

ARTIGO

DA VERDADE HISTORIAL
MOVIMENTOS DE
CONFLUÊNCIA ENTRE A
TEORIA PSICANALÍTICA
E A CONCEPÇÃO
ARENDTIANA
[FUNCIONAL] DE HISTÓRIA

DIEGO AVELINO DE MORAES CARVALHO

Instituto Federal de Goiás
Goiânia | Goiás | Brasil
prof.diemoraes@gmail.com
orcid.org/0000-0003-4583-620X

Este trabalho tem como objetivo estabelecer uma confluência entre a teoria e clínica psicanalítica, a ciência histórica e a filosofia, notadamente, articulando autores como Hannah Arendt, Sigmund Freud e Jacques Lacan. Esse esforço de aproximação pressupõe articular um debate que incida sobre a função do historiador e o estatuto de verdade para a filosofia e a psicanálise. Inicialmente, apresentaremos a leitura arendtiana sobre a tarefa do *storyteller* [historiador-narrador] como aquele que extrai a novidade do acontecimento histórico. Posteriormente, a proposta é apresentar o debate em torno das noções de verdade material e histórica para a psicanálise, em especial para a ética e clínica lacaniana. Ao fim, pretende-se dar sentido a essa interlocução apontando o quanto certas categorias se confluem ofertando um interessante exercício para o ofício do historiador.

filosofia – história – psicanálise – verdade

ARTICLE

ON HISTORICAL TRUTH
MOVEMENTS OF
CONFLUENCE BETWEEN
PSYCHOANALYTICAL
THEORY AND THE
ARENDTIAN
[FUNCTIONAL]
CONCEPTION OF HISTORY

DIEGO AVELINO DE MORAES CARVALHO

Instituto Federal de Goiás
Goiânia | Goiás | Brazil
prof.diemoraes@gmail.com
orcid.org/0000-0003-4583-620X

This work aims to establish a confluence between psychoanalytic theory and clinic, historical science and philosophy, notably, articulating authors such as Hannah Arendt, Sigmund Freud and Jacques Lacan. This approximation effort presupposes articulating a debate that focuses on the role of the historian and the status of truth for philosophy and psychoanalysis. Initially, we will present the Arendtian reading on the task of the storyteller [historian-narrator] as the one who extracts the novelty from the historical event. Subsequently, the proposal is to present the debate around the notions of material and historical truth for psychoanalysis, especially for Lacanian ethics and clinic. In the end, we intend to make sense of this dialogue by pointing out how certain categories come together offering an interesting exercise for the historian's profession.

philosophy – history – psychoanalysis – truth

Abdicar do mundo, dos assuntos humanos, é permitir o apagamento da realidade, a transformação da realidade em total ficção.

Hannah Arendt

Se há uma ética da psicanálise – a questão se coloca –, é na medida em que, de alguma maneira, por menos que seja, a análise fornece algo que se coloca como medida de nossa ação – ou simplesmente pretende isso.

Jacques Lacan

A CONCEPÇÃO ARENDTIANA DE HISTÓRIA [FUNCIONAL]

O desvelamento de novos temas e abordagens no campo da Teoria da História e da Historiografia no século XX se mostrou profícuo. Ao menos nos permitiu um tráfego menos trôpego e mais amplo no terreno lapidoso de determinadas categorias conceituais e metodológicas. O ofício do historiador passou a se constituir em interface com os novos estudos no campo das humanidades, *grosso modo*. Em destaque, o historiador passou a considerar os elementos discursivos do texto historiográfico, dialogando com áreas como o a linguística, a literatura, a filosofia e a psicanálise naquilo que ela mesmo, também, já havia promovido tal entrecruzamento. Entrou em cena a importância da micro-história e das oralidades fazendo da memória uma reconstrução e não um estatuto de “validação inquisitorial”. Enfim, se aproximou mais da atividade clássica do filósofo concebido como aquele que como “amigo (*philos*)” confronta o “saber (*sophia*)” na busca de um desvelamento da verdade. A dialética, portanto, saiu do dicionário marxista privilegiado e retomou seu significado helênico mais profundo, cabendo ao historiador fazer de seu ofício a materialização deste “recobrar-confrontar-compreender”.

Nesse intercuro, não raro foram as tentativas de aproximação epistemológica. Com destaque - para efeito deste trabalho - a filosofia e a teoria e clínica psicanalítica ganharam seus contornos mais originais. No primeiro caso, não se tratou de meramente operar uma “história da filosofia” ou o resgate de uma “filosofia da história”, tão somente. Antes, se buscou apropriar das condições constituintes de cada campo e empreender uma abordagem multifocal, conquanto rigorosa; estrutural, porém não linear. Em suma, tratou-se de se assumir que os estudos históricos demandavam uma certa filosoficidade no sentido de direcionar perguntas sensíveis aos eventos, fontes, registros e métodos. Da filosofia, em seu grau de *epoché*, se pôs continuamente a própria condição da história como discurso-ciência, repensando continuamente seus próprios estatutos epistemológicos. Em igual medida, o campo da filosofia passou a operar em suas instâncias reflexivas não mais divorciando de uma suposta atemporalidade intrínseca dos conceitos. Recobrar a dimensão histórica de um conceito em crise significou reestabelecer um duto de compreensão importante acerca de sua ontologia constitutiva. O anterior divórcio entre história e filosofia se diluiu, dando coro a uma necessária retomada de confluência: quando um filósofo se põe a pensar um problema, isso supõe colocar em suspenso um juízo sobre um conceito – o que equivale a dizer que o que se coloca em questão é o seu próprio significado. Assim, o que se operou nesta nova “metabolização epistemológica” foi um trato da semântica dos conceitos históricos - uma vez

que estes não se tratam de entidades a-históricas, mas sempre “postas no tempo” - buscando, assim, a constituição linguística de experiências do tempo na realidade passada. Desse modo, a chamada *Ciência Histórica* voltou-se para a problemática da *experiência histórica*, contemplando suas distintas *ontologias sociais do tempo*, ao mesmo tempo que nos possibilitou indicar e informar as *tensões existenciais* relativas à própria finitude do homem. Assim posto, voltar-se compreensivamente para estes “elementos existências”, subjacentes ao processo histórico, permitiria à história em si – como ciência – chegar a entender os conflitos políticos e sociais, as nervuras do real expressos, desde a esfera macro aos eventos cotidianos, que caracterizam diversas temporalidades.

Um desses exemplos pôde ser observado na obra da filósofa judia-alemã Hannah Arendt. Em 1951, escreve o livro *As origens do Totalitarismo*, sob o nome original de *O Fardo de Nossos Tempos*. De todas as contribuições que Hannah Arendt trouxe para o campo das ciências humanas e sociais, seguramente é nesta obra que encontramos sua principal reflexão acerca da função da história/historiador. Segundo a autora, lançar o olhar para o passado acarreta a necessidade de operarmos o esforço de sua compressão, conquanto de não legitimação - uma proposta calcada na tradição do historicismo alemão de Droysen a Weber. Para Arendt (1989, 21), essa atitude não representa uma ausência de crítica, mas antes o direcionamento de um olhar que não nega o ultrajante e nem subtrai o inaudito daquilo que tem precedentes. Muito menos não se trata de reduzir a função da história a explicar fenômenos por meio de meras “(...) analogias e generalidades tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência.” O que está em questão para a Arendt é a necessidade de examinarmos e ao mesmo tempo suportarmos de forma consciente a carga que os acontecimentos despejam sobre nós, “(...) sem negar sua existência nem vergar humildemente seu peso, como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma.” Em suma, compreender um fenômeno histórico é, antes de tudo, “(...) encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela – qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido.”

