LÉVI-STRAUSS [1953], 1991, p. 318-9), estabelece-se uma relação entre os dois termos que, embora não se reduza a uma oposição binária, continua vinculando o uso do termo inconsciente à consciência.

Um desses trechos que demonstram como o inconsciente permanece mantendo certo vínculo com a questão da consciência vem de *Linguagem e sociedade*. Nele, Lévi-Strauss ([1951], 1991) observa que

quase tôdas as condutas lingüísticas se situam no nível do pensamento inconsciente. Falando, não temos consciência das leis sintáticas e morfológicas da língua. Além disto, não temos um conhecimento consciente dos fonemas que utilizamos para diferenciar o sentido de nossas palavras; somos ainda menos conscientes – supondo-se que pudéssemos sê-lo às vezes – das oposições fonológicas que permitem analisar cada fonema em elementos diferenciais (LÉVI-STRAUSS [1951], 1991, p. 72).

Aqui, o “nível do pensamento inconsciente” aparece, em um primeiro momento, caracterizado pela ausência de conhecimento consciente. A observação de Lévi-Strauss se aproxima muito à de Saussure, mencionada anteriormente neste trabalho, de que “os indivíduos, em larga medida, não têm consciência das leis da língua” (SAUSSURE [1916] 2012, p. 113). Mais adiante na citação de Lévi-Strauss, o vínculo do inconsciente com a consciência é atenuado. Vale sublinhar que isso se dá quando Lévi-Strauss passa da referência das leis sintáticas e morfológicas da língua para as leis fonológicas gerais que regem os fenômenos linguísticos. A fonologia estrutural de Trubetzkoy e Jakobson não se limita a descrever regras que os falantes ignoram conscientemente, mas sim revela um nível de organização que não se confunde com a experiência psicológica dos indivíduos. Os sistemas fonológicos, para Lévi-Strauss, “são elaborados pelo espírito no estágio do pensamento inconsciente” (LÉVI-STRAUSS [1945], 1991, p. 48-9) e constituem o nível mais elementar da organização estrutural da linguagem. Dito em outros termos, quando se considera o inconsciente ao falar das leis fonológicas, aquilo que organiza a experiência não é um conteúdo psíquico oculto, mas uma estrutura de relações diferenciais que opera independentemente da consciência individual.

Tal ambiguidade no vínculo entre inconsciente e consciência pode explicar interpretações que minimizam a relevância do inconsciente em Lévi-Strauss, como a proposta por Eduardo Viveiros de Castro — antropólogo cuja obra se apoia fortemente em Lévi-Strauss, ao lado de Gilles Deleuze e Félix Guattari, na elaboração de um projeto de

antropologia pós-estrutural. Em uma entrevista dedicada às relações entre antropologia e psicanálise, Viveiros de Castro (2018) afirma que “para Lévi-Strauss, o inconsciente está situado no mesmo plano que a sintaxe de uma língua”, utilizando-se de uma das analogias mobilizadas em *Linguagem e sociedade* e discutidas anteriormente. Valendo-se disso, sustenta que a noção de inconsciente no autor aparece muito mais como *adjetivo* do que como *substantivo*. Nessa linha interpretativa, não haveria propriamente o *inconsciente* em Lévi-Strauss, mas sim, mecanismos da vida social que tem a *qualidade* de serem inconscientes. Viveiros de Castro formula essa posição ao contrastar o uso levistraussiano do conceito com a apropriação realizada por Lacan no contexto da psicanálise:

Talvez o último antropólogo a ter usado uma noção de inconsciente, mais como adjetivo do que como substantivo, tenha sido o próprio Lévi-Strauss a respeito dos mecanismos inconscientes da vida social. Mas esses inconscientes não são mecanismos do *inconsciente*. São os mecanismos inconscientes da vida social, no sentido de serem mecanismos espontâneos que emergem da própria dinâmica da vida social. A própria teoria dele sobre a troca, ele a interpreta assim – Lacan inclusive vai tomá-la e, digamos assim, psicanalisá-la, no sentido de localizar isso como uma estrutura do inconsciente. Mas Lévi-Strauss, acho, ele não assinaria em baixo. Ele manteria o conceito no plano do adjetivo, digamos assim, muito mais do que do substantivo. Não que ele não admita o inconsciente, mas esse inconsciente, como eu disse, é sempre um inconsciente de ordem pré-representativa, mais no sentido estritamente lógico. Não tem nenhuma dimensão precisamente pulsional (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, grifo do autor).

Considerando a argumentação desenvolvida ao longo deste capítulo, considera-se que a noção de inconsciente seja mais ampla e mais consistente do que Viveiros de Castro admite. Independentemente da questão de saber se Lévi-Strauss admitiria ou não as formulações lacanianas, acredita-se que seja seguro afirmar, assim como faz Zafiropoulos, que Lévi-Strauss, em *A eficácia simbólica*, está “mirando uma teoria genuína do inconsciente e de suas formações” (ZAFIROPOULOS, 2010, p. 51). Mais do que empregar o termo para qualificar certos mecanismos da vida social, Lévi-Strauss parece formular, ao final desse texto, uma definição propriamente estruturalista do inconsciente (ZAFIROPOULOS, 2010, p. 53).

O inconsciente em Lacan aparecerá, em muitos aspectos, como uma exploração dos caminhos abertos pela definição de Lévi-Strauss, especialmente em *A eficácia simbólica*. Assim como em Lévi-Strauss, conceito de inconsciente em Lacan aparecerá como vazio de conteúdo e tão psicológico quanto a estrutura da linguagem. Ele será concebido como uma ordem simbólica formal que precede e organiza a experiência subjetiva segundo o modelo das relações diferenciais da linguagem. Como aponta Safatle, a noção de inconsciente de Lévi-Strauss

estará presente na famosa afirmação [de Lacan]: “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”, o que, no fundo, pode ser simplesmente traduzido como: *o inconsciente é a linguagem* (enquanto ordem que organiza previamente o campo de toda experiência possível).” (SAFATLE, 2021, p. 47, grifo do autor).

Simanke (2002) chega a apontar que a definição de inconsciente que Lévi-Strauss apresenta em *A eficácia simbólica* “que é aquela com que Lacan trabalhará ao longo de todo seu estágio estruturalista” (SIMANKE, 2002, p. 477). Tal afirmação é perfeitamente justificável, desde que feita a ressalva de que, embora o conceito de inconsciente lacaniano seja marcadamente tributário das formulações de Lévi-Strauss, Lacan desenvolve o inconsciente de maneira original, realizando muito mais um “encontro” do que uma “submissão” ao estruturalismo (AUZIAS, 1972, p. 101). É possível dizer que o projeto lacaniano para a psicanálise *trabalha sobre* o inconsciente lévi-straussiano, mas que não se limita a este. Ainda no que Simanke (2002) chama de “estágio estruturalista” de Lacan – que, é possível especular, se estenda até meados da década de 1960 – há elaborações que por muito se expandem em relação a Lévi-Strauss.

O seminário de Lacan ([S. 11, 1964], 2008) de 1964 representa um momento em que a influência de Lévi-Strauss e das discussões estruturalistas de maneira geral se mostram muito presentes no pensamento de Lacan, mas que já se encontram desenvolvidas em elaborações próprias. Aqui, o inconsciente de Lacan – elencado como um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise – é discutido de maneira mais bem ordenada e tendo sua posição teórica mais bem situada no ensino lacaniano. Ainda que um exame detido do conceito lacaniano de inconsciente ultrapasse os objetivos do presente estudo – que se detém na recepção de Lacan ao conceito lévi-straussiano de inconsciente – é pertinente destacar que nesse estágio da obra lacaniana já se realizou um trabalho de elaboração teórica significativo em relação ao inconsciente exposto em *A eficácia simbólica* (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991). Lacan aposta no caráter onticamente evasivo do inconsciente (LACAN [S. 11, 1964], 2008 p. 39), introduzindo a ideia de uma “hiância causal” no núcleo de sua estrutura (LACAN [S. 11, 1964], 2008 p. 52).

A introdução de um *sujeito do inconsciente* é, em particular, um ponto que denota a distância percorrida entre o conceito de inconsciente em que chega Lévi-Strauss ([1949] 1991) e o uso que Lacan faz dele. Como mencionado, o projeto de antropologia estrutural de Lévi-Strauss prescinde de qualquer referência ao sujeito como categoria explicativa – o que será determinante para a imagem de “pregador da ‘morte do sujeito’” (SIMANKE, 2002, p. 370) que o movimento estruturalista vai largamente ostentar. Ainda que seja importante sublinhar que Lacan retoma uma concepção de sujeito bastante distinta

daquelas tradicionalmente presentes na história da filosofia ocidental – uma vez que não a vincula nem à consciência nem ao eu –, formulações de Lacan como “o inconsciente se manifesta sempre como o que vacila num corte do sujeito” (LACAN [S. 11, 1964], 2008 p. 34) revelam um vocabulário teórico bastante distante daquele mobilizado por Lévi-Strauss. A referência ao sujeito ocupa, aqui, uma posição conceitual que não encontra equivalente direto na definição estruturalista de inconsciente elaborada pelo antropólogo.

Mais do que precisar o trabalho de elaboração conceitual realizado por Lacan a partir do inconsciente estrutural formulado por Lévi-Strauss e indicar os elementos que distinguem as concepções dos dois autores, a pesquisa prosseguirá com um exame mais detido da influência da antropologia estrutural sobre o pensamento lacaniano. Serão discutidos tanto os modos pelos quais Lacan recepciona a obra de Lévi-Strauss quanto o lugar que a conceitualização do inconsciente, tal como formulado pelo antropólogo, ocupa no seu *retorno a Freud*.

4 O RETORNO DO INCONSCIENTE À PSICANÁLISE EM LACAN

Seguindo a trajetória conceitual do inconsciente aqui proposta, o desvio do inconsciente pelo pensamento estrutural de Lévi-Strauss terminaria por retornar ao âmbito de formulação estritamente psicanalítico ao ser incorporado no ensino lacaniano. O emprego do termo “retorno” aqui merece dois breves apontamentos. Em primeiro lugar, cabe lembrar que o conceito nunca deixou de ocupar as formulações teóricas e nas práticas psicanalíticas em suas variadas vertentes. Falar de seu retorno à psicanálise, portanto, só faz sentido com a advertência de que se trata especificamente de uma noção de inconsciente que toma seu caminho de elaboração pelo pensamento estrutural. Em segundo lugar, esse *retorno do inconsciente* remete ao *retorno a Freud* realizado por Lacan. Há, de fato, uma conexão notável entre o encontro de Lacan com um inconsciente que não é freudiano e o seu projeto de retornar à Freud que será explorado ao longo deste capítulo.

Será explorado, na subseção a seguir, o engajamento de Lacan com a obra de Lévi-Strauss. Depois, será apresentada a questão da ruptura e continuidade do inconsciente lacaniano e o freudiano; problemática que terá um encaminhamento na subseção posterior. Por fim, o capítulo se encerra evidenciando a falta de um prosseguimento de um diálogo entre Lacan e Lévi-Strauss por um desengajamento deste último.

4.1 LACAN COMO LEITOR DE LÉVI-STRAUSS

Segundo a genealogia empreendida por Markos Zafiroopoulos (2010), o primeiro diálogo de Lacan com a obra de Lévi-Strauss se dá em torno do texto *A eficácia simbólica*. É no mesmo ano da publicação original desse texto que Lacan o cita em sua comunicação sobre o estádio do espelho apresentada no Congresso Internacional de Psicanálise de Zurique (ZAFIROPOULOS, 2010, p. 45-46). Embora a formulação clássica do estádio do espelho ainda esteja fortemente apoiada na problemática da imagem e da constituição imaginária do eu, a noção lévi-straussiana de função simbólica já começa a operar como um princípio de reorganização da teoria lacaniana.

