

João José Rodrigues Lima de Almeida

A Compulsão à Linguagem na Psicanálise.
Teoria Lacaniana e Psicanálise Pragmática.

Julho de 2004

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de
Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob
a orientação do Prof. Dr. Osmyr Faria Gabbi Júnior.

Este exemplar corresponde à redação
final da Tese defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
08 /07/ 2004

BANCA

TITULARES

Prof. Dr. Osmyr Faria Gabbi Júnior (orientador - IFCH/UNICAMP)

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva (USP)

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior (IFCH/UNICAMP)

Prof. Dr. Richard Theisen Simanke (UFSCar)

Prof. Dr. Zeljko Loparic (IFCH/UNICAMP)

SUPLENTE

Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi (IFCH/UNICAMP)

Prof. Dr. Marcos Severino Nobre (IFCH/UNICAMP)

Julho/2004

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Almeida, João José Rodrigues Lima de

**AL 64 c A compulsão à linguagem na psicanálise: teoria
lacaniana e psicanálise pragmática / João José Rodrigues
Lima de Almeida. - - Campinas, SP : [s. n.], 2004.**

Orientador: Osmyr Faria Gabbi Júnior.

**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de
Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

Para Natália & Maria Teresa,
e para o entendimento de Lucía.

Resumo

Este trabalho é uma exposição crítica de elos conceituais manifestos pela teoria de Lacan e pela psicanálise pragmática, esta última circunscrita a publicações de Marcia Cavell e de Jurandir Freire Costa. Sem descuidar a investigação exegética, pretende-se aqui apresentar uma visão panorâmica das composições conceituais e dos sentidos que adquirem as palavras no conjunto de cada prática teórica. As duas espécies de teorias psicanalíticas – aqui denominadas como “psicanálises lingüísticas” – recorrem a certas concepções de linguagem como forma de resolução de problemas metafísicos e clínicos herdados da teoria de Freud. Seu comportamento, no entanto, é tratado como compulsivo, uma vez que essas práticas teóricas obedecem cega e inexoravelmente a um conjunto de técnicas e procedimentos incorporados à ação de sanear a velha teoria de impurezas conceituais. Como alternativa à concepção referencialista da linguagem, pressuposta por Freud, Lacan utilizou uma concepção idealista, e a psicanálise pragmática, uma concepção comportamental, para cumprir suas respectivas tarefas. O trabalho consiste em questionar a substancialização da linguagem, no caso de Lacan, e o desvio mentalista e mecanicista, no caso da psicanálise pragmática. Aparentemente, nada indica que a clínica necessitasse de tais supostos, nem que estas teorias não houvessem introduzido novos problemas metafísicos.

Abstract

This work is a critical exposition of conceptual links manifested by both the Lacanian theory and the Pragmatic Psychoanalysis, the latter circumscribed to texts of Marcia Cavell and Jurandir Freire Costa. It is intended to get a panoramic presentation from the conceptual composition and the meanings that the words acquire in the whole of each theoretical practice, without overlooking the exegetical investigation. The two types of psychoanalytic theory – here denominated as “linguistic psychoanalysis” – appeal to certain conceptions of language as form of resolution of metaphysical and clinical problems inherited from Freudian theory. Nonetheless, their behaviour are treated as compulsive, inasmuch as their theoretical practice blindly and inexorably obey to a set of technics and procedures incorporated to the action of cleaning the older theory from conceptual impurities. As alternative to the referential conception of language presupposed by Freud, Lacan employed an idealist conception, and the Pragmatic Psychoanalysis resorted to a behavioral point of view, to accomplish their respective tasks. The work consists in questioning Lacan’s substantialization of language and the mentalism and mecanicism presented in the Pragmatic Psychoanalysis case. Nothing seems to indicate that clinics would need such resorts, nor that those theories would not introduced new metaphysical problems.

Apresentação	7
Capítulo I: A Compulsão à Linguagem na Psicanálise	17
A Vontade de Purificação	18
A Compulsão à Linguagem	23
Tipos de Concepção de Linguagem	28
Tipos de Externalismo	32
Objetivos do Trabalho	36
Psicanálise Lacaniana	38
Psicanálise Pragmática	42
Ações sem Pensamento	44
Capítulo II: Lacan e o Desejo do Desejo de Kojève	47
Os Princípios da Agonística Geral	52
O Desejo Tomado pela Negatividade	57
A Luta de Morte pelo Puro Prestígio	61
O Real de Kojève	63
A Negatividade Explicativa	67
O Interesse de Lacan por Kojève	68
A Determinação Causal da Subjetividade	74
O Ideal de “Completo”	80
Capítulo III: Os Sentidos do Significante	83
A Primazia do Simbólico	90
Do Mito Coletivo ao Individual	97

A Primazia do Significante	103
Forclusão	106
Nome-do-Pai	112
Falo	116
O Que Pode Ser a Existência?	122
As Sentenças Existenciais de Lacan	126
A Existência do Significante	133
Capítulo IV: O Paradoxo da Interpretação	137
Linguagem como Comportamento	142
O Sujeito e a Psicanálise do Pragmatismo	151
Razões como Causas	158
Ações Irracionais	161
Há Metafísica Bastante	163
Conclusão	167
Bibliografia	175

Apresentação

O que denomino como “compulsão” nada tem a ver com a espécie de comportamento sobejamente reconhecida pelos psicanalistas como uma conduta incoercível, na qual a vontade revela-se como impotente e a liberdade aparece como ilusão. O que se distingue e circunscreve neste enquadramento são aqueles comportamentos que, sem razão aparente, convertem-se de atividades prazerosas, comedidas ou necessárias, a imperativos tenazmente irrefreáveis, acima de qualquer grau de razoabilidade ou de bom-senso. De cuidados de higiene, devoções religiosas, distrações inconseqüentes, passatempos, para ações tomadas por uma força desmedida de impulsividade, como jogar até perder todo o dinheiro, não poder deixar de ter relações sexuais com estranhos, lavar as mãos a cada instante até o ponto de lastimar-se fisicamente, torturar-se com idéias fixas de culpa ou de terror pela punição divina, ingerir alimentos acima da capacidade natural e sem qualquer controle. A psicanálise tende a buscar as causas inconscientes deste tipo de arroubo incontrolável da vontade, para que o sujeito se veja livre do que supostamente o subjuga. Este tipo de compulsão implica claramente a existência de um sofrimento; o indivíduo sofre porque tem consciência do que resulta do fato de não mais deter o comando de sua própria vida, de não mais poder direcioná-la pelos caminhos que ele mesmo escolheu, mas de ser obrigado a fazer o que não quer e o que não lhe representa. A ação ingovernável não lhe serve, não o socorre, não lhe faz progredir, e, sobretudo, lhe causa imenso prejuízo físico e moral. O sofrimento advém de não lhe ser facultado nenhum poder de interditar o que sabidamente reprova. No filme “Despedida em Las Vegas” (1995), do diretor Mike Figgis, o personagem Ben, vivido por Nicolas Cage, pergunta à Sera, o personagem de Elisabeth Shue, – “Você tem certeza de que quer que eu more em sua casa?”. A pergunta explica-se pelo fato de que Ben era alcoólico e conhecia perfeitamente todas as terríveis conseqüências de uma vida compulsiva. O que os psicanalistas reconhecem como “compulsão” tem, precisamente, este componente de consciência do fato e do sofrimento demonstrados pelo personagem de Nicolas Cage; e o serviço que eles oferecem é o de tentar encontrar o que estaria oculto por detrás das aparências, o fator invisível que explicaria o comportamento aparentemente irracional.

A compulsão a que me refiro não está vinculada a nada oculto; e é uma atividade exercida de modo completamente cego, repetitivo e inexorável. Trata-se de um poder que se faz sentir na própria atividade da linguagem, uma ação automatizada que produz a maneira como afiguramos o sentido de certas palavras, os modos pelos quais compreendemos determinados assuntos, os arranjos mediante os quais enquadrámos e idealizamos nossas tarefas e as executamos. Podemos, por exemplo, tratar de buscar “o que está oculto por detrás das aparências”, e este se tornaria, como muitos outros, um comportamento lingüístico compulsivo, pois um modo de expressão iria caracterizar, desta forma, um tipo de conduta claramente coagida pelo fascínio provocado por este particular arranjo comportamental do sentido. Uma vez, referindo-se ao *Tractatus Logico-Philosophicus*, sua primeira obra, Wittgenstein disse:¹

“Uma *imagem* nos havia aprisionado. E não podíamos escapar porque ela estava na nossa linguagem, e a linguagem parecia reiterá-la inexoravelmente para nós.”

Por que nos aprisionam determinadas imagens? Simplesmente porque nos ensinaram e *aprendemos* assim; assim começamos a praticar e a fazer, e tornou-se um hábito, mais um dos tantos vícios dos quais nos apropriamos, e que, depois de um certo tempo, já incorporada a ocupação, já não mais sabemos se somos nós que nos ocupamos de um ofício ou se é o ofício que se ocupa de nós. Os lacanianos aprenderam a utilizar, por exemplo, a palavra “desejo” sempre em correlação com uma “falta”, um “vazio” ou um “nada”. Ninguém se pergunta *o que é* esta falta, nem *por quê* ela deve estar ali. É um modo acostumado e automático de dizer certas coisas. Na realidade, depois de incorporadas, as expressões, sem que haja necessidade de uma voz de comando, atuam como injunções ou como influências coercitivas de leis, costumes, regras ou práticas. Quando os lacanianos falam da “materialidade significante”, de que “o significante precede e determina o significado”, da “linguagem como corpo sutil”, de “suprir a falta no Outro”, do “advento do sujeito pela aquisição da linguagem”, da “divisão fundamental do sujeito”, e mais outras incontáveis expressões comportamentais, estão, ao mesmo tempo, circunscrevendo o pertencimento de uma pessoa a uma comunidade lingüística e emitindo

1. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical investigations*. Oxford, Basil Blackwell, 1953, § 115 (Todas as traduções de originais citados neste trabalho são de minha responsabilidade).

palavras de ordem. Isto também acontece, naturalmente, com as expressões da psicanálise pragmática, embora ela não tenha tido ainda o tempo suficiente para formar uma “comunidade lingüística”, no pleno sentido da palavra. Ela se refere ao “sujeito” como “uma descrição em termos de crenças e desejos”, pensa que “uma ação é algo feito para satisfazer um desejo”, acha que a psicanálise faz “análise dos sujeitos e seus desejos”, e acredita que motivos ou razões são “causadores de ações”. Estas são, de igual modo, imagens aprisionadoras.

O que há de curioso na atitude dessas teorias é que elas conformam o que denomino como “psicanálises lingüísticas”. São teorias que defendem a idéia de que há uma concepção de linguagem aplicável à psicanálise e à clínica psicanalítica. Melhor dito, são, na verdade, teorias que, mais que correlacionar, *dão corpo* à psicanálise por meio de uma concepção de linguagem. Não são teorias que apenas dizem que a linguagem é *uma* parte importante, ou *a* parte mais importante, da teoria ou da clínica psicanalíticas. Não deveriam ter, por isto, consciência do fascínio que exercem sobre si suas próprias formas de expressão? Minha resposta é que *não*. A compulsão lingüística caracteriza-se por *não ter consciência*, assim como não há consciência no jogador de futebol quando salta na área para cabecear a bola para dentro do gol. Refiro-me à consciência do que se está fazendo quando se está no meio da atuação. O jogador não pensa nas regras do futebol quando cabeceia, tampouco pensa na sua postura corporal ou em qualquer outra coisa, simplesmente o faz. Trata-se de “instinto” ou de “reação”. Pensar ou discutir regras de futebol, de xadrez ou de tênis, não é jogar futebol, xadrez ou tênis; é outra tarefa, outra ocupação. O jogador de xadrez não se perguntará o que significa um “peão”, uma “torre” ou um “bispo”; apenas, e tão somente, jogará xadrez. Se pensar no movimento das suas mãos ao deslocar uma peça não estará jogando xadrez, mas examinando o movimento das suas mãos sob o ponto de vista estético, ortopédico, para lembrar de fatos passados, ou qualquer outra atividade composta de reações naturalmente aprendidas. O ponto não é que o jogador só possa jogar seu jogo, que não possa pensar enquanto joga, nem que só possa jogar de uma só maneira, mas que quando joga o seu jogo desempenha uma só atividade, e só o faz pelo método aprendido e pelo modo acostumado. O protótipo é Fernando Pessoa, que podia escrever como o próprio e como, pelo menos, mais três pessoas diferentes. Mas cada pessoa escrevia como ela mesma, sem confundir-se com outro heterônimo.

Na verdade, a compulsão lingüística é uma *visão exclusiva* para uma certa configuração ou ordem de sentido, e uma *cegueira* para outras conexões ou arranjos dos elementos da mesma realidade. Isto é o normal de qualquer atividade. Todo o esforço empreendido neste trabalho consiste em *ver outras conexões*, ampliar o vocabulário. As pessoas que se convencerem pelo raciocínio estarão enxergando essas teorias, e, por conseguinte, também a psicanálise sob outro aspecto. Estarão vendo o que aqueles que estão sob a coerção de velhos hábitos nunca poderão perceber senão por meio de uma “mudança gramatical”.²

Como seria a compulsão lingüística das psicanálises lingüísticas? A idéia que defendo neste trabalho é que a atividade particular desses dois tipos de teoria psicanalítica foi a de lançar mão de determinadas filosofias da linguagem para resolver o problema da contaminação metafísica da teoria freudiana. A teoria de Lacan empregou uma concepção idealista de linguagem com o propósito de instituir uma forma de cientificidade possível para a psicanálise: Lacan dessubstancializou os conceitos abstratos da teoria freudiana e os compreendeu de maneira *externalista, relacional e indireta*. E a psicanálise pragmática, representada aqui pelos trabalhos de Marcia Cavell e de Jurandir Freire Costa, utilizou, por sua vez, uma concepção comportamentalista da linguagem para estabelecer uma espécie de psicologia descritiva baseada numa suposta objetividade pragmática da interpretação nas atitudes proposicionais. A psicanálise pragmática também é *externalista e relacional* na compreensão dos fatos psicológicos, porém, à diferença da teoria lacaniana, é *direta*, pois tais fatos não estão ali dissociados de qualquer aspecto da linguagem.

O parâmetro de análise e crítica das filosofias da linguagem utilizadas por essas teorias é, na sua maior parte, formado pelas discussões de Wittgenstein sobre a psicologia e sobre a linguagem. Não há, entretanto, aqui presente – nem se pretende que haja – uma filosofia da linguagem de Wittgenstein. Entende-se que a crítica wittgensteiniana da psicanálise tem outros interesses e faz-se em direções distintas.³ Este trabalho não reflete a sua filosofia, nem a sua crítica da psicanálise, nem lhe pretende ser fiel: apenas utiliza alguns de seus instrumentos conceituais ao lado de outros, retirados de outras filosofias, para examinar o comportamento dessas teorias psicanalíticas como saneamento de equívocos metafísicos.

2. O leitor deve entender por “gramática” um conjunto de normas de acordo com as quais uma determinada prática se desempenha.

3. Para tanto, cf. BOUVERESSE, Jacques. *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud*. Paris, Editions de L’Eclat, 1996 (1991).

Pode-se discutir prodigamente sobre o conceito de metafísica e suas conseqüências numa teoria particular como a psicanálise. Neste trabalho, deixo de lado, ademais, o exame proposicional da matéria para concentrar-me somente no seu uso dentro das teorias. Há três tipos de emprego de conceitos metafísicos no interior da prática teórica da psicanálise. O primeiro, como elemento espúrio a ser eliminado. Quanto a este procedimento de constituição de conceitos válidos deve-se observar, no entanto, que a palavra “metafísica” significa coisas diferentes nas teorias de Freud, de Lacan e da psicanálise pragmática. Freud pensava evitá-la atendo-se rigorosamente aos padrões de cientificidade das ciências naturais, e tratando os fatos psicológicos como concomitantes de forças físicas provenientes da experiência. Lacan, por sua vez, evitava o mito da interioridade ao referir os fatos psicológicos a relações sociais reduzidas a aspectos formais da linguagem. E a psicanálise pragmática procurava não substancializar a própria linguagem. Neste sentido, descrevo as duas psicanálises lingüísticas como intentos de remoção de elementos desnecessários para a teoria, segundo critérios próprios. Nos dois casos, a maneira de purificar a teoria faz-se mediante a adesão a uma concepção ideal de linguagem. Esta concepção ideal de linguagem cumpre o papel de fornecer o padrão correto de uso dos conceitos da teoria psicanalítica. Deste modo, as duas teorias psicanalíticas são descritas como maneiras de pensar, e não, como de costume, nos termos do resultado de um pensamento. Isto quer dizer que o esforço aqui empreendido vai no sentido de iluminar os procedimentos utilizados na formação das teorias e entrever os processos de composição dos conceitos em relação aos fins que visam atingir, e não no sentido de aferir o acerto ou a precisão do que foi apresentado como proposição correta.

A segunda maneira de conceber a metafísica no interior da prática teórica da psicanálise refere-se a certas pressuposições gramaticais que não podem ser tomadas como conhecimento, uma vez que não podem ser objeto de justificação nem de dúvida no seu papel de fundamento da ação.⁴ Tratam-se de “certezas comportamentais”, partes de um modo de agir instintivo em conformidade com regras, uma vez que nossos jogos de linguagem só podem ser praticados sobre um pano de fundo de proposições básicas relativamente permanentes. Não se pode duvidar de um padrão de medida, por exemplo; pode-se suspeitar que uma fita métrica ou uma régua não

4. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *On certainty (Über Gewißheit)*. New York, Harper & Row, 1972, § 359. Entenda-se que a palavra “fundamento” não se refere a nada que possa estar separado de uma prática: “...uma regra não poderia determinar um modo de agir, pois cada modo de agir é feito em conformidade com a regra.” WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical investigations*. Op. cit., § 201.

estejam de acordo com o padrão, se por acaso uma medição não se confirmar pela prova. Protestar contra o metro como padrão de medida não faria o menor sentido. Ele faz parte de uma gramática que informa uma certa atividade de medição. O padrão, simplesmente, se aplica. Do mesmo modo, não se pode duvidar de que haja objetos diante de nós, de que nossos corpos estejam compostos de dois braços e duas pernas, ou de que estejamos vivos, uma vez que tais certezas servem como pressupostos para o uso de toda uma rede de crenças interligadas, as quais não fariam sentido na ausência de padrões básicos. Em outros termos, para que um conjunto de crenças possa ser posto em dúvida ou verificado é preciso haver a instituição de padrões de verificação. Estes estão além de qualquer dúvida. Evidentemente, as certezas não são axiomas de acordo com os quais se deduz a verdade das crenças, porque estas certezas não são propriamente crenças ou conhecimentos, mas, antes, *formas de vida*. Trata-se, neste caso, de uma espécie de metafísica descritiva suposta pelos jogos de linguagem.

A terceira forma de conceber-se a metafísica no interior de uma prática teórica refere-se à metafísica especulativa. Esta resulta numa falta de sentido ou numa conclusão absurda segundo os critérios de uma determinada atividade prática. Para Wittgenstein, “a questão metafísica sempre aparece como problema factual quando na realidade é conceitual”.⁵ Aqui temos os clássicos casos de entrecruzamento entre regras habituais e regras desviantes, ou de uso de termos que permanecem sem explicação e são ininteligíveis, ou simplesmente o desconhecimento conveniente da utilização de padrões técnicos, tomando-os como meras operações naturais. Tomar o significado como dependente das leis de diferenciação do significante, o desejo como suposto de uma falta, as ações como expressões de uma racionalidade subjacente, e as razões e motivos como causas de comportamento são formas de metafísica especulativa que cumpre esclarecer e dissolver pela análise.

As duas teorias psicanalíticas aqui em pauta são vistas como ações contra a primeira acepção da palavra metafísica, fundamentadas na segunda acepção, cuja análise permite divisar a presença da terceira acepção. As três acepções ou usos teóricos da palavra “metafísica” na prática teórica da psicanálise redundam, finalmente, em somente duas formas conceituais, já que a primeira acepção é semelhante à terceira, quando a maneira de expurgar a especulação metafísica realiza-

5. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Remarks on the philosophy of psychology*, v. I. Oxford, Basil Blackwell, 1980, § 949.

se com base numa metafísica especulativa. Do ponto de vista conceitual, neste trabalho, temos, por este motivo, somente as formas *dogmáticas* e *operatórias* da metafísica.

Como práticas teóricas, as duas psicanálises lingüísticas são vistas sob o seu aspecto compulsivo. Cada elemento conceitual do conjunto teórico está integrado por uma finalidade prática. Sua adesão a uma concepção de linguagem é parte do seu programa de remoção de impurezas. Trata-se da incorporação de uma técnica a uma prática, apresentada como vontade de purificação. A técnica e a prática devem ser necessariamente feitas como um conjunto de procedimentos determinado para uma certa aplicação; não como qualquer procedimento, porque somente assim a ação teórica teria um sentido. Existe, portanto, a instituição de um padrão de *correção*, e uma correspondente forma de *coerção* para agir da maneira correta, as quais definem, no seu conjunto, o sentido numa prática teórica.

O capítulo inicial deste trabalho, denominado “A compulsão à linguagem na psicanálise”, tenta demarcar todo o enquadramento teórico pressuposto neste exercício analítico, a maneira como esta análise será aplicada a cada uma das duas teorias, e procura esclarecer os objetivos imediato e final. Trata-se de uma introdução ao trabalho, cuja intenção é fornecer em detalhes os critérios do mapeamento que a visão de aspecto aqui assumida distingue nos objetos que examina.

A seguir, dois capítulos são dedicados à teoria de Lacan. No primeiro deles, cujo título é “Lacan e o desejo do desejo de Kojève”, examino o cerne idealista desta psicanálise e os motivos do seu interesse por este tipo de abordagem. Trata-se da fase inicial da sua teoria, e este arranjo é o nascedouro da tentativa de tornar a psicanálise uma forma de psicologia concreta e científica pela versão kojéviana. Ali explico por que Lacan adicionou Kojève a Politzer, por que foi preciso uma definição unívoca de desejo para realizar uma ciência psicanalítica, por que a ontologia lacaniana é a da “falta a ser”, mas não pode ser a do “ser em falta”, e por que teria que haver, necessariamente, uma concepção idealista da linguagem. Já no outro capítulo, intitulado “Os sentidos do significante” examino fases correspondentes a duas distintas compreensões do papel do suporte formal das relações sígnicas, correspondentes a diferentes modelos de cientificidade. A idéia é mostrar que o ideal de redução a uma entidade abstrata depende do sentido e da prática a ela destinado dentro de um determinado contexto. No primeiro contexto, o modelo de cientificidade é a lingüística estruturalista, e o significante é pensado como o elemento simbólico

mínimo constitutivo do vazio e da necessidade de preenchê-lo. No segundo contexto, o modelo de cientificidade é o próprio discurso da psicanálise, como exceção, e o significante é pensado como constitutivo da mortificação do gozo e de seu imperativo. As duas concepções do significante explicam como a subjetividade, um resto vazio de uma relação lingüística assimétrica, liga-se à impessoal e indiferente linguagem. Para Lacan, ao que parece, é mais importante, em nome da objetividade, entender que a aquisição da linguagem faz não com que o sujeito fale mas que a linguagem fale nele. Em nome da clínica, porém, deve-se fazer com que o sujeito fale na linguagem que nele fala. O problema deste trabalho é esclarecer o sentido deste tipo de dissociação.

O capítulo dedicado à análise da psicanálise pragmática intitula-se “O paradoxo da interpretação”. Tenho intenção de demonstrar que as propostas de Cavell e de Costa constituem-se como desvios em relação à concepção comportamental da linguagem. Tratar-se-ia não de um erro de estratégia, mas de operacionalidade ou manejo no uso de conceitos como “desejo”, “crença” ou “razão”. Neste sentido, Cavell e Costa estariam sendo seduzidos pelo uso ordinário desses termos em sentido referencial e mecânico, e deixando o plano manifesto do comportamento para buscar, por detrás das ações supostamente irracionais, a sua racionalidade subjacente. Segundo a hipótese, isto ocorre devido ao pressuposto de que as ações podem ser justificadas. O resultado da pressuposição é tratar como sintoma o que deveria ser manejado apenas como critério, o que leva ao *mentalismo* e a uma compreensão *mecanicista* das ações, nos termos de descrições causais. O privilégio da primeira pessoa também termina por ser abandonado, neste caso, posto que não há sentido em pensar em ações automatizadas por causas senão como movimento ocasionado por um agente que não mais é o “eu”.

As soluções propostas na fonte da filosofia da linguagem da qual esses autores extraíram seu arcabouço conceitual são passíveis de crítica quando confrontados com o que poderia ser considerado como um *paradoxo da interpretação*. Diante de uma ação, é possível uma infinidade de descrições, inclusive contraditórias entre si. Então caberia perguntar qual é o ponto de remoção da metafísica segundo o procedimento proposto por Cavell e Costa. Aparentemente, a ênfase pragmática não poderia recair nem sobre a interpretação nem sobre a racionalidade, mas somente sobre a própria ação como aplicação cega de regras impessoais no âmbito de uma forma de vida.

O leitor não deixará de notar, certamente, uma disparidade entre a extensão da análise destinada a Lacan e a dedicada à psicanálise pragmática. Para o primeiro, são dois capítulos; para a segunda teoria, representada por dois pensadores, apenas um capítulo. Devo esclarecer que isto se deve apenas ao fato de que a apresentação tipicamente obscura que caracteriza a teoria de Lacan demanda um exame bem mais detalhado, para que se consiga finalmente expor as fontes e as sutilezas dos seus argumentos sem fazer-lhe injustiça. A sua teoria teve um processo de elaboração muito mais demorado e desencontrado até chegar aos pontos enfocados neste trabalho. Por isto, o que o leitor encontrará nestes capítulos não é, de modo algum, uma crítica da teoria de Lacan com um apêndice sobre a psicanálise pragmática. A única preocupação aqui presente é a de iluminar corretamente a compulsão à linguagem nas duas teorias psicanalíticas de acordo com o uso que os conceitos têm nos respectivos campos, e, com isto, contribuir para a discussão epistemológica da psicanálise em geral.

Por esta razão, alimento, na conclusão deste trabalho, a esperança e a pretensão de que é possível, à raiz da crítica às concepções e usos da linguagem nas teorias aqui examinadas, estabelecer uma *suposição* sobre a forma em que a linguagem poderia interessar à psicanálise. Trata-se literalmente, assim como está escrito, de uma suposição, uma opinião formada sem comprovação certa e sem demonstração das hipóteses. Por quê construir esta suposição? Porque as suposições esclarecem o pensamento ao fazer variar o sentido por outros pontos de vista, ao colocá-lo sob a luz de outras correlações possíveis de serem estabelecidas no aspecto. A conclusão de um trabalho não pode ser, pelas regras do bom-senso, uma proposição não demonstrada, um signo de afirmação sem o correspondente argumento; mas nada impede que se sugira para o leitor motivos para futuras discussões, como, por exemplo, uma hipótese factível e suficiente para provocar o teste de outras possibilidades de uso da teoria psicanalítica. Não havendo um ponto de afirmação, nada impede que uma tese termine com um ponto de interrogação. Haveria uma concepção de linguagem que atenderia bem aos propósitos clínicos da psicanálise sem envolvê-la em qualquer dos tipos de metafísica já criticados nas teorias precedentes? Esta suposição provoca a necessidade de demonstração, abre a possibilidade de formular outras proposições, outra tese a ser defendida com argumentos próprios e adequados. Ela pode estar equivocada ou certa, não é isto que importa. Mas importa terminar o trabalho de crítica das psicanálises lingüísticas sem sugerir a idéia de que o interesse da linguagem para a

psicanálise esteja condenado, ou mesmo que a própria psicanálise esteja condenada, como inevitável mitologia. A conclusão deste trabalho pode ser tomada, por isto, no mesmo sentido da velha metáfora da cabeça bifronte de Janus: uma das faces olha para dentro do texto, como a suposição sobre a qual a visão do aspecto nele constituído se apóia, e a outra face olha para fora, como interrogação sobre um possível projeto futuro. Por conseguinte, o trabalho estará completo se pudermos extrair do conjunto da análise aqui exercida tal suposição, oferecendo ao leitor motivos para uma discussão acerca do interesse da linguagem para a psicanálise.

O texto que agora apresento é resultado de uma tese de doutorado defendida na Unicamp. Gostaria de agradecer o inestimável trabalho de orientação recebido do Prof. Dr. Osmyr Faria Gabbi Jr., mediante o qual pude levar a bom termo o que a princípio não era mais que suspeita. Não poderia deixar de mencionar, tampouco, o suporte financeiro dado a esta investigação pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), além do suporte material disponibilizado pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp nesses quatro anos. Entregar um resultado compatível com tais privilégios, sobretudo quando o financiamento à pesquisa e os recursos materiais das universidades tornam-se cada vez mais escassos no Brasil, é o mínimo que se pode esperar. No entanto, posso responder apenas pelo meu esforço, não pela qualidade, que deve ser, naturalmente, um juízo público.

A Compulsão à Linguagem na Psicanálise

Na composição, supostamente escrita entre 1911 e 1912, em que Alberto Caeiro discorre sobre a relação entre o pensamento e as sensações, a primeira e provocativa declaração aparece do seguinte modo: “Há metafísica bastante em não pensar em nada”. Nisto que parece ser mais do que um poema sem pretensão, bem mais do que um texto literário comum, pode-se bem afigurar uma engenhosa articulação de atos de fala fracassados, pois o pensamento, no excerto, propõe-se a não pensar, e constitui-se no limite do paradoxo performativo e semântico. O saber compreende-se como não querer saber com o fito de nada acrescentar ao percebido pelos sentidos. A sagacidade da sua maneira peculiar de entrecruzar expressões repousa, como ocorre com frequência em outras composições do autor, na eficácia em causar perplexidade pelas alianças entre sentidos contraditórios nas orações ou no conjunto do texto.