No curso do processo de compreensão do passado, o historiador (*storyteller*) deveria ser o agente capaz de gerar em seu expectador/leitor uma tomada política de juízo e posicionamento, apresentando os dilemas e os paradoxos inerentes aos acontecimentos e aos choques de interesses humanos. O historiador deve nos convidar a penetrar nas várias facetas de um acontecimento, deixando as pessoas livres para adotarem a posição reflexiva e ativa frente ao processo histórico.

A proposta arendtiana de se recuperar o passado perpassa a noção de que tal empresa confere sentido ao presente. Quando cruzamos a memória dos relatos e dos testemunhos das épocas passadas, estamos a tornar esse material em fonte profícua que nos permite fazer com que um amontoado de narrativas se transforme em história, obtendo um sentido expresso. Nosso papel, todavia, é o de justamente estabelecer as conexões necessárias entre os acontecimentos que precipitam o presente, ofertando sentido às ações humanas. Daí a importância de recuperarmos os acontecimentos e fatos históricos em suas singularidades e de acordo com sua importância para o presente, para, em seguida, elaborarmos os conceitos e os valores políticos que utilizamos no manejo dos eventos cotidianos.

Essa finalidade com que Arendt almeja encontrar no exercício histórico só pode ser apreendida se o historiador for capaz de interrogar o acontecimento passado extraindo a “novidade” do evento. Isto é, aquilo que

no momento de sua *aparição* desvela o que estava ensombrecido aos olhares comuns. Dessa forma, a história deixa de ser uma narrativa sobre a mera sucessão de eventos para ser pensada como um instrumento que analisa as quebras do *continuum* histórico. Importa, portanto, retomar o passado em sua potência de narrar um conjunto de experiências políticas que destituem a imagem de um processo temporalmente homogêneo e vazio, apreendendo o sentido dos acontecimentos. Essa é a única e válida forma, na perspectiva arendtiana, de se estabelecer as correspondências entre o presente “(...) que não esquece e nem domestica o passado” e o passado “(...) fragmentado e não transmitido pela tradição, composto pelas memórias esquecidas”. (Teles 2001, s/p)

A história, para Arendt, é a empresa que confere sentido ao passado, compreendendo as ações humanas, sem se ocupar em encontrar causalidades ou determinismos, projetando sempre o olhar sobre o *novo* numa tentativa de compreender os desdobramentos das ações humanas. Inspirada também num ideal homérico de salvar os feitos da vala do esquecimento obliterado pelo tempo, é preciso, com o estudo histórico, buscar a gênese dos acontecimentos decisivos que marcaram épocas, redefiniram conceitos e imprimiram nas culturas os comportamentos estanques ou a perspectiva de um mundo onde “tudo se justifica”. Assim, é possível [re]pensar os eventos sob o prisma da imparcialidade - que não visa, naturalmente, tomar o lado de uma narrativa pelos oprimidos e nem pelos opressores, nem muito menos uma ingênua crença na neutralidade científica. Em sua inspiração homérica, importa para a história salvar os fenômenos do esquecimento e identificar quem foram os autores/atores/circunstâncias que operaram em pouca continuidade e em muitas rupturas.

A história - assim como a psicanálise lacaniana tal qual veremos à frente - possuiria um estatuto ético e político, portanto (e por que não dizer, performativo). De acordo com Edson Teles (2000, s/p), a história, para Arendt, “(...) desempenhava o papel de imitadora da ação, realizando a reconciliação do homem com a realidade por meio das lágrimas da recordação, fruto da catarse, quando ator, autor e espectador são uma mesma pessoa.” O desenrolar da história se conflui com a ação, uma vez que os homens, dada a sua intrínseca liberdade de agirem e iniciarem coisas novas imprimem múltiplos caminhos para os acontecimentos.

Desta forma, Arendt procurou localizar, em cada fenômeno ou evento histórico, os contextos e os agentes que operaram na transformação da realidade, instaurando novidades durante o seu transcurso. Seu foco - como testemunha sua obra - foi o de mapear as situações em que o “novo” se manifestava. Essa função de *diagnóstico* competiria ao historiador que, de sua parte, procuraria perscrutar os eventos ofertando os vagidos da política, no instante em que ela se manifestava no curso dos acontecimentos. Ao se voltar para a compreensão da ação política, Arendt estava certa de que somente o retorno ao passado poderia garantir a recuperação dos fragmentos políticos, não numa tentativa de resgatá-los numa forma recente de constituição estatal, mas antes, de compreender como ocorreram certas rupturas e diluições, assim como também recuperar certos conceitos que se sintetizam - do ponto de vista hegeliano - a novas formas de se conceber a política e o espaço público.

Para Arendt (apud Duarte 2001, 270): “(...) a função política do narrador de histórias (*storyteller*) (...) é a de provocar uma catarse que libere os homens para a ação e para o juízo.” Trata-se de um experimento do pensamento, um exercício da reflexão sobre os eventos que circundam o

presente. Narrar a história torna-se a única forma de a ação permanecer na memória dos homens e dos feitos e palavras humanas adquirirem dignidade por parte do pensamento. O *storyteller* deve apresentar os dilemas e os paradoxos inerentes aos acontecimentos e aos choques de interesses humanos, levando-nos a tomar posição por nossa própria conta, isto é, o narrador deve nos convidar a penetrar nas várias facetas de um acontecimento, deixando as pessoas livres para adotarem a posição que lhes apetece. Neste horizonte, Arendt trafega na esfera do pensamento benjaminiano ao dizer que a tarefa dos historiadores é, de fato, “pescar pérolas”, uma vez que estes têm a missão de perscrutar os fenômenos, apanhando os estilhaços do passado, moídos com a quebra do vínculo da tradição, lançando luzes sobre os eventos do presente.

Em célebre epígrafe de *As origens do totalitarismo*, Arendt (1989, 13) cita Karl Jaspers ao dizer “(...) *Weder dem Vergangenen anheimfallen noch dem Zukünftigen. Es kommt darauf an, ganz gegenwärtig zu sein*” [importa, contudo, não almejar os que se foram e virão, importa ser de seu próprio tempo]. Isto é, atentar-se para aquilo que se apresenta com uma quebra de um passado, sendo este paradoxalmente sua gênese não linear, sem, em outra medida, lançar o olhar para um futuro ainda longínquo. Importa compreender, conferir sentido maior ao presente e à dimensão que este traz: a novidade. Para Hannah Arendt (2002, 49, grifos da autora):

O novo é o domínio do historiador que, ao contrário do cientista natural preocupado com os acontecimentos sempre recorrentes, lida com eventos que sempre ocorrem somente uma vez. O que o evento iluminador revela é um começo no passado que até então estivera oculto; aos olhos do historiador, o evento iluminador só pode aparecer como um final para esse recém-descoberto início. Só quando, na história futura, um novo evento ocorre, é que esse “final” irá revelar-se como um início aos olhos dos futuros historiadores. E os olhos do historiador representam somente o olhar cientificamente treinado da compreensão humana; só podemos *compreender* um evento como o final e a culminação de tudo o que aconteceu antes, como ‘preenchimento dos tempos’; somente é que cabalmente avançamos com relação ao conjunto transformado de circunstâncias que o evento criou, isto é, tratamos esse evento como um começo.

Teria, porém, essa atribuição dada por Arendt ao historiador uma função semelhante ao que se exige do analista quando se espera deste um recorte de sentido na historicidade trazida pelo analisante no contexto da clínica? O que Arendt entende por “novo” enquanto a pérola benjaminiana que deve ser pescada pelo *storyteller* tem correspondência com debate lacaniano sobre os regimes de verdade e a incidência das articulações entre o *Simbólico*, *Imaginário* e o *Real*? Antes de avançarmos na direção das respostas a essas questões, façamos um retorno a Freud, localizando em sua obra e percurso um interessante debate sobre a articulação entre verdade material e histórica - conceituação importante para buscarmos ao fim o possível entremeio entre a psicanálise e a história.