No entanto, a influência decisiva de Lévi-Strauss sobre Lacan virá posteriormente, em 1953, ano marcado tanto pelo *Discurso de Roma*, em que Lacan anuncia seu retorno a Freud, quanto pela publicação de *O mito individual do neurótico*. Neste último texto de Lacan, há uma subscrição à tese apresentada por Lévi-Strauss em *A*

Eficácia Simbólica de que a neurose obsessiva deve ser interpretada como tendo uma estrutura mítica, em que a produção de sintomas expressa as dificuldades encontradas na inscrição simbólica do sujeito (ZAFIROPOULOS, 2010, p. 56). A neurose deixa de ser concebida como mero produto de experiências individuais e passa a ser entendida como uma elaboração singular de problemas cuja origem deve ser procurada no campo das relações simbólicas. Nessa perspectiva, os sintomas e complexos surgem como soluções particulares para impasses produzidos pela posição ocupada pelo indivíduo no sistema simbólico e que podem ser remontados a partir de elementos de sua história pessoal. A neurose possuiria, portanto, uma estrutura mítica que já aponta para uma concepção estrutural do inconsciente.

Posteriormente, no seu seminário de 1957-58 sobre as formações do inconsciente, Lacan ([S. 5, 1957-1958] 1999) precisará que esse tesouro do neurótico está situado no campo simbólico do Outro e é constituído por significantes. Esse Outro, como lugar de depósito, aparece como o que Lacan chama de “tesouro do significante” (LACAN, [S. 5, 1957-1958] 1999, p. 154; 162). O uso do termo tesouro indica um debate evidente com Lévi-Strauss, novamente a partir do texto *A eficácia simbólica*, e remete a apontamentos feitos por Saussure. O sintoma neurótico é apresentado pelo antropólogo como tendo uma forma mítica que responde a estruturas pré-existentes e que se serve do “tesouro individual” (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991, p. 233) da história pessoal do neurótico para se constituir. Em Saussure ([1916] 2012 p. 45), a língua é o lado social da linguagem que aparece como um “tesouro” constituído pelo depósito dos atos de fala individuais. A formulação de Lacan do tesouro do neurótico como tesouro do significante localizado no Outro faz com que a neurose continue sendo compreendida como um mito individual (como em Lévi-Strauss), porém pontua que os elementos que compõem sua estrutura procedem de um campo simbólico que o antecede e o excede (em uma leitura que ressoa o tesouro saussuriano da língua). Assim, o inconsciente poderá ser definido, cada vez mais explicitamente, como o discurso do Outro¹².

Retornando às influências de Lévi-Strauss sobre Lacan no ano de 1953, é relevante ressaltar que esse ano marca também o seminário sobre os *escritos técnicos de Freud* – que, posteriormente no processo de editorialização, será designado como *O seminário livro 1*. Nele, Lacan apresenta uma nova versão do estádio do espelho,

¹² Lacan formula de maneira explícita em *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* que “O inconsciente é o discurso do Outro” (LACAN [1957], 1998, p. 529).

adicionando o esquema óptico com o buquê invertido (adaptado do físico francês Henri Bouasse) e também introduzindo a função simbólica, localizando-a em um registro distinto do imaginário. Essa separação entre simbólico e imaginário é crucial para a teoria dos três registros (o Real, o Imaginário e o Simbólico), que Lacan reconhece como um dos elementos que o autoriza em seu *retorno a Freud*. Lacan reinterpreta o estádio do espelho à luz da função simbólica, articulando-o tanto ao modelo óptico quanto à estrutura simbólica que precede e organiza a experiência subjetiva (ZAFIROPOULOS, 2010, p. 46)

Em seu *Discurso de Roma*, proferido também em 1953, Lacan elabora sua noção de Nome-do-Pai – termo que havia utilizado anteriormente uma única vez n’*O Mito Individual do Neurótico* –, que designa o significante que introduz a Lei simbólica no sujeito. Aqui, a noção de simbólico, que já vinha sendo desenvolvida nos debates da linguística estrutural e que ganha centralidade na antropologia de Lévi-Strauss, é determinante. Zafirooulos (2010) sustenta que Lacan chega ao seu Nome-do-Pai pela influência de Lévi-Strauss – mais especificamente pelo texto *Introdução à obra de Marcel Mauss* (LÉVI-STRAUSS [1950], 2003), tratada anteriormente neste trabalho. O Nome-do-Pai ocupará a posição de um significante excepcional que assegura a operatividade da ordem simbólica e permite a articulação entre significante e significado (ZAFIROPOULOS, 2010, p. 145; p. 159). Esse operador não possui um conteúdo próprio: sua função consiste em tornar possível o próprio funcionamento da simbolização. Segundo Zafirooulos, Lacan chega a esse operador justamente a partir do “significante flutuante” de Lévi-Strauss ([1950] 2003), que aparece justamente para preencher essa lacuna constitutiva da ordem simbólica, conservando um valor simbólico zero.

Em meio a seu seminário sobre as psicoses, Lacan ([S. 3, 1955-56] 1988) retoma o Nome-do-Pai com uma elaboração que ajuda a precisar seu vínculo com a linguística estrutural. Lacan retoma o esquema saussuriano dos reinos flutuantes dos pensamentos confusos e dos sons indistintos (ver figura 1), apontando para como Saussure deixou em aberto a questão de como essas duas massas amorfas entrariam em correspondência. Mais ainda, aponta para como o esquema aponta para uma relação sempre fluida entre significante e significado, “sempre pronta a se desfazer” ([S. 3, 1955-56], 1988, p. 304). Se o significante flutuante de Lévi-Strauss – que, nesse ponto de seu seminário, Lacan não faz menção direta – explicaria o funcionamento da ordem simbólica ao qualificar a relação entre significante e significado, ainda faltaria, para Lacan, precisar como essas “massas amorfas” têm sua relação estabilizada.

O Nome-do-pai seria, aos moldes de Lévi-Strauss, um significante

excepcional que permite que o pensamento simbólico continue operando ao se manter disponível para receber conteúdos simbólicos variáveis. Adicionalmente, Lacan localiza nele o ponto que une os dois planos indicados por Saussure. Lacan ([S. 3, 1955-56], 1988, p. 311) se vale aqui de uma metáfora da costura: o significante Nome-do-pai seria um *point de capiton* (comumente traduzido como “ponto de basta”, mas também como “ponto de estofa” e “ponto de ancoragem”) que, em um estofado, corresponde ao ponto em que um botão atravessa e prende conjuntamente as diferentes camadas do tecido e do enchimento, fixando-as umas às outras e impedindo que deslizem livremente. De maneira análoga, o Nome-do-Pai atua como um ponto de fixação que detém o deslizamento indefinido da significação. Ao amarrar determinados significantes a determinados significados, ele introduz uma estabilização relativa no campo simbólico, permitindo que a significação se organize e que o pensamento simbólico opere sem se dissolver em uma proliferação ilimitada de sentidos. Como coloca Lacan,

Em torno desse significante, tudo se irradia e tudo se organiza, como nessas linhazinhas de força formadas à superfície de uma trama pelo ponto de basta. É o ponto de convergência que permite situar retroativa e prospectivamente tudo o que se passa nesse discurso (LACAN [S. 3, 1955-56], 1988, p. 311).

O Nome-do-pai sinaliza que o pai é tomado por Lacan como portador da função simbólica. No entanto, não se trata aqui de um pai real ou que qualquer representação imaginária da figura paterna, mas sim o pai puramente enquanto significante (SIMANKE, 2002, p. 490). Ele aprofunda sua análise sobre essa noção no seu seminário sobre as psicoses ao identificar que, nelas, a forclusão desse significante central faz com que significantes e significados se apresentem de forma desarticulada ([S. 3, 1955-56], 1988, p. 311).

Zafiropoulos sintetiza a relação dos dois autores nesse ponto afirmando que “Sem sequer o declarar explicitamente, Lacan toma emprestado de Lévi-Strauss a noção de um símbolo zero como operador indispensável para a simbolização” (ZAFIROPOULOS, 2010, p. 163, tradução nossa). Ademais, ressalta o elo entre as formulações psicanalíticas e o debate mais amplo na linguística e na antropologia estrutural ao concluir que “Localizar o valor linguístico e inconsciente do ‘significante flutuante’ que permite o funcionamento do pensamento simbólico é o que Lacan faz com a noção do Nome-do-Pai” (ZAFIROPOULOS, 2010, p. 159).

Como debatido no capítulo anterior, a discussão sobre o significante flutuante em Lévi-Strauss já se insere em uma discussão mais ampla da linguística

estrutural que confere uma primazia do significante em relação ao significado. Para além do significante do Nome-do-pai como ponto de estofo para o esquema saussuriano, Lacan adentra nesse debate ao buscar reformular o signo saussuriano (ver figura 3) em *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*, texto adaptado de uma exposição oral de Lacan a um grupo de filosofia da Federação dos Estudantes de Letras da Sorbonne em 1957. Não mais sendo uma unidade delimitada composta por duas faces complementares e inseparáveis, o signo agora em Lacan confere uma autonomia do significante em relação ao significado. Ele propõe que a relação entre os dois termos se dá a partir do seguinte algoritmo (figura 4), onde o “S”, em maiúscula, designa o *significante* e o “s”, em minúscula itálica, indica o *significado*:

Figura 4 – Algoritmo lacaniano do significante (S) sobre o significado (s).

$$\frac{S}{s}$$

Fonte: LACAN [1957], 1998, p. 500.

Lacan indica que o algoritmo deve ser lido como “significante sobre significado, correspondendo o ‘sobre’ à barra que separa as duas etapas” (LACAN [1957], 1998, p. 500). Se antes o traço que separava os dois termos em Saussure indicava a união entre eles em uma unidade composta, no matema lacaniano ele aparece como uma “barreira resistente à significação” (LACAN [1957], 1998, p. 500). Se Saussure ([1916] 2012) já afastava a concepção da língua como nomenclatura e sua insistência na correspondência entre palavra e coisa, Lacan, por sua vez, tenta afastar a “ilusão de que o significante atende à função de representar o significado, ou, melhor dizendo: de que o significante tem que responder por sua existência a título de uma significação qualquer” (LACAN [1957], 1998, p. 501).

Assim, a barra colocada por Lacan entre o significante e significado passa a indicar que os dois termos não se encontram em correspondência direta: o significante se refere a outro significante, não a um significado. O significado não é imediatamente acessível; ele só aparece de forma subordinada, como efeito produzido pela articulação dos significantes. Nos termos lacanianos, há “um deslizamento incessante do significado sobre o significante” (LACAN [1957], 1998, p. 506). Há sempre uma inadequação, um desnível constitutivo entre os dois, que impede que o sentido se apresente como fixo e inequívoco. As relações entre significantes e significados só se estabilizam nos pontos de basta – significantes excepcionais como o Nome-do-pai, que Lacan havia identificado anos

antes – que organizam todo o conjunto de multiplicidade de significantes e significações possíveis, permitindo ao pensamento simbólico operar.

Há uma hierarquização, portanto, entre os dois termos no algoritmo $\frac{S}{S}$ que inexistia no signo de Saussure, mas que remonta o debate sobre a preponderância do significante explorados por Jakobson e Lévi-Strauss exposto no capítulo anterior. A formulação própria de Lacan é sua insistência radical na relação ordenada e regida por leis formais da cadeia significante. Lacan assinala que essas leis significantes são produzidas a partir de dois mecanismos de articulação, *metáfora* e *metonímia*, que, como aponta Izidoro Blikstein (1995, p. 8; 12), foram assinalados por Jakobson originalmente em 1935 em um artigo sobre a prosa do poeta Boris Pasternak e desenvolvidos em maior profundidade em 1956, no seu clássico estudo *Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia*. Lacan identifica esses dois mecanismos da linguística de Jakobson aos dois mecanismos fundamentais do inconsciente encontrados por Freud em *A interpretação dos sonhos*: *condensação* (*Verdichtung*) e *deslocamento* (*Verschiebung*), respectivamente correspondentes à *metáfora* e *metonímia* (LACAN [1957], 1998, p. 515).