Nesta redação antimetafísica, entretanto, o pensamento renitente e auto-anulante ultrapassa a fronteira da estética e avança para o território da filosofia. O *Guardador de Rebanhos* ocupa-se, com argumentos, em afastar de si qualquer arrazoado que se interponha entre a vivência da sua sensibilidade e as coisas do mundo com as quais pretende relacionar-se. Essas atividades mentais são, supostamente, obstáculos para o exercício livre dos sentidos. Elas perturbam a experiência vivencial de deixar-se estar em imediato contato com os entes do mundo, entre si e fora de si, pelo embargo de uma relação que deveria ser sem peso ou acréscimo. O pensamento, confundido ali com o saber, ou melhor, com o saber *de* alguma coisa, impediria o saber da própria coisa, aparentemente mais natural, e o pensar concebido somente como simples sentir. Desta forma, o pensar deveria ser não-pensar, e o saber, não dar-se conta, não saber que se sabe. Isto é, trata-se, no poema, de flagrar o pensamento e o saber atuando como objetos introduzidos a estorvar uma prática sem artificialismos e sem estudo das funções orgânicas de contato com o estímulo externo. A visão, o olfato, o tato e o gosto, deveriam, para tanto, ser considerados como faculdades corporais que nos vinculariam diretamente ao meio circundante, funções cuja vivência

espontânea propiciaria, se não fosse pelo hóspede indesejável, a realização do sonho de uma vontade natural e sincera, de uma vida isenta e livre de filosofias e poemas. Para o escritor bucólico, o pensamento e o saber são havidos por coisas impertinentes, imiscuem-se de maneira sutil, como se fossem parasitas, no fluxo normal das sensações, confundindo-se com elas, arrebatando-lhes a transparência e dificultando, ato contínuo, a capacidade de captar as vivências sensíveis com o acréscimo de conteúdo inecessário. Perder-se-ia, precisamente por este motivo, a imediatez do contato. Entre a sensação e a percepção, é como se houvesse um espaço ocupado por uma nuvem incontível, densa e sufocante. Como se a atmosfera estivesse poluída por partículas minerais como, por exemplo, a pergunta, aparentemente ingênua, pelo “sentido íntimo das coisas”, ou pelo “mistério do mundo”, ou ainda a tentativa de encontrar a “Deus” nos elementos naturais, todas essas figuras, quase imperceptíveis, que sempre aparecem, suspensas no ar do ecossistema estético, feito originalmente para respirar e contemplar “as flores, as árvores, o sol, os montes e o luar” com limpidez cristalina. Para Caeiro, a permanência do pensamento, ou a dificuldade de chegar-se ao estado de não-pensar, faz com que a vontade adoeça, irresoluta, de “metafísica”.

A Vontade de Purificação

Quero ressaltar a idéia de que a metafísica seria um parasita. Estou ciente, desde logo, do vastíssimo campo semântico que poderia invocar a simples menção da palavra “metafísica”, e também do hercúleo trabalho que de imediato se imporia ao historiador atencioso que pretendesse uma formulação de um conceito mais ou menos razoável desse termo. Não obstante, minha intenção é somente a de tirar proveito de um dado que também pertence ao senso comum filosófico: a vontade de purificação. Todos os filósofos sabem que há, pelo menos, uma acepção dogmática da noção de metafísica, pensada como o tratamento de tudo o que se refere ao imaterial, ao que não se inclui no conjunto das entidades físicas do mundo, ao que está “para-além” da realidade concreta e sensível; e uma acepção operatória, concebida como os parâmetros dentro dos quais ordenamos o pensamento do mundo, aquilo que introduzimos, pela razão, a título de distinções conceituais, como princípios do entendimento sem os quais não haveria

conhecimento possível, categorias como as de “substância”, “acidente”, “ato”, “potência”, “causalidade”, “forma”, “matéria”, das quais se ocupa toda a tradição da *Prima philosophia*, contempladas no decurso da história da filosofia desde Aristóteles.¹

Porém, posto que este não pretende ser um trabalho sobre “a metafísica”, não me ocupo dela senão marginalmente. Aqui me interessa somente o comportamento de limpeza proposto por Caeiro, talvez presente não tanto assim na literatura, mas certamente na tradição filosófica: a metafísica, tomada como uma espécie de corpo estranho sobrevivendo às custas do organismo em que habita, deve ser varrida. No texto literário, cujo primeiro verso destaquei, ela é um parasita das sensações na forma do próprio pensamento, na medida em que se torna entrave para a sensibilidade. Impossível desvencilhar-se do incômodo, da obnubilação, porque a doença já ocupa todo o corpo, e aparece até nas horas em que nem sequer pensamos em nada.

No texto filosófico, entretanto, não há esse “não-pensar”. Antes, é o pensamento que se esforça incansavelmente por desvencilhar-se do invasor que dele se nutre e engorda. Essa idéia de extirpar a metafísica, sobretudo da atividade do conhecimento, vem de longa data. Há, por exemplo, pelo menos mais de dois séculos que se vem batizando na filosofia essa tão sonhada purificação como “Revolução Copernicana”. Mas não só Kant, o pai dessa expressão, como também Freud, denominou assim a sua respectiva revolução antimetafísica; e nomes como Nietzsche, Frege, Russell, Wittgenstein, Carnap e Heidegger também estão fortemente vinculados, aos olhos da tradição, a esse mister. Porém, cada um deles, é claro, com diagnósticos bastante distintos e com muito diferentes prescrições para uma imunização eficaz.

Deixando de lado igualmente os meandros das espécies de filosofias antimetafísicas, neste trabalho examino e discuto somente esse mesmo *furor sanandis* no âmbito da teoria da psicanálise. Esta, por si só, já havia promovido um tipo de “revolução copernicana” da ilusão narcisista, como sugeri. No lugar do *ego*, antes um acrítico senhor de si, Freud propôs a determinação inconsciente das ações humanas, colocando em dúvida, com este movimento, o posto central de muitas convicções filosóficas: a consciência. Um movimento crítico, sem dúvida, e antimetafísico, por excelência. No entanto, Freud deixou como herança para a posteridade “outros resíduos”, aparentemente ainda não removidos. Basicamente, o espólio freudiano veio

1. Cf. “Note sur Le Concept de Métaphysique”, in: DESCOMBES, Vincent. *La denrée mentale*. Paris, Ed. du Minuit, 1995, pp. 111-119.

contaminado de uma ambigüidade discursiva detectada já desde muito cedo, ainda nas primeiras décadas do século XX – Freud ainda estava produzindo –, e nomeada, de acordo com os diferentes programas de pesquisa, como o dualismo entre o “abstrato” e o “concreto” (Poltzer), ou entre “método” e “doutrina” (Dalbiez).

Essa interpretação dualista da teoria freudiana pode ser retomada de modo variado, é certo. Paul Ricoeur iluminou o impasse com o intuito de enxertar ali uma doutrina do simbolismo e uma filosofia hermenêutica que nascem tanto da impossibilidade de nomear o desejo quanto do conflito entre diferentes interpretações.² Entretanto, a irresolução freudiana pode ser vista também como expressão visível do fracasso da aspiração científica da psicanálise e da sua luta antimetafísica. Neste sentido, a psicanálise não conseguiu tornar-se nem uma “física do psicológico”, nem, por outro lado, conquistou uma segunda possibilidade factível já naquele tempo: aceitar uma dualidade de método, e passar a ser uma *ciência compreensiva* dos sentidos dos fatos psicológicos.

Quando Dilthey usou o termo *Geisteswissenschaften* para demarcar um método diferenciado para a constituição do saber nas ciências humanas, recorreu à mesmíssima palavra pela qual se traduziu em 1849, na língua alemã, a expressão inglesa *Moral Sciences*, proveniente de uma obra de John Stuart Mill denominada “Um sistema de lógica”.³ Dilthey concordava inteiramente com a tese de Mill de que se deveria restabelecer a psicologia como ciência, a própria adoção do termo milliano expressa com eloqüência essa postura; e, além disso, subscrevia com firmeza a sua oposição ao fundador do positivismo, Auguste Comte, que, ao revés de Mill, descartava a psicologia como produtora de algum conhecimento válido. No entanto, para Dilthey, todo este apoio não se fazia ao preço de aderir ao monismo metodológico do empirista inglês.

Freud, ao que parece, jamais tomou conhecimento das teses de Dilthey. Mas foi, isto sim, um fiel seguidor do monismo metodológico e do associacionismo promovidos por Stuart Mill.⁶ Pelo que se infere imediatamente que o assim chamado *dualismo freudiano* ocorre somente aos olhos daqueles que já aceitaram anteriormente a idéia de que existe um dualismo entre a mente e o

2 . Cf. RICOEUR, Paul. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Ed. du Seuil, 1965.

3 . O título da obra de era MILL, John S. “A system of logic ratiocinative and inductive, being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation”. In: *Collected Works*, v. VIII. London, Routledge & Kegan Paul, 1974. A parte a que Dilthey se referiu era o “Book VI” dessa obra, intitulado *On the logic of moral sciences*. Cf. DILTHEY, Wilhelm. “Einleitung in die Geisteswissenschaften”. In: *Gesammelte Schriften*, Band I. Stuttgart, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1990 (1883), p. 5.

6 . Sobre o tipo de adesão de Freud ao associacionismo de Stuart Mill, cf. GABBI Jr., Osmyr F. *Notas a projeto de uma psicologia: as origens utilitaristas da psicanálise*. Rio de Janeiro. Imago, 2003, pp. 7-16.

cérebro, ou, pelo menos, para aqueles que já aceitaram a idéia, menos ontológica, porém mais epistemológica, de que deve haver distinção de métodos de abordagem científica segundo seja o objeto de conhecimento natural ou mental.

De fato, o fundador da psicanálise chegava a reconhecer que havia um certo grau de indefinição nos conceitos básicos da metapsicologia.⁷ Todavia, a percepção desse problema nada tinha a ver com qualquer sentimento de desconforto com relação a uma suposta ambigüidade epistemológica ou ontológica. Bastante conseqüente com os ideais empiristas, Freud pensava que a experiência clínica finalmente resolveria esta imperfeição inicial e recolocaria a teoria nos parâmetros adequados de qualquer atividade que merecesse o nome de ciência. Isto é, a própria experiência, no decurso do tempo, proporcionaria definições mais rigorosas, ou explicações mais perfeitas, baseadas em leis científicas preditivas.

No entanto, o esforço por fazer corresponder de perto à fisiologia conceitos e noções como, por exemplo, as de “pulsão”, “quantidade de investimento”, “inconsciente” ou “recalque originário”, para citar apenas algumas, foi totalmente em vão. Eles não encontraram até hoje uma pousada certa na estrutura neurológica, visível e mensurável, do ser humano. Quando se recorre à noção de *quantidade de excitação* do sistema nervoso para compreender-se o mecanismo dos processos psíquicos, não nos é dada uma formulação matemática, numérica, como seria de se esperar de conceitos que pressupõem fortemente a idéia de grandeza, essencial para distinguir-se não só o estado patológico, mas também todas as complexas correlações que o aparelho psíquico mantém dentro de si, fundamentais para estabelecer-se também a harmonia do conjunto teórico.

Tome-se, por exemplo, o conceito de “pulsão” (*Trieb*), ao qual se refere o texto que citei: a pulsão está diretamente relacionada à idéia de *quantidade de excitação*. Ela é uma instância psicológica compreendida como “carga energética” situada na fronteira entre o somático e o psíquico, um impulso de origem orgânica mas que existe e opera no âmbito do mental, com atividade precípua no funcionamento do *inconsciente*. Sabemos que a pulsão tem uma “pressão” (*Drang*), uma “finalidade” (*Ziel*), um “objeto” (*Objekt*) e uma “fonte” (*Quelle*).⁸ Podemos determinar toda a sua dinâmica, a sua economia e a sua relação com a tópica, tal como foi

7. No estágio inicial, os conceitos científicos padecem de imprecisão: “Eles devem primeiro trazer consigo uma certa medida de indeterminação; não se pode falar de uma clara circunscrição do seu conteúdo. “Triebe und Triebchicksale”. *Gesammelte Werke*, Band X. Frankfurt a. M., S. Fischer Verlag, 1991 (1946), p. 210. Nas suas pressuposições, Freud iguala, sem qualquer problema, a física, a biologia e a psicanálise.

8. Idem, pp. 214-215.

definida naquela ocasião. Contudo, *apenas* ficamos sabendo dessas ligações e efeitos – nada mais. Se quisermos alguma referência mais específica, se nos perguntarmos de que forma eles se dão, qual o seu mecanismo básico, que experimentos foram levados a cabo para chegarmos à sua determinação, não haverá nenhuma resposta. Se há uma pressão, assim como também há uma quantidade de investimento sobre um objeto, não saberemos qual é o número que traduz essa soma, qual seria *a medida* que separaria o estado normal do patológico, segundo que quantidade seria possível considerar-se uma pessoa como enferma ou sadia. Tampouco saberíamos qual é o elemento básico, o elo fundamental, o pino ou a haste “bioquímico-psíquica” que ligaria o somático e o mental que conformam a pulsão, outorgando-lhe a funcionalidade mecânica ali postulada. Simplesmente, não há critérios objetivos de decisão.

Na física, paradigma comumente mais aceito do que seria uma ciência (e aceito, sobretudo, por Freud), é perfeitamente possível deduzir do conceito de força uma noção de grandeza que se torna essencial para a compreensão de todo o conjunto da dinâmica da matéria: uma unidade N , correspondente a uma intensidade capaz de deslocar uma massa de 1 kg em uma aceleração de 1 m/s^2 . Com essa unidade de medida em mãos, podemos calcular com precisão o *quantum* a ser gasto para cumprir qualquer tarefa dentro de condições definidas. Do mesmo modo, essa precisão torna muito mais fácil correlacionar o conceito de força com os outros conceitos fundamentais da dinâmica: inércia, aceleração e massa. O conceito de força se coaduna rigorosamente com o resto dos elementos do conjunto teórico que descreve a mecânica da matéria. Não se tem, absolutamente, a impressão de que falem peças no mecanismo que faz andar o relógio cósmico.

Já com os conceitos da psicanálise, ao contrário, nada disso acontece, e nada de semelhante pode ser realizado. Cada pessoa aparentemente reage de modo distinto da outra, dadas as mesmas condições. Os eventos mentais parecem não ser passíveis de submissão a leis universais. Pensar em quantidade de excitação do sistema nervoso para explicar a dinâmica dos processos mentais em nada coopera para que os conceitos saiam do vazio, do estado de ser um nome sem significado. São conceitos que inevitavelmente seriam chamados de *metafísicos*, e, do ponto de vista da universalidade e da previsibilidade, poderiam ser encarados apenas como *flatus vocis*.

Assim, tanto pelo lado do monismo como pelo lado do dualismo, chega-se, no argumento freudiano, a uma situação sem saída, a um ponto irresoluto, a uma solução de continuidade. Situação essa a que parecem haver chegado também, numa visada de conjunto sobre a história,

todos os que tentaram empreender algum tratamento teórico de objetos mentais. O embaraço quase sempre se situa no ponto onde se deveria explicar como é a passagem entre o físico e o mental. Este deveria imitar as leis daquele? Se todo o universo é físico, por que os fenômenos mentais não deveriam sê-lo, isto é, comportar-se da mesma forma que toda a matéria comum e em movimento? Mas se forem duas realidades distintas, duas espécies de “matéria”, por exemplo, ou então se o mental puder ser considerado simplesmente como “imaterial”, que relação os dois “elementos” do universo manteriam entre si? Em que se basearia, por outra parte, tal diferença? Seriam independentes, indiferentes entre si, ou haveria alguma influência mútua? De que maneira se daria esta suposta indiferença ou esta suposta influência? Como, de fato, se deveria abordar a questão? A psicanálise, metida em cheio dentro do problema mente/corpo pela própria natureza do seu objeto de conhecimento, deveria tentar responder, enfrentando todas essas questões, *como se organiza o desejo*. Dizendo um pouco mais claramente: a psicanálise situa o seu objeto de conhecimento no âmago de um assombroso emaranhado conceitual; é no meio deste enredo confuso e indeciso que ela tem pretendido dizer em que trilhos deitam-se os vagões do seu objeto mental preferencial, é neste ambiente ainda desequilibrado e caótico que ela pretende haver situado os carris do desejo e declara haver entendido de que maneira ele se move. Diante disso, a pergunta que imediatamente se suscita é: por que não arrumar a casa antes de instalar o mobiliário? Ou, ainda mais basicamente, haveria, na verdade, alguma saída para este impasse?

Reparemos bem: estamos aqui na mesma posição que Alberto Caeiro, já existe metafísica bastante. Todas essas perguntas poderiam resumir-se na resposta a como conceber o desejo sem metafísica ou vê-lo como realmente é, sem que, pelo pensamento, pela especulação do seu sentido íntimo, ou pela busca da sua essência ou do seu originário, tomemos o parasita pelo parasitado. A cura do mal metafísico, em qualquer caso, se realizaria pela exclusão dos hóspedes indesejados da teoria: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Porém, qual seria o remédio correto a prescrever-se para a psicanálise?

A Compulsão à Linguagem

O que estou aqui denominando como *compulsão à linguagem* na psicanálise, é precisamente o comportamento originado por uma forma específica de tentar livrar-se do incômodo, realizada por alguns dos herdeiros de Freud. Esses sucessores são aqueles que a partir de agora englobo no que denomino como “psicanálise lingüística”. Caracterizo esta forma de psicanálise como a que reconhece certos impasses metafísicos na teorização e na clínica defendidas pelo pai da psicanálise, e por buscar, em conseqüência, uma via lingüística de solução destes problemas. O qualificativo “lingüística” não se refere ao estudo da forma ou da estrutura geral da linguagem, mas, antes, às filosofias subjacentes até mesmo a essas abordagens. Ou seja, “psicanálise lingüística”, neste trabalho, quer dizer “as psicanálises que recorreram a alguma filosofia da linguagem após o reconhecimento de impasses epistemológicos”. Não necessariamente o recurso à linguagem ou à forma de “psicologia correta” redundará por si mesmo numa epistemologia sólida e numa disciplina justificável ou objetivamente válida. Na psicanálise lingüística existe certamente o malogro, bem como as complicações e a insistência nas estratégias fracassadas; por conseguinte, digo que há compulsão quando se verifica a presença de duas condições: a primeira é a imposição ao recurso lingüístico motivado pela própria necessidade de sobrevivência; e a segunda, quando a estratégia equivocada torna-se um *hábito perseverante*.⁹ O comportamento incorporado em hábito implica a necessidade de fazer de uma só maneira, e corresponde à obediência cega de uma prática que, enquanto dura, não se concebe de modo diferente. Em outros termos, tomarei o recurso à linguagem dessas teorias psicanalíticas como “expressão característica daquele que está sob a compulsão de uma regra”.¹⁰

Vou tentar apresentar esse ponto de maneira mais clara. No parágrafo 371 das *Investigações filosóficas*, Wittgenstein declara que “a essência é expressa na gramática.”¹¹ Isto quer dizer que os tipos de objetos que distinguimos no contínuo espaço-temporal do mundo, a maneira como os nomeamos e classificamos, e o que podemos ou não fazer com eles, são, fundamentalmente, expressões práticas manifestadas em conformidade com regras.¹² Não se trata da identidade verdadeira do ser das coisas, ou do conjunto de características e propriedades que distinguem a

9. Tomo a palavra “compulsão” aqui mais no sentido de “coação” ou “imposição cega”, tal como na palavra alemã *Zwangshandlung*, do que no sentido de não querer fazer o que se sabe que faz, tal como nos casos de “neurose obsessiva” ou *Zwangsneurose*, em que a percepção do ato compulsivo já existe.

10. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical investigations*. Oxford, Basil Blackwell, 1953, § 231.

11. Idem, § 371.

12. Cf. GARVER, Newton. “Philosophy as grammar”. In: SLUGA, Hans (Ed.). *The Cambridge companion to Wittgenstein*. Oxford, Cambridge University Press, 1996, pp. 157-161.

natureza própria de um objeto concreto, de uma coisa, em oposição às alterações circunstanciais ou acidentes que eventualmente o acometem. O agente pode até abrigar esta crença, mas o que importa aqui é a ação de decompor o contínuo em diversas partes e o uso que se destina a cada uma delas. Estas atitudes são resultados de um ensinamento, são regras impostas pela cultura, são partes de uma forma de vida. Tais regras impõem uma maneira de agir não porque as expressões simbólicas induzem uma determinada atitude, nem porque o conteúdo deve necessariamente tomar a forma das suas regras. A imposição a agir em conformidade com regras é uma coerção social incorporada por um processo de aprendizado, e manifesta como costumes ou hábitos no comportamento lingüístico. Em outras palavras, da gramática das essências inferem-se necessidades e impossibilidades como expressões comportamentais, ou práticas de normas ou procedimentos. Vejamos, por exemplo, as seguintes sentenças:

- (a) “Se isto é uma cadeira, então posso sentar”.
- (b) “O cheque pode ser queimado”.
- (c) “Pedro atirou no sujeito porque estava sendo ameaçado com uma faca”.
- (d) “Ela não foi admitida na faculdade porque não havia terminado o curso secundário”.

Os exemplos (a) e (b) são inferências normalmente expressas na forma de necessidades ou impossibilidades acerca de objetos aos quais imputamos determinadas regularidades (de uso, no caso da cadeira, ou causal, no caso do papel poder ser queimado). E os exemplos (c) e (d) demonstram justificações morais para as ações. A gramática dos primeiros exemplos informa acerca do mobiliário do mundo e o que podemos fazer com ele; a gramática dos últimos, nos ensina o jogo de linguagem dos juízos de uma ação, a noção de transgressão e as penalidades correspondentes. A gramática expressa qualidades essenciais dos objetos, das pessoas e suas ações na forma de necessidades e impossibilidades práticas. Diante de uma situação ou em relação a objetos, as pessoas sabem imediatamente, sem refletir, do que se trata e do que e como fazer. Esses aspectos modais da gramática são o que denomino, no caso das duas teorias em foco, como comportamento compulsivo. A necessidade e a impossibilidade são inferências justificáveis pelo que se pressupõe como essencial no interior de um jogo de linguagem.

Nem a teoria freudiana, nem as desenvolvidas por outros sucessores, são analisadas neste trabalho. O enfoque concentra-se apenas na *psicanálise de Lacan* e na *psicanálise pragmática* (esta última, circunscrita aos trabalhos de Marcia Cavell e de Jurandir Freire Costa). Tampouco há preocupação em avaliar se estas teorias são boas ou más. Em lugar da simplicidade mágica dos finais felizes, visível nas pretensões salvíficas de algumas filosofias, ou da busca pelo Santo Graal cujo vinho nos outorgaria a imortalidade, proponho não mais que o exame cuidadoso e isento, na medida em que isto é possível, das práticas antimetafísicas que nos foram propostas por estas gerações posteriores do freudismo.

A teoria psicanalítica sempre esteve às voltas com o sisifismo, não é raro encontrá-la a repetir o ato de pretender estar de posse de alguma chave de decifração e vê-la estancar-se no impasse diante da suposta abertura. Isto também ocorre quando a porta de saída é a linguagem. Talvez seja o enlacrado, aparentemente inevitável, da teoria psicanalítica que a obrigue, pelo ânimo de manter-se viva, a tentar fazer sempre, e renovadamente, alguma ligação possível entre o comportamento irracional observável e seus determinantes mentais inobserváveis. A imposição à sobrevivência poderia estar empurrando à repetição dos mesmos movimentos e técnicas já antes utilizados sem sucesso na construção de castelos de areia. Se este for o caso, a teoria psicanalítica não estaria percebendo a cristalização de um hábito epistemológico. Tudo se daria como se a repetição pudesse levar a resultado diferente. Esta é a questão a ser examinada mediante as duas tentativas de solução pelo viés da linguagem, ou melhor, pela perspectiva das teorias de linguagem que elas utilizam.

Freud foi levado, pelas circunstâncias do tipo de educação neurológica que recebeu na sua formação,¹³ não a uma compulsão à linguagem, mas à experiência. As sensações, não a linguagem, tinham o papel preponderante na organização do desejo no aparelho psíquico. Esta, na realidade, não comandava as funções básicas do aparelho pois estava subordinada ao setor dos processos mentais responsável pela recepção das sensações em imagens, e completamente separada, pela teoria, do pensamento. Na *Traumdeutung* somos informados acerca do pensamento do sonho, constituído fundamentalmente de imagens oriundas do inconsciente.¹⁴ No

13. Cf. AMACHER, Peter. "Freud's neurological educations and its influence on psychoanalytic theory". In: **Psychological Issues** 4 (1965) 4.

14. FREUD, Sigmund. "Die Traumdeutung". *Gesammelte Werke*, 2./3. Band. Frankfurt a. M., S. Fischer Verlag, 1991 (1946), p. 597.

sistema inconsciente não existe linguagem, só noções de coisa ou de objeto,¹⁵ provenientes de sensações disparadas por estímulos externos e guardadas em forma de “traços de recordação”. As noções de palavra aparecem apenas no pré-consciente, onde podem ser verbalizadas as percepções e as noções de objeto trazidas pela recordação. Ademais, a linguagem verbal no pré-consciente deve ter um vínculo indissolúvel com a sua correspondente noção de coisa; a conotação não está presente como uma das funções próprias do aparelho, e indica, na verdade, o comportamento neurótico.¹⁶ Para cada noção de palavra há uma, e somente uma, noção de objeto satisfatória, correspondente à percepção de estímulos do mundo exterior ou a uma recordação de sensação. O pensamento não pode falsear a realidade. A linguagem, entretanto, pode mentir. Para Freud, o grande problema da histeria é, precisamente, não denotar a sensação e desviá-la para o corpo; e na neurose obsessiva, realizar uma falsa ligação entre noção de palavra e noção de objeto:¹⁷

“Se numa determinada pessoa a disposição para a conversão não se apresenta, e, no entanto, efetua-se por defesa a separação de uma idéia do seu correspondente afeto, então este afeto deve permanecer no âmbito psíquico. A idéia, agora enfraquecida, permanece na consciência separada de qualquer outra associação, mas seu afeto liberado liga-se a outras idéias em si não intoleráveis que, mediante este ‘falso enlace’, tornam-se idéias obsessivas.”

Emma, por exemplo, em vez de nomear corretamente o atentado sofrido na infância e suas conseqüentes sensações, adota o estranho comportamento de sair correndo sem motivo aparente. Chamada a explicar-se, diz “os vendedores riam da minha roupa”. A noção de palavra não descarrega a soma de excitação devido ao desvio artificial interno, não há passagem para a consciência ao afeto vinculado à noção de objeto correta, e o aparato psíquico guarda o conflito com uma solução de compromisso que aparece como comportamento estranho ou como

15. “Noção de coisa” é a tradução de *Sachvorstellung*; “noção de palavra” é a tradução de *Wortvorstellung*. Sigo aqui as sugestões propostas por Paulo César de Souza e endossadas por GABBI Jr. Cf. op. cit, pp. 20-21.

16. Cf. Idem, notas 281, 293, 344, 384, 393, 400, 402, 419 e passim: o modelo preponderante do aparelho psíquico é o denotativo, mais que o biológico e o mecânico. Na nota 284, encontramos: “O que caracteriza o comportamento neurótico é a incapacidade permanente de incluir a determinação última da compulsão entre as idéias do eu”. Cf. tb. “Notas sobre linguagem e pensamento em Freud”. In: GABBI Jr., Osmyr Faria (org.). *Fundamentos da psicanálise. Pensamento, linguagem, realidade, angústia*. Campinas, Coleção CLE/UNICAMP, 1999, pp. 1-22.

17. FREUD, Sigmund. “Die Abwehr-Neuropsychose. Versuch einer psychologischen Theorie der erworbenen Hysterie, vieler Phobien und Zwangsvorstellungen und gewisser halluzinatorischer Psychose.” In: *Gesammelte Werke*, Erster Band. Frankfurt a. M., S. Fischer Verlag, 1991 (1952), pp. 65-66. Sobre a histeria, na página 63, Freud diz: “Na histeria produz-se a neutralização da idéia intolerável devido ao fato de que a sua soma de excitação transpõe-se para o corpo; pelo que gostaria de propor o nome de conversão”.

conversão. A associação entre “roupa” e “atentado” é uma conotação; portanto, uma ideação errada de um traço de recordação correto.

Certamente defende-se na teoria freudiana uma clínica baseada exclusivamente na palavra, uma “talking cure”, como dizia Bertha Papeenheim; porém a concepção do mental ou do aparelho psíquico a que Freud foi, por várias circunstâncias, levado, jamais resultariam numa solução teórica lingüística. Razão pela qual a metafísica é combatida por Freud, em primeiro lugar, pela naturalização da teoria, isto é, pela redução do psicológico aos seus concomitantes físicos, ou, na ausência da efetiva possibilidade desta redução, por um conceito semelhante em dignidade e igualmente redutível às forças inerentes à matéria, tal como as *sensações organizadas em imagens*. E em segundo lugar, como consequência, por uma exclusiva teoria da verdade como correspondência. Pela profissão de fé ao empirismo, em Freud existe apenas a “compulsão para associar”.¹⁸

Na psicanálise lingüística, entretanto, a solução empirista foi descartada como insuficiente ou ineficaz para dar conta de uma teoria não-metafísica do desejo. Para esta outra família teórica, somente o recurso à linguagem previne contra o perigo de originar as entidades abstratas que, no freudismo, fizeram-se notar pela substancialização do inconsciente e pela construção de uma imaginativa psicologia racional guiada por três idéias básicas: o atomismo dos fatos psicológicos, de que estes se assemelham a dados perceptivos do mundo externo, e de que resultam de processos mecânicos internos e independentes do sujeito. No entanto, se a teoria lingüística da psicanálise não consegue efetivar realmente o despejo dos visitantes indesejáveis, isto é, se ela insiste em que há uma forma perceptível de organização do desejo, é possível que o teórico retorne sempre e outra vez a igual solução, e assistiremos a uma infundável repetição do argumento, como se o golpear da mesma tecla produzisse a cada instante uma harmonia diferente.