FREUD E A INTERLOCUÇÃO ENTRE HISTÓRIA E PSICANÁLISE

Destarte, é conhecida a relação singular que Sigmund Freud, o fundador da psicanálise, teve com a história ao longo de sua trajetória intelectual. Sempre foi notória e *sui generis* a problematização operada pela teoria e clínica psicanalítica, sobretudo face a certos antagonismos [dualismos] clássicos: o social e o individual, o subjetivo e o objetivo, o normal e o patológico, o real e o ficcional etc. Obras como *Totem e Tabu: alguns aspectos comuns entre a vida mental do homem primitivo e a dos neuróticos* (1913) ao lado do clássico *A Interpretação dos Sonhos* (1900) figuram como um dos mais importantes textos considerados por Freud com uma grande contribuição para o que ele nominava de “psicologia dos povos”. Obras que se seguiram, como *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), *O futuro de uma ilusão* (1927), *O mal-estar na cultura* (1930), entre outras, foram certamente tributárias da forma exemplar com que Freud ultrapassa dualismos citados e inscreve a condição ficcional do sujeito na cultura.

Dessas obras em que se evidenciam um testemunho de interlocução, vale menção especial a *Moisés e o monoteísmo* (1939). A potência desse texto é revelada para além do exame proposto por Freud em reavaliar as [hipo]teses historiográficas fundamentais para a cultura judaica e religião monoteísta a partir do ferramental psicanalítico, no qual um conjunto de recalçamento, deformações, repetições e traumas se passaram de forma silenciosa na origem da religião judaica. É precisamente nessa obra que Freud nos apresentará uma tripla noção de história: *Geschichte* - aquilo que remete ao *histórico* [real e objetivo]; *Historie* - a história conjectural, reconstruída a partir da experiência; e, por fim, *Historisch* - histórico vivencial, particular de cada indivíduo. Em sentido moderno, no campo semântico, o termo *Geschichte* corresponde à história tanto como uma síntese (ou realidade) do processo de constituição da experiência humana, quanto a uma forma de sistematização do conhecimento sobre o passado, isto é, como práxis historiográfica. Em sentido histórico (dos conceitos), o termo absorve os significados anteriormente postos, se constituindo como uma “(...) realidade ou síntese do processo de constituição do mundo humano, quanto a referência à história como forma de conhecimento do passado dos seres humanos, isto é como historiografia” (Assis; Matta 2016, 12).

Para Freud, a história está atrelada à noção de temporalidade e experiência. Dessa forma, tanto passado quanto presente estão articulados por meio de eventos sucessivos, gerando camadas de significação e ao mesmo tempo de entrelaçamento. Em outros termos, o acontecer histórico, propriamente dito (distante e inatingível), é atravessado pela história conjectural em sua relação condicionada com o acontecimento histórico-vivencial. É a partir desses dois últimos termos que podemos supor a constituição da *Geschichte* do passado, em sua experiência – a partir da composição entre passado – e futuro, condicionada pelo tempo presente (Ambra; Paulon 2018, 412)

É nessa obra que Freud, também, estabelece a distinção entre “verdade material” e “verdade histórica”. A primeira, em tese, se debruçaria sobre o que é manifesto e literal, aos acontecimentos concretos que podem ser pautados pela análise historiográfica das fontes e documentos. Já a segunda está na ordem daquilo que contém o velado, oculto, dependente de decifração e um apelo de retorno ao passado. Em termos psicanalíticos, a verdade histórica obedeceria à lógica do recalque, partindo do atravessamento de lendas, mitos, da fala e da

língua para a sua constituição. Assim, se a primeira forma de verdade se atrela à *Geschichte*, a segunda, por sua natureza, se aproxima da *Historie* e *Historisch*, posto que a verdade histórica não se debruça sobre o que é literal e manifesto, mas antes é aquilo que contém o que é oculto, velado e prescinde de uma decifração (Couto; Alberti 2013). (...) Assim, a verdade histórica seria uma espécie de modificação, de deturpação da verdade material – análoga àquela entre o conteúdo manifesto e o conteúdo latente (Ambra; Paulon 2018, 412).

Para Freud, no entanto, tais formas não se tratam de regimes distintamente apartados: seriam intercambiáveis, posto que haveria uma importância da verdade material para as construções da verdade histórica. Caberia ao analista - e não sem medida, o historiador em seu ofício - não um trabalho hermenêutico, interpretativo, mas tal qual um “arqueólogo” operar a reconstrução do passado “(...) através da complementação e junção dos restos conservados” (Freud 1937/2017, 368). Mesmo que se considere a importância, ao fim, da *Geschichte*, há algo da ordem do “resto”, daquilo que “sobra” da verdade material ao qual a primeira deve se adequar. O trabalho, portanto, tanto do analista quanto do historiador converge na mesma direção de recuperação, na medida que tenta dar conta das “(...) deformações e ligações [*Anlehnungen*] com o presente real, reconduzindo aquela parte do passado à qual pertence” (Freud 1937/2017, 378).

Por essa razão, Freud não restringirá a questão da verdade à verdade histórica, compreendendo que há sempre um “resto”; a marca de uma perda inevitável nas tentativas de reconstrução e comunicação de uma dada verdade. Para Silva Junior (2017), isso remonta a um debate no campo da antropologia filosófica freudiana. Na medida em que o homem se socializou, ele abriu mão de sua animalidade trazendo no corpo e na alma o preço dessa ação: a dor e o sofrimento são as marcas resultantes de sua emancipação da vida animal. Há um mal estar inevitável pelo qual não há terapêutica alguma eficaz para extirpar esse dano. A cultura, a seu turno, surge como uma inscrição simbólica da forma como o homem lida com seu apartamento da natureza, produzindo um conjunto de signos, significados e significantes para dar conta desse processo de perda. E é precisamente aqui que a clínica incide como um dispositivo capaz de amortecer uma ordem de sofrimentos humanos, pela recondução do plano de produção de verdades. Em outros termos, a forma como os sujeitos se relacionam com a verdade pode vir a atenuar ou potencializar a cadeia de sofrimentos provenientes dos impasses entra a natureza e a cultura. Segundo Silva Junior (2017, s/p):

(...) Freud atribui uma indeclinável eficácia patogênica ao problema da verdade. Mais especificamente, à relação deficitária dos discursos com a verdade histórica dos sujeitos e de sua vida pulsional. Assim, concepções sobre a origem e manutenção das instituições, identidades e tradições culturais, valores e costumes, enfim tudo aquilo que se define na filosofia contemporânea sob a ordem dos discursos, podem exercer o papel de novos fatores que se articulam ao fator etiológico primeiro das patologias do social, postulado por sua antropologia filosófica, potencializando-o. Em outras palavras, as grandes narrativas de uma cultura, seus ideais, suas exigências morais, podem fazer adoecer na medida em que estabeleçam relações deficitárias dos seus sujeitos com a verdade de sua história e de seus desejos.

Um exemplo disso que Freud tematiza pode ser encontrado na seminal obra *Estudos sobre a Histeria* (1985/2016) escrita em conjunto com Joseph Breuer, no qual a questão da “mentira histérica” é posta em evidência teórica: a saber, um tipo de dispositivo inconsciente que encobre a correspondência empírica de um acontecimento; uma espécie de “construção defensiva”. Assim, a verdade que pode ser extraída - sempre “incompleta”, mas não menos verdadeira - só pode ser reconstruída em seu limite pelo instrumento da fala - que aqui recebe o dispositivo clínico de fazer emergir/produzir um tipo de verdade do sujeito. A histeria, como sintoma, diz respeito a um movimento análogo à passagem do homem à civilização marcado por uma insuficiência da linguagem em tratar o real do corpo. Essa renúncia pulsional que inscreve ambas circunstâncias resulta no sofrimento em face da impossibilidade originária de uma vida destituída de qualquer forma de cerceamento. O amortecimento desse mal estar, na ordem da clínica, adviria da tentativa de inscrição por meio da linguagem e da fala na produção/reconstrução/comunicação - ainda que incompleta e precária - dessa verdade. E é justamente nesse ponto que a questão sobre a [produção da] verdade ganha seu contorno mais profícuo com a inserção lacaniana no debate, sobretudo pela assimilação que esse psicanalista francês fará entre a teoria e clínica psicanalítica e a linguística (Beer 2020).