Tal vinculação faz com que Lacan identifique as leis do inconsciente descobertas por Freud em sua análise dos sonhos às leis da linguagem da linguística estrutural. Lacan fala diretamente que “o trabalho do sonho segue as leis do significante” (LACAN [1957], 1998, p. 515) e que, “na análise do sonho, Freud não pretende dar-nos outra coisa senão as leis do inconsciente em sua extensão mais geral” (LACAN [1957], 1998, p. 518). Mais ainda, Lacan aponta que é pelo seu algoritmo $\frac{S}{S}$ que pode ser definida a tópica da descoberta freudiana do inconsciente (LACAN [1957], 1998, p. 518).

Centrando-se nas *leis* do inconsciente descobertas por Freud como leis *significantes*, Lacan enfatiza a estrutura lógica formal da descoberta do inconsciente, dando pouca ênfase aos *conteúdos* do inconsciente freudiano em sua “enganosa ambiguidade decepcionante” (LACAN [1957], 1998, p. 522). Ainda que Lacan não a cite, tal separação entre lei formal e conteúdo remonta à concepção de inconsciente exposta em *A eficácia simbólica*, que, a essa altura, já constituía o eixo fundamental do engajamento teórico entre seu pensamento e o de Lévi-Strauss, desenvolvido ao longo de vários anos. Aqui, no entanto, há uma tentativa particular de reaproximação entre o inconsciente estrutural e uma certa noção de inconsciente em Freud que será mais bem explorada a seguir. Por hora, basta se limitar a observação de que, para Lacan, Freud teria antecipado muitos dos desenvolvimentos da linguística estrutural ao encontrar leis operando nos sonhos, sintomas

e lapsos. Tais formações do inconsciente obedecem às leis da articulação significativa, seguindo propriamente uma estrutura de linguagem.

Lacan elabora essa questão da seguinte maneira, indicando já que a centralidade da lei significativa não é conciliada com o inconsciente pulsional de Freud:

É toda a estrutura da linguagem que a experiência psicanalítica descobre no inconsciente. Pondo desde logo o espírito prevenido em alerta, porquanto é possível que ele tenha de reavaliar a idéia segundo a qual o inconsciente é apenas a sede dos instintos (LACAN [1957] 1998, p. 498)

De maneira mais sucinta, Lacan afirma que “O inconsciente não é o primordial nem o instintivo e, de elementar, conhece apenas os elementos do significativo” (LACAN [1957] 1998, p. 526). A relação entre inconsciente e linguagem é, nesse momento da obra de Lacan, tão estreita que a formulação posterior “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (LACAN [S. 11, 1964] 2008, p. 27) aparece de maneira mais radical e direta como “o inconsciente é uma linguagem” (LACAN [S. 3, 1955-6], 1988, p. 21). Esta última faz coro com afirmações que permeiam a produção de Lévi-Strauss das décadas de 1940 e 1950 como “O mito é uma linguagem” (LÉVI-STRAUSS [1955], 1999, p. 242) e “O sistema de parentesco é uma linguagem” (LÉVI-STRAUSS [1945], 1999, p. 65).

É possível identificar que os encaminhamentos para o debate sobre a lógica significativa e o inconsciente que Lacan tenta apresentar em *A instância da letra no inconsciente* formalizados no matema $\frac{S}{s}$ são tributários de uma influência direta de Lévi-Strauss. Para além de sua proximidade teórica com as discussões sobre linguística estrutural mobilizadas por Jakobson e Lévi-Strauss, Lacan ([1956] 2008) demonstra expressamente ao próprio Lévi-Strauss, em uma fala pública, o seu entusiasmo com a prevalência do significativo sobre o significado e não esconde sua aspiração de formular a tese em termos mais gerais, para além da investigação sociológica e etnográfica apresentada na ocasião. A intervenção de Lacan se dá na Sociedade Francesa de Filosofia, após uma exposição de Lévi-Strauss intitulada *Sobre as relações entre a mitologia e o ritual*. Tomando a palavra, Lacan faz a seguinte colocação:

Se quisesse caracterizar o sentido em que me senti apoiado e estimulado pela fala de Claude Lévi-Strauss, diria que foi na ênfase que ele pôs — espero que ele não recuse a amplitude dessa formulação, à qual não pretendo reduzir sua investigação sociológica ou etnográfica — no que chamarei de função do *significante*, no sentido que esse termo tem em linguística, na medida em que esse *significante*, não direi apenas se distingue por suas leis, mas prevalece sobre o significado ao qual ele as impõe (LACAN [1956], 2008, p. 49, grifo do autor).

Na ocasião, Lacan também deixa evidente que seu entendimento do que

nomeou *função do significante* tinha implicações importantes para a noção de estrutura de Lévi-Strauss, pontuando que “o que faz com que uma estrutura seja possível são razões internas ao significante” (LACAN [1956], 2008, p. 50). Esse episódio se passa em 1956, um ano antes, portanto, de *A instância da letra no inconsciente*, onde as questões de Lacan dirigidas à Lévi-Strauss encontrarão um direcionamento.

Se em *A instância da letra no inconsciente* a influência de Lévi-Strauss não é evidenciada explicitamente, em outros momentos da obra lacaniana ele se faz mais evidente. Em seu seminário de 1964 (LACAN [S. 11, 1964], 2008) há um reconhecimento muito acentuado desse empréstimo conceitual de Lévi-Strauss. A segunda seção do seminário, de 22 de janeiro de 1964, leva o título de “O inconsciente freudiano e o nosso”. Considerando o projeto lacaniano de realizar um *retorno a Freud*, enfatizado por Lacan diversas vezes, o título em questão sugere uma separação inesperada entre o inconsciente freudiano e o inconsciente que seria trabalhado durante aquele ano como um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Ademais, pode não ser facilmente identificável – pelo menos em um primeiro momento – a quem esse “nosso” se refere.

Em sua exposição anterior – que foi a abertura do seminário daquele ano – Lacan já havia tocado na superfície dessa questão ao evocar o conceito de *pensamento selvagem* de Lévi-Strauss:

Coloquei a seguinte questão – o funcionamento do Pensamento selvagem, posto por Lévi-Strauss na base dos estatutos da sociedade, é *um* inconsciente, mas será suficiente para albergar o inconsciente como tal? E se ele consegue isto, será que albergará o inconsciente freudiano (LACAN [S. 11, 1964], 2008, p. 20)?

Na comunicação que fizera naquele dia, Lacan havia citado anteriormente o antropólogo Lévi-Strauss ao agradecer, com expressivas reverências, sua presença naquela ocasião. Lacan se diz incitado por

meu amigo Lévi-Strauss, cuja presença me regozijo que ele tenha mesmo querido me dar hoje, e pelo que ele sabe como é precioso para mim esse testemunho de atenção que ele chama para um trabalho, o meu – para o que nele se elabore em correspondência com o seu (LACAN [S. 11, 1964], 2008, p. 10).

Os termos “meu” e “seu” empregados aqui por Lacan já apontam para uma inclusão de Lévi-Strauss no “nosso” a que se refere o título dado à comunicação seguinte. Nela, Lacan (2008) delimita com maior firmeza a sua distinção entre o conceito de inconsciente freudiano e o conceito de inconsciente operacionalizado por ele. É na ciência da linguística que Lacan se ampara para se autorizar a descrever a estrutura formal e pré-subjetiva que, segundo ele, fornece o estatuto do inconsciente. Como coloca Lacan,

Hoje em dia, no tempo histórico em que estamos, de formação de uma ciência, que podemos qualificar de humana, mas que é preciso distinguir bem de qualquer psicossociologia, isto é, a linguística, cujo modelo combinatório operando em sua espontaneidade, sozinho, de maneira pré-subjetiva, é esta estrutura que dá seu estatuto ao inconsciente. É ela, em cada caso, que nos garante que há sob o termo de inconsciente algo de qualificável, de acessível, de objetivável. Quando incito os psicanalistas a não mais ignorarem esse terreno, que lhes dá apoio sólido para sua elaboração, *quer isto dizer que eu penso manter os conceitos introduzidos historicamente por Freud sobre o termo inconsciente? Muito bem, não!*, eu não penso assim. *O inconsciente, conceito freudiano, é outra coisa*, que eu gostaria de tentar fazer vocês apreenderem hoje (LACAN [S. 11, 1964], 2008, p. 28, grifo nosso).

Lacan, nessa mesma ocasião, enfatiza a radicalidade e a inovação da descoberta freudiana do inconsciente, ainda que aponte suas insuficiências: “Certamente não basta dizer que o inconsciente é um conceito dinâmico” (LACAN [S. 11, 1964], 2008, p. 28). Para Lacan, a dificuldade encontrada por Freud estava no próprio caráter “onticamente evasivo” do inconsciente. Ele não se encerra em um *um* fechado: a “experiência do inconsciente é o *um* da fenda, do traço, da ruptura” – e o é por conta da falta.

Ao que se refere mais especificamente à presença do pensamento de Lévi-Strauss em Lacan aqui discorrido, destacam-se as observações de Zafiropoulos (2010) acerca da escassa atenção conferida ao antropólogo na *doxa* dos comentadores da obra lacaniana. Uma boa parte das leituras enfatiza sobretudo a influência saussuriana sobre Lacan, que supostamente haveria possibilitado a esse último uma abertura ao simbólico e o empreendimento de um *retorno a Freud* (ZAFIROPOULOS, 2010, p. 196). Haveria, assim, uma espécie de “repressão teórica” do recurso feito por Lacan à obra de Lévi-Strauss – e até, de modo mais amplo, à etnologia francesa (ZAFIROPOULOS, 2010, p. 196).

4.2 O INCONSCIENTE LACANIANO E O FREUDIANO

No meio intelectual francês contemporâneo a Lacan, muitas críticas foram direcionadas ao conceito de inconsciente lacaniano por seu afastamento em relação à Freud. Jean Laplanche e Serge Leclaire (1992), no artigo *O inconsciente, um estudo psicanalítico* por exemplo, criticam a influência do estruturalismo no inconsciente lacaniano ao afirmar que para se manter fiel à Freud é preciso admitir que o inconsciente é a *condição* da linguagem, não sendo a estrutura da linguagem que possibilita o inconsciente (LAPLANCHE; LECLAIRE, 1992).

A divergência entre Lacan e a leitura proposta por Jean Laplanche e Serge Leclaire (1992) concentra-se sobretudo no estatuto conferido ao significante e à pulsão. No Lacan dos anos 1950, o significante tende a ocupar uma posição estrutural fundamental: o sujeito é concebido como *efeito* da cadeia simbólica, representado por um significante para outro significante, enquanto o inconsciente é pensado segundo leis análogas às da linguagem. Laplanche e Leclaire (1992), embora reconheçam a fecundidade dessa aproximação estrutural, procuram preservar aquilo que consideram irredutível na descoberta freudiana: a dimensão econômica do inconsciente, a força da pulsão, a energia libidinal e o caráter conflitivo do recalque. A preocupação dos autores é que uma teoria excessivamente centrada no significante acabe convertendo o inconsciente em uma pura combinatória formal, enfraquecendo sua dimensão pulsional e energética.

Em comparação com o texto escrito com Leclaire nos anos 1960, Laplanche (2010) desloca sua posição de uma crítica ainda interna ao lacanismo para uma contestação muito mais explícita do estruturalismo lacaniano. No primeiro, Laplanche ainda reconhece a fecundidade da aproximação entre inconsciente e linguagem proposta por Jacques Lacan, procurando sobretudo advertir contra o risco de reduzir o inconsciente freudiano a uma estrutura puramente linguística ou a uma combinatória significante, insistindo na autonomia tópica do inconsciente, na pulsão e na dimensão econômica do recalque. Já no segundo texto, essa reserva transforma-se numa crítica sistemática ao “logicismo” estruturalista.