Tipos de Concepção de Linguagem

18. Cf. FREUD, Sigmund. “Entwurf einer Psychologie”, parte I, seção [20]. In: *Notas a projeto...* Op. cit., tradução de Osmyr Faria Gabbi Jr., p. 213.

Não é demasiado lembrar neste momento que a referência a uma “abordagem lingüística” na psicanálise não quer necessariamente dizer que se esteja adotando uma teoria da *lingüística*, senão, mais amplamente, uma *filosofia da linguagem*. Posto isto, deve-se compreender também o presente trabalho como uma tarefa com dois objetivos: um *objetivo imediato* que consiste em um exercício de comparação e de revelação de contrastes entre as distintas propostas, e um *objetivo final* que corresponde a extrair da análise, em forma de suposição, uma resposta possível à pergunta sobre por que a linguagem interessaria à psicanálise.

Todavia, as linhas acima geram mais dúvidas do que esclarecem sobre os termos colocados em causa. Por isto, cabe explicar coerentemente quais são estes pressupostos filosóficos e o que pretendo fazer com o que chamo de objetivo “imediato” e “final”. Parto da convicção de que o surgimento da filosofia da linguagem correspondeu na história da filosofia à destituição do papel de preponderância atribuído à “consciência” entendida ora como a substancialização de um “eu pensante”, ora como um complexo auto-reflexivo adquirido pela mente em função de suas experiências, ora com a referência a um “eu lógico” dessubstancializado na forma da “apercepção transcendental”, isto é, como instância lógica encarregada de cumprir a função de garantia da unidade no entendimento do múltiplo da intuição sensível. Esta destituição, mais do que só um questionamento episódico das filosofias cartesianas, empiristas e kantianas, representou, na prática, uma mudança de atitude e um novo enquadramento dos problemas relativos às funções do “eu” ou da “consciência”, conjuntamente com o problema da “percepção do mundo”.

O trabalho de Gottlob Frege em 1884 sobre os fundamentos da aritmética,¹⁹ geralmente considerado como o iniciador dessa nova perspectiva no pensamento filosófico, tornou-se, por isso, paradigmático do movimento de entronização da linguagem no lugar da consciência. Este filósofo, para resolver o que ele considerava o equívoco da “psicologização” ou do “subjetivismo” na filosofia da matemática, colocou a linguagem como uma questão prévia – o número seria um objeto circunscrito numa sentença sobre o conceito de “equinumericidade”, sendo este objeto o referente cujo sentido seria indicado pela sentença. Sua definição partiria, pois, destes elementos lingüísticos, e não mais da “consciência” kantiana, do “mundo empírico” dos associacionistas, ou das “idéias evidentes por si mesmas” cartesianas. Se a linguagem,

19. FREGE, Gottlob. *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Breslau, Verlag von Wilhelm Koenner, 1884.

portanto, é previamente pública, os problemas da aritmética seriam questões consideradas por si mesmas objetivas, independente de qualquer outro fator externo, sendo descartadas automaticamente as esferas do sujeito, da consciência, da evidência indubitável, e a do mundo empírico como princípios válidos para a compreensão objetiva do número. Todas as tentativas de resolver o problema por esses lados poderiam ser, então, tranquilamente tachadas de “subjetivas”. Por conseguinte, a garantia do conhecimento matemático não estaria mais fundamentada em um “eu penso” que unificava as representações, neste lugar passariam a vigorar funções e operações de linguagem: sentenças, proposições e referências. Representações, doravante, seriam partes de sentenças, não mais derivados da consciência.²⁰ Daí para frente, era apenas um passo a mais fazer o mesmo movimento para outras áreas do conhecimento e, em geral, para a crítica da metafísica. Neste sentido, a *virada lingüística* corresponderia na história do pensamento ao deslocamento da preponderância da *consciência* para a preponderância das *sentenças*,²¹ ficando as questões do “eu” e do “mundo” como problemas posteriores e diferidos que deveriam encontrar uma solução que poderia ser tanto uma espécie de novo argumento lingüístico-transcendental, no qual a idéia de um fundamento apriorístico poderia ser recuperada em novos termos, como, alternativamente, uma solução lingüístico-naturalista que se opunha à via da validação por meio de condições *a priori* de possibilidade.²²

Como não há uma só filosofia da linguagem, senão muitas e variadas espécies delas, resumo as tendências que se podem encontrar até aqui como os tipos *idealista*, *referencial* e *comportamental*. O leitor não deve tomar esses tipos, apenas ideais, como expressões de formas puras, unívocas e diáfanas que existiriam concretamente na realidade, mas apenas como determinação vaga e abstrata de espécies de *ênfases* ou *disposições* que ora surgem nítidas e ora se condensam em conteúdos mesclados com outras inclinações, e que têm como propósito apenas orientar o enquadramento deste trabalho: um propósito meramente instrumental, localizado e específico.

20. Cf. TILES, Mary. *Mathematics and the image of reason*. London, Routledge, 1991, pp. 28-32.

21. Cf. HACKING, Ian. *Why does language matter to philosophy?* Cambridge, Cambridge University Press, 1975. RORTY, Richard. “Metaphilosophical difficulties of linguistic philosophy”. In: *The linguistic turn. Recent essays in philosophical method*. Chicago, University of Chicago Press, 1967, pp. 1-39.

22. Muitos dos exemplos das duas vertentes são discutidos em BIERI, Peter, HORSTMANN, Rolf-P. & KRÜGER, Lorenz. *Transcendental arguments and science. Essays in epistemology*. Dordrecht, D. Reidel Publishing, 1979.

Deste modo, entendo por tendência *idealista* toda disposição em filosofia da linguagem de igualar o *perceptum* às sentenças, desconsiderando completamente o aspecto causal da referência como fator extralingüístico. A realidade, aqui, seria não mais do que um modo de determinação lingüística, a usual conexão entre mundo externo e linguagem, outra modulação lingüística, assim como a relação entre a linguagem e a subjetividade. A linguagem torna-se a própria totalidade, e ela mesma se encarrega de subdividir-se em “dentro” e “fora”, ou “subjetivo” e “objetivo”. Desta forma, essa posição nos lembraria o idealismo de Berkeley, no qual “ser é ser percebido” ou “nada existiria senão na nossa mente” (no lugar de “mente” colocaríamos, então, as ordens da linguagem). Por tendência *referencial* entendo a orientação que pretende resolver o problema do “mundo externo” e da sua “percepção” na questão do “significado”, compreendido como correspondência entre linguagem e mundo: o melhor exemplo seria o positivismo lógico iniciado pelo Círculo de Viena. E por tendência *comportamental* entendo a visão que propõe que as sentenças, e, por conseguinte, os sentidos, não se separam de outras formas de manifestações vivenciais como a ação, a intenção, o desejo e as crenças, e nem do contexto cultural e valorativo no qual essas manifestações ocorrem; seu paradigma seriam as *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein.

Assentadas essas distinções, digo que as teorias psicanalíticas aqui em pauta pertenceriam prioritariamente, a de Lacan, ao tipo *idealista*, e a pragmática, ao tipo *comportamental* de filosofia da linguagem; e tal como ocorre na história da filosofia, elas tentariam resolver à sua maneira a questão do “eu”, do “mundo” e do “sentido” numa perspectiva em que essas questões seriam inseparáveis, externas e dependentes das condições lingüísticas em que ocorreriam. A teoria freudiana, que não é tratada neste trabalho, pertenceria ao tipo referencial da linguagem. Quanto às duas primeiras, porém, ressalta-se uma diferença entre as suas respectivas disposições antimetafísicas: enquanto a primeira deve necessariamente conceber uma linguagem correta que evitaria mecanicamente a incrustação de depósito de material não concernente, ou seja, uma linguagem à qual o paciente deveria se conformar, a segunda não tem linguagem correta, sua terapêutica consiste apenas na descrição dos motivos reais de uma ação aparentemente irracional. Dito de outro modo, em um lado destaca-se a causa do comportamento da própria manifestação comportamental: a causa são as convenções que as pessoas celebram entre si; no outro lado, as

convenções são geradas pelo que as pessoas falam entre si e são parte integrante da sua própria ação.

Tipos de Externalismo

Essa diferença teórica em torno da “correção” lingüística reflete, a meu ver, uma suposição filosófica de fundo cujo esclarecimento é importante para o tratamento proposto neste trabalho. Pois a psicanálise pragmática e a laciana não diferem no que diz respeito à contingência das nossas concepções de “subjetividade”, de “mundo” e de “verdade”. Ambas concordam alegremente que a teoria freudiana substancializou os objetos mentais e manteve uma concepção atomística da verdade. O ponto decisivo parece ser o de que elas diferem justamente no que é e como se articula na teoria a linguagem. Para demonstrar que este é o caso, recorro a um enquadramento de tipos de filosofia da mente proposto por Vincent Descombes.²³ Este autor divide, em primeiro lugar, as teorias segundo a relação que elas estabelecem entre os fenômenos mentais e a maneira como podem ser concebidos, isto é, se eles podem ser compreendidos como *internos* ou *externos* à pessoa considerada. Se forem concebidos como internos, são fenômenos considerados como relativamente separados do mundo e manifestos na interioridade do indivíduo; se forem externos, eles são conceitualizados em conjunção com o mundo, fora da cabeça da pessoa, como manifestação absolutamente inconcebível à parte da expressão lingüística. Em segundo lugar, Descombes diz que as teorias podem estar divididas quanto ao tipo de manifestação desses fenômenos, que podem ser *diretos* ou *indiretos*. Se forem fenômenos diretos, eles são inseparáveis da estrutura na qual se manifestam, e não há entre os elementos relação de causa e efeito; se forem indiretos, há necessidade de postular-se o elemento que ocasiona esses fenômenos. Para os propósitos locais, no entanto, divido estas questões de um modo ligeiramente distinto, e os relaciono, como exemplo, a quatro psicologias: a contraposição externo/interno está, como sempre, vinculada à localização teórica dos fenômenos mentais ou, melhor, à circunscrição do espaço que as interpretações supõem para conceitualizar seus objetos; e a contraposição direto/indireto, referente à forma de manifestação, foi modalizada pela relação

23. DESCOMBES, Vincent. Op. cit, p. 25.

entre linguagem e subjetividade por refletir mais adequadamente, para os nossos exemplares, a idéia de buscar ou não alguma coisa oculta por detrás das aparências.

		CONCEITUALIZAÇÃO DOS FENÔMENOS MENTAIS	
		Como Internos	Como Externos
RELAÇÃO LINGUAGEM/SUBJETIVIDADE	Direta	Funcionalismo	Pragmatismo
	Indireta	Freudismo	Lacanismo

Para o funcionalismo de Jerry Fodor,²⁴ o mundo é o provedor material de estímulos nervosos ao cérebro e às suas funções de representação. As construções mentais são, contudo, fenômenos simbólicos com interrelações separadas e independentes tanto do seu provedor causal quanto do seu suporte neurológico, e podem ser concebidas como regras sintáticas e semânticas inatas. Existe uma protolinguagem comum a todos os seres humanos, uma espécie de linguagem computacional da mente denominada *mentalese*, sobre a qual se constitui posteriormente a linguagem natural. Deste modo, a mente é o suprimento funcional de regras de interação com o mundo, e, naturalmente, todos os sentidos possíveis conformam-se pelo lado interno mediante relações de armazenamento e de manipulação de símbolos ou representações à maneira de um computador.

A teoria freudiana também compreende a mente como fenômeno funcional interno relativamente separado do mundo e relativamente independente do seu suporte fisiológico, porém as relações de associação são, à diferença do funcionalismo de Fodor, indiretas, uma vez que uma subdivisão interna da mente, a parte inconsciente do sistema, tem maneiras autônomas de representar estados ou coisas do mundo que as partes pré-consciente e consciente do sistema não têm. As relações de sentido, portanto, podem sofrer alterações não somente por causa de sua interação com o mundo externo, mas também internamente, a depender das forças de resistência

24. FODOR, Jerry. *Psychosemantics*. Cambridge, The MIT Press, 1987.

e de equilíbrio entre as subdivisões estanques do sistema. Esta divisão interna da mente, aliada à concepção referencial da linguagem, explica, assim, os comportamentos irracionais.

Teorias como a do inconsciente estrutural de Lévi-Strauss ou a espécie de estruturalismo da subjetivação ligada ao significante, que advoga Lacan, concebem a psicologia de forma externa ao agente. Representações, crenças e desejos formam-se, definitivamente, do lado de fora da cabeça das pessoas, como confluência de valores ou símbolos sociais que são internalizados somente *a posteriori* pelos indivíduos. No entanto, a relação entre o conteúdo mental e a sua manifestação não é direta; a psicologia é ocasionada, antes, por um fator impessoal – unidades fonológicas sem significação (Lacan) ou a estrutura simbólica que ordena a cultura (Lévi-Strauss) – que faz as vezes de causa eficiente do comportamento. O sentido (às vezes sintomático) é uma manifestação intermediada e modelada por uma marca simbólica.

E a psicanálise pragmática concebe a psicologia como conduta, isto é, como fenômeno externo ao indivíduo, e as relações entre motivos, crenças, desejos e comportamento são, como aspectos formais e materiais de um mesmo sistema intencional, indissociáveis entre si. Existe uma ação porque há meios correlacionados a fins nas atitudes proposicionais, e esta é a razão que explica o comportamento. As pessoas agem não determinadas por estruturas ou regras de ação, mas apenas em conformidade com elas. Desaparece nesta vertente a necessidade de *redução* a fatores lingüísticos causais. No entanto, apesar de não existir uma causa eficiente material determinável na psicologia, a psicanálise pragmática defende a idéia de que razões também são causas, autorizando o uso desse termo nas descrições lógicas, e não somente nas relações empíricas e contingentes.

Se tais divergências filosóficas de fundo da psicanálise lingüística estiverem esclarecidas, como elas se manifestariam na prática? Suponhamos, por exemplo, que uma pessoa caminhando por uma rua escura veja ao longe a presença de um grupo que lhe pareça ameaçador; ela, então, foge. Por que foge? Para o pragmatismo, foge não por causa dos seus olhos, que vêem, ou da escuridão da rua, que é vista, ou porque tem pernas e pode correr. Tampouco foge porque o sistema nervoso do seu cérebro emite sinais bioquímicos estimulantes que a fazem conceber a noção de perigo. Tudo isso são apenas as “condições” que abrigam o fenômeno mental, assim como também o fazem os aspectos sintáticos e semânticos da linguagem, ou as unidades fonológicas sem sentido que fazem parte dessa gramática. Na verdade, a pessoa foge porque

interpreta alguns sinais como “aviso de perigo”. Ela coloca *espontaneamente* em relação uma rede de crenças e desejos *habitualmente* associados a certas formas de conduta. O desejo de manter-se viva, por exemplo, ou de terminar de criar o filho pequeno, relacionado à crença de que um grupo de pessoas paradas no meio de uma rua escura representa uma ameaça à integridade física, e a associação dessa conjunção de fatores mentais à ação de sair correndo quando esses casos se apresentam.

Supondo que a descrição deste comportamento seja verdadeira ou, pelo menos, razoável, para o pragmatismo a causa e o efeito são externos e indissociáveis da espontaneidade do indivíduo, fazem parte do mesmo contexto histórico e imaterial que conformam tais fenômenos, são significações adquiridas pela experiência de vida postas em correlação a fim de formar juízo acerca de certas manifestações ali tomadas como “informações”. Nada aqui funciona como uma determinação alheia ao sistema: existe apenas a *intencionalidade*, a organização de meios com vistas a chegar-se a um objetivo.

Segundo a teoria de Lacan, este tipo de descrição não é importante porque só faz referências a conteúdos. Os sentidos que mobilizam a ação são nada mais que respostas sintomáticas à intermediação lingüística. Os modos de gestão do desejo nada têm a ver com o sentido, respondem, antes, a traços assemanticamente organizados, e a eles o analista deve prestar atenção quando dirige a cura no tratamento do neurótico. Por isto, a parte importante dos atos de fala não são as crenças, os desejos e as razões, partes do enunciado, mas as enunciações, os traços sonoros escolhidos para veicular o conteúdo, e como eles se correspondem a outras marcas da dinâmica interna do mito individual do neurótico.

Com efeito, estaremos dando voltas em torno da questão do *furor sanandis* na psicanálise. Não, é claro, da obsessão de curar com a qual o analista corre o risco de interromper a transferência, mas no âmbito da eficácia teórica de um suposto parasiticida filosófico contra a penetração da metafísica: o ideal de assepsia da teoria psicanalítica foi ou é factível do ponto de vista de uma filosofia da linguagem? Em outras palavras, a interrogação será dirigida a saber como a rejeição à metafísica foi, e até que ponto, levada a cabo pela redução da teoria a problemas lingüísticos. Isto é, que compromissos somos obrigados a assumir por conta de nossa irresistível tendência a dar soluções de tipo lingüístico para a nossa impureza epistemológica? Aonde nos levaria finalmente essa imposição à limpeza?

Objetivos do Trabalho

Retomando os objetivos do trabalho, esclareço que, quanto ao *objetivo final*, a idéia em foco é a de que mediante o exame dos nossos exemplos possa ser extraída uma suposição geral acerca do interesse da linguagem para a psicanálise, que possa servir como matéria para discussão futura. Não pretendo que essa suposição seja a única possível, nem que seja uma proposta, nem uma solução. Não pode ser nada mais que uma informação possível para exame do leitor. Há razões para sugerir essa possibilidade: (a) o material que examino cobre mais de meio século de experiência da relação entre linguagem e psicanálise; (b) este material foi elaborado e proposto intencionalmente como solução lingüística a problemas epistemológicos da herança freudiana; (c) este material abriga diferentes concepções sobre a natureza da linguagem; e, (d) as finalidades e os compromissos da virada lingüística dentro das amostras foram de diferentes tipos. Em outros termos, acredito que seja razoável inferir do trabalho alguma suposição geral se são dadas condições suficientes para o raciocínio, e parece-me que a extensão temporal da experiência, a variedade da espécie, e a idéia e o uso que foram feitos de alguma noção de “linguagem” em cada caso preenchem o requisito de suficiência. Acredito igualmente que não é parte deste trabalho colocar em discussão a sugestão como tese, e, sim, abandonar essa tarefa como projeto futuro. A suposição, neste trabalho, é apenas o resto da operação de análise e crítica, e alimento para o pensamento de outros trabalhos.

Quanto ao *objetivo imediato*, não interessa em nada estabelecer aqui uma relação contábil entre as duas propostas de teoria psicanalítica; isto é, uma ordenação entre receitas e despesas ou entre ativo e passivo em que figurem inolentes, lado a lado, os métodos de apropriação, justificação e proposição do material lingüístico, as intenções criadoras, as aplicações práticas, as pertinências, tudo com a finalidade de afigurar-se, meramente pela separação, os registros e os cálculos, e extrair do conjunto nada mais que um saldo de balancete. Não é disto que se trata, mas sim de avançar algumas teses acerca dessas teorias. Com isto, o que me proponho é tentar esclarecer qual é, ou quais são, precisamente, as *forças em operação*, a razão interna que coloca em movimento o corpo de arranjos conceituais que se validam por meio de um *principium*

movens. Penso que são esses fatores dinâmicos, às vezes não muito visíveis, às vezes mascarados pela própria apresentação do autor ou pela explicação que dela fazem seus co-partícipes, que causam os movimentos, modificações e formas assumidas pelas teorias em cada caso. Uma vez identificadas essas forças, deve-se avaliar em cada caso as soluções encontradas e o que delas resultam em termos metapsicológicos e em termos de teoria da clínica. O cotejo entre os dois campos consistirá no cruzamento das correspondências e das diferenças, e a comparação estará satisfeita caso seja possível derivar desse resultado enunciados que conformem o objetivo final.

Desde já fica, por isso, descartada a questão da disparidade quantitativa, em termos de produção de teoria, entre a psicanálise de Lacan e a pragmática para o tratamento que encaminho neste trabalho. O fato de que a psicanálise proposta por Lacan seja uma teoria finalizada e já bem estabelecida, com grande número de adeptos, produção clínica e vasta discussão, e a teoria da psicanálise pragmática ainda se encontre em fase de elaboração e experimentação, e, por isto, muito menos divulgada, não afeta negativamente os objetivos da tese. Há forças mestras que atuaram na relação psicanálise/linguagem em ambos os campos, não importa a sua extensão. Melhor: o contrário é até o desejável para o exercício da comparação. Uma teoria mais nova e em fase de construção vem a calhar para podermos avançar os necessários contrastes, para podermos enxergar com mais clareza a teoria antiga e revelar-lhe os embaraços, assim como também, pela orientação reversa, traçar a mesma linha de ação.

Adicionalmente esclareço que os sentidos das palavras *psicanálise* e *linguagem*, aqui tomados, não encerram nenhum conteúdo essencialista. Defino estas palavras em termos propositalmente vagos para evitar a postulação de qualquer substrato identitário com relação a seus conceitos, ou a proposição de uma estabilidade contínua e indiscutível pela qual se pudesse determinar as fronteiras precisas da significação dos termos. Com *psicanálise* apenas me refiro às teorias que são herdeiras diretas do pensamento freudiano e se definem como tais, isto é, as teorias que de alguma forma concebem um conceito de “inconsciente”, de forma substantiva ou adjetiva, como causa central do sofrimento psíquico, e não trabalham como a psicologia, concentrando-se exclusivamente no sintoma, nem como ramo da psiquiatria, ocupando-se unicamente do aspecto orgânico dos eventos mentais.

E com *linguagem* apenas me refiro ao conjunto formado por elementos como sentenças e sentidos em qualquer variação, divisão e implicação pelos quais eles possam ser

conseqüentemente enquadrados. A questão da reificação da linguagem, em particular, torna preponderante o esclarecimento do termo, já que a tarefa mais concreta desta tese será a de explicar como e por que um ideal de linguagem se torna uma linguagem ideal nos distintos campos de pesquisa.

Psicanálise Lacaniana

No caso do primeiro campo, a teoria de Lacan, esse ideal é analisado historicamente, isto é, dentro das diferentes etapas pelas quais o autor enfocou suas soluções. A idéia é a seguinte: não podemos ler as soluções encontradas pelo autor no contexto de uma determinada fase de sua obra pelas lentes de outra fase posterior. As limitações temporais devem, mais do que naturalmente, ser respeitadas. Atribuir ao autor conceitos, noções ou raciocínios que não são de sua época ou do universo do seu interesse naquele momento, constitui uma intromissão temporal desnecessária. Assim como é anacrônico especular que se Freud houvesse lido Saussure teria denominado os chamados “traços de memória”, do capítulo VII da *Interpretação dos Sonhos*, de “significantes”, – um viés de leitura tão enviesado que mal consegue disfarçar seu interesse –, do mesmo modo também o seria se imaginássemos que Lacan já pensava em lingüística enquanto escrevia sobre os “complexos familiares”, na década de 30, ou representava a teoria psicanalítica no *Discurso de Roma* (década de 50) como discurso amarrado por laços sociais (o que só ocorreu em 1969). O desrespeito temporal deteriora a força dos artifícios retóricos.

Respeitar os limites do decurso temporal, porém, não significa que não podemos encontrar uma estratégia constante em todas as fases do pensamento de Lacan. Na maioria das vezes, os comentadores apresentam seu pensamento como uma teoria em evolução linear e tranqüila, composta de uma primeira ênfase no aspecto “imaginário” da linguagem, derivando a seguir para uma ênfase no aspecto “simbólico”, e terminando numa terceira fase de ênfase no “real”. Em princípio, nada há de errado com essa classificação, uma vez que corresponde ao que realmente aparece. Contudo, prefiro considerá-lo sob outro aspecto, também composto por três camadas, como já veremos. Pois os mesmos traços vistos de outro modo evitam a possibilidade de que a perspectiva mais conhecida acabe por emprestar ao leitor a subliminar idéia de uma unidade

lógica que agora convém desmistificar. Segundo a descrição que proponho, a perspectiva da psicanálise lacaniana como uma teoria que progrediu do “imaginário” para o “simbólico” e depois para o “real”, torna-se apenas uma chave hermenêutica secundária para solucionar conjunturas teóricas que respondiam antes de tudo a outros fatores. Por isso, não há na exposição dos capítulos qualquer menção da sua teoria como unidade sincrônica, independente dos contextos e da evolução desencontrada das questões que o autor tentava responder em cada época.

Obviamente, tal disposição também está no sentido oposto ao que o próprio Lacan tentou difundir para o público, a partir da republicação em 1966 de um conjunto de 28 artigos nos chamados *Écrits*. Foi como se desde sempre ele houvesse tido em mente a idéia clara do “significante” ou do “inconsciente estruturado como uma linguagem”. Lacan retocou os artigos publicados anteriormente, deslocando parágrafos de um lugar para outro, acrescentando palavras e às vezes parágrafos inteiros, omitindo também outras palavras e parágrafos, e substituindo, na maioria dos casos, idéias pertencentes a fases anteriores do seu pensamento por idéias da fase que ele atravessava em 1966.²⁵ Com a reformulação dos seus *Escritos*, ele apareceu ao grande público como um autor consistente, como se o seu pensamento fosse detentor de uma unidade lógica independente, coesa e apreensível através do tempo e dos diferentes textos. Mudar este enfoque traz a vantagem de diluir a visão propagada pelo autor e aceita, em geral, de maneira acrítica pelos seus seguidores. Em outras palavras, torna possível enxergar relações ainda não plenamente percebidas ou ver aspectos do problema que estão aparentes mas não notados.

Abordo a psicanálise lacaniana, portanto, como uma teoria de diferentes fases correspondentes a formas de acomodação temporária de uma incessante perturbação. Os vários arranjos fizeram-se, pela perspectiva aqui defendida, sobre uma capa geológica instável formada por gêneros teóricos insolúveis: ciência e subjetividade. Este programa inspira-se no projeto politzeriano de uma psicologia concreta, cuja formulação científica o autor já vinha tentando descobrir desde a tese de doutorado de 1932.

Após o momento inaugural psiquiátrico, Lacan vinculou-se à psicanálise; mas foi decididamente a partir de 1953 que o projeto de psicologia concreta transformou-se no propósito

25. Cf. SALVADOR, Ángel de Frutos. *Los Escritos de Jacques Lacan. Variantes textuales*. Madrid, Siglo XXI, 1994, pp. 7ss.

de tornar a psicanálise uma “ciência psicanalítica”.²⁶ A idéia de uma ciência psicanalítica pode ter sido modulada em vários formatos no decorrer do tempo, mas nunca desapareceu do seu pensamento. Os instrumentos básicos que utilizou para isto foram também quase sempre os mesmos: na fase inicial, este autor tentou juntar a antropologia negativa de Kojève a uma fenomenologia da imagem composta, como uma bricolagem, por elementos de psiquiatria dinâmica pertencentes às suas primeiras elaborações sobre a paranóia de autopunição, rudimentos da *Gestalt*, pesquisas em psicologia do desenvolvimento, princípios da etologia e pedaços de teorias sociológicas variadas utilizados como ferramentas para a construção de uma psicologia concreta. É possível dizer que desde 17 de julho de 1949, porém, no artigo sobre *O estágio do espelho como formador da função do eu*, no qual menciona pela primeira vez, ainda timidamente, a “eficácia simbólica” de Lévi-Strauss, publicado seis meses antes, Lacan começa a formar o que em *Simbólico, imaginário e real*, *O mito individual do neurótico*, e no *Discurso de Roma*, de 1953, vai surgir como uma antropologia kojéviana revestida de forma lingüística. Evidente que as suas maneiras de pensar o “simbólico” e o “significante” também vão se modificando e adaptando-se de maneiras diferentes ao kojevismo segundo cada fase. Contudo, a hipótese kojéviana do *desejo como falta* perpassou todas as fases ou reacomodações do seu pensamento. Por este motivo, ela é tomada aqui como *força fundamental* ou como *operador dinâmico* dos arranjos encontrados em cada fase. Pois é mediante o kojevismo que se compreende a subjetividade a ser forrada de alguma forma por fatores lingüísticos impessoais. O kojevismo é utilizado para ligar, de variadas maneiras, segundo cada fase, a “ciência psicanalítica” à “subjetividade” a que deve se referir. Que seja bem entendido: para Lacan, a subjetividade nada é senão um resto vazio da divisão do sujeito causada pela intervenção da linguagem. Tal revestimento lingüístico do vazio mostra o kojevismo adaptado ao estruturalismo. É a conjunção de (a) com (b) que dá a Lacan a esperança de haver chegado a (c), uma redução científica eficaz. Isto é, sempre que o autor encontra um elemento lingüístico impessoal ao qual imagina poder reduzir o desejo, insere no componente o núcleo dinâmico kojéviano para realizar uma ciência psicanalítica. Por todas essas razões, descrevo a teoria de Lacan, no seu todo, como um agregado

26. Diferencio com a expressão “ciência psicanalítica” o movimento teórico de Lacan de qualquer outra tentativa de tornar a psicanálise uma ciência. Acredito que o autor tenha abrigado muito mais o ideal da psicanálise como ciência que uma ciência ideal para a psicanálise. Cf. MILNER, Jean-Claude. “Lacan et la science moderne”. In: *Lacan avec les philosophes* (Vários Autores). Paris, Ed. Michel Albin, 1991, pp. 333-351.

composto por três camadas interconexas: (i) o kujevismo como o miolo compreensivo de uma teoria formalmente impessoal; (ii) uma concepção de linguagem como meio ou como terceiro elemento (incorporada a partir da segunda fase), e, (iii) a vontade de legitimação científica segundo o programa politzeriano. Estas camadas tectônicas instáveis produziram vários realojamentos que, a meu ver, podem ser divididos em oito etapas, das quais quatro são as focalizadas por este trabalho. Elas são as seguintes:

- (1) fenomenológica – indo desde *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (tese de doutorado, de 1932), até *Intervention sur le transfert* (1952);²⁷
- (2) do pacto simbólico – iniciada com o artigo *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, de 1953, e preponderante até os seminários *Les écrits techniques de Freud* (seminário I, 1953-1954) e *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique* (seminário II, 1954-1955);
- (3) da cadeia significante – que se inicia no final de 1955, durante o seminário II, e torna-se preponderante no seminário *Les psychoses* (seminário III, 1955-1956), permanecendo assim até *Les formations de l'inconscient* (seminário V, 1958-1959);
- (4) do objeto *a* não-especular – que começa a se apresentar em *Le désir et son interprétation* (seminário VI, 1959-1960);
- (5) da topologia – que começa a se firmar desde *L'identification* (seminário IX, 1961-1962);
- (6) dos quatro discursos – que surgem durante o seminário XVII, *L'envers de la psychanalyse* (1968-1969);
- (7) da lalangue – que aparece desde o artigo *L'etourdit* (1972), firmando-se em *Encore* (seminário XX, 1972-1973);
- (8) da mostração – que prevalece desde *Les non-dupes errent* (seminário XXI, 1973-1974).