A [RE]PRODUÇÃO DA VERDADE EM LACAN POR MEIO DOS REGISTROS R.S.I

Sendo assim, há um importante salto a se fazer na história do pensamento psicanalítico, posto que é com Jaques Lacan que conseguiremos avançar na compreensão dessa possível articulação entre psicanálise e história a partir de um debate sobre o campo da verdade e seus regimes. De início, é preciso considerar que o conceito de verdade foi tematizado ao longo do ensino lacaniano, sem apresentar, contudo, um esforço de sistematização, “(...) inclusive, modificações em relação a suas referências sem estabelecer um diálogo direto com elas, de modo que a questão da verdade ganha autonomia em seu ensino. (Beer 2020, 23). Por essa via, não temos necessariamente uma “teoria da verdade” nos moldes do que sugere R. Kirkham (1992), mas, antes, uma formulação foucaultiana que toma os “jogos de verdade” como modos específicos de se pensar a problemática das questões ligadas às suas produções em nível estrutural, ou seja, como instância mobilizada dentro de “relações de poder”, menos preocupadas com condições internas, e mais atenta à forma como as verdades se produzem numa dada relação.

Tanto em Freud quanto em Lacan, a verdade opera apenas como centro causal, mas, sobretudo, como operador clínico. Sobretudo para o psicanalista francês, ela é um processo dialético que emerge da práxis clínica como expressão de um descompasso entre a realidade e o discurso. A influência de uma leitura hegeliana mediada por Alexandre Kojève (1902-1968) é patente. Localizar a verdade na dialética é expor um movimento que inclui o saber como alvo de negação que se presentifica em dado momento e inaugura novo desenvolvimento. As formações do inconsciente, tais como os sonhos, atos-falhos, chistes etc., seriam formas de precipitação de verdades posto que mobiliza aquilo que anteriormente se inscreve como ausência para além dos enunciados do saber em Lacan: o corpo, arquivos, tradições, vestígios, etc. Essa perspectiva dialética é transposta para a especificidade da clínica na

medida que seu processo de intervenção passa a ser um esforço de um conjunto de aproximações sucessivas da verdade do desejo (Sales 2003).

A clínica, portanto, teria por resultado, a partir da interpretação em conjunto e da intervenção do analista, produzir um efeito de inversão, inauguração de algo novo a partir da negação de uma narrativa já incrustada no sujeito por uma forma anterior de [tentativa de] produção de saber sobre si. A verdade, portanto, é aquilo que se desvela como disrupção, nos termos de Alan Badiou (1994): para o qual, no processo de uma verdade, um evento se dá enquanto suplência entregue ao acaso, imprevisível e incalculável. A seu turno, também, essa eclosão opera como desconstrução de um saber antecipadamente constituído - daí emerge o efeito psicoterapêutico da clínica analítica: ele [re]devolve o sujeito à sua autêntica verdade - o desejo inconsciente (*Wunsch*). É por essa razão que essa “segunda verdade”, conquanto “mais autêntica” do que a primeira, é por efeito também transitória, posto que o desejo está em permanente movimento. Por isso, o efeito clínico será sempre provisório posto que aquilo que foi desvelado como novidade face ao saber anteriormente constituído vai, ele mesmo, se tornar algo estabilizado n’outra forma de saber. A verdade, portanto, se deslocaria em sua negatividade para outro lugar. Sendo ela, então, um efeito de momentâneo de uma negação, ela também se apresenta “(...) como a nomeação de um processo dialético que revelaria a impossibilidade de coincidência entre discurso e realidade, ou então entre objeto e desejo (Beer 2020, 30).

Com o próprio desenvolvimento do pensamento lacaniano, especialmente em textos como *Ciência e Verdade* (1966), observa-se a retomada da dimensão causal da verdade: ela será não somente a matriz para se pensar/atuar sobre o sofrimento psíquico, mas também como a trama que entrelaça das demais produções de saber, desvelando uma instância ético-política. Assumir a centralidade da negatividade nos conduz para a destituição de qualquer instância fiadora de permanências, especialmente por se presentificar na convocação de autorresponsabilização do sujeito em face do conhecimento produzido e nas implicações que o processo de sua assimilação acarreta para si. O sofrimento psíquico se mostra, portanto, como uma recusa a isso que é da ordem do inescapável: a compreensão de que a inexistência de garantias impera e da convocação que um dado saber mobiliza. “(...) Há, desse modo, uma implicação na causalidade do sofrimento, a qual indica que a dimensão ética não subsiste somente do lado daquele que produz saber, mas do modo como o saber é recebido e utilizado” (Beer 2020, 244). Em outras palavras, o sofrimento psíquico demandaria um reconhecimento do caráter incontornável da dimensão conflitiva inerente ao processo de subjetivação. Uma vez nomeado, parte-se para uma ação acerca disso e para isso: um movimento que implica uma tomada de decisão sobre esse conhecimento produzido e suas possíveis consequências. Eis a dimensão propriamente ética.

Considerando ainda aquilo que Alain Badiou (1994) postula: a verdade está na ordem daquilo que produz um efeito disruptivo instaurando uma nova forma de reorganização simbólica ao passo que assume o significante da falta como ponto estruturante. Mas, para isso, é preciso admitir uma necessária reorganização dos saberes nesse processo de reestruturação simbólica, compreendendo a também provisoriabilidade dessa nova organização indicando que sempre há um “resto”, uma “falta” que torna limitado em alcance qualquer forma de circunscrever a realidade. Eis a dimensão política geral: se um novo elemento emerge como resultante e marcador da falta, essa irrupção implica um campo de disputa em torno desse signo que se apresenta.

A teoria e clínica psicanalítica sustentaria, então, um duplo posicionamento [político], a saber: 1) a consideração do caráter contingente do saber em face dos efeitos ontológicos, éticos e políticos do seu processo de produção de saber (Hacking 2009); 2) A sustentação do reconhecimento de alteridade como único horizonte possível no âmago da clínica: uma presentificação da negatividade, da diferença radical que implica numa sempre abertura à crítica e se coloca como fundamento e horizonte para produção/função do conhecimento. Segundo Paulo Beer (2020, 253),

A verdade seria, nesse aspecto, uma noção privilegiada para a inserção dessas questões em relação à produção de conhecimento. (...) A positividade do saber deve ser sustentada a partir do reconhecimento e da explicitação dos acordos e negociações relativos a suas diretrizes epistemológicas, seus efeitos ontológicos, suas implicações éticas e sua localização política, tanto enquanto disputa de poder quanto em consideração à diferença radical que é o fundamento desse próprio campo de acordos e negociações.

Avançando na teoria lacaniana, é preciso outro aporte teórico no âmbito desse trabalho: a compreensão conceitual do *R.S.I* (*Real, Simbólico e Imaginário*) - registros por meio dos quais se desenvolve a experiência humana; módulos fundamentais que Lacan se utilizou para localizar o sujeito num tripla dimensão - para tratarmos da questão da “verdade histórica” (ou os “regimes de verdade” sobre/para a história).