Laplanche (2010) passa a rejeitar mais frontalmente a ideia de que o inconsciente seja estruturado como uma linguagem. Critica a matematização e topologização lacanianas, denuncia o binarismo normativo da lógica fálica e sustenta que o inconsciente freudiano é fundamentalmente anti-estrutural, composto de traços de coisas, coexistência de contrários e processos pulsionais que escapam à lógica do significante (LAPLANCHE, 2010). Assim, o que inicialmente aparecia como uma tentativa de preservar a especificidade freudiana dentro do horizonte estruturalista evolui para uma crítica mais radical à primazia lacaniana do significante. Para Laplanche, Lacan estaria correndo o risco de esvaziar o inconsciente de qualquer materialidade em sua teorização sobre o significante, uma vez que “O inconsciente não é feito de palavras, mas de vestígios de coisas, de modo que ali as próprias palavras nada mais são do que coisas” (LAPLANCHE, 2010, p. 4).

De maneira semelhante, o filósofo Paul Ricœur manifesta reservas em relação à virada “para o lado da semiologia” (RICŒUR, 1988, p. 167) que, a seu ver, levava a psicanálise a se apoiar excessivamente na linguística. O autor advertia para o fato de

que, em Freud, são as “representações de coisa” que servem de modelo para as “representações de palavra”, e não o inverso¹³. Nesse entendimento, o simbolismo do inconsciente não poderia ser tomado estritamente como fenômeno linguístico: os “efeitos de sentido” produzidos pelo inconsciente possuem “vocação de linguagem, mas não são, na sua textura específica, da ordem da linguagem” (RICŒUR, 1988, p. 168). Para Ricœur, portanto, a influência estruturalista sobre a psicanálise encontraria um limite no fato de que a lógica diferencial do significante tenderia a neutralizar a dimensão econômica e pulsional descoberta por Freud.

Os comentários tanto de Ricœur quanto de Leclaire e Laplanche podem ser vistos como exemplos de uma percepção de incompatibilidade entre as formulações lacanianas e freudianas de inconsciente. Nos dois casos, os autores não abandonam o caráter econômico e pulsional do inconsciente nos termos freudianos em prol do pensamento estruturalista de Lacan. Suas colocações apontam para uma distinção entre o inconsciente lacaniano e o freudiano – sendo um irreduzível ao outro.

Leituras mais recentes – como as investigações desenvolvidas no âmbito da associação psicanalítica APOLa (*Apertura Para Otro Lacan*), encabeçada pelo trabalho teórico de Alfredo Eidelsztein (2017) – apontam para como a perda do entendimento de uma descontinuidade entre as obras de Lacan e Freud tem sido uma problemática que permeia a leitura do ensino lacaniano de forma mais ampla. Na compreensão teórica adotada por essa associação – seguindo a formulação da questão por Martín Mezza (2021), pesquisado membro da APOLa –, a política institucional articulada por Jacques-Alain Miller¹⁴ em torno do campo lacaniano teria privilegiado uma leitura conciliadora entre Lacan e Freud. Seriam enfatizadas, assim, a continuidade e a compatibilidade de seus ensinamentos para que Lacan passasse a ser mais facilmente aceito e legitimado institucionalmente. A comunidade da APOLa (2023; MEZZA, 2021, p. 20-1; 30) tem se referido a essa operação de inserção forçada da estrutura conceitual freudiana no sistema teórico lacaniano – sem que

¹³ Ricœur faz essa observação lembrando o vocabulário freudiano: “Freud empregou sempre a palavra *Vorstellung* – representação – para designar o efeito de sentido em que a pulsão se delega. Para ele são as *Dingvorstellungen* – as ‘representações de coisa’ – que servem de modelos as *Wortvorstellungen*, as ‘representações de palavra’. São as palavras que são tratadas como coisas e não o inverso” (RICŒUR, 1988, p. 167).

¹⁴ Jacques Alain-Miller é o responsável pelo estabelecimento e pela edição oficial dos seminários de Lacan. Em 1981, funda a Escola da Causa Freudiana (*École de la Cause Freudienne* – ECF) com a anuência de Lacan, que falece no mesmo ano. Em 1992, funda a Associação Mundial de Psicanálise (Association mondiale de psychanalyse – AMP). Miller desempenha um papel decisivo na organização institucional do movimento lacaniano, com uma influência que se estende também ao plano teórico de sistematização do ensino de Lacan.

se reconheça a ruptura epistemológica que este último representa sobre o primeiro – como *freudolacanismo*.

Deste modo, a novidade oferecida pelo pensamento lacaniano em sua radicalidade seria diluída por esse esforço de tradução de um sistema teórico para outro que leva ao desconhecimento da diferença entre as teorias para se chegar a um Lacan com roupagens freudianas, mais tolerável institucionalmente. Como coloca Mezza, “a figura de Lacan e sua obra foram finalmente aceitas, mas seu pensamento não” (MEZZA, 2021, p. 20). Parte-se, portanto, de um diagnóstico de um entendimento contemporâneo do ensino lacaniano excessivamente marcado por uma relação de continuidade entre a teoria de Freud e Lacan para a estruturação de um projeto de desambiguação entre as teorias que tem como objetivo restituir o caráter subversivo da formulação conceitual lacaniana (MONTESAMO, 2021, p. 204).

Diante disso, as críticas de Ricoeur, Leclaire e Laplanche discutidas anteriormente têm a importância de, acertadamente, apontar para o inconsciente da pulsão e da representação de Freud como inconciliáveis com o inconsciente lacaniano e dos estruturalistas. Como brevemente mencionado na subseção anterior, Lacan já apontava para a possibilidade de reavaliar a concepção do inconsciente como “sede dos instintos” (LACAN [1957] 1998, p. 498) presente em teorizações freudianas para colocar o significante como sua peça elementar. Se Freud poderia ter antecipado a linguística estrutural ao descobrir leis significantes nas formações do inconsciente, o mesmo não poderia ser dito, para Lacan, a respeito de todas as formulações que Freud introduz sobre o inconsciente. Entre elas, as que compõem o empreendimento metapsicológico freudiano podem ser apontadas como as mais irreconciliáveis com o inconsciente proposto por Lacan. Serão analisados, assim, alguns aspectos da metapsicologia de Freud que concernem ao inconsciente e que permitem qualificar o debate entre continuidade e ruptura entre Freud e Lacan.

Os ensaios de metapsicologia de Freud, publicados originalmente no ano de 1915, representam um momento crítico de formalização e sistematização das bases teóricas da psicanálise. Tal empreendimento de fundamentação afasta momentaneamente Freud da discussão de casos clínicos, de elaborações sobre a prática da psicanálise, de preocupações imediatas sobre a institucionalização da psicanálise e de esforços mais exploratórios que sempre compuseram sua produção textual para centrar-se em uma descrição conceitual mais pormenorizada do aparelho psíquico e de seus processos fundamentais.

Entre os ensaios metapsicológicos, o texto *O Inconsciente* (FREUD, 2010b)

ocupa um lugar central – tanto por ser o texto mais extenso entre os ensaios quanto por ser de suma importância para a fundamentação teórica que se buscava. Nele, Freud empreende uma descrição sistemática do aparelho psíquico, onde se identificam três sistemas: o *sistema consciente* (Cs), o sistema pré-consciente (*Pcs*) e o *sistema inconsciente* (*Ics*). Freud busca, com isso, separar com mais rigor as referências ao inconsciente e ao consciente em termos descritivos e em termos sistemáticos (esses últimos doravante indicados por Cs e Ics). À luz dessa distinção, um ato psíquico inconsciente e que pertença ao sistema Ics poderia participar do sistema Cs ou Pcs e chegar à consciência. Freud (2010b) segue daí uma exposição do aparelho psíquico que pretende o apresentar em suas relações dinâmicas, topológicas e econômicas, embora aponte que tal exposição ainda se encontrava limitada pelo estado atual dos conhecimentos obtidos pela psicanálise (FREUD, 2010b, p. 121).

Em termos sistêmicos, Freud consegue identificar uma série de características dos processos Ics. São eles a *ausência de contradição* (negação), a *mobilidade dos investimentos* no processo psíquico primário, a *atemporalidade* e a *substituição da realidade externa pela psíquica* (FREUD, 2010b, p. 126-128).

Apesar desses avanços, o texto evidencia dificuldades na articulação entre os pontos de vista dinâmico e topológico. Em especial, Freud reconhece a impossibilidade de decidir, com os recursos então disponíveis, o que ocorreria quando um ato psíquico passasse do sistema Ics para o sistema Cs. Ele formula, a esse respeito, duas hipóteses. Na primeira – mais compatível com uma interpretação estritamente tópica do aparelho psíquico – a representação inconsciente conservaria seu registro original no Ics e produziria uma segunda inscrição no sistema Cs, resultando em uma duplicação de registros. Já na segunda hipótese – que dá maior ênfase a uma explicação em termos funcionais e dinâmicos – não haveria uma nova inscrição, mas uma mudança de estado da própria representação, que passaria de um sistema a outro sem duplicação.

A investigação metapsicológica de Freud nesse ponto em específico não consegue avançar de um pensamento especulativo. Em suma, esbarra-se na questão de se as ideias transpõem os sistemas, indo do Ics até o Cs ou se essa ideia estaria atada ao sistema Ics e apenas conseguiria chegar ao sistema Cs com uma cópia de registro, mantendo o original. Freud não se mostra satisfeito com nenhuma das hipóteses levantadas e acaba admitindo a sua incapacidade de se comprometer com uma delas.

Chama a atenção como esse momento de fundamentação metapsicológica, que busca solidificar as bases teóricas psicanalíticas, também expõe

algumas fissuras na edificação freudiana aos olhos de seu próprio autor. Mais notável ainda é que tais limitações apareçam enredadas no conceito de inconsciente, pedra angular do invento que Freud chamou de psicanálise. Tais dificuldades seriam tornadas ainda mais evidentes em *Além do princípio do prazer*, publicado originalmente em 1920 (FREUD, 2010a). Nesse ensaio altamente especulativo e exploratório, Freud desafia a noção que até então havia guiado a psicanálise de que os processos psíquicos são regulados pelo princípio do prazer – que evita o desprazer e busca a geração de prazer – com a introdução do conceito de *pulsão de morte*.

Freud só conseguirá dar um encaminhamento a essas problemáticas que haviam sido levantadas a partir da publicação do texto *O eu e o id*, em 1923 (FREUD, 2011), que reelabora o funcionamento do aparelho psíquico, inaugurando o que ficou conhecido como a segunda tópica freudiana. Nota-se aqui que oito anos se passaram desde as questões levantadas no texto *O inconsciente* – que é tanto o ápice e a crise da primeira tópica – até o início da segunda tópica.

Em *O eu e o id*, Freud (2011) retoma sua distinção entre uma consideração entre inconsciente e consciente nos sentidos dinâmicos e descritivos, mas aponta para sua insuficiência. Valendo-se principalmente da descoberta aventada em *Além do Princípio do Prazer* (FREUD, 2010a) de que haveria no próprio Eu algo que é também inconsciente. Freud aponta que essa porção inconsciente do eu “comporta-se exatamente como o reprimido, isto é, exerce poderosos efeitos sem tornar-se consciente, e requer um trabalho especial para ser tornado consciente” (FREUD, 2011, p. 21).

A partir daí, Freud argumenta que a descrição do aparelho psíquico não mais pode se fundamentar na oposição entre o consciente e o inconsciente (mesmo com as distinções entre os sentidos descritivos e dinâmicos do consciente e do inconsciente pela introdução dos sistemas *Cs*, *Pcs* e *Ics*). Seria preciso “substituir essa oposição por uma outra: aquela entre o Eu coerente e aquilo reprimido que dele se separou” (FREUD, 2011, p. 21).