Não faço, portanto, uma exposição minuciosa de cada uma das suas fases teóricas, porque o ponto central do problema não é o decurso do pensamento na história, nem esmiuçar todas as intrincadas conexões de cada fase. O intuito nada mais é que a demonstração do tipo de externalismo indireto, ao qual a teoria de Lacan é conforme, e as confusões conceituais que implicam para uma psicanálise lingüística. Deste modo, penso poder vislumbrar o

27. O título foi dado somente em 1966, quando da publicação dos *Écrits*. Em 1952 este artigo não tinha título.

desenvolvimento das idéias do autor e as dificuldades ocasionais às quais reagia, centrando o foco em duas espécies de usos e arranjos que arquitetou com relação ao conceito de significante. O primeiro, quando conceitualizou o significante em relação à dialética da presença-ausência, e o segundo, quando conceitualizou o significante em relação à dialética da mortificação-imperativo do gozo. Para cada contexto há um modelo de cientificidade e uma forma de substancialização da linguagem como terceiro elemento.

Psicanálise Pragmática

O outro campo deste estudo, a psicanálise pragmática, resume pelos trabalhos de Cavell e de Costa.²⁸ As primeiras sugestões de aproximação entre a teoria psicanalítica e a teoria pragmática da linguagem datam do começo dos anos 80, e encontram-se nos trabalhos de Shoshana Felman, Bellemin-Noël, e de Gabbi Jr.²⁹ Os livros de Costa e Cavell, aparecem na década de 90, e são, baseados, sobretudo, na teoria da linguagem de Donald Davidson (Cavell) e de Richard Rorty (Costa). Nestes textos, por meio de uma renovada filosofia pragmática, propuseram-se sistematicamente concepções de desejo, de sujeito, de inconsciente e uma teoria da clínica compatíveis com a modalidade proposta. Essas propostas encaminham suas soluções partindo de impasses freudianos e de complicações lacanianas; cabe perguntar, portanto, que há de diferente com relação às soluções passadas e as promessas que encerram esses novos pensamentos. Cavell e Costa propõem suas soluções lingüísticas para a teoria psicanalítica a partir, basicamente, de uma filosofia em que a peça mais fundamental é o *sentido* da ação, não a forma pré-significativa segundo a qual o desejo poderia ser gerenciado. Para estes autores nada há de misterioso com relação ao desejo, ele não se complexifica entre “necessidade” e “demanda”, nem se subdivide com relação ao seu objeto de satisfação. “Desejo” é parte da descrição de uma *ação intencional*. É o nome com o qual se designa a finalidade da ação ou a visada de uma meta que dispara o

28. Cf. COSTA, Jurandir Freire. *A inocência e o vício. Estudos sobre o homoerostimo II*. Rio de Janeiro, Editora Relume-Dumará, 1992 (2002); e “Pragmática e processo analítico: Freud, Wittgenstein, Davidson, Rorty”. In: COSTA, Jurandir Freire (org.). *Redescrições da psicanálise: ensaios pragmáticos*. Rio de Janeiro, Editora Relume Dumará, 1994, pp. 9-61. CAVELL, Marcia. *The psychoanalytic mind. From Freud to philosophy*. Cambridge, Harvard University Press, 1993.

29. Cf. FELMAN, Shoshana. *Le scandale du corps parlant. Don Juan avec Austin ou la séduction en deux langues*. Paris, Ed. du Seuil, 1980, p. 12. BELLEMIN-NOËL, Jean. “Psychanalyse et pragmatique”. In: *Critique* 420 (1982) 406-422. GABBI Jr, Osmyr Faria. “A pré-história da teoria freudiana – os materiais de construção”. Tese de doutorado. IP-USP, 1981, pp. 201 (nota 4) e 211s.

movimento racional. Há, no entanto, “ações irracionais”. Estas, como qualquer ação intencional, têm o seu objeto e as suas crenças, porém são como comportamentos mecanizados. As pessoas não sabem por que agem assim; e mais, a ação vai contra as melhores evidências para a decisão mais coerente. Cavell e Costa explicam a ação irracional como uma “irracionalidade aparente”. São três as ferramentas utilizadas para isto: (1) a relação entre os motivos da ação (crenças e desejos) e a própria ação é *causal*, daí o comportamento mecânico; (2) a mente está compartimentada entre setores semi-independentes e correlacionados: linhas de crenças e desejos que são racionais dentro de um setor, tornam-se contraditórias ao conectar-se com outro setor; e, (3) como o vocabulário mentalista e o vocabulário da física tratam da mesma realidade, não há dificuldade, do ponto de vista lingüístico, em utilizar-se a noção de causalidade também em descrições lógicas.

Cavell e Costa, pelas razões expostas, são obrigados a acreditar numa concepção de psicanálise como “teoria dos atos irracionais”. É, no entanto, muito difícil imaginar que tal concepção não sugira conteúdos à ação. Por que deveriam ser os atos de fala “racionais” ou “irracionais”? Na verdade, porque a filosofia da linguagem de Davidson está calcada na noção de “interpretação”. O modelo ideal da interpretabilidade é do lingüista de campo quineano e seu manual de tradução.³⁰ Neste modelo, entra em jogo o falante (o tradutor), seu interlocutor (o nativo), seu comportamento lingüístico em interação com o meio ambiente, e um processo de tradução mediante o qual se deve maximizar o número de verdades proferidas pelo interlocutor (as sentenças correspondem a fatos do mundo), e sua coerência lógica (uma sentença não contradiz a outra). O processo de tradução segue o “princípio de caridade” (tudo o que o nativo diz é verdadeiro e coerente, até prova em contrário), pressupõe o “holismo mental” (todas as sentenças têm fundamento empírico e são interdependentes) e produz uma teoria da verdade não como correspondência, nem como coerência, mas como *satisfação*, no sentido pragmático de que a tradução de *A* para *B* é satisfatória se e somente se *B* corresponde a *A*.

A ação baseada na interpretação obriga, pelo princípio de caridade, a crer na sua *racionalidade*. Faz-nos ficar amarrados a uma concepção de linguagem com uma sistematicidade

30. Cf. RORTY, Richard. “Pragmatism, Davidson and truth”. In: LEPORE, Ernest (org.). *Truth and interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*. Oxford, Basil Blackwell, 1986, pp. 333-355. A idéia do lingüista de campo e da indeterminabilidade da tradução, encontra-se em QUINE, Willard V. Orman. *Word and object*. Cambridge, The MIT Press, 1960, pp. 26-76, nos nove parágrafos (§ 7 - § 16) sobre “sentido” e “tradução radical”.

inerente. Muda a relação estrutural de mediada a imediata. Faz também a noção de sentido depender não do uso, mas da *verdade*. O sentido de uma interpretação correta desloca-se para o holismo mental e para o princípio de caridade, porém estes são o próprio pressuposto da interpretação radical. Cavell, entretanto, acredita que o pragmatismo davidsoniano retira a subjetividade da interpretação, e torna a atividade analítica um exercício objetivo.³¹ E, para Costa, a utilidade da interpretação pragmática em psicanálise deriva-se da sua fertilidade heurística e do fato de não haver privilégio do vocabulário físico sobre o mentalista.³² Há, contudo, duas objeções: a primeira, é a de que o argumento é circular: a interpretação é objetiva porque é verdadeira, e é verdadeira porque é objetiva (Cavell), ou a interpretação é adequada porque é pragmaticamente útil, e é pragmaticamente útil porque é adequada (Costa); a segunda, é a inserção de conteúdo significativo à ação, o que pode levar a um regresso infinito de interpretações. As perguntas que se suscitam são: podemos derivar a impessoalidade do vocabulário mentalista da noção de “interpretação radical”? Podemos considerar imaculado o vocabulário ordinário e privilegiá-lo como critério de adequação pragmática? Ao fazer o sentido depender da interpretação não estaríamos varrendo a poeira metafísica para debaixo do tapete?

Ações Sem Pensamento

Como resultado deste exercício crítico talvez pudéssemos concluir que não basta apenas uma vontade de purificação para podermos contemplar o mundo sem metafísica. Ao tentar encontrar na linguagem os elementos pelos quais se gestiona o desejo podemos acabar reintroduzindo o bacilo sem inocular o corpo. Ainda estaríamos, sem perceber, às voltas com o sisifismo epistemológico da psicanálise. Por outro lado, restaria ainda uma perspectiva provavelmente mais positiva se não procurássemos encontrar “alguma coisa” na linguagem que pudesse sinalizar o ancoradouro do desejo. Dessa forma, o tormento causado pela fixação do pensamento em buscar terra firme para a subjetividade na experiência ou em supostos concomitantes lingüísticos desapareceria, e poderíamos, em conseqüência, simplesmente entregarmo-nos à *ação*. O ponto

31. CAVELL, Marcia. Op. cit., pp. 85-86.

32. COSTA, Jurandir Freire. “Pragmática e processo analítico...” In: op. cit., pp. 28ss.

não é que tenhamos que negar ou afirmar a existência de algo. A teologia, por exemplo, é uma gramática, e a gramática nos ensina que tipo de objeto alguma coisa é.³³ De modo algum haveria sentido em dizer “vou levantar meu braço” sem a suposição de uma intenção na fala, de um desejo, uma crença, ou uma vontade. Entretanto, se deduzo da fala o seu ato, nada resta.³⁴ Linguagem e ação se confundem tão inextricavelmente que não podemos distinguir objetivamente as marcas de cada elemento. A intenção, o desejo, a vontade são como a suposição de um gato negro na mata escura. São como a necessidade que temos de atribuir alguma substancialidade ao vulto silencioso que julgamos entrever na escuridão. Uma força do hábito. A descrição, em psicologia, não é mais que expressão, não é mais que um jogo de linguagem com seus critérios, uma gramática diante da qual a pergunta sobre sua verdade ou falsidade não faz o menor sentido. Se nos desocuparmos de tais imposições do costume, restará, simplesmente, o ato da fala. Dito de outra maneira, e para os nossos propósitos aqui, teremos que saber, refletidamente, se a compulsão à linguagem na psicanálise não consistiria na renitente fixação em encontrar vultos no escuro, e se essa atitude não representaria apenas mais uma compulsão à repetição.

33. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical investigations*. Op. cit., § 373.

34. Idem, § 621.

Lacan e o Desejo do Desejo de Kojève

Na teoria da linguagem do sacerdote Tzinacán, cada palavra está concatenada com todas as palavras do universo, e o universo tem todas as palavras necessárias para descrevê-lo. O cosmos é uma espécie de rede infinita que uma mente infinita pode conter na consciência. A linguagem dessa mente infinita percorre instantaneamente todos os meandros da rede. Nessa linguagem, chamemo-la de “completude”, dizer “tigre” é dizer os tigres que o engendraram, os cervos e as tartarugas que devorou, os pastos de que se alimentaram os cervos, a terra que foi mãe do pasto e o céu que deu luz à terra. Uma palavra é, ao mesmo tempo, todas. De maneira que a enunciação de apenas uma, é a própria plenitude; não de maneira implícita, mas explícita, não de modo progressivo, senão imediato. A particularidade é inessária, posto que o falante desta língua tem presente para si o universo, nele incluídas todas as particularidades. Tampouco o bem e o mal servem para algo: assim como nos jogos de azar a quantidade de números pares e ímpares tende ao equilíbrio quando estendidos na totalidade do tempo, do mesmo modo se misturam e se anulam as virtudes e as infâmias no final da história. Encarados pelo infinito, todos os nossos atos são justos, mas também indiferentes. Que importa, portanto, um dos seres humanos? Quem já entreviu o universo, quem já presenciou todos os ardentes desígnios do universo, não pode pensar em um homem ou em uma mulher, nas suas desditas e desventuras triviais, mesmo que essa pessoa seja ela mesma. Do ponto de vista humano e particular, dizer tudo é, ao mesmo tempo, dizer nada.¹

Do ponto de vista humano, e particular, se quisermos completar a parte que falta de nossa limitação lingüística para chegar à “completude”, basta preenchê-la de “nada”. Não chegaremos, certamente, à teoria da linguagem de Tzinacán, porém, mais modestamente, teremos uma forma particular de teoria idealista da linguagem negativizante, não a própria “completude” como “preenchimento”, mas a sua forma operativa como “não-todo” ou “incompletude” que anula o

1. Refiro-me ao conto “La escritura del Dios”, de Jorge Luis Borges. In: *El aleph*. Madrid, Alianza Editorial, 1971.

pleno. Para o idealismo, há duas alternativas: ou o mundo, e toda a sua história, é a extensão da própria Razão, e “o real é racional”, ou a Razão estendida não se identifica mais com o que pensávamos, mas é *Outra*, depois de absorver a desrazão, o irracional, o inconsciente e o subjetivo que lhe faltavam.

O principal operador da teoria lacaniana, a hipótese de que *desejo é falta*, é uma concepção subsidiária do idealismo e decorrente da “ontologia dualista” de Alexandre Kojève. Lacan tem uma concepção idealista da linguagem porque esta característica já estava presente no estruturalismo; no entanto, à diferença desta corrente, sua concepção de linguagem também obedece a parâmetros filosóficos kojévianos.

Certamente a conceitografia de Lacan não é a mesma de Kojève. O sentido de “desejo como falta”, em Lacan, torna-se distinto porque o uso que se faz da idéia é outro. Enquanto em Kojève o conceito de desejo está vinculado a uma descrição da história como luta entre o Senhor e o Escravo cujo movimento social aponta para o fim inexorável, em Lacan não há indicação de “final” nem se descreve a “história”, mas o “sujeito”. A negatividade é aprofundada pelo ato da sua incorporação à psicanálise e à sua concepção de linguagem. O “desejo do desejo do outro” permanece ontologicamente dissimétrico para dar forma à impressão de um fundo patogênico. Deste modo, o sujeito, em confronto com o Outro, é uma inclusão da aniquilação do ser, da sua própria morte, do seu desaparecimento, na formação da subjetividade. Não há escapatória. No primeiro caso, a negatividade é a figura dominante que dispara o movimento histórico e a formação do ser humano como efeito da sociedade agonística; no segundo caso, é a figura absoluta e constituinte da psicologia no ambiente da “luta pelo prestígio”.

Como é possível chegar-se à conclusão de que a negatividade é constituinte da psicologia? Por que não pensar que a falta, o vazio ou o nada, surjam no próprio ato de desejar, no próprio exercício da subjetividade, sem separação prévia? Por que em vez de haver condicionante e condicionado, não se trata apenas de uma constituição conjunta de duas entidades psicológicas, o desejo e o sentido de carência? Proponho duas evidências para provar o ponto. Primeiro, o argumento metafísico: enquanto o desejo pode ser interpretado, segundo o contexto, de um comportamento humano, nada pode ser interpretado do “nada” ou da “falta” como impulso do desejo. Para postular-se a existência de tais entidades, é necessário efetuar um acréscimo ao comportamento. O fato de que exista uma abertura da possibilidade, de que exista uma

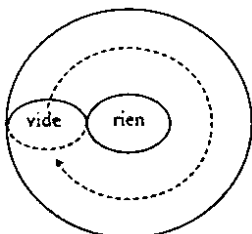
impossibilidade de fundamento dos projetos, e de que a ação humana seja premida pela morte, não autoriza o pensamento da falta como componente organizador. O desejo não pode ser nada mais que uma produção sem fundamento, o desenrolar de uma intenção cujo projeto justifica-se apenas pelos elementos que integram a própria ação, e pelas outras ações correlacionadas, sem privilégios epistêmicos. Se não houver privilégio, não pode haver instrumento prévio, ou nada de fora da ação. O pensamento do desejo como falta, no entanto, apensa um fundamento ou elemento ao redor do qual dispõem-se ou constituem-se os demais. A diferença entre “falta a ser” e “ser em falta” é decisiva neste caso. Lacan ressalta apenas a “falta a ser”.

Em segundo lugar, o argumento temporal: para pensar-se o desejo como falta, esta deve anteceder na sucessão o movimento da espontaneidade volitiva; ela só é originária e fundante neste sentido. Se desejo é falta, não se pode desejar sem que o vazio se instaure precedentemente; deve haver antes de tudo o sentimento de perda, pois é justamente este sentimento que provoca o movimento de recuperação e empresta sentido à idéia do desejo como falta; a “falta” é, portanto, a explicação última do fenômeno do desejo como o primeiro da série na visão retrospectiva.

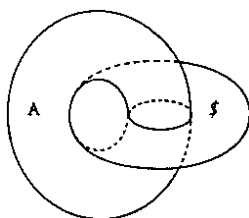
Kojève concebe o ser humano no plano da luta com o outro, à maneira de uma “presença real do nada [*néant*] no ser” ou como um “vazio ávido de conteúdo”.² Mas este plano relacional e bidimensional é um monólito. Lacan aprofunda a negatividade constitutiva ao desdobrar outros planos de ação concomitantes. Assim, por exemplo, durante a 5ª fase do seu pensamento, a da topologia, postula, numa determinada dimensão, a demanda de amor como voltas em torno do vazio, como repetições em séries de idas e vindas a percorrer a parede interna do tubo de uma câmara de ar sem conteúdo. Mas, em outra dimensão, concorrente e simultânea, faz com que o movimento circulatório e contínuo da demanda, tomado em retrospectiva, realize um contorno ao redor de um suposto objeto de satisfação desconhecido: objeto de desejo do Outro, chamado “objeto *a*”, ou “causa do desejo” pelo resto que falta para inteirar a completude. Do ponto de vista da outra direção, o vazio da demanda contorna o “nada fundamental” [*le rien fondamental*] por excelência.³

2. KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard, 1947, pp. 91 e p. 167.

3. LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre IX: L'identification*. Seminário não publicado. Lição de 30/05/1962.



A diferença entre Kojève e Lacan estriba-se em que, no segundo, a negatividade constitutiva é cingida pela tridimensionalidade da linguagem mediante o postulado tético de registros indissociáveis e co-operantes, denominados como “real”, “simbólico” e “imaginário”, e pelo fato de que a idéia de um final da história retira-se de cena. O “nada” estático fica diferente do “vazio” (se podemos fazer essa diferença), porque são “faltas” compreendidas segundo diferentes dimensões:



- (1) a primeira “falta” aparece no palco da demanda, quando esta gira ao redor do vazio (e não do nada) na busca da próxima insatisfação – a insistência do significante remete o movimento de busca para o eixo do seu próprio encadeamento (o simbólico), frustrando a demanda.
- (2) A segunda “falta” é fundamental e está no plano do real. Surge na falha do simbólico, ao mesmo tempo em que a impossível completude é bordejada na direção de outro eixo (o real) e dá conta de uma inevitável “castração” (“presença da ausência”).

- (3) O sujeito, para Lacan, é a apreensão imaginária (ou numa fantasia de sujeito ligado a um objeto) da representação que um significante remete a outro no seu movimento de contorno do objeto metonímico do desejo; ou, em outra figura recorrente, é a superfície unilátera cujo movimento contínuo serve-se dos dois lados, e representa-se pela fita de Moebius, inscrita nos contornos do vazio e do nada dos buracos encadeados dos toros entrecruzados.⁴

Tudo isto indica, por conseguinte, que o pensamento do desejo como falta requer uma incômoda metafísica: a *negatividade constituinte* em várias dimensões, sem nenhuma explicação ou sentido em si mesma. Ao contrário, todas as explicações e sentidos decorrem dela; pois como o Deus da teologia racional, também este Nada é fixo, incondicionado e invisível. Temos que acreditar na sua existência por um ato de fé.⁵

Sabemos que a introdução de uma teoria da linguagem no pensamento de Lacan, a partir da fase (2), vai recobrir a idéia do desejo como falta, fazendo-nos acreditar que o sentimento de perda e o nascimento do desejo acompanham a aquisição simbólica. A linguagem, compreendida como limite do mundo, age como a própria castração. O que resta desse corte, seria, no imaginário, o que falta ao sujeito para assegurar a completude do Outro, e, no simbólico, a incompletude insanável do Outro. Desta maneira, explica-se com eficiência o desejo pela negatividade mediante a demanda, posto que a parte faltante exerce uma poderosa influência de atração de dentro para fora do simbólico. Neste sentido é que o inconsciente, cuja condição é a linguagem, foi definido muitas vezes como “discurso do Outro”, e uma vez como “a parte do discurso concreto, como transindividual, que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade do seu discurso consciente”.⁶ No fundo, trata-se sempre de conceitualizar o aspecto concreto pela força negativa que vem de fora e desmancha a ordem de dentro. A teoria lacaniana consiste em várias tentativas de formalização simbólica da conjunção deste negativo fundador e suas projeções imaginárias por meio do simbólico. Como se a conceitografia pudesse dar conta simultaneamente do externo e do interno, do positivo e do negativo, do racional e do irracional,

4. A figura de dois toros entrecruzados pelo seu furo central é a ilustração a que recorre Lacan no seminário da “Identificação” para demonstrar a idéia da circulação da demanda ao longo do eixo da alma do toro, bordejando, pelo movimento circulatório, o objeto do desejo do Outro, representado pelo vão central do segundo toro. Como são dois toros entrecruzados, o objeto do desejo de um é também a demanda do outro, e vice-versa.

5. Na realidade, Milner confirma que “real”, “simbólico” e “imaginário” (RSI) são suposições encadeadas a séries de postulados (para ele, não pode ser de outra maneira). Cf. MILNER, Jean-Claude. *Les noms indistincts*. Paris, Editions du Seuil, 1983, pp. 7-17.

6. LACAN, Jacques. “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”. In: *Écrits*. Paris, Ed. du Seuil, 1966, p. 258.

ou do subjetivo e do objetivo, concebidos de maneira contínua pela retórica idealista, assumindo contradições e impasses como formas naturais.

Acreditar, porém, que a aquisição da linguagem implica uma perda, é mais um ato de fé. Todas as evidências sinalizam para uma direção distinta, a de que a aquisição da linguagem está relacionada à incorporação de formas de vida ou práticas comunitárias no interior das quais o sujeito aprende a manipular símbolos. O aparecimento da linguagem implica não a perda de nada, mas o aprendizado contínuo das melhores maneiras de utilizar as palavras para determinados fins. O problema lingüístico de Lacan será analisado, entretanto, no próximo capítulo. O que estudaremos agora é a formação do núcleo dinâmico do projeto de uma psicanálise científica. Lacan precisou da definição kojéviana para ter uma concepção do desejo que fosse ao mesmo tempo *concreta e unívoca*. Essa concepção satisfaria seu ideal de ciência, porque poderia efetuar com ela a redução de todos os fenômenos psicológicos a uma só raiz objetiva: o eu em conflito com o outro. Formalizar teoricamente a subjetividade em conjunção com a negatividade tornou-se uma aquisição permanente da teoria lacaniana, no sentido de apresentar sempre e renovadamente alguma solução impessoal e rigorosa para fenômenos totalmente insubmissos à sintetização em termos de hipóteses necessárias e universais.

Os Princípios da Agonística Geral

Embora a influência kojéviana não seja mencionada pela maioria dos comentadores de Lacan, ou seja minimizada em outros casos,⁷ penso que é factível a suposição de que todas as

7. Assim, Phillipe Julien, por exemplo, não comenta a influência de Kojève: cf. JULIEN, P. *O Retorno a Freud de Jacques Lacan. A aplicação ao espelho*. Porto Alegre, Ed. Artes Médicas, 1993. Erik Porge a reduz somente à teoria do estágio do espelho, omitindo todas as outras variações e atribuindo, em muitos casos, apenas a uma influência hegeliana sem mencionar a intermediação de Kojève, cf. PORGE, E. *Jacques Lacan, un psychanalyste. Parcours d'un enseignement*. Paris, Edition Erès, 2000, pp. 68, 230. Elisabeth Roudinesco, dilui a influência de Kojève juntando-a ao outro "K" a quem Lacan tomou conceitos de empréstimo, Alexandre Koyré, e situando-a unicamente numa suposta formação hegeliana anterior, cf. ROUDINESCO, E. *Jacques Lacan. Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo, Cia das Letras, 1994, pp. 101-120. David Macey, no afã de desfazer uma tese de unidade formal do pensamento lacaniano e vinculá-lo unicamente às reviravoltas da intelectualidade francesa da época, vê inclusive incompatibilidade entre a influência politzeriana e a de Kojève, como se uma fosse o pólo concreto e a outra o pólo abstrato da teoria lacaniana: cf. MACEY, D. *Lacan in contexts*. Verso, London, 1988, p. 102. A única fonte de apoio e divulgador desta hipótese é Mikkel Borch-Jacobsen: Cf. BORCH-JACOBSEN, M. "Les alibis du sujet (Lacan, Kojève et alii)". In: *Lacan avec les philosophes* (vários autores). Paris, Éditions Albin Michel, 1991, pp. 293-314; e BORCH-JACOBSEN, M. *Lacan, le maître absolu*. Paris, Flammarion, 1990 (1995). No Brasil, entre os poucos que mencionam o kojevismo em Lacan, senão os únicos, estão ARANTES, P. Eduardo. "Um Hegel errado mas vivo. Notícias sobre o seminário de Alexandre Kojève". In: *IDE* (21) 1991: 72-79, e

modificações e formas que a teoria lacaniana tomou respondem, no principal, a este operador de fundo. As outras forças, que às vezes se compaginam e às vezes se opõem, obrigando a soluções diversas, agem como contracorrentes do agregado de três camadas do lacanismo (kojevismo, formalismo lingüístico e cientificismo).

Considerando de outra perspectiva, a idéia é que a psicanálise lacaniana não é apenas uma teoria externalista e impessoal dos fenômenos mentais; isto é, uma teoria que apenas propõe como fator causal e eficiente do comportamento um terceiro elemento, a unidade fonológica significante e seus encadeamentos formais. Mais do que isso, o que basicamente distingue o *inconsciente estruturado como uma linguagem*, de Lacan, do *inconsciente estrutural*, de Lévi-Strauss, para tomar as duas teorias irmãs, é que, permanecendo iguais os *explananda*, o *explanans* se diferencia fundamentalmente: Lacan acomoda a sua própria *eficácia simbólica* ao redor de um oco tomado como fator eficiente no fundo da causalidade. A causalidade significante teria, em Lacan, uma espécie de gerador que lhe serviria de fixação. A sua teoria poderia, se quisesse, terminar ali, onde a estrutura sintática tenciona dar conta dos fatos. Não obstante, ela tem a particularidade de seguir adiante e achar outros fatos últimos em si mesmos inexplicáveis.

A presença da “ontologia dualista” na teoria lacaniana é estranha com relação à tradição filosófica da virada lingüística, descrita na introdução, pois, neste caso, teríamos uma psicanálise lingüística que proveio não diretamente de uma reação ao kantismo, ou de uma revolução contra o império da consciência, senão que antes passou pelo caminho alternativo das discussões fenomenológicas inspiradas em Hegel. É claro que o hegelianismo é também uma das reações ao idealismo transcendental, porém o que desejo ressaltar neste caso é que essa via alternativa traz no seu bojo a marca de uma cepa distinta. Essa mutação pode, justamente, explicar uma espécie de confusão muito peculiar de Lacan. Contudo, não vamos nos adiantar, é preciso antes dizer por que a sua teoria é kojeviana.