O conceito lacaniano de *Imaginário* não se trata de uma mera faculdade de representar coisas em pensamento (imaginação), dissociado de sua correspondência com a realidade imediata e sensível. Também não se trata de um “museu mental” aos termos do filósofo francês Gilbert Durant (2001), que o definia como uma instância que aglutina todas imagens passadas e presentes produzidas por dada sociedade, que por serem atreladas e dependentes do cotidiano das pessoas, conferiria a elas uma forma de laço social. Ou ainda, da forma como é apropriada pelos estudos da *História Cultural*, que o concebe como um campo de representações no qual um pensamento se manifesta pelas imagens que vêm à consciência como forma de realidade, isto é, como imagem visual que ao evocá-la é transformada, reaparecendo mentalmente mesmo que o referente anterior não esteja mais no campo de visão.

O conceito de *Imaginário* em Lacan se difere das concepções oriundas da virada antropológica e linguística dos *Annales*. Para tais, a ideia de “inconsciente coletivo” seria postular para se assumir a posição de que o imaginário significaria um conjunto de imagens registradas no *locus psíquico* de uma sociedade ou grupo social: um repositório de imagens de memória e imaginação que operam em escala representacional. Já em Lacan, até por sua rejeição, a concepção topológica jungiana de inconsciente - a noção de imaginário se sintetiza naquilo que o homem tem em comum com o comportamento animal, isto é “(...) um conjunto de imagens ideais que guiam tanto o desenvolvimento da personalidade do indivíduo quanto sua *relação com seu meio ambiente próprio*”. (Safatle 2007, 31, grifo nosso)

Para Lacan, os processos perceptivos e cognitivos são tributários de um sistema de interesses que temos em relação ao mundo, sendo portanto não-neutros (Safatle 2007). Em uma acepção narcísica: o *Imaginário* toma o mundo como uma projeção particularista do sujeito. Segundo Jacques Lacan (1982, 198), “(...) sempre em volta da sombra errante do seu próprio eu que se estruturam todos os objetos do seu mundo [assim como sua percepção dos outros indivíduos.]”

Dessa forma, o campo do *Imaginário* passa a se situar conceitualmente como uma dimensão da linguagem onde se dão os processos de alienação [de si], de identificação projetada a partir do nosso ego. Uma relação especular, dual, se aproxima da conceituação de Cornélius Castoriades (1987) para o qual o imaginário expressa aquilo que mantém unida uma sociedade por meio de um complexo de normas, valores, linguagem, costumes etc, sendo ela apenas um sistema de interpretação do mundo, criado por ela mesma. Numa relação mediada pela instância do *Imaginário*, tudo o que extrapola a cadeia de sentido faz com que os indivíduos reajam de forma refugadora uma vez que cinde nosso modo de ser/ver/reconhecer o mundo.

Em sua dimensão de articulação, o *Imaginário* se conecta ao *Simbólico* dentro de um entrelaçamento borromeano. A seu turno, este é o lugar do significante. Extraído da antropologia estruturalista, tal termo designa um sistema de representação baseado na linguagem. Em sua abordagem estruturalista, Lacan operará um retorno ao inconsciente freudiano elevando-o a uma condição de *algo* estruturado como linguagem - uma instância de mediação comparável à do significante no registro da língua. A função simbólica, portanto, seria o próprio “(...) princípio inconsciente único por meio do qual se organiza a multiplicidade das situações particulares de cada sujeito (Roudinesco; Plon 2008, 714).

O *Simbólico* é um conjunto de posições e lugares onde nenhum elemento possui uma significação e/ou significado *a priori*. Não sendo uma posição fixa, se põe no fluxo do verbo. É dizer. É palavra. É intervalo entre palavras proferidas. Tudo é inferido a partir das relações que aquele dado elemento (dito) possui com o conjunto/totalidade. “(...) O simbólico é a insistência da linguagem com sua massa de ambiguidade inarredável, expressa na enorme polissemia das palavras, que pode atingir seu máximo nas palavras antitéticas (...)” (Coutinho Jorge 2017, 152).

Quando Lacan [d]enuncia, justamente, o inconsciente estruturado como uma linguagem, trata-se daquilo que é revelado na experiência da clínica por meio das [de]formações do inconsciente na forma de sintomas, sonhos, atos-falhos, chistes, etc, embora o seu núcleo [o *Real*] esteja radicalmente inacessível pelo *Simbólico* (Coutinho Jorge 2008, 98). Em outras palavras, o inconsciente corresponde às formas simbólicas. Tais forma[ções] se apresentam como as relações de parentesco, dos mitos, das trocas econômicas, do discurso, da sexuação, etc. Em síntese, o *Simbólico* é a instância de domínio da organização (estrutural) da vida social. Considerando a subordinação que faz da sociedade e cultura em face da linguagem, a ordem simbólica opera como um conjunto de significantes que determina os diversos lugares que cada sujeito ocupa na vida social.

A seu turno, o conceito de *Real* em Lacan não se trata da dimensão da experiência imediata. É, antes, aquilo que se *retira* da realidade. Em sua definição por negatividade, encarna tudo aquilo que não pode ser representado por um significante ou formalizado por uma imagem. Uma vez que ele não subscreve a ordem de sentido, não podendo ser simbolizado e escapando,

portanto, de toda possibilidade de representação; o *Real* se apresenta como o avesso dos demais registros: o *Real* é, nos termos lacanianos, aquilo impossível de ser simbolizado, excedendo os limites da representação psíquica.

Nesse momento se sublinha uma importante instância que marca o real: sua associação à ideia de trauma. Tomamos aqui a palavra trauma em seu sentido freudiano: uma fissura que separa no campo da experiência o afeto de sua representação, levando o indivíduo à perda da própria experiência, enfatizadas nas dificuldades de [re]lembrar e subjetivar tal. É um *tróma* [τρῶμα] - experiência de ferida que causa efrusão (Laurent 2013). De um choque que não permite previsão ou antecipação, irrompe-se um dano marcado pelo horror, o excesso que carrega uma emoção e mutismo posterior no qual nenhuma palavra escapa, se articulando. Paradigmaticamente, o trauma é - por sua capacidade de exceder - aquilo que desvela [a perturbação do] o *Real*. Por mais que procure se reconstruir a cena por meio do testemunho vivo, algo resta, escapa, deixando uma marca indelével, mediante a qual se retorna colocando em jogo a impossibilidade de simbolização. Em termos lacanianos, o trauma é aquilo que é marcado pelo seu caráter repetitivo e refratário a qualquer forma de nomeação.

O *Simbólico*, quando neutraliza o *Real*, cria a “realidade”- isto é, aquilo que pode ser nomeado pela linguagem, podendo, portanto, ser pensado e falado. Quando nos situamos num “tempo anterior” ao registro do pensamento [isto é, da nossa inscrição na ordem simbólica] temos aí a virtual espacialidade do *Real*. Ao ser anterior à palavra, não se prescinde dela para existir. Numa terminologia heiddegeriana, o real é aquilo da ordem do que *existe*. Daí, portanto, sua associação ao trauma - aquilo vivido, mas que não permite ser simbolizado; uma fissura que caracteriza (...) essa experiência impossível, que não cessa de se repetir – sem se inscrever perfeitamente –, que retorna de modo traumático, trágico e falho, representa a figura conceitual da gênese do mal-estar (*Unbehagen*)” (Dunker 2015, 33). Esse profundo mal-estar é marcado pela incidência do *Real*, como “experiência perdida”, sob o sujeito em sua constituição (traumática), na medida que é decorrente daquilo que foi excedido em seu potencial de simbolização e imaginação. Sob os nomes de *angst* (angústia) ou sob as formas *Unheimlich* (“experiências de estranhamento”), o mal-estar expressa como decorrência fenomênica da dimensão do *Real* em sua tripla relação de negatividade [representacional, simbólica e pulsional]. “(...) *Real* é, no fundo, o nome para uma experiência perdida [o objeto, a Coisa, “a” relação sexual, a totalização do gozo]” (Dunker 2015, 95) incidida na constituição [traumática] do sujeito atado à sua incapacidade nomear o que [o] atravessa.