A reorientação sobre o que deveria balizar a descrição do aparelho psíquico leva a uma exposição teórica em termos de instâncias psíquicas funcionalmente distintas, nomeadas por Freud como eu, supereu e id. O inconsciente, nessa formulação, não apareceria como uma instância e tampouco como um sistema, representando uma importante mudança na maneira de se compreender esse conceito fundamental. Nessa reformulação, o inconsciente deixa de ser concebido como um sistema autônomo e já não corresponde a uma instância específica do aparelho psíquico. Embora permaneça ligado

aos conteúdos reprimidos, ele passa a designar uma qualidade dos processos psíquicos que pode manifestar-se em diferentes instâncias.

Têm-se aí uma descrição do aparelho psíquico separada (ainda Freud admita que se trata de uma separação sem delimitações bem delineadas) em instâncias psíquicas que interagem entre si de maneira dinâmica e, por vezes, conflituosa. O eu encontra-se tendo que satisfazer as exigências do id, do supereu e da realidade (FREUD, 2011; FREUD, 2019).

Ainda que siga empregando as noções de sistemas *Cs* e *Pcs* (embora abandone a de sistema *Ics*), os termos *conscientes*, *pré-conscientes* ou *inconscientes* passam a ser vistos primordialmente como qualidades ou estados dos processos psíquicos na segunda tópica, como descrito por Freud em *O compêndio de psicanálise*, sua tentativa final de sistematização da psicanálise que deixou inacabada (FREUD, 2019, p. 77). Lá, Freud sai do impasse de que havia esbarrado em *O Inconsciente* e opta pela hipótese que havia chamado de topográfica, onde ocorreria uma duplicação de registro ao tornar consciente algum conteúdo inconsciente:

Quando fazemos essa tentativa [de tornar algo consciente] em outro indivíduo não podemos esquecer que o preenchimento consciente de suas lacunas perceptivas, a construção que lhe damos, ainda não significa que tornamos consciente nele o conteúdo inconsciente em questão. Significa, isso sim, que esse conteúdo existe nele de início numa fixação dupla: na reconstrução consciente de que tomou conhecimento e, além disso, em seu estado inconsciente original (FREUD, 2019, p. 77-78).

Mesmo após as reformulações introduzidas pela segunda tópica, é possível considerar que o inconsciente, em Freud, permanecia mais como um problema de investigação do que como um constructo teórico plenamente estabilizado. Parece que precisamente ao tentar circunscrevê-lo em uma descrição mais sistemática do funcionamento do aparelho psíquico, no âmbito de seu empreendimento metapsicológico, Freud encontra importantes obstáculos teóricos. Essas dificuldades conduziram a sucessivas reformulações de sua teoria – sempre referidas, contudo, a um aparelho psíquico individual – e acompanharam sua obra até seus últimos escritos.

Tomando a conceitualização feita por Freud do inconsciente a partir de sua metapsicologia e seguindo nas suas formulações até a o aparelho dividido em instâncias, de fato, torna-se muito aparente a distância que se coloca entre o inconsciente freudiano e o lacaniano. Nesse contexto, parecem pertinentes os apontamentos dos pesquisadores e pesquisadoras da APOLa de que o inconsciente como uma estrutura em Lacan não se coaduna nem com a primeira tópica freudiana – em que inconsciente é um sistema dentro

de um aparelho psíquico – e tampouco com a segunda – em que qualifica o eu, o supereu e o id (DUTRA, 2021, p. 40). A ideia do inconsciente como uma “propriedade individual” ou como “algo localizado no interior do organismo ou de um psiquismo” (DUTRA, 2021, p. 39) que pressupõe as formulações freudianas em termos de aparelhos psíquicos é rejeitada por Lacan. Martín Mezza apresenta a questão de maneira semelhante ao afirmar que

O inconsciente freudiano faz parte de um aparelho psíquico (interno e individual) que se separa do mundo externo, mas que mantém sua relação com ele a partir dos processos primários e secundários. A realidade pulsional – orgânica e filogenética – é mediada pelas instâncias psíquicas do inconsciente, o eu e o supereu. Já o inconsciente de Lacan não se encontra encarnado num aparelho psíquico e, sim, articulado a um discurso (do Outro), ou seja, não se desenvolve na oposição interior/exterior ou realidade psíquica (suposta como subjetiva) e realidade externa (supostamente objetiva) (MEZZA, 2021, p. 30).

Os argumentos para se estabelecer uma descontinuidade entre Freud e Lacan não significam, no entanto, que Lacan não reivindique uma vinculação com o pensamento freudiano – e, mas especificamente, à “descoberta freudiana” do inconsciente. Ao anunciar seu *retorno a Freud*, Lacan propõe sua própria versão de uma ortodoxia freudiana; “Ortodoxia muito peculiar”, como observa Simanke¹⁵ (2002, p. 433), justamente por ser tributário de um conceito de inconsciente incorporado a partir das formulações lévi-straussianas.

4.3 O RETORNO A FREUD E A FIDELIDADE À DESCOBERTA FREUDIANA

Como sustentado em seções anteriores, as elaborações de Lévi-Strauss são determinantes para o *retorno a Freud* empreendido por Lacan. É a partir do encontro com um inconsciente estruturalista que o inconsciente deixa de ser secundário na produção

¹⁵ Simanke adota uma postura veementemente crítica em relação à possibilidade de conciliar o inconsciente freudiano e o lacaniano, quaisquer que sejam os termos em que tal conciliação seja formulada. Além de destacar a influência exercida por Lévi-Strauss sobre Lacan, o autor chama atenção para o recurso à filosofia de Hegel, mediada pela interpretação de Alexandre Kojève, na introdução das noções de sujeito e desejo na teoria lacaniana do inconsciente (aspecto que não será abordado no presente trabalho). A posição de Simanke pode ser sintetizada na seguinte passagem: “A incorporação de noções oriundas da antropologia trouxe, aos poucos, a noção de inconsciente para o interior da teoria que Lacan empenha-se em formular ao longo dos anos de formação de seu sistema. Mas essa presença permanece difusa dentro da própria antropologia até o surgimento do trabalho de Lévi-Strauss, que define o sentido do conceito, o integra e teoriza, convertendo-se, por isso, no principal agente dessa reformulação do estilo do pensamento lacaniano, que vai levá-lo a, enfim, propor sua própria versão de uma ortodoxia freudiana. Ortodoxia muito peculiar, porém, já que não é difícil mostrar que o inconsciente assim reabilitado quase nada tem a ver com o que era proposto por Freud. Será preciso, ainda, que Lacan cruze Kojève com Lévi-Strauss para que possa haver sujeito e desejo nesse inconsciente doravante ‘estruturado como uma linguagem’, o que de forma alguma o reaproxima de Freud, dado o sentido que essas noções têm no interior da releitura de Hegel desenvolvida por Kojève” (SIMANKE, 2002, p. 433).

lacaniana e assume um posto fundamental. Como observa Vladimir Safatle, se fizermos uma leitura cronológica da obra de Lacan, veremos que nesse “jovem Lacan” – o da teoria das identificações e da gênese social da personalidade – não há “apelo direto à noção psicanalítica de inconsciente” (SAFATLE, 2021, p. 27), sendo este um conceito supérfluo em sua produção até o início da década de 1950. Mais que isso, Safatle destaca ainda que o retorno de Lacan ao conceito freudiano fundamental *não virá de Freud*, mas sim do estruturalismo ao entrar em contato com o inconsciente estrutural de Lévi-Strauss, o que dá um contorno peculiar ao *retorno a Freud* de Lacan (SAFATLE, 2021, p. 27; 44).

Os estudos de Simanke (2002) sobre os anos formativos de Lacan corroboram os apontamentos de Safatle. Referindo-se ao emprego do inconsciente na obra lacaniana, Simanke aponta que “é notório que Lacan relutou, por muito tempo, em incorporar essa noção perfeitamente axial da psicanálise freudiana aos seus dispositivos teóricos” (SIMANKE, 2002, p. 183). Tal distanciamento é interrompido pelo encontro com a noção levistraussiana de inconsciente. Simanke assinala que a definição do inconsciente apresentada por Lévi-Strauss na conclusão de *A eficácia simbólica* “é aquela com que Lacan trabalhará ao longo de todo seu estágio estruturalista” (SIMANKE, 2002, p. 477).

Ainda segundo Simanke (2002), Lacan encontra em Lévi-Strauss uma solução teórica para um impasse que o acompanhava desde seus anos de psiquiatria: como pensar a determinação do sujeito sem reduzi-la nem ao organismo nem a uma psicologia da consciência. Mais especificamente sobre o inconsciente, Lacan foi fortemente influenciado pela crítica de Georges Politzer ao conceito, formulada pelo filósofo e teórico marxista em *Crítica dos Fundamentos da Psicologia*. Grosso modo, o argumento de Politzer – como exposto por Simanke (2002) – é de que a descoberta freudiana das formações do inconsciente direcionava a psicanálise a uma almejada psicologia concreta, mas que o empreendimento metapsicológico freudiano de construção de um aparelho psíquico a aproximava ao idealismo presente na psicologia clássica, que Politzer criticava veementemente.

Se o método psicanalítico lidava com relatos clínicos que conduziam a psicanálise para “*uma psicologia sem vida interior*” (POLITZER apud SIMANKE, 2002, p. 171), a doutrina freudiana metapsicológica, por sua vez, empurrava a psicanálise de volta ao formalismo abstrato que dominava a psicologia e à substancialização da vida mental interior desta última. O inconsciente serviria, aqui, para alimentar o vício realista da psicologia tradicional de tratar fatos psicológicos como coisas, uma vez que seria composto por conteúdos latentes *reais* (SIMANKE, 2002, p. 183). Seguindo o argumento politzeriano,

seria apenas a partir das entidades no interior dessa outra cena inconsciente que o discurso do paciente se tornaria compreensível. A consequência é que

toda a armação teórica que se erige em torno das conquistas alcançadas sobre o divã é vista como minada, desde os alicerces, pela sobrevivência das abstrações psicológicas, o que leva Politzer a concluir seu livro decretando a morte da metapsicologia diante do futuro promissor da psicologia concreta. Freud teria percorrido, em seus textos mais doutrinários, o inverso do caminho a que fora conduzido pela inspiração concreta e original da psicanálise (SIMANKE, 2002, p. 182).

Ainda que Simanke (2002, p. 184) aponte para as fragilidades desse argumento por sua excessiva simplificação da doutrina freudiana, o autor mostra que ele teve expressiva influência sobre Lacan e seu adiamento do uso da noção de inconsciente. O inconsciente levistraussiano oferece a Lacan algo que o inconsciente metapsicológico freudiano parecia não oferecer: um princípio de determinação simbólica capaz de explicar o sujeito sem recorrer nem ao organismo, nem à consciência, nem a uma psicologia da interioridade. É somente nesse momento que o conceito de inconsciente passa a ocupar o centro do ensino de Lacan ao lhe oferecer um insumo teórico para problemas que já havia encontrado no seu percurso pela psiquiatria e que já o aproximavam das ciências sociais¹⁶.

A incorporação de noções oriundas da antropologia trouxe, aos poucos, a noção de inconsciente para o interior da teoria que Lacan empenha-se em formular ao longo dos anos de formação de seu sistema. Mas essa presença permanece difusa dentro da própria antropologia até o surgimento do trabalho de Lévi-Strauss, que define o sentido do conceito, o integra e teoriza, convertendo-se, por isso, no principal agente dessa reformulação do estilo do pensamento lacaniano, que vai levá-lo a, enfim, propor sua própria versão de uma ortodoxia freudiana. Ortodoxia muito peculiar, porém, já que não é difícil mostrar que o inconsciente assim reabilitado quase nada tem a ver com o que era proposto por Freud (SIMANKE, 2002, p. 431).