A ontologia dualista pretende ser a descrição do mundo humano como a coabitação e a interação dinâmica de duas maneiras de ser: a identidade e a diferença. No mundo natural, o ser é sempre idêntico a si mesmo; mas, no mundo humano, este não é o caso, dado que inevitavelmente nos recusamos a ser o que somos. Uma pedra nada pode ser senão a mesma

pedra de sempre: uma pedra por milhares de anos idêntica a si, salvo o desgaste do tempo. Uma pomba, que põe um ovo e o choca, gera uma outra pomba que vai botar outro ovo e gerar outras pombas e pombos que serão sempre iguais a si mesmos na sua forma e no seu comportamento. O mundo humano, não, ele nunca é igual, muda imprevisivelmente. O ser humano, diferente do animal e do mineral, é parte ativa, *nega* a realidade que lhe é dada, e a transforma naquilo que ela não é. Porém não somente a transforma, para fora de si, como também se transforma ao transformá-la. O ser humano, ao negar o “dado”, nega concomitantemente a si mesmo como aquilo que é, ou, em outras palavras, constrói a história, visto que “cria fatos”, ao alterar a realidade e a si mesmo em relação com ela. Diante de uma árvore, o humano já não a concebe somente como idêntica a si mesma – “árvore” –, mas a antecipa como madeira para construir um abrigo e modificar a maneira como ele tem se protegido até então do calor e do frio. Para o “ser histórico”, “ser” é, na realidade, “não-ser”. Porém, ainda mais importante, na interpretação que Kojève faz da *Fenomenologia do espírito*, há uma “essência” a ser desvelada. Uma essência não-fixa, em fluxo permanente, em inexorável transformação, uma “ek-sistência”, para dizer mais propriamente, cuja ação é a *negatividade*. A negatividade é uma dinâmica de transformação, é o que leva a Consciência *em si* a ser depois Consciência *de si* mediante o processo de incorporação de seu objeto – do seu *outro*. Pois bem, esta negatividade tem um nome concreto, é o *desejo*. Posto que a Consciência deve transcender a realidade para ser Autoconsciência, ela parte em busca do que lhe falta para ser o que não é. O processo de domínio do objeto pelo sujeito, ou a dialética do Senhor e do Escravo segundo a descrição kojéviana, a luta pelo puro prestígio ou pelo reconhecimento, é um movimento interpretado em termos de desejo. De desejo, ainda mais, dirigido a outro desejo: o desejo não deseja por si só, senão como “desejo do desejo do outro”. Este desejo, tomado em si mesmo, antes de sua satisfação, não pode ser para Kojève senão pura dinâmica negativa. No entanto, como o ser humano continuamente deve negar o dado, ele não pode parar, o seu desejo não pode ser, por isso, satisfeito. Desejo é, afinal de contas, desejo de nada para que a História se constitua como processo e chegue ao seu final.

Na antropologização da *Fenomenologia* feita por Kojève, o próprio da ação humana é entrar em relação com aquilo que ainda não é: ao agir, o ser humano não manifesta a sua vontade de ser, de conservar o ser, mas sim a sua vontade de não-ser. Demonstra o seu cansaço e o tédio de ser tal qual como é, demonstra o seu desejo de *ser outro*. Há uma eloqüente ilustração para

demonstrar esse ponto. Uma imagem da ontologia dualista e negativa retomada várias vezes por Sartre e repercutida também, sob outras formas, por Lacan:⁸

“Tomemos um anel de ouro. Ele tem um buraco, e este buraco é tão essencial para o anel quanto o ouro: sem o ouro, o “buraco” (que, por outra parte, não existiria) não seria um anel; mas sem o buraco, o ouro (que não obstante existiria) tampouco seria um anel. Mas se alguém formou um buraco nos átomos do ouro, não é de nenhum modo necessário procurá-los dentro do buraco. E nada indica que o ouro e o buraco *são* de uma só e mesma maneira (bem entendido que se trata do buraco enquanto “buraco”, e não do ar que está “no buraco”). O buraco é um nada que subsiste (enquanto presença de uma ausência) graças ao ouro que é o seu entorno. De igual modo, o Ser humano, que é Ação, poderia ser um nada que “nadifica” no ser, graças ao ser que ele “nega”.”

Uma das características mais curiosas do kojevismo é a inclusão de argumentos heideggerianos a favor da sua antropologia. Este pensador faz uma espécie de identificação do *Dasein* com o agir humano impulsionado pela negatividade. Toda esta montagem particular torna o seu hegelianismo tão estranho a Hegel, que não é nenhuma surpresa uma conseqüência nietzscheana ou até anti-hegeliana da sua filosofia, tal como fizeram seus discípulos Klossowski e Bataille.

Antes dessas conseqüências, porém, Kojève foi o precursor do existencialismo. Ao seu redor esteve toda a intelectualidade que iria renovar o pensamento francês após a Segunda Guerra. Kojève tinha um grande talento de narrador.⁹ Por meio de sua fala, a austera e quase impenetrável *Fenomenologia do espírito* ganhava uma ornamentação dramática e viva, um colorido existencial e um efeito tão vibrante, que siderava imediatamente os seus ouvintes. Bataille e Queneau, os mais entusiasmados, se confessaram “pregados à cadeira” e “sufocados” pela surpreendente e portentosa interpretação.¹⁰ Não somente a audiência de Kojève era cativada pelo seu ensino, como também assimilava um Hegel antropologizado e existencialista que perdurou por décadas no solo francês, já que Jean Hypollite, o mais conhecido estudioso de Hegel na França na década de 50, acabou de certa forma por endossar esse modo de interpretar o mestre de Jena,

8. KOJÈVE, Alexandre. Op. cit., nota (1), p. 487.

9. Cf. DESCOMBES, Vincent. *Le même et l'autre*. Paris, Ed. des Minuit, 1979, p. 40.

10. ROUDINESCO, Elisabeth. Op. cit., p. 112.

confirmando a perspectiva existencialista e psicanalítica sobre esta obra de Hegel.¹¹ Dizia Kojève, por sua parte, que a *Fenomenologia do espírito* era...¹²

“...uma descrição fenomenológica (no sentido husserliano da palavra); seu “objeto” é o ser humano como “fenômeno existencial”.”

...E um pouco mais adiante que:¹³

“A Fenomenologia de Hegel é portanto “existencial” como a de Heidegger. E ela deve servir de base para uma ontologia. (...) Independentemente do que pense Hegel, a Fenomenologia é uma antropologia filosófica.”

A dialética hegeliana, desvestida do poder efetivo da sua *Aufhebung*, se transforma na mão de Kojève num eterno antagonismo de duas partes, o dominador contra o dominado, numa incessante “luta de morte por puro prestígio”, e num embate fundado no “reconhecimento do desejo”. A “superação” da luta, de fato, nunca acontece nestas narrações, senão com o “fim da história” e o “fim do ser humano”. Na prática, é o desejo, ali tomado em viés puramente negativo, o fator dinâmico e explicativo da ontologia nadificadora desenvolvida e ensinada naqueles seminários onde, na opinião de Pierre Macherrey, Hegel se tornou uma espécie de filho do casamento de Marx com Heidegger.¹⁴

Como em Kojève não há um itinerário da Consciência ao Saber Absoluto, o sujeito do desejo nunca desaparece, não cede o seu lugar à ciência, à Razão, ele não se despe da sua formação de Consciência de Si. O Espírito acaba sendo, para Kojève, também o ser humano, posto que é pelo trabalho e pela negativização que se passa à totalidade, a um sujeito composto e reconciliado com o seu objeto, no qual, pela dialética, o erro é incorporado à verdade e a contradição é vista como a aparência abstrata do real.¹⁵ O ideal de certeza hegeliano é substituído

11. Cf. ARANTES, Paulo Eduardo. “Hegel no espelho do Dr. Lacan”. In: Op. cit., pp. 66-67: no fim da década de 40, Hyppolite apenas abranda o caráter operativo do desejo kojéviano para realçar-lhe a incompletude; e no fim da década de 50 aplica o “espelho” de Lacan a Hegel.

12. KOJÈVE, Alexandre. Op. cit., p. 38.

13. Idem, p. 39.

14. MACHERREY, Pierre. “Lacan avec Kojève, philosophie et psychanalyse”. In: *Lacan avec les philosophes* (Vários Autores). Paris, Ed. Albin Michel, 1991, p. 319.

15. KOJÈVE, Alexandre. Op. cit., pp. 476-477.

aqui pelo *ideal de desejo*: o truque só é possível porque na *Fenomenologia* a Consciência aparece, nos seus movimentos iniciais, como um “desejo de certeza”. Ele é abandonado, claro, quando se atinge o continente do Saber Absoluto: em Hegel, para dar-se conteúdo ao ideal de certeza, deve-se abandonar o sujeito; uma “verdade sem sujeito” é o que corresponde ao Espírito Absoluto.¹⁶ Mas em Kojève toda esta parte está ausente ou esquecida, tanto o desejo quanto o sujeito permanecem até o fim da história. Por este motivo, em Lacan, na prática, não há Hegel, há um hegelianismo de Kojève.

A relação entre Lacan e Kojève não foi somente a de terem, juntos, pretendido escrever um texto sobre Hegel e Freud, finalmente abortado.¹⁷ E não foi apenas a adaptação do kojevismo na idéia de conceber o estágio do espelho, a experiência publicada de Henri Wallon, como antecipação da imagem do corpo próprio por meio da relação de luta com o outro. O interessante é que não deixa de dar-se o mesmo tipo de incorporação paradigmática todas as fases da teoria lacaniana.

O Desejo Tomado Pela Negatividade

Definir “desejo” como “desejo do desejo do outro”, é, para Kojève (e para Lacan), instituir um princípio explicativo para as transformações humanas e sociais, e, com ele, uma epistemologia peculiar. Para este pensador, a gênese do ser humano confunde-se com o surgimento de um *moi* que se diferencia do *non-moi*, na medida em que ele se constitui somente como “desejo”. Este recurso retórico visa promover uma suposta superação do abstracionismo, do reducionismo e do método das ciências naturais e humanísticas. A epistemologia kojeviana supõe que a atividade científica seja dualista, pois separa *sujeito* e *objeto*. Este recorte, injustificável aos olhos deste filósofo, afastaria o sujeito que instituiu um objeto de investigação, para criar a ilusão de neutralidade e de objetividade. Ficando do lado de fora, o sujeito do conhecimento leva com ele certos valores, escolhas, as condições sociais que motivaram a sua atividade cognitiva, e a política que impulsiona e simultaneamente lhe coage a pesquisa. O procedimento epistemológico

16. Cf. MACHERREY, Pierre. Op. cit., pp. 317-318.

17. Cf. ROUDINESCO, Elisabeth. Op. cit., pp. 118-120.

mais comum prende-se à tautologia, e esquece os fatores mais importantes da investigação científica, e, por isso, a abstração do método científico está aquém dos ideais concretos da filosofia. A fim de evitar a objetivação excessiva e a conseqüente perda do sujeito, o que realmente a epistemologia deve enfatizar, para Kojève, é o *desejo* do objeto, pois só aí, em sua opinião, o ser humano é lembrado a si mesmo. É preciso substituir o raciocínio tautológico pelo dialético. Diz-nos o autor que:¹⁸

“Antes de analisar o “*Eu penso*”, antes de proceder à teoria kantiana da *consciência*, ou seja à relação entre o *sujeito* (consciente) e o objeto (concebido), é preciso perguntar-se o que é este “sujeito” que se revela no e pelo *Je* do “*Eu penso*”. É preciso perguntar-se quando, por quê e como o homem é levado a dizer: “*Je...*”.”

Tal como no eco dessa reflexão que ouvimos nos seminários de Lacan,¹⁹ Kojève quer substituir o “eu penso” de Descartes por um “eu desejo”, e propor a co-existência, no pensamento, de dois “eus” operando simultaneamente na conformação do ser humano – o *Moi* que é o assentamento da ilusão e do erro e o *Je* que é o sujeito do desejo, a revelação da verdade do ser. Sem embargo, o preço a pagar pela tentativa de objetivação de uma epistemologia “compreensiva” e pela operação conjunta dos dois *eus*, é conceber também o desejo como pura *insatisfação e negatividade*. Digamos assim, o conceito de subjetividade só pode permanecer na teoria às custas da sua negativização. A negativização é a formulação da hipótese de um sujeito esvaziado e relacional, cuja proposição pretende ser coerente com um “eu” dessubstancializado. Por isto, o *Moi* deve ser pensado como um “vazio ávido de conteúdo”.²⁰ O *desejo* não é uma categoria que indica substancialidade ou qualquer outro modo de ser. Na verdade, o desejo predica a *ausência de Ser*; indica a presença de *fome*, a *privação de nutrientes*. Para Kojève, o desejo é “um Nada que nadifica no Ser, e não um Ser que é.”²¹ Precisamente este estado de insatisfação, um vazio que se quer preencher por aquilo que é pleno, esvaziando, por sua vez, este

18. KOJÈVE, Alexandre. Op. cit., p. 165. Não traduzi “Je” para “eu” nestes casos, porque Kojève o diferencia claramente do “Moi”. Cf. , por exemplo, p. 11.

19. Cf. abaixo, capítulo III, pp. 82ss.

20. KOJÈVE, Alexandre. Op. cit., p. 167.

21. Idem, pp. 168-169.

pleno e ocupando-lhe o lugar, é postulado como a qualidade distintiva e fundamental da nossa espécie.

Com este raciocínio, o fundador do existencialismo heteromáquico pretende passar aquilo que não é por aquilo que é: o ser humano, no seu entender, não é uma essência, uma coisa fixa, uma estabilidade identitária, é, isto sim, existência, movimento, trabalho e transformação. O ser humano é histórico. Não se trata de um vazio estático, de um nada puro, uma coisa em si, mas de um vazio ou um nada na medida em que se nadifica o ser para realizar alguma coisa à sua diferença ou às suas custas.²² O vazio é criado pela própria ação de diferenciar-se, de negar a identidade. O que causa, porém, a diferença ou o ato de diferenciar-se?

Desejar é destruir o objeto, pois o que se quer do objeto é que ele seja uma posse, destituindo-o de sua identidade e de sua propriedade, de sua pertença natural ou de seu lugar; ou então que ele seja uma parte de si, ao modo da satisfação da fome, que só acaba pela introjeção do elemento desejado. Se o ser humano arranca uma laranja do seu ramo, ele a desapossa de sua ligação natural com o seu meio, a árvore, e a consome pela destruição e introjeção da sua massa. Por isso, desejar é engajar-se numa ação negadora, eliminativa, transformadora e assimiladora do *non-moi* desejado. O que acontece ali é que ao desejar aquilo que não é o próprio *eu*, o ser humano diferencia-se do mundo, constituindo um *eu* como um ente separado ou um limite mediante o qual se exerce a ação de desejar.

Quando o conteúdo positivo do *Moi* se forma e se compõe pela negação, ele se torna uma função do *non-moi* negado. Contudo, até este ponto ainda não passamos da semelhança com o desejo do animal, que também quer a posse ou a introjeção de um objeto para a sua satisfação. Há um elemento, no entanto, que o animal não é capaz de constituir ao desejar e que realiza propriamente a separação do *eu* daquilo tudo que não é o *eu*: é que o ser humano não sabe desejar um “objeto natural”. Não é que ele não saiba “desejar naturalmente”, isto é outra coisa. A diferença consiste propriamente em que o humano deseja *apenas o desejo*, e este salto é o que o distingue. O ser humano não saberia, pelo raciocínio de Kojève, querer uma laranja ou um caqui por si mesmos, ele só quer o “desejo de laranja” ou o “desejo de caqui”. O desejo é o *desejo do outro*, é mediante o outro que percebo que há um objeto a ser desejado, não quero uma laranja ou

22. *Ib.*, p. 167.

um caqui, senão pelo fato de que algum outro ser humano também o quer. Isto fora, a laranja e o caqui não seriam sequer percebidos, e, em conseqüência, desejados.

Pode parecer estranho, mas por que Kojève propõe este pensamento? A que fins ele tenciona chegar com isso? A resposta é que se ele não conceber o ser humano como um vazio ávido de conteúdo não poderia, segundo os termos propostos e o raciocínio traçado pela teoria, diferenciá-lo do animal, explicar o nascimento da cultura e as transformações da história, nem justificar sua peculiar teoria do conhecimento. E o elemento crucial para garantir essa preponderância do vazio ou do nada como um constitutivo que impulsiona a ação negadora e diferenciadora do ser humano, é exatamente o desejo. Essa concepção nadificadora e agonística do desejo, menos a sua perspectiva histórica, é preservada integralmente por Lacan. E a explicação do ser humano pela alternativa infinita entre identidade e diferença requer um desejo concebido como permanente insatisfação. Mesmo que o nada estático tenda a ser evitado no argumento, ele tem que reaparecer como o *primum mobile* da *diferença* ou, em outras palavras, como *a sua identidade*.

A identidade pode ser vista como uma relação de igualdade entre A e B; e a diferença, como uma relação de desigualdade entre A e B. Desse ponto de vista, identidade e diferença são dois tipos de prática diferentes, duas maneiras distintas de estabelecer uma relação entre dois elementos. Mas, se me prendo ao fato de que a identidade da identidade e a da diferença não podem ser encontradas (elas não têm essência fixa), e, para resolver o dilema, confundo as duas práticas de correlacionar A e B com um todo indissociável, chegarei a dizer que ($A = A$) é ao mesmo tempo ($A \neq A$). A contradição fará parte, naturalmente, da história. Como disse antes, ela seria a “aparência abstrata do real”. O ser real, concreto, seria apenas a *totalidade*.²³ Toda entidade real e concreta seria, apenas e unicamente, a totalidade dos seus elementos constitutivos idênticos e negadores. Mas, enquanto a história não chega ao seu fim, a totalidade é apreendida negativamente. Neste ponto, o problema do idealismo parece ser o de misturar regras de jogos diferentes com o fito de lograr uma explicação última dos fatos. O desejo, em vez de descrição de uma atitude, passa a ocupar a posição de instrumento da atitude. Ou, em outros termos, passa a cumprir a função de “identidade” da diferença pelo viés negativo. Esta é, precisamente, a definição de Kojève:²⁴

23. lb., p. 476.

24. lb., p. 12.

Pois o Desejo como Desejo, isto é, antes de sua satisfação, nada é, com efeito, senão um nada revelado, um vazio irreal.

O desejo é a “revelação de um vazio”, a “presença de uma ausência” (mote que será retomado por Lacan para a função do significante),²⁵ já que ele é o arauto que convoca uma realidade que faltaria. Porém, não sendo o desejo a própria realidade ou a coisa que falta, ele se mantém idêntico a si mesmo como apenas um “nada”, precisamente aquele vazio ou aquela carência que distinguiria do contínuo estático o ser do humano como não idêntico a si, projetando-o, pela força de sua ação, na *ek-sistência*, e separando-o dos animais e das coisas inanimadas.

A Luta de Morte Pelo Puro Prestígio

O ser humano é desejo de desejos, tanto para Kojève como para Lacan. Esta é a sua natureza ontológica essencial. O desejo não é uma propriedade que o ser humano pode ter ou não. O ser de desejo é um fato proveniente de achar-se o sujeito como *indivíduo-em-relação*, como um dos nós de uma grande rede, co-partícipe de uma “sociedade de desejos se desejando mutuamente como desejos”. Ser “ser humano” é ser mediatizado pelo desejo de um outro que se refere ao mesmo objeto. Portanto, a propriedade imaterial que define o humano não se acha, segundo o raciocínio, no seu interior, guardado na sua cabeça, como parte da sua mente, mas no lado de fora, no encontro com o outro.

Pela via do externalismo o ser humano, ser social, chega a ser desejo pelo “desejo de reconhecimento”. O seu modo de ser social e de ser outro não pode se dar senão *sendo o outro*. Contudo, a mola propulsora da ação de negar e de “ser outro” é o vazio que o constitui como “desejo de desejo”. Este vazio, na realidade concreta, é uma luta invencível, ou, melhor, é a preservação da vida numa batalha que já perdemos numa guerra que esperamos um dia vencer. Ao situar o desejo no contexto social como “desejo de reconhecimento”, como uma luta pelo

25. Cf. abaixo, capítulo III, pp. 103-104.

puro prestígio, a teoria ganha ares de antimetafísica, no sentido de não ser essencialista nem abstrata.

A figura de uma luta pelo “puro prestígio” não se encontra em Hegel. Trata-se de uma interpretação kojéviana muito repercutida também por Lacan.²⁶ Por que o processo de identidade e diferença, ou o desejo, tem que ser uma luta? Mais uma vez, para escapar-se do abstracionismo. Na filosofia concreta não deve haver “desejo” em abstrato, como coisa em si, separada das relações que o indivíduo entretém com outro. Entretanto, o desejo deve ser tomado como permanente negatividade e insatisfação. A fórmula “desejo de reconhecimento”, no hegelianismo de esquerda de Kojève, deve cumprir um destino de permanente desconformidade. Desejo de reconhecimento é uma luta pelo poder, mas esta luta de poder não tem fim.²⁷ O final da luta é também o fim da sociedade organizada (e do pensamento). Para Kojève existe apenas um armistício, uma situação de trégua na qual o lado vencido reprime o desejo e adia o seu gozo para um momento mais favorável.

A disputa ocorre porque o reconhecimento só pode ser feito por uma das partes da oposição, e não pelas duas ao mesmo tempo. Não há acordo imediato, já que a Razão se constitui *pari passu* com os vaivéns imprevisíveis do curso histórico. Neste caso, aquele que reconhece o desejo do outro em primeiro lugar é o Escravo, que, por conseguinte, recalca seu próprio desejo de reconhecimento, e o sublima no trabalho obrigatório para garantir a sobrevivência e não morrer. A luta pelo prestígio deve ser uma *luta de morte sem morte*, resolvida não com o assassinato de algum dos oponentes, mas pela submissão de um e o domínio do outro.

Aquele que se tornou o Senhor, no entanto, não pode mais ser reconhecido, pois o decorrer da sua história termina com a vitória. Ele acaba como o Senhor no gozo dos frutos do trabalho do Escravo. O Escravo, não obstante, não só trabalha, mas guarda os segredos das técnicas do seu trabalho, do saber sobre o seu serviço de produção de bens, dos quais o Senhor se torna dependente para obter o gozo. O Escravo proporciona os meios para o gozo do Senhor, adia a satisfação do seu próprio desejo, e se mantém humanizado como alguém que deseja em algum tempo futuro ter o seu desejo também reconhecido. Desejo, portanto, torna-se *projeto*.

26. Cf. ARANTES, P. Eduardo. “Um Hegel errado mas vivo” In: Op. cit., p. 74.

27. Cf. KOJÈVE, Alexandre. Op. cit., pp. 14ss.

O Escravo vem a ser, assim, o único ser humano integral e absolutamente livre, por paradoxal que possa parecer à primeira vista. Só ele é capaz de introduzir novas realidades pela transformação dos meios de produção, só ele tem o poder de criar possibilidades pela negação da impossibilidade; se o senhorio ocioso é um impasse diante do mundo, a escravidão é a fonte latente de todo o progresso humano, social e histórico. Na versão psicanalítica, a escravidão pode ser a fonte da sua própria cura, na medida em que o sujeito aceita a castração, aprende o segredo da perene insatisfação do desejo, ou da sua incompletude, da sua falta, e admite uma forma possível, porém não menos ambiciosa, de gozo, ao mudar de tática e trocar o desejo de reconhecimento pelo reconhecimento do desejo.

O Real de Kojève

Lacan diferencia-se de Kojève ao lhe retirar a perspectiva histórica da concepção de desejo. Ele preserva, no entanto, a concepção idealista do Real. O pensamento sobre o “fim da história” e o “fim do ser humano”, em Kojève, não é um argumento casual, mas significa, também, a presença forte de uma filosofia da finitude peculiar à ontologia negativa: sugerir uma ética em que o fim justifica o meio, independente de qualquer relativização contextual. Se a luta por puro prestígio tem um término, este se confundiria necessariamente com a liberação do Escravo da sua servidão, o apagamento da existência de Senhores ou de dominação, e a instauração de um reino de ociosidade, onde o Sábio agora poderia narrar a história concreta da dialética do real. Finda a luta, finda-se, por conseguinte, o desejo, e o ser humano volta ao puro nada que sempre foi: acaba a presença constante da insatisfação e da negatividade, o ser humano retorna à identidade consigo mesmo e à bonomia animal. O *final da história* é a reconciliação entre o ser humano e a natureza, o pensamento e o ser, o sujeito e o objeto, e representa a chegada do “domingo da vida”,²⁸ esse período idílico no qual o terrorismo inerente ao processo histórico, o cinismo político, as virtudes do massacre e da violência, a desrazão da razoabilidade, ou os “dias trabalháveis da semana” terão acabado. Neste período pós-histórico justificam-se e absolvem-se todos os pecados do passado. As transformações e os meios pelos quais efetivam-se o final da história devem ser

28. Cf. DESCOMBES, Vincent. Op. cit., p. 26.

apreendidos do final para o começo. Em outras palavras, do ponto de vista de uma era de total improdutividade na qual tudo se torna supérfluo e desnecessário, são válidos todos os meios utilizados para realizá-la.²⁹ A história tomada pelo fim, a totalidade de oposições e sínteses ou superações subsumidas em conceitos dialéticos, é o que Kojève chama propriamente de *Real*:³⁰

“A História não é nem mais rica nem mais pobre que o próprio Ser. Isto é evidente. Não se desenvolve no Tempo senão aquilo que *é*; e a Totalidade eterna do Ser não é outra coisa senão tudo aquilo que *foi* no Tempo. O Ser *criou-se*; mas ao criar-se não ultrapassa a si mesmo, pois fora do Ser não há *nada* [rien]: o Nada [*Néant*]. E por esta mesma razão não há mais Futuro além do Tempo. A *Totalidade* espaço-temporal do Ser não é, portanto, nem espacial nem temporal em si mesma. Ela nada é senão o próprio Ser *revelado* a si pelo Conceito. Dito de outra forma, esta Totalidade é o Espírito. Mas ela não é o Espírito senão na medida em que ela *implica* o Conceito. Ora, o Conceito implicado no Ser é o Homem. E o “movimento” do Conceito no Ser, isto é o “movimento” *real* do Conceito, – é a História.”

Não encontraremos em Lacan qualquer sugestão de que a luta entre o Senhor e o Escravo chegue ao final em algum momento. A dissimetria do desejo, sua permanente irresolução, conformam o fundo patogênico e sem fim da assimilação de Kojève feita por Lacan. Entretanto, a concepção idealista do “real” é bastante similar.

Diante de uma “filosofia concreta” de caráter “idealista”, não há como disfarçar um certo sentimento de estranheza. O concretismo, *prima facie*, deveria ser oposto ao idealismo, e, de fato, colocou-se na época como alternativa ao idealismo universitário francês. Mas, segundo a história que o existencialismo conta dos seus primórdios, o “idealismo” contra o qual esta filosofia se posicionava, confundia-se, antes, com o *abstracionismo*. Por isto, nada havia contra Hegel pelo fato de tratar-se de um filósofo idealista. Na realidade, a antipatia da academia francesa contra este filósofo era prova indireta do seu valor.³¹ Interpretar o mundo pela via hegeliana era, na época, uma honrada forma de subversão. Portanto, Kojève, coerente com o idealismo, com a premissa de inseparabilidade entre o subjetivo e o objetivo, e com o raciocínio de que é pela negatividade que se apreende o concreto, trata a matéria que compõe a sua filosofia em analogia ao tratamento dado por Hegel ao Espírito Absoluto. Em Kojève, o Espírito Absoluto denomina-

29. KOJÈVE, Alexandre. Op. cit., p. 95.

30. Idem, p. 420.

31. Cf. DESCOMBES, Vincent. Op. cit., pp. 28ss.

se, na sua apreensão dialética pelo pensamento, como o *Real*. O Real é o que existe do Ser que meramente é:³²

“A estrutura do pensamento é portanto determinada pela estrutura do Ser que ele revela. Se o pensamento “lógico” tem três aspectos, se ele é, dito de outra forma, dialético (no sentido amplo), ele o é unicamente porque o próprio Ser é dialético (no sentido amplo), pelo fato de implicar um “elemento-constitutivo” ou um “aspecto” negativo ou negador (dialético no sentido estreito e forte do termo). O pensamento é dialético na medida em que revela corretamente a dialética do Ser que *é* e do Real que *existe*.”

Como já disse anteriormente, a epistemologia kojéviana supõe que o equívoco da ciência ao tratar do real, é, precisamente, “fazer abstração do sujeito”.³⁵ Mas para o Sábio, aberto ao acontecimento do Real no discurso – e do discurso no Real –, a experiência não se reporta nem a um nem a outro apanhados isoladamente; é só a unidade indissolúvel dos contraditórios que torna possível a sua percepção. O Real seria, portanto, aquilo que na realidade concreta ultrapassa a identidade do ser. Ele se confunde com a extrapolação, projeta-se sobre a totalidade das possibilidades de identidade, é muito maior do que a fixação de apenas um momento na continuidade do devir. Em vista do Real, a identidade entre o ser e o mesmo, o $A = A$ da tautologia, a forma própria do entendimento científico, segundo Kojève, simplesmente *não existe*.³⁶ As operações do entendimento só apreendem uma parcela desse Real, porém, do ponto de vista da totalidade do ser no devir histórico, a fórmula verdadeira deve ser lida como $A \neq A$. Para além da identidade percebida pelo entendimento, a *Razão* revela os elementos negadores das transformações históricas no contínuo espaço-temporal do universo: o Real vem a ser, frente ao ser, ele mesmo e o seu resto negativizante. Neste sentido, o erro tampouco importa como coisa em si mesma, o erro é também parte integrante da totalidade, ele pode até revelar-se no futuro como “verdade”.³⁷

“O homem pode, portanto, transformar um crime em virtude, um erro moral ou antropológico em uma verdade.”

32. KOJÈVE, Alexandre. Op. cit., p. 448.

35. Idem, pp. 454-455. Este pensamento servirá depois para Lacan justificar a separação entre o “discurso da Universidade” e o “discurso do Analista”, ao reivindicar que a psicanálise é a única teoria que leva em conta o “sujeito”. Cf. LACAN, Jacques. *Le séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse*. Paris, Ed. du Seuil, 1991, pp. 44ss.