Dessa forma, compreendendo o *Real* como um campo de experiências subjetivas - e não um horizonte de experiências [concretas] acessíveis à consciência imediata capaz de uma descrição objetiva - não pode ser, ele, simbolizado “(...) ou colonizadas por imagens fantasmáticas. Isto nos explica por que o *Real* é sempre descrito de maneira negativa, como se fosse questão de mostrar que há coisas que só se oferecem ao sujeito na forma de negações” (Safatle 2007, 74).

Assim, se há algo que *existe* - a que nomeamos como “realidade” - ele é da ordem daquilo que foi capaz de neutralizar o *Real*. Isto é, a realidade é uma criação do *Simbólico* na medida que este é o registro que permite a experiência de ser articulada pela linguagem, podendo, portanto, ser falado e pensado. Esse novo arranjo trata de uma construção *Nachträglichkeit* (*Ex post facto*), designada por uma “(...) reinscrição pelo qual os acontecimentos traumáticos adquirem

significação para o sujeito apenas num a posteriori, isto é, num contexto histórico e subjetivo posterior, que lhes confere uma nova significação” (Roudinesco; Plon 1998, 32).

Destarte, articulando agora o debate sobre os regimes de verdade e os registros lacanianos do R.S.I, sustenta-se que se a verdade histórica é sempre uma modificação/deturpação da verdade material, logo não haveria em Lacan uma suposta “relação historial” resultante da intercambiação possível proposta por Freud entre as dimensões (distinções?) materiais e históricas. Nesse ponto, as concepções de verdade clássicas (aristotélica, [material] enquanto correspondência] e modernas (heideggeriana, [histórica] enquanto desvelamento no sujeito) se apartam em definitivo, posto que qualquer forma de recuperação de uma verdade material só poderia ser operada a partir do campo da experiência do sujeito vinculado aos seus traços e marcas singulares dessa experiência.

Lacan não desconsiderará, portanto, a premissa freudiana de que é possível um manejo da temporalidade no processo de construção clínica. Isto é, por meio de manejos de uma temporalidade dos acontecimentos seria possível reposicionar passado e presente, restituindo suas memórias e somando a elas o seu “tempo psicanáutico”. No campo da clínica, há um [re]dimensionamento ético da temporalidade na qual o ponto fulcral é recortado e localizado em sua temporalidade. Do ponto de vista operacional, cabe à análise o movimento de construção e interpretação que ofertarão ao acontecimento o seu real estatuto, sua articulação com a história nos reportando à posição ocupada por aquele evento em sua articulação com os demais (Ambra; Paulon 2018).

A suposta inexistência de uma “relação historial” entre os regimes de verdade é posta, então, não exatamente como uma impossibilidade total de articulação; antes, como regimes ligados a registros distintos. Isto é, a verdade material conectada ao *Imaginário* (à concretude ligada a uma unificação especular e linear, observável e mensurável) e à verdade histórica conectada ao *Simbólico* (que ao não se reduzir a uma unívoca imagem, torna-se efeito do ocultamento e potencial desvelamento). Não seriam, então, dimensões que se sobrepõem, mas que dependendo uma da outra operando em seus limites recíprocos. Segundo Ambra e Paulon (2018, 414),

Retornando às três noções de história que Freud nos apresenta em “O homem Moisés e a religião monoteísta” (1937/1988), é como se estivéssemos investigando as relações entre *Historie* – história conjectural – e *Historisch* – história vivencial. A história conjectural, em seu caráter simbólico, nos remete à estrutura dos mitos, ao modo como, coletivamente, resgatamos resquícios, traços diferenciais de nossa cultura, tal como fez Freud ao escrever “O homem Moisés e a religião monoteísta” (1937/1988). Já *Historisch* – a história vivencial – abarca o aspecto imaginário do legado histórico: a forma como essas marcas diferenciais são experienciadas, o modo como a organizamos e como nos posicionamos diante desse legado cultural.

Contudo, aqui cabe uma questão: haveria algum tipo de regime de verdade associado ao *Real*? Isto é, poderíamos conceber a história enquanto uma disciplina - tal qual o procedimento analítico - eficiente para a produção de um tipo de verdade associado àquilo que “não cessa de não se inscrever”? Há uma aposta nesse sentido, como demonstraremos ao final. Por hora, importa examinar de que forma Jacques Lacan compreende o próprio sentido da ciência histórica/ofício do historiador.

Num importante texto publicado em 1953, intitulado *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1988, 289), Lacan trata a história como uma modalidade - tal qual o exercício psicanalítico - que tem como efeito operar uma "(...) reprodução subjetiva do passado no presente", posto que o que pretende tanto a análise quanto a história é produzir nos sujeitos um reconhecimento de sua historicidade pelo desvelamento do inconsciente, isto é, ajudá-los a "(...) perfazer a historicização atual dos fatos que já determinaram em sua existência um certo número de 'reviravoltas 'históricas'" (Lacan 1988, 263). N'outro importante texto publicado em 1955, intitulado *A coisa freudiana ou o sentido do retorno a Freud em psicanálise* (2008), o psicanalista francês equipara a matemática [lógica] e a linguística [estruturalista] e a história num mesmo grau de importância para formação analítica - aquilo que para ele representaria um "(...) resgate do sentido da experiência freudiana e seu motor." (Lacan 1995/2008, 436).

Não obstante, embora se perceba essa predileção e perspectiva de aproximação com a história por parte de seus principais psicanalistas, desde Lacan não se identifica seu uso expressivo no campo de suas teorizações, tal qual se evidenciou com a linguística e a matemática, seja como campos de fundamentação ou exercício epistemológico. Nesse ponto, Freud teria encerrado os esforços mais significativos de se buscar uma teoria [do/sobre o] social por meio de seus textos como *Totem e Tabu*, *Psicologia das Massas*, *Mal Estar na Civilização* e, especialmente, *Moisés e o Monoteísmo*. Malgrado, bem da verdade, seus acertos e limites. A hipótese para essa aparente subalternaização da história pode ser aventada a partir da forma como o estruturalismo francês ganhava força no debate acadêmico dos anos 1960, no qual os debates e correntes da chamada *Nova História* e dos *Analles* foram postas alheias pelos representantes da linguística francesa, tal qual Levi-Strauss.

Entretanto, isso não significa que uma certa teorização ou implicação não possa ser aventada. Inclusive, encontrando eco no próprio Lacan (1975, 21). É celebre a sua sentença que afirma ser a história "(...) um tipo particular de simbólico que articula o real pelo escrito". A despeito de todo um debate que recobre a ciência histórica de seu caráter imaginário, Lacan irá operar um terceiro debate indagando o sentido das fontes e registros para a historiologia. De acordo com o psicanalista francês, "(...) As pessoas escrevem sobre aquilo que já foi escrito. É por isso que os documentos escritos são exigidos. Não se pode fazer história senão escrevendo de segunda mão sobre isso que já está escrito em algum lugar" (Lacan 1975, 20). Assim posto, a interpretação analítica de base lacaniana é aquilo da ordem que advém de um sobrescrito produzido entre as histórias "(...) que o sujeito conta a si mesmo e as rasuras sintomáticas que o analista/historiador circula, sublinha, rabisca. Distinta da concepção freudiana de interpretação enquanto construção, o dispositivo lacaniano pretende uma "(...) desconstrução dos sentidos evidentes presentes em uma edição revisada e ampliada das discontinuidades de si" (Ambra; Paulon 2018, 415).

À GUIA DE CONFLUÊNCIAS E [IN]CONCLUSÕES

Se aceitamos a premissa lacaniana de que a interpretação analítica é uma coextensão da história, poderíamos pensar no anverso dessa relação concebendo o aporte que a psicanálise poderia trazer ao historiador? A aposta é afirmativa. Para desenvolvermos essa articulação, precisamos fazê-la a partir de dois eixos: 1) da clínica e seu método, bem como a articulação de/para uma teoria social; 2) da potência ética e política dos efeitos da interpretação/intervenção psicanalítica. E a partir desses prismas, assumir uma postura do exercício histórico análogo ao desejado por Hannah Arendt.