A partir desse ponto é possível começar a compreender o aparente contrassenso de como, em um projeto de *retorno a Freud*, o conceito psicanalítico mais basilar não virá de Freud. Questão que parece mais contraditória quando se leva em consideração que é justamente quando Lacan encontra um conceito de inconsciente profundamente diferente do freudiano que ele passa a falar em retornar a Freud. Mais ainda, esse retorno denota um freudismo fiel às posturas lacanianas elaboradas com desconfiança à psicanálise de Freud: “no limiar mesmo da proposição do ‘retorno a Freud’, o que o paradigma estruturalista permite a Lacan reencontrar são os mesmos pressupostos que animaram seu projeto desde suas origens perfeitamente não-freudianas” (SIMANKE,

¹⁶ Para além dos apontamentos presentes no trabalho de Simanke (2002), a relação de Lacan com as ciências sociais pode ser vista em *Lacan et les sciences sociales* de Zafiropoulos (2001).

2002, p. 431).

O movimento lacaniano nesse ponto é a afirmação que manter-se fiel à radicalidade da descoberta freudiana não significa seguir as formulações teóricas introduzidas historicamente por Freud sobre o conceito, mas sim entendê-lo como estruturado como uma linguagem, o que poderia ser antevisto nos próprios textos de “nascimento” da psicanálise. Essa interpretação que põe em evidência o momento de descoberta do inconsciente com as formulações a que Lévi-Strauss chegou sobre o conceito é enfatizada por Zafiropoulos (2010) e, de fato, é trazida por Lacan em diversas ocasiões.

A recepção lacaniana do inconsciente estrutural de Lévi-Strauss apontaria, portanto, para o momento de origem da clínica freudiana. De fato, Freud haveria descoberto algo valioso – poderíamos até dizer, o próprio inconsciente que Lévi-Strauss iria vir a formular – porém não teria sido capaz de avançar no seu deciframento de seu próprio achado. Em seu chamado *discurso de Roma* de 1953 – publicado como *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* – “Lacan afirma como a estrada real indicada por Lévi-Strauss leva dialeticamente de volta para a clínica freudiana, onde o sujeito do inconsciente finalmente recebe seu batismo de existência” (ZAFIROPOULOS, 2010, p. 151, tradução nossa).

O inconsciente de Lévi-Strauss não seria, para Lacan, uma elaboração restrita a um campo vizinho, mas sim o desvelamento das estruturas daquilo que Freud tentava delimitar teoricamente. O que sustentaria essa operação de reaproximação do inconsciente em Lévi-Strauss com a descoberta psicanalítica é justamente bom ambos se referirem a uma estrutura em comum. Como sintetiza Zafiropoulos,

As ideias de Lévi-Strauss estão no cerne do retorno de Lacan a Freud, porque tanto as suas estruturas quanto as do inconsciente freudiano são as da fala e da linguagem. Em outras palavras, de uma maneira completamente oposta aos impasses em que o movimento psicanalítico se encontrava desde a morte de Freud, Lacan, em Roma, mostra como a obra de Lévi-Strauss contribuiu para o deciframento do inconsciente (ZAFIROPOULOS, 2010, p. 150-1, tradução nossa).

Vale deixar aqui a ressalva de que essa filiação de Lacan à descoberta freudiana em detrimento das formulações teóricas de Freud depende de uma interpretação bastante particular de alguns dos primeiros escritos psicanalíticos. Mesmo nos textos de “nascimento” da psicanálise privilegiados por Lacan – em especial em *A interpretação dos sonhos*, *Psicopatologia da vida cotidiana* e *O chiste e sua relação com o inconsciente*, referências frequentes nos seminários lacanianos das décadas de 1950 e 1960 – há muitas

formulações que são dificilmente conciliáveis com o projeto lacaniano. Um exemplo pontual disso pode ser visto na sessão de 5 de fevereiro de 1964 do seminário de Lacan ([S. 11, 1964], 2008), onde ele enquadra uma discussão sobre o esquema ótico freudiano de *A interpretação dos sonhos* – que articula traços de percepção, consciência e memória muito vinculados a um psiquismo individual que Lacan tenta se afastar – em termos da sincronia significativa fornecida pela linguística estrutural (LACAN [S. 11, 1964], 2008, p. 51-2). Em leituras como a de Simanke (2002), essa proposta de ortodoxia freudiana de Lacan não é admitida. Para o comentador, admite-se a influência decisiva de Lévi-Strauss para o inconsciente lacaniano e a centralidade que esse conceito ocupa no *retorno a Freud* preconizado por Lacan. Porém, aponta que “não é difícil mostrar que o inconsciente assim reabilitado quase nada tem a ver com o que era proposto por Freud” (SIMANKE, 2002, p. 431).

Também merece destaque o fato de que essa tentativa lacaniana de aproximar uma concepção estrutural de inconsciente da descoberta freudiana não encontra eco explícito na obra de Lévi-Strauss. Este, como vimos, formula sua noção de inconsciente em contraste com a de Freud. Propõe-se, a seguir, que essa interrupção do diálogo entre Lévi-Strauss e Lacan – marcada pela ausência de um engajamento teórico mais aprofundado do primeiro com as elaborações do segundo – pode ser compreendida à luz da rivalidade disciplinar entre antropologia e psicanálise explicitada pelo próprio Lévi-Strauss.

4.4 A RIVALIDADE CIUMENTA E A AUSÊNCIA DA RÉPLICA DE LÉVI-STRAUSS

Como notado anteriormente, há recorrentes referências do próprio Lacan às importantes contribuições de Claude Lévi-Strauss ao seu ensino. A abertura do de seu seminário de 1964 é um episódio particularmente marcante, como já assinalado. Nele, Lacan ([S. 11, 1964] 2008) agradece a presença do antropólogo na ocasião e demonstra a expectativa de que seu trabalho possa ser elaborado em correspondência com o dele. É notória, no entanto, a falta de engajamento teórico de Lévi-Strauss em relação ao trabalho de Lacan, mantendo o diálogo entre os dois autores, aparentemente, como uma via de mão única.

Em uma nota introdutória de seu livro *Lacan e Lévi-Strauss ou o retorno a Freud*, Markos Zafiriopoulos relata que Lévi-Strauss, após ler um manuscrito da obra, escreveu-lhe em agradecimento: “Graças às suas numerosas citações, li mais de Lacan do

que jamais havia lido antes” (ZAFIROPOULOS, 2010, p. viii, tradução nossa). Em seguida, acrescenta que, embora Lacan lhe “permaneça hermético”, acredita tê-lo influenciado, já que o próprio psicanalista “afirmou várias vezes, em textos dos quais eu não tinha conhecimento e que você me tornou disponíveis” (ZAFIROPOULOS, 2010, p. viii, tradução nossa). Considerando que o livro foi publicado originalmente em 2003 – apenas seis anos antes da morte de Lévi-Strauss –, torna-se evidente que a obra de Lacan lhe permaneceu relativamente estranha ao longo de toda a vida. Isso apesar de os dois terem sido “muito amigos durante alguns anos”, como o antropólogo menciona em entrevista a Didier Eribon (ERIBON; LÉVI-STRAUSS, 1990, p. 98).

Lévi-Strauss confessa que nunca compreendera Lacan¹⁷ e que, à época de seus seminários, lhe fazia falta tempo para uma leitura mais aprofundada de sua obra. Questionado sobre ter, mesmo assim, citado um trabalho de Lacan, diz a Eribon que havia realizado uma citação “Acho que uma única vez¹⁸, sobretudo por amizade” (ERIBON; LÉVI-STRAUSS, 1990, p. 99).

Esse desinteresse de Lévi-Strauss em se engajar com as formulações teóricas realizadas por Lacan a partir de sua obra poderia ser mais bem compreendido na delicada posição disciplinar em que a antropologia se encontrou ao ver a psicanálise embarcar quase que imediatamente nas discussões estruturalistas com Lacan. Ainda mais notavelmente, o *retorno a Freud* anunciado por Lacan indicava que a psicanálise incorporava o conceito de inconsciente simbólico e estrutural que havia sido elaborado por Lévi-Strauss na antropologia em contraponto ao conceito de inconsciente de Freud, ao mesmo tempo em que o conciliava com um momento da descoberta original da psicanálise.

A partir do que foi discutido ao longo de todo esse estudo, é possível assinalar que o conceito de inconsciente a que Lévi-Strauss chega em sua antropologia estrutural – e que encontra sua formulação mais explícita na parte final de *A eficácia simbólica*, em um diálogo direto com a psicanálise freudiana (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991) – estabelece, simultaneamente, uma aproximação e um afastamento entre antropologia e psicanálise. Por um lado, aproxima ambas ao situá-las como ciências que trabalham com

¹⁷ Ao ser perguntado por seu entrevistador sobre o que achava dos trabalhos de Lacan, Lévi-Strauss responde que “Precisaria compreendê-los. E sempre tive a impressão de que, para os seus ouvintes fervorosos, ‘compreender’ não queria dizer a mesma coisa que para mim. Eu precisaria de cinco ou seis leituras. Merleau-Ponty e eu conversávamos às vezes sobre isto, concluindo que nos faltava tempo” (DIDIER; LÉVI-STRAUSS, 1990, p. 99).

¹⁸ Trata-se de uma citação feita em *Introdução à obra de Marcel Mauss* (LÉVI-STRAUSS [1950], 2004) ao trabalho de Lacan *A agressividade em psicanálise*, de 1948. Até onde foi possível averiguar, essa parece ter sido, de fato, a única ocasião em que Lévi-Strauss cita algum trabalho de Lacan em uma publicação sua.

o inconsciente; por outro, afasta-as, por se tratar de uma concepção de inconsciente que, a rigor, não se ajusta à formulação teórica de Freud e que, portanto, delimita sua diferença em relação a ela.

Com a entrada definitiva de Lacan no debate desenvolvido por Lévi-Strauss, há uma inserção inequívoca da psicanálise no debate estruturalista que integra o conceito de inconsciente formulado por Lévi-Strauss ao seu universo teórico. Na tentativa de Lacan em estabelecer “uma nova aliança com o sentido da descoberta freudiana” (LACAN, 2008, p. 126) a partir de seu inconsciente estruturado como uma linguagem, há um enfraquecimento da delimitação estabelecida por Lévi-Strauss entre a concepção de inconsciente que havia chegado a partir da aglutinação dos debates que se discorriam na antropologia e na linguística estrutural – conjugando, de um lado, Saussure, Trubetzkoy, Jakobson e outros linguistas e, de outro, primordialmente Mauss, mas também antropólogos e sociólogos como Durkheim e Boas – e o inconsciente da psicanálise freudiana. Pode-se sustentar, portanto, que a antropologia estrutural reivindica um espaço próprio para a investigação do inconsciente, mas que esse espaço é rapidamente reocupado pela psicanálise, que avança sobre o terreno conceitual recém-aberto por Lévi-Strauss.

Entende-se que um ponto de sustentação fundamental para esta interpretação pode ser encontrado na obra tardia de Claude Lévi-Strauss intitulada *A Oleira Ciumenta*, na qual Lévi-Strauss constrói uma fina crítica à “gula” interpretativa da psicanálise. Nesse livro, Lévi-Strauss (1986) expressa uma “rivalidade ciumenta” em relação à psicanálise, argumentando que uma boa parte das novidades encontradas por Freud já estariam presentes há milhares de anos nas comunidades indígenas americanas. O antropólogo chega a afirmar que “A cada passo ou quase, encontramos de forma absolutamente explícita noções e categorias – tais como a de caráter oral e a de caráter anal – que os psicanalistas não podem pretender ter descoberto: eles apenas as reencontraram” (LÉVI-STRAUSS, 1986 p. 229). Sobre esse aspecto, nota-se que Lacan, décadas antes da publicação dessa obra de Lévi-Strauss, parece reconhecer uma anterioridade de um modo de pensar em relação à psicanálise ao afirmar que “A descoberta de Freud é a redescoberta, num terreno não cultivado, da razão” (LACAN [S. 1, 1953-54], 2009, p. 12)

Analisando o mito da gênese dos Jivaro¹⁹ – em um estudo que o põe em

¹⁹ Como é característico de seu método estruturalista de análise mítica, Lévi-Strauss (1986) recorre a

diálogo com um amplo material etnográfico das Américas – Lévi-Strauss (1986) argumenta que, no pensamento mítico analisado, já estão colocadas de forma muito explícita noções e categorias que atribuímos à psicanálise, como as de caráter oral e de caráter anal. Mais do que isso, o mito da horda primeva narrado por Sigmund Freud em *Totem e Tabu* encontrava-se narrado pelos Jivaro: nele, filhos, frutos de uma relação incestuosa, matam o pai e se dividem em facções hostis.