36. KOJÈVE, Alexandre. Op. cit., p. 478; cf. tb. pp. 471ss.

37. Idem, p. 465.

Toda filosofia não é senão verdadeira e falsa ao mesmo tempo, isto é, uma dialética que absorve o falso e o verdadeiro, a subjetividade e o objetivo, tragando e superando os contrapostos nas transformações do curso histórico. E mesmo o irracional, diante da totalidade, nada é senão um momento do devir concreto, alguns segundos de desrazão nos milhões de anos de soberania concreta da História. Tomado pela perspectiva da totalidade, o “Real é racional”. Ou, se queremos, o mesmo “mundo indistinto”, ou a “impossibilidade”, ou o vazio causal na medida em que “não cessa de não se escrever” que iremos ver na psicanálise lacaniana. Com efeito, Lacan concebe a sua lógica do Real como lógica dos impasses da lógica.³⁸

“O importante, o que constitui o Real, é que pela lógica ocorre algo que demonstra não que *p* e *não-p* são ao mesmo tempo falsos, senão que *nem um nem outro* podem ser verificados logicamente de nenhuma maneira. (...) Esse é o Real, tal como nos é permitido definir na lógica, e a lógica só nos permite defini-lo se somos capazes, com relação a essa refutação de um e de outro, de inventá-la.”

Tal como em Lacan, o Real é pensado por Kojève não apenas na modalidade de uma projeção que excede os limites do pensável, senão também como um apenso da descontinuidade na serenidade do ser. Em outras palavras, o Real não é só transbordamento, mas também uma ação no interior da fixidez do sentido, como uma fenda do negativo no coração das crenças, ou como a invasão do movimento nas convicções ilusórias ou na fixidez dos sentidos. O Real é uma espécie de “laceração” entre o ser humano e a natureza que sobrevive e perdura latente no *Discurso*. Esta divisão é, na verdade, o que dá origem à *Razão*; esta também é uma descontinuidade que, em dimensão microscópica, é lida como “negatividade”. Esse motor de propulsão da História vem a ser, no fim dos tempos, o próprio *Espírito*.³⁹ O *Real* situa-se, portanto, para este pensador, também como a *forma negativa do ser*, e a sua contraparte no processo dialético de totalização da história pela via da negatividade. Bastaria, para devolver Lacan a Kojève, imaginar o seu “Real” no contexto do trabalho humano visto pela janela da antecipação da totalidade, ou do conjunto da

38. LACAN, Jacques. *Le séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent*. (Seminário inédito), lição de 19/02/1974.

39. KOJÈVE, Alexandre. Op. cit., p. 549.

história a partir do seu final. Não como a extensão para além do simbólico da limitação que o próprio simbólico instaura na margem da sua finitude, ou como “furo” na possibilidade imaginária de expressão da cultura. Em Lacan, o Real é um outro registro da linguagem. E, deveras, a idéia de que “tudo o que é Real é racional” aparece desde cedo neste autor como o protótipo do que viria a seguir no desenvolvimento do seu próprio estilo de fazer teoria.⁴⁰

A Negatividade Explicativa

Kojève foi uma influência decisiva no tipo de externalismo do mental que Lacan acabou abraçando, o externalismo indireto. Ao definir o ser humano como “desejo de desejo”, Kojève institui algo diferente da sua tese de inseparabilidade entre sujeito e objeto, ou entre ser e mundo. O desejo negativizado assume as vezes de “causa eficiente” do movimento histórico, separa-se do ser humano que, por outra parte, define. A negatividade torna-se um terceiro termo, uma realidade última mediante a qual explicam-se os fatos. O desejo associado ao Nada já não é mais o desejo de alguém (Maria, Pedro ou João). Passa a cumprir bem mais o papel de um princípio fundamental da ontologia dualista, do que a parte que caberia à proposição de uma base de comparação suficiente para compor uma descrição de atitudes proposicionais. Em vez de promover um *critério* de interpretação dos fatos, a criação de fios argumentativos que tecem uma descrição possível e coerente do comportamento humano como, isto sim, atitude de pessoas concretas, temos a instauração de uma hipótese, o estabelecimento de um princípio gerador e organizador que abraça o comportamento como um *sintoma* da sua presença invisível, e que, por sua vez, está excluído das regras que ele mesmo organiza. Esta diferença, veremos nos capítulos finais, não existe no externalismo direto ou pessoal, posto que a “explicação”, neste caso, não seria levada até o “ponto arquimédico” ou ao “fundamento último”, ela pararia no ponto “pragmaticamente útil”. Esta característica da separabilidade do fator explicativo face ao sujeito concreto sempre foi um problema que esteve circunscrito, desde o começo, na arquitetura teórica

40. Cf. LACAN, Jacques. “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”. In: Op. cit, p. 310.

de Lacan. Talvez fosse um vício de forma que a incorporação da antropologia negativa apenas agravou.⁴¹

O fato é que a interpretação da *Fenomenologia do espírito* nos seminários de Kojève foi, de fato, muito mais do que apenas um curso. O dublê de entusiasta e pensador lançou, ao mesmo tempo que ensinava, as bases de uma nova filosofia, uma espécie de “proto-existencialismo”. Porém não foi a única, certamente. A psicanálise lacaniana, psicanálise que tentava ser eminentemente concreta, amoldou-se definitivamente pelas suas figuras heteromáquicas e negativizantes.

O Interesse de Lacan por Kojève

Por que teria Lacan assimilado de maneira tão orgânica o kojevismo? Por que mimetizou de tal maneira a sua teoria que chegou ao ponto de, também ele, ter-se transformado num pregador de seminários? Sabemos que a grande ambição de Lacan sempre foi a de constituir uma ciência da subjetividade. Nas suas primeiras formulações teóricas este ideal aparece consignado na criação do conceito de “personalidade paranóica”, que pretendia ser a figuração de uma nova forma de fazer teoria psicológica. Desde então, Lacan já recusava tanto as reduções organicistas da psiquiatria quanto as abordagens tipicamente compreensivas do fenômeno mental, buscando uma “terceira via” de cientificidade possível para os fenômenos psicológicos. O ideal é que esta forma teórica pudesse tornar os fatores indeterminados das teorias compreensivas em fontes de determinação, ao modo da explicação causal. Esta terceira via foi erigida nos moldes politzerianos. Se Lacan incorporou posteriormente a negatividade kojeviana do desejo, foi também porque aquela proposta sintetizava muito bem a bandeira da “filosofia concreta”. Mas, além disso, acresce o fato de que o “desejo do desejo do outro” é uma proposição teórica mais simples e com maior poder explicativo. Ela poderia englobar também a “paranóia de autopunição”.

41. Richard Simanke observa como no texto sobre os *Complexos familiares*, o papel da causalidade psíquica permanece, apesar das evidentes intenções politzerianas, externo à individualidade e à imanência significativa dos atos do sujeito. Cf. Op. cit., p. 19.

Numa época em que toda a vanguarda parisiense inconformista e atuante da década de 30 respirava o ar do *vers le concret*, título de um livro de Jean Wahl publicado em 1932,⁴² que abrigava sob essa etiqueta tanto a “infelicidade da consciência”,⁴³ de inspiração hegeliana, quanto uma espécie de existencialismo interpretado pela via kierkegaardiana,⁴⁴ pelo lado da psicanálise, o livro de Politzer, *Crítica dos fundamentos da psicologia*,⁴⁵ de 1928, se somava a essa atmosfera propondo uma teoria do comportamento humano livre dos postulados da vida interior do ser humano, com inspiração apenas nos aspectos pragmáticos da psicanálise freudiana.

A crítica politzeriana do que denominava como “psicologia abstrata” tornou-se o primeiro modelo teórico de Lacan. Os “aspectos pragmáticos”, no caso de Politzer, significavam a redução do fato psicológico não ao realismo empírico dos objetos mentais, tal como se a psicologia pudesse ser a física da interioridade, tal como se ela pudesse referir-se ao fato psicológico em terceira pessoa, mas somente à primeira pessoa do singular do sujeito da vida dramática, isto é, ao sentido ou significado que ele poderia ser atribuído ao conjunto da sua particularidade vivencial.⁴⁶

“A ‘transformação’ própria da psicologia seria precisamente a que considera em ‘primeira pessoa’ todos os fatos com que essa ciência possa ocupar-se, mas de tal maneira que, para todo o ser e para toda significação dos fatos, a hipótese de uma primeira pessoa fosse constantemente indispensável.”

Em vez de buscar o fato psicológico em supostos objetos mentais depositados na profundidade interna do indivíduo, isto é, em objetos mentais guardados na memória que seriam eficazes independentemente da consciência da pessoa e das suas relações sociais, dever-se-ia localizá-lo na superfície exterior dos sentidos e na ação dramática vivenciada pelo sujeito na sua fala, comportamentos e relato de sonhos. Em outras palavras, a convencionalidade e anterioridade do sentido seriam trocados pelo sentido do relato como ação no presente, e a interioridade do fato psicológico pelos atos dramáticos à luz da totalidade histórica do sujeito concreto.⁴⁷ Para Politzer,

42. WAHL, Jean. *Vers le concret: Études d'histoire de la philosophie contemporaine*. Paris, J. Vrin, 1932.

43. WAHL, Jean. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris, Editions Rieder, 1929.

44. Cf. ARANTES, Paulo Eduardo. “Um Hegel errado mas vivo. Notícias sobre o seminário de Alexandre Kojève”. In: *Op. cit.*, p. 73.

45. POLITZER, Georges. *Crítica dos fundamentos da psicologia. A psicologia e a psicanálise*. Piracicaba, Ed. Unimep, 1998.

46. *Idem*, pp. 62-63.

47. Cf. GABBI Jr., Osmyr Faria. “Considerações sobre a eterna juventude da psicologia: o caso da psicanálise”. Prefácio à tradução de POLITZER, Georges. *Op. cit.*, pp. VI a XIV.

a psicologia abstrata, representada em seu livro pelos ideais científicos sustentados pelo behaviorismo, pela Gestalt e pela psicanálise, não era muito mais do que uma renitente e patética demonstração de auto-engano combinada com fracasso metodológico. As formulações teóricas da psicologia abstrata (behaviorismo, Gestalt e psicanálise) modelavam-se, sustentava o autor, pela ciência natural. Ela também constituía seus objetos pelo recurso ao *abstracionismo*, ao *formalismo* e ao *realismo*. Procurando ser coerente com a crítica kantiana à psicologia racional e à psicologia empírica como ciência, Politzer pensava que o fato psicológico não poderia reduzir-se ao “realismo”, isto é, utilizar-se dos métodos apropriados a objetos que se encontram fora de nós, no espaço, tal como na física, na química e na biologia.

Para poder legitimar-se como ciência dos fatos do eu, pela sua proposta a psicologia se referiria, dali em diante, apenas à sucinta e concisa categoria de “drama”. Pelo drama, não é mais o eu que guarda o tesouro da significação dramática, o fato psicológico não está na interioridade. Mas é o drama, no sentido pessoal, que guarda o sentido do eu. O concreto seria então os fatos que se relacionam e se implicam com o “eu” do sujeito e os seus conflitos existenciais. Os elementos explicativos em terceira pessoa, as assim chamadas *abstrações*, pertenceriam a uma forma de psicologia contrária à concreta, a *psicologia abstrata*, que tentaria legitimar-se à guisa de ciência natural.

Reparemos bem: a intenção real de Politzer não era tanto a de retirar a roupagem científica da psicologia, mas a de *propor-lhe uma outra forma de ser ciência*. Uma transformação da abordagem dos fatos psicológicos do abstrato para o concreto, para dotar a psicologia de um objeto especialmente adequado. Agora não mais pelos parâmetros possíveis para as ciências naturais, mas sim pela maneira pessoal de abordagem dos fatos. Dessa vez, já não mais como uma ciência do geral e do abstrato, de causalidades universais ou “impessoais”,⁴⁸ como uma ciência que necessariamente supõe que os seus dados de observação têm existência real como qualquer outra substância presente no mundo sensível, ou, pelo menos, em analogia com elas. Já não mais como aquela que se vale de um método de introspecção para investigar a vida interior do indivíduo e tem por hábito destacar o sonho da pessoa que o sonhou em busca de determinantes ou concomitantes de processos psicológicos, porém como uma ciência de

48. POLITZER, Georges. Op. cit., p. 59.

causalidades particulares ou “secundárias”,⁴⁹ no mesmo plano da singularidade do indivíduo, atendo-se apenas e unicamente a cada subjetividade particular. Uma ciência que, embora sem valor universal, aplicar-se-ia, no entender de Politzer, “à média dos indivíduos, e a todos para certos sonhos”,⁵⁰ uma descrição empírica do drama baseada em induções não-gerais que partem sempre do individual concreto. Para este pensador, a *psicologia concreta* cumpriria perfeitamente as *condições de existência* de uma psicologia que se quer *positiva*. São três:⁵¹

- (a) ser uma ciência *a posteriori*, quer dizer, o estudo adequado de um grupo de fatos;
- (b) ser original, isto é, estudar fatos irreduzíveis aos objetos das outras ciências;
- (c) ser objetiva, em outros termos, definir o fato e o método psicológicos de tal forma que sejam universalmente acessíveis e verificáveis.

É certo que Lacan atendeu graciosamente às proposições da psicologia concreta. Isso se revela não somente nas “conclusões dogmáticas” da tese de 32 sobre o “caso Aimée”,⁵² mas igualmente na forma como este pensador da psicanálise dessubstancializa a metapsicologia freudiana e a envolve caracteristicamente nas malhas da estrutura de sentidos dos *dramas* do sujeito particular.⁵³

“Nós entendemos por *compreender*, dar sentido humano às condutas que observamos nos nossos pacientes, aos fenômenos mentais que nos apresentam.”

No trabalho sobre *A psicose paranóica*, Lacan pretende afastar-se das hipóteses exclusivamente constitutivas, reativas e organicistas das causas desta doença mental, e propor uma modalidade de *ciência possível para a psiquiatria*. A psicose não decorre precisamente de determinações inatas ou de fatores elementares e abstratos, mas ela deve ser apreendida em sua totalidade, nas relações significativas que fundam o assentimento da comunidade humana e organizam a estrutura da personalidade.

49. Idem., p. 71.

50. Ib., p. 81.

51. Ib., p. 182.

52. LACAN, Jacques. *De la psychose paranoïaque dans ces rapports avec la personnalité*. Paris, Ed. du Seuil, 1975, p. 346.

53. Idem, p. 309.

Esse movimento de dessubstancialização do elementar e do abstrato em favor do exterior e do concreto, não é um fenômeno presente somente no Lacan de 1932, não é uma inclinação teórica pontual e momentânea, mas perdura por todas as modulações por que passa o seu pensamento desde então. Todas as suas definições conceituais evitam a linguagem coisificante e o realismo, além de apor os efeitos do elemento definido na superfície onde o *eu* se estrutura – aliás, este é justamente o grande motivo da discordância e do rechaço da definição de inconsciente como “fundamento da linguagem”⁵⁴ dada por Jean Laplanche, no Colóquio de Bonneval em 1960. Para Lacan, ao contrário de Laplanche, a linguagem é a condição do inconsciente. Na sua teoria, o inconsciente nunca é uma coisa; é, antes de tudo, *um ato*.⁵⁵ Por isto, os conceitos substancializados e impessoais do freudismo são todos atrelados à continuidade da organização da subjetividade, que para Lacan não é interna, mas aparente; e os conceitos energéticos são revistos em termos relacionais (o eu e o outro) ou então imagéticos (formação de um *ideal de eu*).⁵⁶

Porém, não foram apenas os aspectos pragmáticos, mas, sobretudo, o *ideal de ciência* de Politzer, o fator decisivo incorporado por Lacan a sua teoria psicanalítica. Desde o começo nosso autor pensava na psicanálise como “ciência do particular”,⁵⁷ e a busca do rigor conceitual foi levada, nesse sentido, até o extremo da matematização e da geometrização.⁵⁸ Sob Lacan a teoria se tornou enormemente complexa – e hermética – graças a essa vontade de legitimação.

Apesar do silêncio sobre a fonte (o nome de Politzer nos textos de Lacan brilha por sua ausência),⁵⁹ o trabalho acadêmico de 32 é politzeriano no sentido de que Lacan rejeitou a etiologia organicista e concebeu a idéia de personalidade paranóica (como também a tipologia clínica “paranóia de autopunição” a ela associada) em relação com a totalidade dos antecedentes biográficos da paciente, os seus motivos e intenções conscientes ou não, o que se destacava de

54. Cf. LACAN, Jacques. “Preface à une thèse”. In: *Autres Écrits*. Paris, Ed. du Seuil, 2001, pp. 393-401. Tb. *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris, Ed. du Seuil, 1973, lição de 17/06/1964.

55. “O inconsciente é entre eles [o sujeito e o Outro] o seu corte em ato” LACAN, Jacques. “Position de l’inconscient”. In: *Écrits*. Op. cit., p. 839.

56. Cf. LACAN, Jacques. “Au delà du Principe de réalité”. In: *Écrits*. Op. cit., pp. 90-92.

57. LACAN, Jacques. *Le séminaire, Livre I: Les écrits techniques de Freud*. Paris, Ed. du Seuil, 1975, p. 38, lição de 20 e 27/01/1954.

58. O que já estava prenunciado desde o Discurso de Roma, em 1953, que fala do objetivismo e o rigor matemáticos, previa o uso do toro, e buscava o lugar da psicanálise entre as ciências. Cf. “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”. In: *Écrits*. op. cit., p. 320.

59. Um costume, diga-se de passagem, pelo qual este autor também se notabilizou. Em toda a sua obra falada e escrita, Politzer é citado uma só vez nos *Écrits* (“Propos sur la causalité psychique”. Op. cit., p. 161), uma vez no Seminário XVII (*Le séminaire, livre XVII: L’envers de la psychanalyse*. Paris, Ed. du Seuil, 1991, pp. 71-72, lição de 20/01/1970), e a última vez no “Prefácio” de 1969 à tese de Anika Rifflet-Lemaire (“Preface à une thèse”. In: Op. cit., pp. 396 e 397).

significativo nos seus delírios, e contextualizou todas essas ações ao meio social em que surgiram. O então doutorando evitou cuidadosamente o uso realista e objetivo do conceito de *inconsciente* da psicanálise de Freud e deu preferência, em vez disso, às formulações sobre o *ego* e o *superego* que dispensassem o recurso aos problemas energéticos da libido.⁶⁰ A intenção era apenas a de abrigar a compreensão das representações e das fixações do sujeito dentro da polarização rivalizada entre o ideal subjetivo do eu e o julgamento do outro na qual surgia, a seu ver, a personalidade paranóica.⁶¹

A psicose era então pensada por Lacan como perturbação específica da “síntese psíquica”, que ele denominava como “personalidade”.⁶² Essas perturbações da personalidade se prenderiam peculiarmente aos fenômenos do sentido humano, os quais, na *Tese*, seriam *objetivados* nas seguintes áreas:⁶³

- (1) um *desenvolvimento biográfico* - uma evolução típica e as relações de compreensão que ali podem ser lidas; traduzido pelo sujeito como os modos afetivos pelos quais o sujeito vive a sua história;
- (2) uma *concepção de si* - as atitudes vitais e o progresso dialético que ali se podem desvendar; traduzida pelo sujeito como imagens mais ou menos ideais de si que o sujeito leva à consciência;
- (3) uma certa *tensão de relações sociais* - a autonomia pragmática da conduta e os laços de participação ética que ali se reconheçam; traduzida pelo sujeito como os valores representativos pelos quais ele se sentiria afetado pelo outro.

A pergunta que podemos nos fazer diante disso é *por que* o Lacan concreto, formulador de uma teoria inovadora da psicose de tipo paranóide muito bem recebida nos meios da vanguarda intelectual parisiense dos anos 30 (e completamente ignorada nos meios psicanalíticos de então),⁶⁴ incorporou a metafísica kojéviana? É inegável que Kojève era naquela época o centro da atmosfera do *vers le concret*; entretanto, não é o brilho e a exuberância do espetáculo que podem responder à pergunta. É bem mais factível atentar para uma carência interna da lógica da

60. LACAN, Jacques. De la psychose paranoïaque...Op. cit, p. 280 e também pp. 320ss.

61. Idem., p. 247.

62. Cf. lb., p. 14.

63. lb., p. 14 e 42-43.

64. Cf. ROUDINESCO, Elisabeth. Op. cit., pp. 73-75. Logo após a tese doutoral, em 1933-1934, Lacan publica na revista “Le Minotaure”, órgão de divulgação da vanguarda surrealista parisiense, um artigo sobre o crime das irmãs Papin, no qual retomava a sua hipótese sobre a paranóia de autopunição.

própria teoria que o inovador psiquiatra *tentava formular rigorosamente*. Ora, a estrutura da personalidade, definida entre as fixações e as resistências da própria subjetividade e as influências incorporadas do outro, poderia contar com uma fundamentação filosófica mais firme, alguma coisa que *explicasse de maneira unívoca e simples* as suas origens causais.

Para quem buscava encontrar a “objetividade do subjetivo”,⁶⁵ a idéia que propunha que a “estrutura reacional” do sujeito já estava inscrita na própria alienação do “eu” no “outro”, na estrutura da própria formação da consciência como processo de socialização, não poderia parecer menos que magnífica.⁶⁶ Uma teoria menos frouxa, menos diluída na própria subjetividade que deveria ser descrita, muito menos indefinida que a categoria politzeriana de “drama”, seria claramente preferível, dada a preponderância da sua busca de cientificidade sobre a sua busca de “concretismo”. Lacan pretendia, antes, uma credibilidade científica que uma “boa interpretação”. Por isso, a intenção era esposar um tipo de causalidade que se coadunasse com as vias concretas da filosofia pela qual ele já havia optado, ou seja, uma espécie de “causalidade postulada *a posteriori*”, tal como propugnava Politzer, mas que também satisfizesse a ideais científicos mais rigorosos que simplesmente um conhecimento ou interpretação empírica.

A Determinação Causal da Subjetividade

Para o Lacan da Tese de 32, a “estruturação da personalidade” era apenas uma parte da totalidade determinativa da psicose paranóica, junto com fatores individuais e sociais. Para evitar o organicismo e o causalismo cegos de tipo naturalista, nosso autor armou todo o conceito de personalidade em cima de idéia de “processo psíquico”, não forjada por ele, mas importada da volumosa obra psiquiátrica de Karl Jaspers, a *Psicopatologia geral*.⁶⁷ Este conceito serviria para contrapor-se à hipótese de que a personalidade psicótica se formaria apenas por reação a um trauma ou por meio de processos orgânicos.⁶⁸ O filósofo alemão supunha que no caso das psicoses, incompreensíveis em si mesmas, o método humanístico do *Verstehen* encontraria

65. Cf. OGILVIE, Bertrand. Lacan. *La formation du concept de sujet*. Paris, PUF, 1993, 3ª ed. (1987), p. 10.

66. Cf. ARANTES, Paulo E. “Hegel no espelho do Dr. Lacan”. In; Op. cit., p. 65.

67. Cf. De la psychose paranoïaque... op. cit., pp. 139-148.

68. Cf. “A paranóia como fenômeno de conhecimento”, capítulo II de SIMANKE, Richard T. Op. cit., pp. 59-150, que descreve a montagem da tese lacaniana com riqueza de detalhes.

fatalmente alguns limites intransponíveis, uma vez que o entendimento desta afecção psíquica não depende somente da consciência. O psicólogo deveria optar então, nesses casos, também pela *Erklärung* e os fatores causais, compondo uma peça híbrida de cooperação mútua.

Porém, os objetivos de Lacan não eram os mesmos de Jaspers. Lacan não pretendia separar, mas *unificar* os campos distintos de atuação do conhecimento. Ele aspirava a defender a hipótese de que o processo psíquico aplicado à paranóia emprestaria legitimidade à noção de que a personalidade é uma *estruturação*, uma organização em torno da individualidade mergulhada num meio social, e de que a psicose, por outra parte, seria uma anomalia que se ordena por todos estes meios, em vez de somente por causas orgânicas ou por reação a um dado de tipo atômico na vida interior do indivíduo.

Jaspers trabalhava com a composição dos métodos fenomenológico, compreensivo e explicativo. No entanto, se, por um lado, era perfeitamente claro para o psiquiatra e filósofo de Heidelberg que o conteúdo compreensível das psicoses era restrito, e de que, por outro lado, a noção de “personalidade” pertencia inteiramente ao campo do compreensível, já para Lacan, essas distinções e esclarecimentos acerca de campos de atuação de especificidades do conhecimento não eram importantes. Lacan supunha, deveras, que uma definição objetiva de personalidade poderia ser encontrada precisamente nas três coordenadas que foram elencadas acima: biografia, imagem de si e relação com o outro.

Obviamente que, ao passar por cima dos limites do compreensível e buscar uma espécie de “terceira via”, a psicogênese que Lacan conseguiu circunscrever no seu trabalho, a organização da personalidade em torno de conflitos e fixações,⁶⁹ trouxe-lhe alguns problemas de precisão ou, pelo menos, de amarração, para delimitar rigorosamente a suposta determinação causal. O próprio Jaspers já advertia que uma teoria da personalidade não poderia contar com nenhuma espécie de causalidade unívoca, exigência normal, em sua opinião, de toda a psicopatologia.⁷⁰ Lacan, no entanto, insistiu em compor um trabalho entrecruzado por elementos de tipo “compreensível” e “incompreensível”, sem restar importância ou, pelo menos, indicar efetivamente ao leitor a miscigenação dos métodos e o lugar prescrito de aplicação de cada um deles. A idéia de “processo” em Jaspers servia apenas para o “incompreensível” dos objetos

69. LACAN, Jacques. De la psychose paranoïaque...Op. cit, p. 254.

70. Cf. JASPERS, Karl. *Psicopatologia geral. Psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia*. Tradução da 8ª ed. por Samuel Penna Reis . V. I, São Paulo, Atheneu, p. 511.

psicopatológicos; ao utilizá-la numa teoria da personalidade, de tipo compreensivo, esses limites deveriam inevitavelmente aparecer como *contradição*.⁷¹

Não obstante, o princípio do determinismo, exaustivamente buscado por Lacan ao longo de toda a sua tese,⁷² longe de lhe parecer contraditório, aplicava-se com igual virtude para os tipos de causalidades mais complexas.⁷³ Ogilvie, justamente sobre este ponto, pensa que:⁷⁴

“... o princípio do determinismo (...) não leva Lacan de nenhum modo a considerar como sem valor ou sem realidade aquilo que parece lhe escapar, mas, ao contrário, a buscar o tipo de determinismo adaptado àquilo que se apresenta justamente como o que lhe escapa. O indeterminado aqui não é o contrário do determinado, mas a manifestação fenomênica de uma das vias particularmente complexas do determinado.”

Ao citar o “paralelismo” de Spinoza, Lacan queria certamente expressar que a realidade da psicose era uma só, uma totalidade ontológica que poderia ter dois aspectos distintos na sua apresentação, um orgânico e outro mental, mas que, objetivamente, só poderia ser compreendida de uma maneira unívoca: uma totalidade constituída pelo indivíduo e pelo seu próprio meio-ambiente.⁷⁵ Vemos aqui, *in nuce*, a aquisição do pressuposto filosófico, jamais revisto, de que é factível juntar gêneros teóricos incompatíveis, como ciência e subjetividade. Mesmo quando desistiu do discurso científico, o problema ficou sendo do discurso da ciência, não da psicanálise, já que esta levava em consideração o inconsciente que a ciência tentava apagar.⁷⁶

Voltando ao nosso ponto, a noção de *personalidade* proporcionava na época uma guarida ideal para as premissas da psicologia concreta. A personalidade, constituída sob a chave de rivalidades e fixações é, afinal, figuração do próprio drama. Entretanto, ela não poderia resistir tão firmemente às suas exigências de determinabilidade e objetividade científica. A tentativa de circunscrição objetiva do incondicionado, como prevê Jaspers, deve arrefecer em grande medida os ânimos deterministas de qualquer um que haja sido afetado por esta vontade. A multiplicidade causal certamente dilui a fixidez da determinabilidade: na tese de Lacan, a personalidade

71. “(...) De outro lado, existem psicoses resultantes de processos, encerrando conteúdo sem conexão compreensível alguma com a biografia, se bem que, como é natural, os conteúdos devam ser tirados da história anterior...”. Idem, p. 461.

72. Cf. De la psychose paranoïaque... Op. cit., pp. 72, 252, 314, 328.

73. Idem, p. 39: “O ato voluntário pode seguramente ser definido por um encadeamento causal mais complexo que o do ato reflexo.”

74. OGILVIE, Bertrand. Op. cit., p. 16.

75. Cf. De la psychose paranoïaque... Op. cit., p. 337.

76. Cf. LACAN, Jacques. *Le séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse*. Op. cit., pp. 44ss.

paranóica, embora apresentada como univocidade causal da paranóia, era, na verdade, o resultado da concomitância de três tipos de causalidade:⁷⁷

- (1) Tanto de *causas ocasionais*, ou processos orgânicos não específicos que determinam o desencadeamento de sintomas;
- (2) como de *causas eficientes*, que são os determinantes estruturais, tais como as fixações inconscientes do indivíduo;
- (3) e também de *causas específicas* que reuniam todos os fatores vivenciais concretos do eu do sujeito.

Como assegurar nessa diluição determinativa que o fundamento concreto era também o originário científico da personalidade? Estaria, obviamente, tudo muito mais fácil quando Lacan localizasse no *eu* uma só e objetiva “psicogênese concreta” para todas as patologias:⁷⁸

“É Kojève leitor de Hegel quem fornece a Lacan o meio de formular a idéia de que a estrutura reacional do sujeito não está ligada a uma situação que a permitiu de maneira ocasional, mas de maneira essencial, na medida em que ela já a contém em si mesma; o sujeito não é anterior a esse mundo das formas que o fascinam: ele se constitui, antes de tudo, nelas e graças a elas.”