A premissas são identificáveis. Em primeiro, a psicanálise seria uma clínica do *Real* a desvelar a verdade do sujeito. A seu turno, a história é tomada como um campo em que seu exercício transcende a mera adequação da verdade histórica à verdade material pelo acesso das fontes, mas antes, como uma “empresa que confere sentido ao passado” (Arendt) a partir do acesso aos seus vestígios ou a situações-limites que apontam para um mal-estar de uma época. O que interessaria tanto a analistas quanto a historiadores - nessa articulação de campos - são os *restos*, os vestígios que permitem ser atravessados pelo olhar crítico e reflexivo de ambos. Em termos arendtianos, um emergir do *novo*, da experiência singular. Nos dizeres de Ambra e Paulon (2018, 415), “(...) as políticas editoriais de exclusão e inclusão, as atas da infância, as notas de rodapé da vida adulta e, enfim, tudo aquilo que o eu crê não fazer parte da história oficial” operando, em seus turnos, uma “(...) possibilidade da múltipla interpretação e da polissemia de sentidos”.

O analista, de um lado, deve ser aquele que exerce a função análoga a de um historiador “(...) ao dar a ver as fontes primárias não como ruínas, mas como escritas do impossível da satisfação, como arquivos de ficção”, permitindo o “(...) surgimento de uma história que – a partir de perplexidade advinda da política de apagamentos de seus arquivos – não cesse de não se inscrever. Uma interpretação eficiente seria aquela que no processo de construção de sentido[s] emergiria um aposta na impossibilidade de se extrair verdades unívocas. Para Ambra e Paulon (2018, 415)

(...) a posição do analista é análoga à do historiador: por meio da escrita sobre outros escritos, a interpretação é o que faz furo no sentido ao expor o caráter completamente contingente do real. Seu critério de verdade é, assim, aquele de uma perplexidade que se dá pelo caráter de variação da verdade, condensado por Lacan (2017) no termo *varité*, uma verdade variável, o variável da verdade.

A seu turno e em sentido benjaminiano (1936/1994), o historiador deve ser aquele se esforça - tal qual o analista - em fazer com que sua narrativa não caia em explicações que não recobrem a importância impositiva de um contexto psicológico dado a priori, obliterando a interpretação de um evento. Ou ainda, na esteira de Hayden White (2007), sustentar um arquivo que os permita inferir uma gama variada de interpretações capazes de gerar perplexidade frente ao real, e não necessariamente esclarecê-lo em seus mínimos detalhes e causalidades.

Retomando Hannah Arendt, percebe-se a correspondência em seu pensamento. A atitude de “compreensão” evocada por ela frente ao olhar sobre os eventos não é da ordem que exige crítica ou, em seus termos, “nega o ultrajante” ou “subtrai o inaudito”. Em Arendt, como sustentado no início deste trabalho, a função da história/historiador é direcionar as lentes do exame

que nos permita suportar de forma consciente toda uma carga que os acontecimentos despejam sobre nós. Compreender o fenômeno histórico é indagar a realidade e nosso posicionamento frente a ela. Ao historiador compete gerar, como resultado de sua produção de sentido[s], uma tomada política de juízo e posicionamento ético frente aos dilemas e paradoxos inscritos nos acontecimentos humanos.

Por fim, se o que se busca numa análise não é uma reconstrução da verdade histórica por meio de uma verdade material, mas antes uma verdade historial por meio de uma evocação do *Real*, não uma correspondência com a realidade. O *novo* arendtiano vem ao encontro dessa concepção, pois se trata de extrair o evento singular da história da qual não se há registro, simbolização materializada documentalmente que permita inferir causalidades aparentes dadas a priori: é um trabalho; uma *construção de análise*. Em suma, se na análise parte-se da verdade histórica cifrada pelo significante dos sintomas e atos falhos para se chegar a uma verdade historial, no exercício histórico parte-se daquilo que possa ter sido simbolizada ou sustentada imaginariamente [as fontes, documentos, testemunhos, memória social etc], porém não se detendo aí: importa - numa instância ou n'outra - se chegar ao furo radical dos arquivos tomados como ruínas, como rasuras da letra cifrada no impossível da satisfação ou simplória inscrição.

Jacques Lacan sustentava que a verdade nem sempre poderia ser dita em sua totalidade posto que “as palavras falham”. No entanto, seria justamente por meio dessa impossibilidade que a verdade se apegaria ao real. Lacan chama a atenção que aquilo que Freud tratara anteriormente sobre o nome de verdade seja o que aqui tomamos como “resto” ou “novo” no processo histórico (Arendt). Importa sublinhar que o efeito de uma análise - e seu avanço - se dá quando desperta no analisante uma produção a partir de seus impasses, “libertando-o” para uma tomada ética e autônoma de sua própria vida. Não sem antes ele ter que se deparar com as próprias perplexidades de seu percurso e reconstrução historial singular. O mesmo se daria - numa perspectiva arendtiana - com o historiador e seu leitor: a produção de um “efeito catártico”, que o liberte para o juízo e a ação a partir do confronto com aquilo que nem sempre a história oficial ousou desvelar.

Para [in]concluir, a bem da “verdade”, utilizar como recurso teórico o pensamento de Hannah Arendt e autores basilares da teoria psicanalítica como Freud e Lacan é operar fora de uma zona de domínio próprio de ambos. Trata-se de um exercício de aproximação e ilação. Isso posto, pois há severos problemas de ordem conceitual no que Arendt, por exemplo, entende por História - seja ela como ciência/escrita do passado/presente, seja como fluxo do tempo. O mesmo pode se afirmar sobre Freud e Lacan, em especial. Se, por um lado, o fundador da psicanálise considerou a relação entre história e psicanálise profícua, Lacan a seu turno raramente evoca essa conexão, aparecendo na maioria das vezes de forma coadjuvante ao recurso topológico em seus seminários.

Quando pretendemos apontar uma concepção de história em Arendt nos colocamos num árduo desafio, especialmente pela autora não ser uma historiadora a rigor (por formação ou ofício), mas sobretudo porque a própria categoria da história aparece em Hannah Arendt como um problema de ordem conceitual e metodológica. O que é central em sua obra, por obviedade identificada em seus escritos, é certamente os temas da política e da liberdade. A história é algo que aparecerá de modo passageiro, embora não menos intenso, especialmente na abordagem clara e direta do segundo capítulo da

obra *Entre o passado e o futuro* (2016), intitulado "O conceito antigo e moderno de história". E, nesse texto, o conceito se mostra difuso, sobretudo, por Arendt não separar objetivamente o que seja o ofício do historiador, a prática historiográfica e a própria história tomada como uma *continuum* temporal.

Diferentemente de Jacques Lacan, Sigmund Freud evoca o campo da História em diversos momentos de seus textos, com destaque para *Totem e Tabu* (1913), no capítulo intitulado "O interesse da psicanálise". Ali, o psicanalista austríaco assume a perspectiva da História como um campo que visa dar conta da compreensão acerca da continuidade da história evolutiva de cada sujeito em face de sua inserção numa "história maior": a das civilizações. Notadamente, a influência que aqui se apresenta é a daquela consagrada por basilares como Leopold Von Ranke em sua abordagem da história de longa duração, universal, cuja direção caminha da barbárie à suposta civilização.