Todos os elementos parecem atestar a validade das teses psicanalíticas; e, de fato, não se trata de demonstrar que elas são falsas. Antes, Lévi-Strauss inverte a ambição freudiana com o texto *Totem e Tabu* de mostrar correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos mostrando, em alternativa, “que existe uma correspondência entre a vida psíquica dos selvagens e a dos psicanalistas” (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 229). Se, nas sociedades modernas, certas ideias tiveram que esperar Freud para se exprimir, em outras elas já figuravam de maneira muito explícita a partir do pensamento mítico.

A crítica que Lévi-Strauss (1986) elabora é a de que o pensamento mítico é muito mais amplo e muito mais rico do que demonstra a psicanálise. Ainda que Freud tenha tido o grande mérito de ser capaz de pensar de acordo com a lógica dos mitos, ele a restringiu a apenas um código: o psico-orgânico, ou sexual. Este seria apenas um entre tantos outros (tecnológico, zoológico, cosmológico etc.). A originalidade da reflexão mítica estaria, justamente, em operar por meio de vários códigos, sem conferir a primazia a um único de forma isolada. O mito seria, assim,

como um texto pouco inteligível numa só língua, se traduzido simultaneamente em várias, talvez deixe transparecer nessas versões diferentes um sentido mais rico e mais profundo do que qualquer um dos outros, parciais e mutilados, a que cada versão tomada em separado teria permitido chegar (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 215).

No mito de criação Jivaro, há, ainda, a origem de uma das grandes artes da civilização: a cerâmica. A argila aparece aqui como resultado de um ciúme conjugal. Provém de uma mulher, Lua, que queria ser possuída com exclusividade por um marido, Sol, e por seu admirador, o pássaro Engole-Vento. Este último, um pássaro que possui uma boca enorme, aparece como avarento e rancoroso. Mika, encarnação da cerâmica, nasce

diferentes relatos etnográficos disponíveis ao abordar o mito da gênese dos Jivaro – levando em conta as suas múltiplas versões –, além de tecer constantemente comparações com outros mitos presentes nas Américas. A descrição feita aqui do mito é, portanto, uma simplificação da análise realizada em *A oleira ciumenta* que se baseia, primordialmente, na versão coletada por Matthew W. Stirling que é discutida na obra em questão.

nesse contexto. A arte da cerâmica dá forma ao amorfo, disciplina a matéria e serve de mediação entre opostos. Para citar aqui um desses conflitos de importância psicanalítica, a mediação entre a extrema avareza do Engole-Vento e a atitude retentiva do Preguiça, modelo cultural dos indígenas sul-americanos, que come pouco e defeca pouco. Mais do que isso, a cerâmica recorta o contínuo, estabelecendo-lhe limites: ao impor uma forma à matéria, ela diminui e restringe o campo de possibilidades, determinando separações. Por isso, a posse e o uso da cerâmica são sempre alvo de forças antagônicas que rivalizam entre si.

Essa arte ciumenta que é a cerâmica pode ser empregada como base para a compreensão da posição da antropologia frente à psicanálise. O pensamento estrutural mobilizado por Lévi-Strauss (1986) poderia ser colocado em relação com a cerâmica: serve para separar, dividir, organizar; distanciar, enfim, a psicanálise-Engole-Vento e seu afã interpretativo. No entanto, esse próprio pensamento é, ele mesmo, suscetível ao ciúme: não está imune, em seu esforço de traçar limites, às forças possessivas presentes nas disputas disciplinares.

Em *A Oleira Ciumenta*, Lévi-Strauss (1986) retoma um diálogo com a psicanálise, mas direciona sua crítica a Freud, mantendo, portanto, o seu desengajamento de praxe em relação à psicanálise lacaniana. A ausência de qualquer referência ao pensamento de Lacan, no entanto, parece significativa: é preciso, uma vez mais, não convocar frontalmente a psicanálise ao debate, dado seu apetite voraz, que tudo toma para si, que tudo digere segundo suas próprias lógicas de funcionamento.

Em uma entrevista, Lévi-Strauss deixa transparecer um pouco de suas intenções “ciumentas”. Ao ser questionado por seu entrevistador, Didier Eribon, sobre os “termos bastante severos, embora enunciados de maneira agradável” (ERIBON; LÉVI-STRAUSS, 1990, p. 139) com o qual havia voltado a debater com a psicanálise após quase quarenta anos desde a publicação original de *A eficácia simbólica*, Lévi-Strauss responde:

Não atribuo a essa brincadeira mais importância do que merece. Os mitos analisados em *A oleira ciumenta*, principalmente os de Jivaro, têm de engraçado o fato de anteciparem as teorias psicanalíticas. *É preciso evitar que os psicanalistas se apoplexiem deles para aí encontrar uma legitimação*. Na verdade, é exatamente o contrário: como subtítulo para *Totem e tabu*, Freud tinha escrito: “Sobre algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos”. Mostrei que, se correspondências existiam, situavam-se antes entre a vida psíquica dos selvagens, para falar como Freud, e a dos psicanalistas (ERIBON; LÉVI-STRAUSS, 1990, p. 139, grifo nosso).

A trajetória conceitual do inconsciente reconstruída ao longo deste trabalho encontra, nesse ponto, um limite significativo. Se foi possível acompanhar o seu

deslocamento desde sua formulação freudiana, passando por sua reelaboração estrutural na antropologia de Lévi-Strauss e seu posterior retorno à psicanálise por meio de Lacan, esse percurso não encontra uma resposta equivalente por parte do antropólogo. A ausência de uma réplica substantiva de Lévi-Strauss às elaborações lacanianas sugere que o diálogo entre os dois autores permanece interrompido justamente no momento em que o conceito de inconsciente retorna ao campo psicanalítico.

Propôs-se aqui compreender essa interrupção à luz da tensão disciplinar que atravessa suas obras: de um lado, o “ciúme” da antropologia diante da tendência da psicanálise de reivindicar para si fenômenos que poderiam ser explicados por outras disciplinas; de outro, a “avidez” ou “gula interpretativa” que Lévi-Strauss identifica na psicanálise ao estender suas categorias para além de seu domínio próprio. Sob esse ponto de vista, o silêncio de Lévi-Strauss diante da apropriação laciana do inconsciente estrutural talvez não constitua uma simples lacuna bibliográfica, mas o indício de uma disputa teórica mais profunda. Se, por um lado, Lévi-Strauss reconhece na psicanálise uma interlocutora privilegiada em diversos momentos de sua obra, por outro, suas críticas à tendência psicanalítica de estender indefinidamente seu alcance interpretativo revelam uma preocupação em preservar para a antropologia um domínio próprio de inteligibilidade. O inconsciente estrutural aparece, assim, como um objeto simultaneamente compartilhado e disputado: suficientemente próximo para aproximar antropologia e psicanálise, mas também suficientemente distinto para alimentar um desacordo silencioso entre as duas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve como objetivo investigar a trajetória conceitual do inconsciente entre a psicanálise freudiana, a antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss e a releitura proposta por Jacques Lacan. Partiu-se da hipótese de que o inconsciente lacaniano não poderia ser adequadamente compreendido apenas a partir da influência da linguística estrutural, exigindo também a consideração da mediação exercida pela antropologia estrutural levistraussiana. Nesse sentido, buscou-se reconstruir o percurso pelo qual o conceito de inconsciente se desloca da psicanálise para a antropologia e retorna posteriormente à psicanálise, adquirindo novos contornos teóricos ao longo desse trajeto. Argumentou-se, ao longo do estudo, que o conceito lacaniano de inconsciente não deriva apenas da linguística estrutural, mas da apropriação de uma concepção estrutural de inconsciente já formulada por Lévi-Strauss em contraste com Freud.

O primeiro capítulo de desenvolvimento deste trabalho procurou reconstruir os desenvolvimentos da linguística estrutural que tornaram possível a emergência de uma concepção estrutural do inconsciente. Tentou-se ressaltar como determinados desenvolvimentos da linguística estrutural criaram as condições para esse entendimento do inconsciente, partindo de uma análise do *Curso de linguística geral* de Saussure para chegar à reincorporação do simbólico na linguística estrutural (principalmente por meio do debate entre Jakobson e Lévi-Strauss). Ao longo desse percurso, exploram-se as fissuras entre a relação de complementariedade entre significante e significado do signo saussuriano, abertas sobretudo a partir da consideração do fonema como unidade diferencial.

A partir da teoria do signo de Saussure e das transformações introduzidas pela fonologia de Trubetzkoy e pelos trabalhos do Círculo de Praga, observou-se o deslocamento do interesse teórico dos conteúdos conscientes para as estruturas diferenciais que organizam os fenômenos linguísticos. Embora a linguística estrutural não tenha formulado explicitamente um conceito de inconsciente, ela tornou possível a investigação de sistemas de relações subjacentes aos fenômenos observáveis, fornecendo instrumentos decisivos para as elaborações posteriores de Lévi-Strauss.

No segundo capítulo, buscou-se mostrar como Lévi-Strauss sistematiza e amplia esses desenvolvimentos ao integrá-los aos problemas da antropologia. A análise de *Introdução à obra de Marcel Mauss* (LÉVI-STRAUSS [1950], 2003), de *O feiticeiro e sua magia* (LÉVI-STRAUSS [1949], 1991) e de *A eficácia simbólica* (LÉVI-STRAUSS [1949],

1991), juntamente a outros textos da antropologia estrutural, permitiu identificar a formulação de um conceito de inconsciente distinto daquele elaborado por Freud. Buscou-se demonstrar ao longo do capítulo como Lévi-Strauss transforma contribuições oriundas da linguística e da antropologia em uma formulação conceitual explícita do inconsciente estrutural. Com ele, o inconsciente passa a designar a estrutura simbólica inconsciente que organiza toda experiência possível. Procurou-se sustentar que é nesse contexto que o inconsciente é expresso em termos propriamente estruturalistas, tornando-se um dos principais pontos de articulação entre antropologia, linguística e psicanálise.

O terceiro capítulo examinou a recepção desse conceito por Lacan e sua reinserção no interior da teoria psicanalítica. Argumentou-se que a formulação de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem não resulta apenas da apropriação da linguística saussuriana, mas também da incorporação do inconsciente estrutural formulado por Lévi-Strauss. A análise permitiu mostrar que Lacan se apropria de uma concepção de inconsciente já elaborada fora de um contexto estritamente intrapsicanalítico e procura reinscrevê-la na tradição freudiana, atribuindo-lhe um papel central em seu projeto de *retorno a Freud*. Ao fazê-lo, contudo, enfraquece a distinção estabelecida por Lévi-Strauss entre a concepção de inconsciente em que chega a antropologia estrutural e o inconsciente freudiano, buscando, assim, empreender uma nova interpretação da descoberta psicanalítica.

Essa operação teórica revelou uma tensão que atravessa todo o percurso reconstruído pela pesquisa. Se, por um lado, Lacan reivindica fidelidade à descoberta freudiana, por outro, o conceito de inconsciente que mobiliza já não coincide integralmente com aquele expresso na obra freudiana. O *retorno a Freud* empreendido por Lacan depende, portanto, de sua proposta de uma nova ortodoxia freudiana. Aqui, se destaca que, para Lacan, sua fidelidade se dá em relação à descoberta freudiana e não às formulações teóricas de Freud.