Na realidade, ocorre que a noção politzeriana de “drama” definitivamente não se presta a ser qualquer coisa a mais que uma generalização de particularidades.⁷⁹ O drama de Aimée são os seus conflitos particulares, as identificações rivalizadas que ela conformou em relação com seus coetâneos. O drama de Aimée é um drama paranóico, semelhante a outros dramas paranóicos. A palavra “drama” é compreendida, claro, sem as suas conotações emotivas e as suas ressonâncias românticas. Porém a intenção do uso técnico do termo é somente a de evitar que os fatos psicológicos sejam vistos em terceira pessoa. Todos os dramas são dramas pessoais, relativos a um *eu*, pois não há drama abstrato. O drama paranóico de Aimée não prevê nem constitui a forma necessária dos dramas paranóicos. Como no caso dos “jogos de linguagem” de Wittgenstein, há

77. Idem, pp. 347-348.

78. OGILVIE, Bertrand. Op. cit., p. 110.

79. Cf. POLITZER, Georges. Op. cit., pp. 43, 67-69.

entre todos os dramas somente uma “semelhança de família”.⁸⁰ Assim sendo, o drama é somente o drama de Maria, Pedro ou João. Descrições empíricas, não explicações hipotético-dedutivas de regularidades passíveis de serem convertidas em leis preditivas. Descrições empíricas são induções de particularidades que descrevem uma espécie de ocorrência, cuja inferência é tão legítima como qualquer outra realizada a respeito dos mesmos fenômenos. Não se trata de ciência no sentido clássico, mas de um conhecimento empírico. Por conseguinte, o movimento de Lacan em busca do determinismo específico do concreto ou da ciência da subjetividade é uma reflexão de segunda ordem para perguntar-se que espécie de descrição é o “drama”, como se pode defini-lo mais precisamente, quais as suas linhas mais gerais, e por quê e como acontece.

O que Lacan aspirava para as suas ambições científicas era, em definitiva, incorporar as suas causalidades concretas na própria definição de “drama”. Para propor uma nova noção nosográfica é preciso traçar as linhas gerais de todos os dramas particulares, é preciso achar um *enredo*⁸¹ para o drama em geral. É a “luta pelo puro prestígio”, o “desejo de reconhecimento”, o *script* geral kojéviano para a categoria de “drama”. Pois, do ponto de vista social, todo desejo é uma luta entre Senhor e Escravo, dominador e dominado, motor da história numa luta de classes sem fim, e, do ponto de vista do indivíduo, o desejo é a identificação do eu pelo outro, ou a introjeção subjetiva de conflitos que ocorrem no ambiente familiar e social do indivíduo. O desejo de Kojève comporta as linhas gerais e as características do que concretamente se denomina como “drama”, unifica o social e o individual sem ser abstrato, reúne em si causalidades eficientes e específicas, explica, de uma só penada, como tudo se origina pelo artifício da ontologia negativa.

Ogilvie comenta que se Lacan já houvesse lido Saussure na época da elaboração da tese sobre a personalidade paranóica, não analisaria o *sentido* dos fenômenos psíquicos, mas o seu *valor*.⁸² Claro, poderíamos acrescentar, ao passar do sentido ao valor, Lacan só estaria radicalizando a busca de objetividade e de circunscrição precisa do determinismo causal psicológico típico da psicologia concreta, a causalidade *a posteriori*.

80. Sobre o conceito de “semelhança de família” cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical investigations*. Oxford, Basil Blackwell, 1953, § 67.

81. A expressão “um roteiro para o drama” foi sugerida por Gabbi Jr., enquanto ainda estava perdido a procurar a melhor resposta para a pergunta “por quê Kojève interessava a Lacan?”

82. POLITZER, Georges. Op. cit., p. 24.

Assim sendo, os primeiros frutos efetivos da relação de Lacan com a fenomenologia kojeviana já aparecem nos artigos sobre *Os complexos familiares* e sobre o *Estádio do espelho*,⁸³ nos quais a velha idéia do narcisismo, do ideal do eu e da imagem do outro, antes lidas mediante as lentes da personalidade, eram agora recuperadas sob a clave da *rivalidade*, no qual o *moi* também se organiza como *estrutura de desconhecimento*. Mas aqui ainda não temos o que realmente nos importa, porque o Lacan desse período, ainda sob a influência de Politzer, não acreditava na possibilidade de um conceito rigoroso e objetivo de inconsciente, e pregava, em vez de um “retorno a Freud”, apenas um “retorno a Descartes”.⁸⁴

Muito mais do que o Lacan que vai pouco a pouco absorvendo, digerindo e transformando a agonística kojeviana em psicogênese concreta, teremos, a partir da década de 50, a radicalização do ideal de ciência pela mistura entre kojevismo e formalismo lingüístico. Entre a “personalidade paranóica”, o “desejo como desejo do outro” e o “inconsciente estruturado como uma linguagem”, assistimos a exigências de rigor e determinabilidade causal cada vez mais fortes.

Contudo, os impasses e as várias modulações pelas quais passa a teoria desde então decorrem não somente da heterogeneidade da composição, mas da tentativa de encontrar o melhor arranjo entre os elementos, formular um causalismo conseqüente do mental, e buscar um originário eficaz do psíquico em algum dos desfiladeiros da linguagem ou dos seus efeitos. O resultado foi, ao fim, um especulativismo complexo e provavelmente inócua para os objetivos concretos ou politzerianos da psicanálise. Lacan não tomou os objetos psicológicos como dados, mas, para satisfazer seus anseios científicos, adotou a linguagem como um *tertium quid*. A coisificação passou do conteúdo para a forma.

Certamente a teoria lacaniana foi a que melhor realizou os ideais pragmáticos de Politzer. Em Lacan encontramos conceitos psicanalíticos livres da sua correlação com o realismo dos objetos psicológicos e da localização na vida interior do sujeito. Temos também uma teoria da técnica de inspiração eminentemente concreta. Mas a instabilidade dos seus arranjos teóricos vão abrindo,

83. Cf. respectivamente, LACAN, Jacques. “Les complexes familiaux dans la formation de l'individu”. In: *Autres Écrits*. Paris, Ed. du Seuil, 2001, pp. 23-84; e, “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique” In: *Revue Française de Psychanalyse* 13 (1949) : 449-455 ou In: *Écrits*. Op. cit., pp. 93-100.

84. Cf. LACAN, Jacques. “Propos sur la causalité psychique” In: *Évolution Psychiatrique* I (1947) : 135, ou In: *Écrits*. Op. cit., p. 163. Em 1947, o “retorno a Descartes” significava entender o fenômeno da loucura como parte de uma “busca pela verdade”. Já em 1955, oito anos depois, o mote “o sentido de um retorno a Freud é um retorno ao sentido de Freud” (cf. “La chose freudienne ou sens du retour à Freud em psychanalyse”. In: *Écrits*. Op. cit., p. 405) significava a inauguração de um programa de identificação da teoria lacaniana com a ortodoxia freudiana, que só arrefece em 1964, após a expulsão da IPA.

pouco a pouco, novas valas, escavando novos desaguadouros não previstos inicialmente, e enfraquecendo, por conseguinte, a vontade de legitimação mediante o terceiro elemento, de tal modo que, nos últimos anos de vida intelectual útil, Lacan promoverá uma reaproximação a diretrizes puramente fenomenológicas da ontologia dualista. Ornamentada, porém, com peças supérfluas que restaram da implosão da lingüística estrutural como modelo teórico-explicativo. Os estilhaços da cadeia significante ainda serviam nesse momento à função de emprestar uma aparência objetiva e rigorosa para seus conceitos psicanalíticos. Entretanto, o contexto teórico indica que isto era totalmente desnecessário.

O Ideal de “Compleitude”

Lacan não tem a menor pretensão, como Kojève, de contar-nos uma história universal. Seu único objetivo é a subjetividade descrita de maneira determinística e rigorosa segundo o paradigma da psicologia concreta. Sua dialética tem um escopo muito mais restrito. No entanto, o modelo teórico é o mesmo de Kojève: a negatividade constitutiva do “eu” na relação com o “outro”.

A grande vantagem do determinismo e do rigor teóricos pela via da negatividade constitutiva é poder, com ela, eludir o problema da substancialização dos objetos psicológicos. Temos, então, salva a causalidade dos fenômenos particulares sem os embaraços decorrentes do atomismo ou do realismo presentes na visão da psicologia como processo mecânico independente do “eu”. Entretanto, é preciso abraçar uma visão “totalizante”, na qual tudo se explica pelo mesmo fator organizativo. Não há mais um “eu” independente do “outro”, nem um “mundo” sem a “linguagem”. “Eu”, “linguagem” e “mundo” são elementos que interagem dialeticamente pelo motor da negatividade. Um elemento não existe sem o outro, desligado do outro. Porém a visão holística tem uma fundamentação última: o “nada”, mascarado como miragem da ausência implicada pela presença da linguagem. Tal idealismo negativizado justifica como natural e impõe ao pensamento contradições e paradoxos não como parte de um jogo de linguagem, mas como efeito da própria forma da linguagem. Se a linguagem impõe formas ao conteúdo, não importa mais o sentido, pois a forma da linguagem atua de maneira autônoma.

Deste modo, em Lacan, não é a negatividade que organiza o desejo. No esquema kojeviano adotado por Lacan, o desejo já é, em si, pura negatividade. A demanda, sim, é o elemento que se enforma em seu molde, mediante os recursos do simbólico. O sujeito aliena-se na demanda de amor, quando pergunta ao Outro “– Quem sou eu?” ou “– O que queres de mim?”: perguntas sem resposta que levam, necessariamente, a demanda ao fracasso.

O simbólico é claramente um limite do mundo, no sentido de que nem tudo pode ser dito. Isto não significa, no entanto, que o que não pode ser dito não possa ser, por outro lado, *mostrado*. O conceito de *forclusão* aparece justamente para esclarecer que “o que é rejeitado no Simbólico reaparece no Real”.⁸⁵ Existe, portanto, uma dialética do dizer/mostrar que engloba a relação simbólico/real.⁸⁶

“O furo real da privação é justamente uma coisa que não existe. O real, sendo pleno por natureza, para fazer um furo real é preciso introduzir um objeto simbólico.”

O Real, assim, mostra-se pela interposição do simbólico, exatamente como o Nome-do-Pai interpõe-se ao Desejo da Mãe e instaura para a criança a lei do simbólico que lhe interdita o gozo e inaugura o desejo. O Real, lugar do corpo do Outro, esconde o objeto do desejo, a completude, a felicidade perdida que geralmente nos embarca em busca de realizar um ideal de completude. Do ponto de vista simbólico, porém, o Real é o “não-todo”.

A compreensão do desejo pela negatividade nos obriga a negociar com o simbólico. O Real, sempre presente na concepção idealista da linguagem, na medida em que ele “não cessa de não se escrever”, indica as suas falhas. A linguagem, quando diz, mostra o que não diz: precisamente o que foi por ela excluído. Lacan muitas vezes utilizou a seu favor o raciocínio fregeano da equinumericidade para demonstrar que a escritura de uma seqüência lógica faz-se às custas da exclusão da falta: o número “1” conta-se a partir do conjunto vazio. Esta estranha torção da lógica fregeana, justamente aquela que condenava a psicologia como a explicação menos apropriada para a matemática, é utilizada para apoiar o raciocínio de que a falta constitui a

85. LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre III, Les psychoses*. Paris, Ed. du Seuil, 1981, p. 57. A “forclusão” será enunciada depois, no seminário de 04/07/1956 (p. 361).

86. LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet*. Paris, Ed. du Seuil, 1994, p. 250.

ordem.⁸⁷ Porém, do ponto de vista de uma concepção idealista da linguagem, não há nenhum problema, pois uma “torção” não é, concretamente, algum erro ou vício.

Deste modo, o que não existe faz-se presente pelo que existe. Nada fica, em realidade, de fora, e nada fica, aparentemente, substancializado. A própria negatividade garante a dessubstancialização das entidades psicológicas, dos operadores do desejo lacaniano. Nada garante, no entanto, que a forma da linguagem não acabe por se materializar.

87. Cf. por exemplo, a lição de 28/11/1962 do *Le Séminaire, Livre IX: l'identification* ou a lição de 04/05/1972 do *Le Séminaire, Livre XIX, Ou pire* (seminários não publicados).

Os Sentidos do Significante

Na lição do dia 18 de fevereiro de 1970, durante o seminário denominado *O avesso da psicanálise*, Lacan nos ensina que “a configuração subjetiva tem, pela ligação significativa, uma objetividade perfeitamente localizável, que funda a própria possibilidade da ajuda que nós aportamos sob a forma de interpretação”.¹ O que significaria, nesta frase, a palavra “objetividade”? Certamente não estaria Lacan se referindo à mesma “objetividade” das ciências naturais, cujo sentido mais comum denota a neutralidade como ausência de interferências subjetivas, uma neutralidade na qual a impessoalidade do juízo representaria “o apagamento do sujeito”.² Este é o recurso lógico-empirista mais conhecido para evitar a intromissão de particularidades nos enunciados que devem ser, no plano ideal, nomológico-dedutivos, isto é, universais, necessários e perfeitamente preditivos. No entanto, Lacan, a partir de 1965, começou a fundamentar um conceito de sujeito “essencialmente correlato”, segundo suas palavras, ao da ciência: “o sujeito sobre o qual operamos em psicanálise não pode ser senão o sujeito da ciência”,³ dizia. Não é que o nosso autor pretendesse haver encontrado a fórmula correta para produzir enunciados universais e necessários em teoria psicanalítica, mas acreditou estar chegando à possibilidade de *enunciados objetivos*. Como o enunciado objetivo em psicanálise não lança mão do mesmo recurso de validação de proposições da ciência natural, este seria, segundo os termos do programa lacaniano para uma ciência da subjetividade, aquele que pode

1. LACAN, Jacques *Le séminaire, Livre XVII: L'envers de la psychanalyse*. Paris, Ed. du Seuil, 1991, p. 101.

2. Em 1957, Lacan aproximava sua noção de “sujeito” da psicanálise com a noção de “sujeito transcendental cartesiano”, e dizia: “a noção de sujeito é indispensável ao manejo de uma ciência, como a estratégia no sentido moderno, na qual os cálculos excluem todo “subjetivismo”, em “L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud”. In: LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris, Ed. du Seuil, 1966, p. 516. (O tema é mencionado também na lição de 11/12/1957 do seminário V, cf. *Le séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient*. Paris, Ed. du Seuil, 1998, pp. 103-106). A diferença entre o sujeito cartesiano e o da psicanálise estriba-se em que este último apresenta-se como “excêntrico a si mesmo” numa relação entre o sujeito do significante e o sujeito do significado são dissimétricos. Já em 1960 Lacan declarava que o “discurso da ciência” implica numa *Verwerfung* (uma “Foraclusão”), da “Coisa”. Cf. *Le séminaire, Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*. Paris, Ed. du Seuil, 1986, p. 157. E em 1969, que o “discurso da Universidade” impõe o “saber” sobre o outro, enquanto esconde a sua “verdade” - cf. *Le séminaire, Livre XVII*. Op. cit., pp. 31-76.

3. Cf. LACAN, Jacques. “La science et la vérité”. In: *Écrits*. Op. cit., p. 858. Cf. tb. *Séminaire XIII, L'objet de la psychanalyse* (seminário inédito), lição de 01/12/1965.

subsumir o sujeito dividido a uma fórmula lógica impessoal. Para que a subsunção seja aceitável é preciso admitir também que a espécie seja parte do gênero, ou que o fato seja consequência da lei. Neste caso, o problema resolve-se pela postulação de que todos os termos em causa fazem parte da totalidade lingüística. Desta totalidade deduzem-se as particularidades.

Contudo, o sujeito, de fato, não está em lugar nenhum. A rigor, o sujeito não é mais que um resultado vazio de uma relação lingüística. Não há dedução alguma, na prática, pois nada se pode deduzir do nada. Tal resultado vazio da divisão do sujeito só pode ser, em consequência, uma fórmula lingüística que representa um sujeito correlativo ao *sujeito cartesiano*. A fórmula não é o sujeito, nem este a fórmula, mas entende-se que esta é a sua estruturação. A relação que existe entre a subjetividade e a linguagem é apenas a ligação entre a linguagem e o vazio:⁴

“Desde que façamos entrar em jogo o significante, desde que dois sujeitos se dirijam um ao outro e se relacionem por intermédio de uma cadeia significante, existe um resto, e isto é então uma subjetividade de outra ordem que se instaura, na medida em que se refere ao lugar da verdade como tal.”

Já a correlação entre o *sujeito cartesiano* (sujeito da ciência) e o *sujeito da psicanálise* opera-se do seguinte modo: no lugar do “Penso, logo existo”, de um sujeito transcendental supostamente tão certo quanto indubitável, Lacan propõe a redução à divisão “penso onde não sou, sou onde não penso”.⁵ Aplica-se ao sujeito cartesiano um comentário de Freud e transforma-se o resultado em axioma. Os delineamentos do programa já haviam sido fornecidos antes por Kojève.⁶ O comentário freudiano versa sobre a divisão fundamental do sujeito, evidenciada pelo mote “*wo Es war, soll ich werden*”, que aparece no final das *Novas conferências introdutórias XXXI*, de 1933. Pelo recurso formal, Lacan então apresenta o “sujeito correlativo ao da ciência” com duas propriedades:

- (1) como sujeito tomado numa divisão constitutiva: o sujeito da enunciação é desvinculado do sujeito do enunciado, e o sujeito tem um *saber* (pensar) necessariamente apartado da sua *verdade* (ser); e,

4. *Les formations de l'inconscient*. Op. cit., lição de 11/12/1957, p. 105.

5. Cf. Idem, ib.; tb. “L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud”. In: LACAN, Jacques. *Écrits*. Op. Cit., p. 517.

6. Cf. acima, capítulo II, pp. 56ss.

- (2) como um sujeito sem qualidades, puramente lógico, capaz de ser posto em correlações formais com outras fórmulas teóricas.

Teríamos, então, uma “idéia de sujeito”, não uma referência a uma suposta “subjetividade real”, apropriada apenas para as condições formais da teoria psicanalítica. Esta não é uma teoria nomológico-dedutiva referida ao mundo empírico, mas uma teoria que pretende fornecer a *legibilidade* do que pode ocorrer na clínica, a qual é completamente imprevisível. A “objetividade” se confundiria, neste caso, apenas com a *formalidade*, isto é, com o fato de que a teoria explica, sempre *a posteriori*, o que pode ocorrer na clínica. Ante o sujeito do *cogito*, sujeito sem qualidades, Lacan quer anular a certeza das intuições evidentes por si mesmas e preservar a dimensão do inconsciente como “não-saber”. O psicanalista, diferente do cientista cartesiano, deve manter a divisão fundamental porque a verdade, no seu caso, retorna apenas como sintoma para o âmbito do saber. O sujeito da psicanálise é uma representação formal de uma divisão constitutiva da relação eu-outro cujo conteúdo é um resto vazio: sobre ele nada se pode dizer.

Não há introspecção na teoria lacaniana, não há uma maquinaria metafísica da mente por intermédio da qual se possa compreender objetos psicológicos como concomitantes da fisiologia cerebral. Na sua psicanálise analisa-se a subjetividade e a psicopatologia sob o ponto de vista dos efeitos da esfera pública sobre o indivíduo, isto é, como *relação externa*, na medida em que o sujeito deve, inevitavelmente, confrontar a sua espontaneidade com as restrições que lhe vão sendo impostas pela cultura. Sem embargo, a teoria lacaniana não é somente externalista, ela adere também à *forma impessoal do externalismo*. Sobretudo depois de 1953, Lacan estará sempre buscando um elemento terceiro formal capaz de explicar, de maneira rigorosa e objetiva, o sujeito como efeito restante de relações estabelecidas pelas leis da linguagem. A intenção é esvaziar de conteúdo a subjetividade, subsumir à linguagem as relações entre o eu e o outro, e postular que o sujeito é o resto infável desta relação. No entanto, o liame que explica o vínculo entre a linguagem e a subjetividade é precisamente o resto vazio que constitui a subjetividade como desejo de reconhecimento ou pergunta sem resposta.

O tipo ideal de linguagem para Lacan torna-se, a partir de 1955-1956 (Seminário III, *As psicoses*), a *cadeia significante*. O significante é também sem qualidades, é relacional, é a

unidade mínima da estrutura da língua, e sua propriedade fundamental é a *diferenciação*. Um significante diferencia-se dos demais significantes sem precisar declarar exatamente o que é: o seu valor ou sua identidade adquire-se na medida em que ele *não é o outro*, na medida em que *p* só é *p* porque é diferente de *b*. O significante valoriza-se, portanto, como não idêntico a si, e, por isto, lugar de excelência para encontrar equívocos homofônicos e, em geral, para todos os equívocos.⁷ É possível, na realidade, até traçar uma linha paralela dividindo o significado e a consciência por um lado, e o significante e o inconsciente por outro lado. Na teoria do significante pode-se ler mais claramente a teoria do desejo de Kojève como referida à subjetividade.⁸ O significante, para Lacan, não é só o fonema; ele pode ser também locuções compostas,⁹ pedaços de frases, idéias, imagens dos sonhos, ruídos (a tosse de Dora é um significante),¹⁰ ou qualquer elemento concernente apenas à estrutura sincrônica material (sonora ou visual) da linguagem.

Lacan está convencido do realismo da linguagem. Ela determina o sujeito. Não numa determinação em que causa e efeito são observáveis como uma regularidade empírica. Tampouco numa determinação lógica, necessária, impositiva, do tipo da que é colocada em jogo na descrição de motivações para uma certa forma de agir. O que parece haver de distintivo ali é um tipo de ação que antes Lacan chamava de “causalidade psíquica”. Um tipo de determinação *indireta, a posteriori*, provida pelos efeitos da estrutura, porque o sujeito necessariamente expressa suas demandas na linguagem. O mais correto talvez fosse descrevê-la como uma *causalidade estrutural*. Por isto é que o inconsciente não é, pura e simplesmente, a linguagem, senão que esta é colocada como a *sua condição*. A relação não é direta, é de efeito reativo. Assim como Freud separa linguagem de pensamento, nosso autor separa linguagem de subjetividade.

Deste modo, o que Lacan em 1946 chama de “causalidade”, antes da influência lingüística, segue este parâmetro, e refere-se aos efeitos comportamentais do processo de identificação imaginária ao outro presentes no fenômeno denominado como *imago*.¹¹ A estrutura gestáltica da *imago* abarca o drama politzeriano numa *forma imaginária*. Esta causalidade era definida nos

7. Cf. LACAN, Jacques. *Le séminaire, Livre IX, L'identification*. (Seminário inédito), lição de 29/11/1961.

8. Cf. abaixo, pp. 103s.

9. Cf. LACAN, Jacques. “La chose freudienne”. In: *Écrits*. Paris, Ed. du Seuil, 1966, p. 414.

10. Cf. LACAN, Jacques. *Le séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*. (Seminário inédito), lição de 05/05/1965.

11. Cf. LACAN, Jacques. “Propos sur la causalité psychique”. In: *Écrits*. Op. cit., pp. 177, e 178-193.

moldes da psicologia concreta, nos efeitos da relação dramática com o outro, existentes no “complexo espaço-temporal imaginário” tomado como totalidade integrada, mas que, para ele, em nada ficava a dever à causalidade da física, posto que em ambos os casos as estruturas são relacionais.¹² A causa psíquica da loucura não é compreendida como um fato contingente, mas como uma virtualidade permanente do humano devido a uma falha aberta na estrutura da sua individuação pela relação com o outro, do seu processo de identificação narcísica: a assimetria proveniente da luta pelo “reconhecimento”. Em 1964, aparece a idéia de que a causalidade do inconsciente é afeita às modalidades da *tyché* e do *autómaton*, efeitos provenientes do acaso e totalmente imprevisíveis *a priori*, à diferença das quatro causas aristotélicas comuns (formal, material, final e eficiente).¹³ Suas eficácias não podem ser objeto de compreensão, trazem antes a revelação de um equívoco ou de uma falta – no entanto, são efeitos de uma causa previamente indeterminável. E, ainda, a definição do *objeto a* como “causa do desejo”,¹⁴ que se refere ao objeto não-especular constituído a partir da relação especular com o outro. O “objeto do desejo” vem a ser o “objeto do desejo do outro”, um objeto perdido na origem da relação com o outro, um objeto postulado para tampar a falha na resposta do Grande Outro, mediante a qual surge o sujeito desejante. Ninguém sabe o que é este objeto, no entanto, é precisamente pelo não-saber que ele sustenta o desejo. O desejo, tendo um objeto que pudesse satisfazê-lo, estaria extinto. Em 1962, Lacan pensava que o *objeto a* era “o objeto da ciência analítica”.¹⁵ A noção de causalidade de Lacan sempre obedeceu tanto às determinações politzerianas (causalidades particulares *a posteriori*) quanto a idéia de fundar uma ciência da subjetividade. O conteúdo é kojéviano, o drama subsumido a uma concepção negativizante do desejo, e a linguagem é o revestimento formal desta relação com o outro pelo qual se fundamenta uma causalidade estrutural.

O realismo da linguagem consiste no fato de que todas essas inter-relações são lingüísticas: a relação especular está no registro imaginário, a relação com o Outro perfaz-se, originariamente, no registro simbólico, e o objeto perdido como causa do desejo provém do registro do real. Em resumo, tudo o que existe é a linguagem, até mesmo para o que *não existe*. Em Lacan, ademais, a linguagem não reflete a vida interior. A linguagem enquadra o sujeito sempre como relação, não

12. Idem, p. 188.

13. LACAN, Jacques. *Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris, Ed. du Seuil, 1973, p. 51.

14. Cf. LACAN, Jacques. *Le séminaire, Livre X, L'angoisse* (Seminário inédito), lição de 20/03/1963.

15. LACAN, Jacques. *L'identification*. Op. cit., lição de 27/06/1962.

como entidade, como conteúdo fixo ou como substância. Para Lacan é possível mostrar, segundo fórmulas lógicas, o indivíduo como o agente que esbarra em certas forças e reage de maneira particular. Como as forças são constantes, e estão na linguagem, é possível tratar a inefável particularidade subjetiva pelo permanente formal numa explicação de tipo retroativo. Não haverá uma relação preditiva entre a linguagem e a particularidade, mas esta poderá explicar-se *a posteriori* pela forma, se estiver garantido que há uma relação entre a subjetividade e a linguagem, e esta for um terceiro elemento (independente e objetivo). A linguagem, portanto, é à diferença do sujeito, e, assim, o indivíduo ganha um nome próprio por aquilo que não é, e mediante o que perdeu.¹⁶ O agente reage apenas como *efeito* da linguagem. A relação entre o que faz o sujeito e a linguagem que usa, não é direta. A linguagem intermedeia forçosamente, distorcendo a intenção e levando a consciências a equívocos, seja pelo real, no retorno do sintoma, seja pelo simbólico, na imposição de uma divisão entre saber e verdade, ou pelo imaginário, quando existe a tentativa de suturar a verdade. O sujeito nada pode fazer quanto à perda da sua integridade: ou se revolta inutilmente, ou tem juízo e aceita, buscando em momentos fugazes um gozo para sempre perdido.

A função do kojevismo em tudo isso foi a tentativa de transformar o impessoal e inerte do aspecto formal da linguagem em pessoal e relativo ao sujeito. Melhor dito, tratou-se, na realidade, de pespegar o próprio e o particular de cada pessoa, o exclusivamente individual, à indiferente materialidade lingüística. Lacan não vê a aquisição da linguagem como um aperfeiçoamento natural das formas de expressão instintivas do ser humano, como substituição do choro pelas palavras como resultado do aprendizado contínuo de regras da cultura, mas como uma sorte de intervenção inoportuna na tranqüilidade da relação mãe-bebê,¹⁷ como intrusão do que vem de fora (a cultura) no decurso natural da ligação visceral estabelecida entre o sujeito e seu “outro” (a natureza). Por isto, a linguagem, na medida em que pré-existe ao sujeito, é completamente impessoal. O problema surge, portanto, em como explicar a subjetividade pelo que é desprovido de qualquer traço “natural”. A própria divisão da linguagem em três registros se encarrega, por uma parte, dessa tarefa. Enquanto o registro do imaginário conforma-se exclusivamente ao indivíduo – o *ego* é imaginário –, os outros registros, indissociáveis entre si,

16. Cf. idem, lições de 10, 17 e 24/01/1962.

17. Cf. abaixo, pp. 116s., a análise do quadrado entre a criança, a mãe, o pai, e o falo.

comportam as relações da subjetividade com os aspectos sociais e da realidade. Por outra parte, a “ausência” e depois o “gozo” são os instrumentos que fazem com que a forma da linguagem, sua parte material e fria, se encontre, de súbito, em relação com o “sujeito vazio” ou o “sujeito como resto”. Objetos inertes não se deslocam espontaneamente, não têm vontade, é o ser humano quem deve lhes recobrir de desejos e intenções. Estes últimos são interpretados como efeitos sintomáticos ora do imaginário, ora do simbólico, ora do real. Por este motivo, sendo a linguagem concebida como dado impessoal, o operador causal da teoria lacaniana só pode ser, na verdade, o que está no fundo do cenário por detrás do personagem principal: o *kojevismo*.