Não obstante, sabe-se que Freud não cedeu a um uso positivista do trato dos documentos históricos - o que na clínica psicanalítica poderia ser tomada como a história geral do paciente. Ao contrário, Freud subverte categorias centrais de reflexão no campo da Teoria da História: os próprios conceitos de tempo e de história. Afinal, como atesta Sylvie Le Poulichet (1994), há dois tempos que se articulam no campo da análise mediado pela lógica da transferência. Em outros termos, a análise é aquilo da ordem que aparta o tempo cronológico, fazendo-se necessário lidar com o tempo que "passa e não passa", não reduzindo a questão da temporalidade a uma linearidade em termos lógicos. Segundo Costa (2019, 11), servindo-se do aporte de Michel de Certeau quando questiona "o que faz Freud da História?", indaga:

(...) A princípio, ele revela a partir de uma *Aufklärung*, ou seja, uma clarificação ou elucidação, a própria legibilidade do passado. O mais antigo é mais claro. É o que está implícito no subtítulo de "Totem e tabu: algumas concordâncias entre a vida dos homens primitivos e dos neuróticos. Disso se constata outra subversão freudiana: considerar o passado no presente. Nisso Freud se distancia por completo dos historiadores, inclinados a organizar o tempo separando passado e presente, bem como suas categorias de análise: economia, sociedade, cultura, dentre outros. Seria Freud anacrônico? A experiência clínica revela ao criador da psicanálise a atemporalidade do inconsciente e o desejo indestrutível. Assim, é o próprio sujeito quem é anacrônico. (...) Podemos dizer que o desejo não envelhece ao atar passado, presente e futuro em uma mesma linha. Assim, ao lidar com o *Unbewusste* (não saber) e sua atemporalidade, Freud trabalha com aquilo que é deixado de lado pela historiografia.

Como depreendido, buscar articulações e confluências entre a ciência histórica e a teoria e prática psicanalítica, sobretudo, é um desafio que explicita seus limites. São campos que lidam por perspectivas distintas de se conceber o sujeito e sua historicidade, o processo de produção da verdade e suas contingencialidades. E isso precisa estar marcado para não correremos o risco de fundir campos epistêmicos - que possuem suas gêneses e finalidades distintas - apenas porque seus objetos se atravessam. O intercurso com a filosofia, propriamente dita, desvelado por autoras como Hannah Arendt trouxe ainda uma finalidade muito maior do que operar aproximações, mas antes de cumprir o papel propriamente filosófico de interrogar determinadas categorias/conceitos, levantando indagações relevantes sobre o papel/função do historiador. O que em última instância evoca a dimensão ética própria,

também, de uma [psic]análise: a de oferecer um substrato sobre a verdade do sujeito que o coloque defrontado com a necessidade de agir sobre um fato/evento. E nesse sentido e propósito, os ganhos desses tensionamentos são substanciais, posto que evocam o sujeito a retornar para os assuntos humanos não permitindo com que a realidade seja apagada ou transformada em mera e improfícua ficção.

REFERÊNCIAS

- AMBRA, ; PAULON, C. O analista é o historiador: verdade, interpretação e perplexidade. In: *Psicol. USP* [online]. 2018, vol.29, n.3, p412-417.
- ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. Trad.: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, H. *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002a.
- ARENDT, H. O conceito antigo e moderno de história. In: *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- ASSIS, A; MATTA, S. O conceito de história e o lugar dos *Geschichtlich Grundbegriffe* na história da história dos conceitos (Prefácio). In: KOSELLECK, R [et al.] (1975). *O conceito de história*. Trad. René E. Gertz. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- BADIOU, A. (1994). Verdade e sujeito. In: *Estudos Avançados*, 8(21), 177-184. Recuperado de <http://www.revistas.usbr/eav/article/view/9668>
- BEER, *A questão da verdade na produção de conhecimento sobre sofrimento psíquico: considerações a partir de Ian Hacking e Jacques Lacan*. Tese de Doutorado (IP-USP). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2020.
- BENJAMIN, W. (1936). O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In W. Benjamin, *Obras escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política* (p 197-221). São Paulo, SP: Brasiliense, 1994.
- BREUER, J.; FREUD, Sigmund (1895). *Estudos sobre a histeria*. In: *Obras completas*, volume 2. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- CASTORÍADES, C. *As encruzilhadas do labirinto: os domínios do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- COSTA, R. Freud e a escrita da história clínica: um encontro entre psicanálise e historiografia. In: *Lacuna: uma revista de psicanálise*, São Paulo, n. -8, 11, 2019. Disponível em: <<https://revistalacuna.com/2019/12/07/n-8-11/>>.
- COUTOR, R.; ALBERTI, S.. *Moisés e a verdade: retorno à questão da verdade histórica*. *Trivium: Estudos Interdisciplinares*, 5(1), 85-102, 2013.
- DUARTE, A. *O pensamento à sombra de ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000
- DUNKER, C. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. 1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2015.
- DURANT, Gilbert. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: Difel, 2001.
- FREUD, S. (1913). O interesse da psicanálise. In: *Obras completas*, vol. 11: “Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos”. Trad. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- FREUD, S. (1937). Moisés y la religión monoteísta. In *Obras Completas de Sigmund Freud: Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis, y otras obras* (Vol. 23, p 7-132). Buenos Aires: Argentina, 1988.

- HACKING, I. *Ontologia histórica*. Porto Alegre: Ed. Unisinos, 2009.
- JORGE, M.A.C. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*. 5.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- JORGE, M.A.C. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol.3: a prática analítica*. 1.ed. Rio de Janeiro : Zahar, 2017.
- KIRKHAM, R. L. *Theories of Truth: A Critical Introduction*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
- LACAN, J. (1966) A Ciência e a Verdade. In: *Escritos*. [Trad. Vera Ribeiro] Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998.
- LACAN, J. *Séminaire II*. Paris: Seuil, 1982.
- LACAN, J. (1955). A coisa freudiana ou o sentido do retorno à Freud em psicanálise. In: *Escritos* (p 402-437). Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2008.
- LACAN, J. (1975). Conférences et Entretiens dans des Universités NordAméricaines. In: *Scilicet*, (6/7), 32-37.
- LE POULICHET, S. (1994) *O tempo na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- LAURENT, É. *Trauma Blitz, Moment de conclure*. Disponível em: Blog 43e Journée de ECF (www.journeesecf.fr), 2013.
- SALES, Léa S. A filosofia concreta de Alexandre Kojève e a teoria do imaginário de Jacques Lacan. In: *Paidéia*, 2003,12(24), 139-148
- ROUDINESCO, E; PLON, M. *Dicionário de psicanálise*. Tradução Vera Ribeiro, Lucy Magalhães; supervisão da edição brasileira Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- SILVA JUNIOR, N. Um ponto cego de O Mal-estar na Cultura: a Ciência na era da Instalação. *Estud. av.* [online]. 2017, vol.31, n.91 [cited 2020-08-24], p173-192. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S01
- SAFATLE, V.. *Lacan*. São Paulo: Publifolha, 2007.
- TELES, Edson Luis de Almeida. *Passado, memória e história: o desejo de atualização das palavras e feitos humanos*. Ano I – n. 03 – Dezembro, 2001.

DA VERDADE HISTORIAL. MOVIMENTOS DE CONFLUÊNCIA ENTRE A TEORIA PSICANALÍTICA
E A CONCEPÇÃO ARENDTIANA [FUNCIONAL] DE HISTÓRIA
ARTIGO SUBMETIDO EM 06/09/2020 • ACEITO EM 23/11/2020
DOI | <https://doi.org/10.5216/rth.vi2.65504>
REVISTA DE TEORIA DA HISTÓRIA | ISSN 2175-5892



ESTE É UM ARTIGO DE ACESSO LIVRE DISTRIBUÍDO NOS TERMOS DA LICENÇA *CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION*, QUE PERMITE USO IRRESTRITO, DISTRIBUIÇÃO E REPRODUÇÃO EM QUALQUER MEIO, DESDE QUE O TRABALHO ORIGINAL SEJA CITADO DE MODO APROPRIADO