Por fim, o capítulo mostra ainda que a aproximação de Lacan ao pensamento de Lévi-Strauss indicou que o inconsciente estrutural constituiu simultaneamente um terreno comum e um ponto de fricção entre antropologia e psicanálise. A ausência de um engajamento mais profundo de Lévi-Strauss com as elaborações lacanianas e suas críticas recorrentes às pretensões explicativas da psicanálise sugerem que a apropriação do conceito de inconsciente pela psicanálise não ocorreu sem tensões. Diante disso, a rivalidade disciplinar entre antropologia e psicanálise aparece como um elemento importante para compreender a interrupção do diálogo entre os dois autores. A

ausência de uma réplica de Lévi-Strauss às elaborações lacanianas sugere que o diálogo entre os dois autores permanece interrompido justamente no momento em que o conceito de inconsciente retorna ao campo de elaboração psicanalítico.

À luz do percurso realizado, conclui-se que a história conceitual do inconsciente não pode ser compreendida exclusivamente a partir de um desenvolvimento interno à psicanálise. Entre Freud e Lacan, a antropologia estrutural de Lévi-Strauss ocupa uma posição decisiva ao formular explicitamente uma concepção estrutural de inconsciente que, posteriormente, será incorporado por Lacan. O caminho percorrido pelo conceito revela, portanto, um movimento singular: da psicanálise freudiana, ele é reformulado no interior da antropologia estrutural e retorna à psicanálise por meio de Lacan. Mais do que um simples episódio de influência intelectual, esse percurso evidencia a constituição de um espaço comum de investigação entre diferentes disciplinas e que mobilizou uma gama ampla de debates organizados em torno do estruturalismo enquanto “campo problemático” (MANIGLIER, 2020, p. 230).

Assim, finaliza-se apontando que o conceito de inconsciente faz uma trajetória que vai de Freud à antropologia estrutural e retorna à psicanálise por meio de Lacan. É precisamente esse percurso que autoriza falar em um desvio conceitual. Entre Freud e Lacan, o conceito não se desenvolve exclusivamente no interior da tradição psicanalítica, mas atravessa um campo teórico exterior a ela, onde é submetido a uma profunda transformação. A passagem pela antropologia estrutural não constitui um episódio secundário ou uma mera influência complementar, mas um momento decisivo na própria história do conceito. À luz do percurso reconstruído, o retorno lacaniano a Freud revela-se inseparável de um desvio prévio por Lévi-Strauss, de modo que a trajetória do conceito assume a forma de um movimento que parte da psicanálise, se reformula fora dela e somente então retorna ao seu campo de origem, transformado.

Ao longo do trabalho, esbarrou-se em inúmeras problemáticas e debates que não puderam ser desenvolvidas em profundidade. É provável que muitos dos elementos deixados de fora do escopo da pesquisa possam representar limitações para o seu resultado. Entre eles, a ausência de uma análise meticulosa do conceito de inconsciente em Lacan pode ser apontada como a mais expressiva. Se o foco da pesquisa permaneceu na recepção lacaniana do inconsciente lévi-straussiano – como ponto final do “desvio” que se buscou investigar aqui –, uma reconstrução do conceito de inconsciente ao longo do ensino de Lacan permitiria evidenciar o prosseguimento dessa trajetória conceitual a partir dos desdobramentos particulares que essa noção terá no pensamento lacaniano.

Com isso, seria possível precisar em que medida o inconsciente de Lacan ainda seguiria sendo tributário ou não às formulações de Lévi-Strauss sobre o conceito. Indo ainda mais além do escopo definido para essa pesquisa, uma análise de como o conceito de inconsciente se articula com as noções lacanianas de *sujeito do inconsciente*, *objeto a*, *desejo*, *pulsão*, *transferência*, entre tantas outras, permitiria uma visão mais sistemática da posição que este ocupa no ensino lacaniano. Com esses insumos teóricos, seria possível avaliar em maior profundidade a problemática da relação entre Lacan e o estruturalismo.

Há também algumas limitações em relação à obra de Lévi-Strauss. O recorte metodológico priorizou os textos das décadas de 1940 e 1950, deixando de lado alguns muitos textos importantes do autor que poderiam ser mobilizados para analisar sua conceitualização de inconsciente – ainda que o conceito não ocupe uma posição tão indubitavelmente central na produção de Lévi-Strauss quanto em *A eficácia simbólica*. A ausência de *O pensamento selvagem* na presente pesquisa pode ser vista, nessa perspectiva, como especialmente notável.

Finalmente, destaca-se aqui que a tentativa de investigação do desvio do conceito de inconsciente pelo estruturalismo de Lévi-Strauss acabou, inevitavelmente, esbarrando em uma plêiade de discussões e contribuições que integram a trajetória conceitual desse termo. Diante disso, a motivação inicial da pesquisa em apontar que, entre o inconsciente de Freud e o de Lacan, há de ser considerado o inconsciente de Lévi-Strauss, levou às muitas contribuições que fazem parte desse percurso. Algumas destas foram consideradas, como as de Saussure, Trubetzkoy, Jakobson e Mauss, porém muitas outras (que poderiam representar outros tantos “desvios”), seguramente podem ser mais bem exploradas.

REFERÊNCIAS

AUZIAS, Jean-Marie. Chaves do Estruturalismo. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1972.

ARRIVÉ, Michel. Em busca de Ferdinand de Saussure. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2010.

BALLY, Charles; SECHEHAYE, Albert. Prefácio à primeira edição. In: SAUSSURE, Ferdinand de. Curso de linguística geral. Organização de Charles Bally e Albert Sechehaye, com a colaboração de Albert Riedlinger. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. 28. ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

BLIKSTEIN, Izidoro. Prefácio. In: JAKOBSON, Roman. Lingüística e comunicação. 20. ed. Tradução de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1995.

DOSSE, François. História do Estruturalismo: o campo do signo, 1945-1966 – volume 1. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: UNESP, 2018a.

DOSSE, François. História do Estruturalismo: o canto do cisne, de 1967 a nossos dias – volume 2. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: UNESP, 2018b.

DUTRA, Flávia; COLARES, Karime; MEZZA, Martín (orgs.). Lacan. A revolução negada. Curitiba: CRV, 2021.

DUTRA, Flávia. Inconsciente freudiano x inconsciente lacaniano. In: DUTRA, Flávia; COLARES, Karime; MEZZA, Martín (orgs.). Lacan. A revolução negada. Curitiba: CRV, 2021.

EIDELSZTEIN, Alfredo. Otro Lacan: Estudio crítico sobre los fundamentos del psicoanálisis lacaniano. 2. ed. Buenos Aires: Letra Viva, 2017.

ERIBON, Didier; LÉVI-STRAUSS, Claude. Claude Lévi-Strauss: de perto e de longe. Tradução de Léa Mello e Julieta Leite. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

FREUD, Sigmund. O eu e o id. In: FREUD, Sigmund. Obras completas v. 16. O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer (1920). In: FREUD, Sigmund. Obras completas v. 14. História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

FREUD, Sigmund. O Inconsciente (1915). In: FREUD, Sigmund. Obras completas v. 12. Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

JAKOBSON, Roman. À procura da essência da linguagem. In: JAKOBSON, Roman.

Lingüística e comunicação. 20. ed. Tradução de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1995.

JAKOBSON, Roman. Lingüística e poética. In: JAKOBSON, Roman. Lingüística e comunicação. 20. ed. Tradução de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1995.

JAKOBSON, Roman. Seis lições sobre o som e o sentido. Tradução de Luís Miguel Cintra. Lisboa: Moraes Editores, 1977.

LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: LACAN, Jacques. Escritos. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: LACAN, Jacques. Escritos. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. Intervenção depois de uma exposição de Claude Lévi-Strauss na Sociedade Francesa de Filosofia, “Sobre as relações entre a mitologia e o ritual”, com uma resposta dele. In: LACAN, Jacques. O mito individual do neurótico. Tradução de Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud, 1953-1954. 2. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LACAN, Jacques. O seminário, livro 3: as psicoses, 1955-1956. Tradução de Aluisio Menezes. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

LACAN, Jacques. O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente (1957-58). Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

LACAN, Jacques. O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964). Tradução de M.D. Magno. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LAPLANCHE, Jean. El estructuralismo frente al psicoanálisis. Revista Alter publicaciones, n. 6, 2010.

LAPLANCHE, Jean; LECLAIRE, Serge. O inconsciente é a condição da linguagem. Interdependência dos sistemas pré-consciente e inconsciente. In: LAPLANCHE, Jean. O Inconsciente e o Id, seguido de O inconsciente: um estudo psicanalítico. São Paulo, Martins Fontes, 1992.

LEPINE, Claude. O inconsciente na antropologia de Lévi-Strauss. São Paulo: Atica, 1974.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Prefácio. In: JAKOBSON, Roman. Seis lições sobre o som e o sentido. Tradução de Luís Miguel Cintra. Lisboa: Moraes Editores, 1977.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A Oleira Ciumenta. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel.

Sociologia e Antropologia. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosacnaify, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A análise estrutural em linguística e em antropologia* (1945). In: LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A Eficácia Simbólica* (1949). In: LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A estrutura dos mitos* (1955). In: LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A noção de estrutura em etnologia* (1953). In: LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução: História e etnologia (1949). In: LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Linguagem e Sociedade* (1951). In: LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Linguística e Antropologia* (1952). In: LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Posfácio aos capítulos III e IV* (1956). In: LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Jean-Jacques Rousseau, fundados das ciências do homem. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural dois. Tradução de Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O que a etnologia deve a Durkheim. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural dois. Tradução de Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O cru e o cozido – Mitológicas I. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Totemismo hoje. Tradução de Malcolm Bruce Corrie. Petrópolis: Vozes, 1975.

MANIGLIER, Patrice. A ontologia do negativo: na língua, verdadeiramente, só existem diferenças?. Tradução de Fábio Roberto Lucas. Manuscrita, n. 42, 2020, pp. 230-244.

MANIGLIER, Patrice. “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”, cinquenta anos depois: por uma ontologia Maori. Tradução de Ian Packer. Cadernos de campo, São Paulo, n. 22, p. 163-179, 2013.

MERQUIOR, José Guilherme. A estética de Lévi-Strauss. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

MEZZA, Martín. Lacan. A revolução negada. In: DUTRA, Flávia; COLARES, Karime; MEZZA, Martín (orgs.). Lacan. A revolução negada. Curitiba: CRV, 2021.

MONTESAMO, Haydeé. O *texto-clínico* como analisador metodológico na desambiguação entre Freud e Lacan. In: DUTRA, Flávia; COLARES, Karime; MEZZA, Martín (orgs.). Lacan. A revolução negada. Curitiba: CRV, 2021.

PLATÃO. Crátilo, ou sobre a correção dos nomes. Tradução de Celso Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014.

RICŒUR, Paul. O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica. Porto: Rés, 1988.

SAUSSURE, Ferdinand de. Curso de linguística geral. Organização de Charles Bally e Albert Sechehaye, com a colaboração de Albert Riedlinger. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. 28. ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

SAFALTE, Vladimir. Introdução a Jacques Lacan. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SIMANKE, Richard. Metapsicologia lacaniana: os anos de formação. São Paulo: Discurso Editorial; UFPR, 2002.

TRUBETZKOY, Nikolai S. A fonologia atual. In: DASCAL, Marcelo. (org.). Fundamentos metodológicos de linguística: fonologia e sintaxe. v. 2. Tradução de Rosa Attié Figueira. Campinas, 1981 [1933], p. 15-35.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Entrevista com Viveiros de Castro. Entrevistadores: Ana Lucia Lutherbach Holk e Sérgio de Castro. *Revista Derivas Analíticas*, n. 7, fev. 2018.

ZAFIROPOULOS, Markos. Lacan and Lévi-Strauss or the return to Freud (1951-1957). Tradução de John Holland. Londres: Karnac Books, 2010.

ZAFIROPOULOS, Markos. Lacan et les sciences sociales. Paris: PUF, 2001.