O mito da totalidade integrada mãe-bebê só pode ser explicado se defendermos que a linguagem é uma intrusão extemporânea e uma inevitável alienação. Defender o mito implica, por seu turno, conceber a linguagem como coisa que vem de fora, como uma espécie de elemento antinatural. A aquisição da linguagem, assim, surge para concretizar tal vazio, dar-lhe forma de miragem, e, desta maneira, gerir o desejo mediante leis externas à suposta totalidade umbelical originária do ser humano. A linguagem divide o sujeito, a subjetividade é o efeito desta *separação*. Ao mesmo tempo, a separação entre linguagem e subjetividade empresta a legitimação científica suficiente e necessária à psicanálise. Referimo-nos à forma da linguagem, detectamos ali a estrutura da subjetividade, e, sem embargo, não estamos sendo “subjetivos”.

O que veremos neste capítulo são duas maneiras de conceber a relação entre o significante e a subjetividade, e, por conseguinte, duas maneiras de pensar a linguagem no parâmetro idealista. Na primeira, temos o significante entendido como “presença da ausência”. Os conceitos correlacionados são: *Foraclusão*, *Nome-do-Pai* e *Falo*. A linguagem, capturada predominantemente pelo seu aspecto simbólico, é vista como condição estrutural necessária da subjetividade ou como molde da individualidade. Esta se explica pelas leis daquela, porque se entende que não há maneira de tornar-se humano senão mediante tais condições. Contudo, Lacan reduziu a sua compreensão formalista da linguagem da totalidade simbólico-estrutural para a cadeia significante inaugurada pelo significante originário do desejo. A necessidade teórica de explicar a psicose provocou esta mudança de perspectiva e a criação de uma “psicogênese estrutural”. Nesta etapa, correspondente às fases (2) e (3), o modelo de cientificidade era a lingüística. Na segunda concepção, porém, correspondente à fase (7), temos simplesmente um significante não-lingüístico, concebido diretamente como anulação do gozo e marca da

inexistência da relação sexual. Nesta nova etapa não há modelo de cientificidade senão o próprio “discurso da psicanálise”. A linguagem é colada ao corpo como a face e o verso de uma figura topológica, como se um fosse a forma e o outro a matéria, o que faz com que as virtudes estruturais sejam do próprio corpo humano, entendido não como entidade mas em *relação* com o Outro. Substitui-se a estrutura como condição da subjetividade pela prosopopéia lingüística. Fala-se, por exemplo, da “falha da cadeia significante” ou da “falha no Grande Outro”, animando a indiferente estrutura com características pessoais quando na realidade a deficiência seria do sujeito. Não há mais liames, vínculos, exceto a prosopopéia, para explicar como a linguagem e a subjetividade, sendo separadas, se relacionam. Radicaliza-se o idealismo lingüístico. As maneiras de colocar em relação a linguagem, o kojevismo e a idéia de fundar uma ciência da subjetividade são diferentes nos dois momentos, entretanto os três componentes da teoria lacaniana estão sempre presentes.

A Primazia do Simbólico

Como chegou o estruturalismo a Lacan? Um dos elementos teóricos deste movimento que mais deve haver estimulado a retomada particular do significante feita por nosso psicanalista, talvez tenha sido a idéia do “valor simbólico zero”.¹⁸ A própria concepção de uma origem vazia da cadeia simbólica é afeita ao recobrimento lingüístico da fenomenologia kojeviana. Para Lévi-Strauss, no entanto, desejoso de consignar a autonomia das regras de composição por diferenciação e oposição mútua das unidades simbólicas, este significante especial não era mais que a realidade última explicativa da independência da estrutura diante do pensamento refletido. Simples forma, símbolo em estado puro, capaz de ser carregado de qualquer conteúdo, mas sem traço diferencial ou qualquer valor constante, sua função mais própria é a de opor-se a todos os outros significantes da cadeia. São significantes do tipo *mana*, *wakan* ou *orenda*: um “significante flutuante”, correlacionado aos demais e, no entanto, não passível de qualquer significação, que garante que as culturas possam entrar num ciclo infinito de trocas. Se não

18. Cf. LEVI-STRAUSS, Claude. “Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF, 1950, p. L.

houvesse o valor simbólico zero cumprindo o papel de reserva disponível de diferenciação, não haveria o conjunto de significantes independentes de significados. Este conjunto autônomo, abstrato e sociológico representa as leis mais gerais da linguagem.

São, na verdade, características afeitas a diretrizes politzerianas que tornam o estruturalismo perfeitamente adequado às ambições científicas de Lacan para a psicanálise. Lévi-Strauss consegue formular todo o vocabulário mentalista e psicológico em termos externalistas. As cristalizações afetivas, os problemas mentais, e o próprio inconsciente, não têm qualquer referência internalista, não há conteúdos, não há introspecção, não há abstracionismo dos objetos psicológicos e sua realidade é somente lingüística. Este antropólogo surge no fim dos anos 40 com uma singular teoria sobre o que poderia ser considerado finalmente como uma operação inconsciente que afeta o comportamento do indivíduo, num sentido que, além de ser dessubstancializado, era muito similar ao da psicanálise. O inconsciente estrutural, por definição, apresenta tanto a característica de “resistência” ao saber que a psicanálise tanto enfatiza na sua teoria (é difícil para o indivíduo desarraigá-lo de sentidos já fixados, ainda que se lhe afigurem como problemáticos), quanto os esperados efeitos apaziguadores e “curativos” quando o paciente em causa se reconstitui mediante suas estruturas mitológicas. O fato de também poder descrever todo o conjunto estrutural como um “pequeno pacote” talvez justifique para o antropólogo francês colocar em analogia este substrato mental com o inconsciente psicanalítico. Lévi-Strauss pensa que embora a descrição dos símbolos e dos conteúdos significativos de todas as culturas do mundo seja incabível se a biblioteca não for infinita, em contrapartida, as leis da estrutura simbólica são poucas e as mesmas em todos os lugares.¹⁹ Isto torna a composição dessas regras culturais uma espécie de sistema fechado e inspira a comparação. E não somente o pacote não é inumerável nem variável, como também acresce o fato de que unidades fonológicas sem significação são, enquanto cumprem a sua função, invisíveis para o usuário. Tal como a ilustração de Wittgenstein no *Tractatus*, elas são como o olho que vê e ao mesmo tempo está fora do seu campo visual.²⁰ Por este motivo, não são os significados culturais que importam para Lévi-Strauss, o que aparece na consciência do indivíduo e o que ele percebe, porém as regras pelas

19. Idem, p. 30.

20. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London, Routledge & Kegan Paul, 1961. § 5.633 – aqui, com a diferença de que nada se pode falar sobre o sujeito metafísico como limite da linguagem e do mundo, pois este “sujeito” não está no mundo, e do mundo nada se infere a seu respeito. O olho que olha e não se vê, não existe.

quais estes elementos ganham corpo ou se solidificam, uma ordem diversa daquela em que os significados se atualizam. Ora, o estudo de regras de composição simbólica na cultura dispensa a referência ao pensamento refletido.

Se toda a teoria estiver correta, então a antropologia pode fornecer, do ponto de vista social, toda a explicação que a psicologia busca em vão na interioridade. Ainda mais que isto, ao tratar conteúdos mentais de maneira *relacional*, na forma de leis gerais das culturas, a antropologia extingue a visão de psicologia como introspecção mental. Sua função é descrever as leis gerais que regem o comportamento social e a formação da cultura, bem como o comportamento dos indivíduos imersos em totalidades simbólicas. Se há mitos sociais, há também mitos individuais dependentes dos primeiros. Por aderir-se a princípios cuja dinâmica é independente das pessoas nas quais interage, Lévi-Strauss pretende também haver cumprido o ideal durkheimiano de tratar o fato social como “coisa” e escapado das explicações de teor irracionalista que poderia prover uma compreensão da cultura pela sua história²¹ (ou pela sua psicologia), dando finalmente *caráter científico* à matéria. No sentido proposto pela antropologia estrutural, uma cultura pode ser explicada também matematicamente; basta, para isto, descrever a combinação e interação dos elementos fixos da totalidade subjacente às manifestações sociais como *números algébricos*, formas destituídas de seus valores quantitativos, mas valoradas por seu caráter de relações no interior de conjuntos. A antropologia devolve à psicanálise não apenas a explicação concreta da sua própria ferramenta de trabalho, um inconsciente estrutural e externo, mas também uma epistemologia corajosa, até mesmo no sentido de que agora a teoria psicanalítica seria passível de receber descrição objetiva.

A principal atividade destas leis estruturais consiste em “impor formas a um conteúdo”,²² elas são o “molde das cristalizações afetivas”.²³ Não podemos expressar qualquer coisa a não ser por meios previamente dados na sociedade, que condicionam o conteúdo expressivo de algum modo.²⁴ Por este motivo, o plano consciente não pode ser mais que uma *projeção* da atividade

21. “Para resolver a antinomia factiva de Dukheim, é preciso reconhecer que estes sistemas objetivados de idéias são inconscientes ou que as estruturas psíquicas inconscientes lhes subtendem e lhes tornam possíveis.” LÉVI-STRAUSS, Claude. “La sociologie française”, in: GURVITCH, Georges & MOORE, W. E. *La sociologie au XXe siècle*. Vol. II. Paris, PUF, 1947, p.537.

22. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris, Plon, 1958, p. 28.

23. Idem, p. 224.

24. Isto é precisamente o que significa “cultura” para Lévi-Strauss. “Cultura” se diferencia de “natureza” pelo fato de haver “regras” a seguir: “Onde quer que a regra se manifeste, sabemos com certeza que estamos no plano da cultura”. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton & Co, 1968 (1947), p. 10.

inconsciente do espírito; esta, objetiva, aquela, sempre superficial.²⁵ A explicação dos desvios das normas socialmente consagradas de saúde mental, as condutas de exceção social tais como as diferentes formas de neuroses e psicoses, cuja espontaneidade e imprevisibilidade desafiava até então não só os especialistas da alma humana mas também os sociólogos, parecia encontrar agora uma formulação causal simples e invariante. Não dentro da cabeça das pessoas, nem sequer nos próprios conteúdos simbólicos. Tudo foi realizado pela reacomodação conceitual de parâmetros utilizados pela fonologia para determinar as leis de diferenciação e de composição por opostos de unidades sonoras elementares capazes de receber alguma significação em uma língua determinada.

Para Lévi-Strauss, como bom externalista, a mente não é individual, é social, conforma-se pela linguagem.²⁶ A idéia, na realidade, é bastante simples: se a linguagem é um fenômeno social, por que não considerar que as *regras elementares* que regem a conformação dos sons em palavras, fazendo com que eles se tornem objetos de troca entre as pessoas de uma comunidade, também não sejam exatamente *as mesmas* que regulam o sistema de matrimônio e de parentesco, por exemplo, ou a expressão artística, religiosa ou de hábitos alimentares nas diferentes culturas? Digamos de outra maneira: se a linguagem é um composto artificial e correlacionado de abstrações mentais socialmente instituídas, isto é, se o pensamento é linguagem, então *toda* invenção cultural deve ser também linguagem. Neste caso, bastaria considerar que a troca de mulheres tem uma função tão comunicativa quanto a própria troca de palavras. A única diferença entre elas sendo o fato de que, no caso das palavras, estas adquiriram no decorrer do tempo uma função muito mais sígnica que valorativa, posto que as mulheres, como produtoras de signos, jamais poderiam ser reduzidas completamente à categoria do seu objeto de produção.²⁷ Pelo que se infere que a função comunicativa mais profunda da linguagem consiste, antes de veicular sentidos, precisamente em *estabelecer relações* ou *celebrar alianças com o "outro"*. A redução de valor a signo, tal como ocorre no pensamento científico ou na linguagem em função puramente denotativa, representa, para o autor, uma espécie de empobrecimento simbólico que

25. *Anthropologie structurale*. Op. cit., p. 67.

26. Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss". In: Op. cit., p. XXII.

27. Cf. *Anthropologie structurale*. Op. cit., p. 70. Para Lévi-Strauss, na emergência do pensamento simbólico, a troca de mulheres consiste em "atender ao desejo do outro", e, assim, formar elos de ligação e integrar o grupo social: cf. *Les structures élémentaires de la parenté*. Op. cit., p. 569.

não se encontra nos outros tipos de funções, como o matrimônio e as regras de parentesco, tão comunicativas quanto qualquer outra.²⁸

Deste modo, Lévi-Strauss não só tratava de renovar a antropologia pela descrição das estruturas elementares e complexas desse sistema simbólico, como também de sugerir aos psicanalistas que sua teoria poderia ser explicada por hipóteses mais objetivas. Os elementos que ele indicava para o antigo posto de agente secreto da teoria da alma humana eram agora estes componentes “quase materiais” resgatados dos estudos lingüísticos da época. Não era mais a mente com a sua coleção de objetos espectrais imperceptíveis, porém coisas bem mais tangíveis, bem mais concretas, e, sobretudo, perfeitamente capazes de serem submetidos a formalização matemática: as leis de organização da linguagem por meio da forma em que se diferenciam entre si os sons, ou qualquer outro tipo de material sígnico, como sinais visuais, táteis, olfativos ou gustativos, capazes de sofrerem algum processo de oposição e diferenciação com respeito aos outros elementos do mesmo tipo. A fonologia é tomada como modelo ideal de cientificidade.

No texto sobre a *Eficácia simbólica*,²⁹ Lévi-Strauss nos propõe a seguinte questão: como pode um xamã, com seus ritos e cânticos, sanar os problemas orgânicos por que passa uma parturiente e levar a bom termo o nascimento de uma criança? A pergunta indiretamente se refere à eficácia da própria psicanálise: que poder detém a palavra para modificar até mesmo problemas orgânicos, supostamente indiferentes à intervenção discursiva? A questão, para colocar a idéia em seus termos, é saber “como pode o imaterial influir no físico”. Pois este sacerdote indígena de um povoado panamenho teve êxito em conseguir restabelecer a integridade funcional do organismo da futura mãe, somente perfazendo alguns ritos e cantando uma ladainha. A parturiente participava afetivamente porque o xamã conjurava assim os “espíritos bloqueadores” do útero. Uma das idéias presentes no relato é a de sugerir que o psicanalista não é mais que o xamã do mundo desencantado, e, amparado nessa comparação, poder explicar que a “mágica” de xamãs e de psicanalistas é, no fundo, um rearranjo expressivo baseado nas regras que possibilitam a expressão. O conflito afetivo se resolve não tanto pela adaptação à inevitável realidade mas pela acomodação do problema mediante o recurso à via simbólica inconsciente.³⁰

28. Cf. *ib.*, pp. 64ss.

29. In: *Anthropologie structurale*. Op. cit., cap. X: pp. 205-226.

30. *Idem*, p. 217.

“A cura consiste em tornar pensável uma situação dada anteriormente em termos afetivos: e aceitáveis para o espírito as dores que o corpo se recusa a tolerar”

Desse ponto de vista, o aparente “poder milagroso”, na verdade, não seria uma sugestão etérea, pois não é pela psicologia ou por meio da sua vontade interior que o psicanalista trata do psicótico e cura o neurótico, assim como não é pelo inculcamento de um pensamento positivo que o xamã consegue ajudar a parturiente. A sugestão não tem efeito simbólico porque os problemas ou conflitos individuais não se alteram no plano da consciência ou do significado. Os conteúdos mentais que põem em marcha a nossa ação, moldam-se, como o líquido depositado numa jarra, no mundo simbólico. A cura, como sempre, consiste em dar palavras ao afeto vivido de maneira incompreensível. Não são os conteúdos mentais, os significados, o fator de modificação, pois o pensamento refletido não alcança a compreender, antes da cura, aquilo que de doloroso ocorre ao corpo. O ponto é que o drama da parturiente indígena, assim como o conflito do neurótico, pode ser revivido a partir do plano anterior onde se formam os conteúdos significativos ou a consciência: ou seja, o suporte mental formado por unidades de valor sem sentido capazes de proporcionar novos sentidos sem alterar a cultura. São elas, no seu conjunto e na sua ordem própria, independente dos conteúdos que aleatoriamente possam vir a veicular, que estruturam os fatos sociais, que criam a cultura por meio da natureza, e são, finalmente, as portadoras da chamada “eficácia simbólica”,³¹ na medida em que sem o seu suporte não poderiam ser reatualizados o sentido das dificuldades vividas e, assim, ganharem as dores uma nova significação livre de conflitos.

Pois precisamente neste lugar dá-se o salto qualitativo que explica, por outra parte, por que é possível formular hipóteses sobre aspectos causais desta entidade mental. As regras de significatividade, em vez de serem uma espécie de “substrato mental”, tornam-se substrato *do* mental. A pergunta inicial sobre a eficácia simbólica, sobre a propriedade da *virtus curativa* proporcionada pela estrutura das distinções significantes sobre o organismo, ainda não foi até aqui respondida: como é possível que puras entidades mentais possam agir sobre o mundo material? A resposta menos misteriosa que Lévi-Strauss pôde dar, ao final do capítulo X, foi a

31. lb., p. 218.

suposição de uma “estrutura homóloga” entre o aspecto orgânico, o pensamento refletido e a composição mitológica. Este mesmo raciocínio aparece em outro texto.³² Ali o antropólogo sugere a existência de um *isomorfismo* entre as estruturas físicas e o sistema simbólico. As atenções mais entusiasmadas dessa teoria provavelmente devem entender que trata-se do mesmo isomorfismo que há entre a expressão *NaCl* e o cloreto de sódio. Não é o gosto do sal, nem a visão de sua cor branca, ou tampouco a sua sensação arenosa ao toque que são isomórficos à realidade física do sal, porém a sua estrutura química. Esta é objetiva, enquanto as sensações são internas. Lévi-Strauss acredita que uma abordagem pelo “fato social total” possa religar tanto o social e o individual, por uma parte, quanto o fisiológico e o psíquico, por outra parte, revelando, pela estrutura, o ponto objetivo dos entrecruzamentos. Claro está que este isomorfismo não é uma *adaequatio rei et intellectum*, com duas realidades em inter-relação, a mente, entendida como fato social, e a coisa depositada na realidade. Trata-se, antes, da primazia do simbólico sobre a realidade.

Desse modo, explica-se por que tanto a cura psicanalítica quanto a xamanística podem induzir transformações orgânicas: o fato é que os componentes formais da linguagem harmonizam-se com a configuração orgânica do mental a ser descoberta, no futuro, pela ciência natural. Há lembrança, no texto, do vaticínio freudiano de que a descrição meramente psicológica das neuroses e das psicoses deveria um dia desaparecer diante dos avanços das investigações científicas sobre a bioquímica cerebral e a sua fisiologia.³³ Na verdade, a eficácia simbólica, diz o célebre antropólogo, é uma “propriedade indutora” que atua entre essas estruturas homólogas. A própria estruturação simbólica, na medida em que organiza os “estratos vitais” que se espriam entre os processos orgânicos, o psiquismo inconsciente e o pensamento refletido, detém essa faculdade.³⁴ É como se Lévi-Strauss estivesse nos dizendo que a única coisa realmente importante seria descobrir as leis que regulam a estruturação dos mitos já que, precisamente, são elas que também dão forma tanto às teorias do processo orgânico quanto à consciência da dor ou ao pensamento refletido. Todas as atividades mentais, ou tudo o que for linguagem, isto é, teorias físicas, sociais, matemáticas, neurológicas, e os mitos, são estruturas homólogas. O antropólogo materialista e cientista natural, aquele que tem a faculdade de conhecer as leis que estruturam as

32. LÉVI-STRAUSS, Claude. “Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss”. In: op. cit., p. XIX.

33. *Anthropologie structurale*. Op. cit., p. 222.

34. Idem, p. 223.

sociedades humanas, detém nas mãos, portanto, o segredo da eficácia simbólica. Lévi-Strauss, com a sua misteriosa “propriedade indutora”, parece insinuar, assim como Descartes supunha a respeito da glândula pineal, a superação da insolúvel dicotomia entre o físico e o mental. Basta reduzir tudo à linguagem, inclusive a própria realidade, e a linguagem a umas poucas leis gerais que se repetem invariavelmente em qualquer pensamento:³⁵

...“os símbolos são mais reais que aquilo que simbolizam, o significante precede e determina o significado.”

Do Mito Coletivo ao Individual

Na primeira vez que Lacan correlacionou a linguagem com a loucura ainda estava longe de suspeitar que poderia fazer uso de um meio palpável, independente, quase material, para pensar a gestão do desejo. A sua maneira de entender a linguagem estava atrelada à compreensão politzeriana dos sentidos que os fatos adquirem para a história pessoal do agente. Ainda era parte de uma compreensão fenomenológica da loucura, no sentido da antropologia filosófica de Kojève, embora também estivesse inculcada na formulação uma característica pragmática, porque o “sentido” é ali tomado não como correspondência a um referente mas como uso feito pelo agente no contexto do seu drama particular.³⁶

Em 1950, porém, durante o primeiro Congresso Mundial de Psiquiatria, Lacan cita Jakobson, a noção de fonema, e declara sem nenhum pudor que “a linguagem determina a psicologia”.³⁷ No momento em que a linguagem deixou de ser, para ele, um dado típico de construções mentais e ganhou densidade corporal, quando se deu conta de que havia encontrado a tão anelada causalidade particular e unívoca em um elemento ao qual se poderia atribuir a primazia sobre a “realidade”, isto é, sobre todos os sistemas de significação, inclusive os da ciência, ele a denominou como “corpo sutil”,³⁸ e, um pouco mais adiante, disse que ela funcionava como um

35. LÉVI-STRAUSS, Claude. “Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss”. In: op. cit., p. XXXII.

36. “... o fenômeno da loucura não é separável do problema da significação para o ser em geral, isto é, da linguagem para o homem.” LACAN, Jacques. “Propos sur la causalité psychique”. In: *Écrits*. Op. cit., p. 166.

37. Cf. LACAN, Jacques. In: “Intervention au premier Congrès mondial de Psychiatrie”, 1950. Texto inédito publicado pela École Lacanienne de Psychanalyse.

38. LACAN, Jacques. “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”. In: idem, p. 301.

“muro”.³⁹ Porém, o significante, a unidade fonológica básica sem significação, logo a seguir identificado como uma espécie de substrato da linguagem, foi o elemento que, logo depois, incorporou definitivamente o fantasma da materialidade. Em 1957, Lacan já dizia que Freud não partia da psicologia, mas da “materialidade do significante”.⁴⁰ A “letra” não podia ser senão o “suporte material” que o discurso concreto toma de empréstimo à linguagem.⁴¹ E ainda em 1969 referia-se à cadeia diferencial elementar da fonologia como “materialidade significativa”.⁴²

Nosso psicanalista até ali vinha tentando, ao utilizar a fenomenologia de Kojève como timão, mesclada a dados esparços das antropologias de Marcel Mauss e Lévy-Brühl, assim como pela incorporação de várias e inusitadas ferramentas teóricas, reconstruir a psicanálise segundo os parâmetros politzerianos de uma psicologia que se ativesse exclusivamente aos atos representados pelo “eu” do indivíduo nos dramas por ele vividos no presente, e ligados à sua história particular e cotidiana. O propósito era, ao mesmo tempo, recusar-se a subscrever a qualquer explicação que lançasse mão de abstrações em terceira pessoa, ao realismo dos objetos mentais, ou apelasse à introspecção, isto é, ao recurso ao mito de uma “vida interior” do sujeito. No fim dos anos 40, a antropologia renovada pelo estruturalismo acenava com a pedra preciosa que Lacan, havia mais de vinte anos, esperava encontrar nas suas variadas e ainda não plenamente felizes incursões pelas múltiplas disciplinas sociais, filosóficas e psicológicas. O estruturalismo estava justamente ali para varrer as explicações diacrônicas e subjetivizantes, e propor em seu lugar leis universais que regem a atividade inconsciente da mente.⁴³

O grande achado parecia ser o de que mediante a estrutura o comportamento humano pode ser explicado objetivamente. Mas o grande problema, entretanto, é esclarecer como se estabelece a ligação entre a estrutura e a subjetividade. Lacan tentará construir essa ponte de várias maneiras, cada uma delas corresponde a fases diferentes do seu pensamento. A primeira tentativa será a de postular que assim como na cultura em geral, existe também para o ser humano, em particular, uma *mitologia*.⁴⁴ Seguindo a sugestão de Lévi-Staruss, Lacan adota a expressão “mito

39. Ibidem, p. 316.

40. LACAN, Jacques. *Le séminaire, Livre V, les formations de l'inconscient*. Op. cit., p. 69, lição de 27/11/1957.

41. LACAN, Jacques. “L'instance de la lettre ou la raison depuis Freud”. In: *Écrits*. Op. cit., p.495.

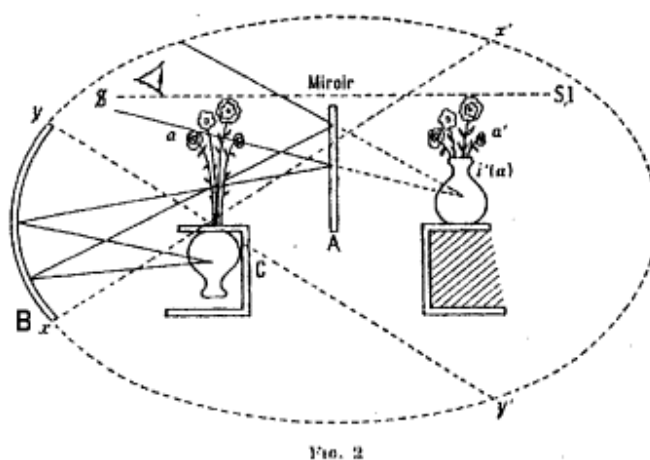
42. LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre XVI: D'un Autre à l'autre*. (Seminário inédito), lição de 08/01/1969.

43. Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Op. cit., p. 167.

44. Cf. o texto de 1953 “Le mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose”, (publicação inédita, versão Michel Roussan, da École Lacanienne de Psychanalyse).

individual”⁴⁵ para dizer que ocorre no indivíduo o mesmo que no coletivo, na pessoa comum o mesmo que na totalidade social. No começo da fase lingüística da teoria de Lacan, a que denominei como fase (2), do “pacto simbólico”, não estava presente ainda a idéia da *primazia do significante*. Como explicar, então, que mitos individuais, particularizados, existam sob a égide dos mitos coletivos? Lacan apela, naturalmente, ao kojevismo reelaborado mediante sua teoria do estágio do espelho. Na fase lingüística inicial temos somente o desenvolvimento do aspecto da normalização do desejo como intromissão da linguagem dividindo a totalidade do ser e inaugurando a subjetividade como um “eu” separado do “mundo”, e, por conseguinte, a alienação como consequência da própria intervenção lingüística.

Durante a fase (2), estas condições de instauração do desejo normal como castração do desejo, podem ser visualizadas no chamado “esquema óptico”.⁴⁶



Neste esquema, se o sujeito se colocar na perspectiva do olhar do *Outro* (o olho), verá a si mesmo como alguém situado em S-I (no final da linha pontilhada que parte do sujeito \mathcal{S} situado

45. *Anthropologie structurale*. Op. cit., pp. 219s.

46. A ilustração foi retirada de “Remarques sur le rapport de Daniel Lagache”, de 1960. In: *Écrits*. Op. cit., p. 674. No seminário sobre *Os escritos técnicos de Freud* (Seminário I), as ilustrações vão sendo comentadas a partir da lição de 24/02/1954, e seguem até as lições de 24/03/1954 e 31/03/1954.

atrás do olho, e vai até a parede oposta da elipse, na conjunção simbólico-imaginário) – ele se verá numa imagem de *totalidade de um corpo próprio*, porém formada pela mistura ilusória de uma *imagem virtual* (as flores refletidas pelo espelho plano *A*) com uma *imagem real* (o vaso sem flores refletido pelo espelho côncavo *B* na parte de cima da caixa *C*), e em seguida refletida pelo espelho plano como um vaso *com* flores. O que o olho do Outro vê no espelho, delimitado pelas fronteiras do seu cone visual, é a conjunção de uma imagem virtual com uma imagem real. A idéia que se pretende mostrar é a de que existe nesta fase, chamada de “estádio do espelho”, uma antecipação compreensiva de uma totalidade de um corpo próprio mediante o olhar do Outro, antecipação aqui entendida com relação ao próprio domínio das regulações motoras do corpo. Esta antecipação de totalidade corporal, anterior até mesmo ao domínio motor das funções e meios corporais, só pode ser feita, pensa Lacan, mediante tal confronto. O embate é, na verdade, um “desejo de reconhecimento”, ou, em outras palavras, a instauração do desejo humano como “desejo do desejo do outro”. Este momento originário e estruturante da subjetividade é também compreendido em função da cura do neurótico, já que somente partindo do *reconhecimento* de uma “experiência de subjetividade” neste ponto de conjunção e de miragem, é que o desejo pode ser liberado como “reconhecimento do desejo” e não capturado nas formações imaginárias. Isto é, a neurose seria uma fixação na dimensão imaginária da estrutura, a dimensão do “desejo de reconhecimento” ou do “eu ideal”, uma alienação só revertida pelo recurso ao originário simbólico. Somente *ali*, no ponto da estrutura chamado “reconhecimento do desejo” ou na formação de um “ideal de eu”, ele pode encontrar a normalidade. A “normalidade” é o reconhecimento de uma alienação estrutural. Isso, precisamente, é o que se pretende ilustrar com o movimento que o sujeito deve fazer para “ver-se com o olhar do *Grande Outro*”. Chegando até este ponto, no encontro onde o imaginário se estrutura pelo simbólico, o sujeito alcançaria, supostamente, o seu “originário estrutural”.

Para o Lacan da fase do “pacto simbólico”, esta era a “dimensão essencial” do ser humano, este é o ponto segundo o qual se estrutura toda a vida de fantasia, esta é a explicação do apego a tudo o que possa fazer sentido. É o ideal do eu “quem comanda todo o jogo de relações do qual depende toda a relação ao outro”:⁴⁷

47. *Le Séminaire, Livre I: Les écrits techniques de Freud*. Paris, Ed. du Seuil, 1975, p. 128, lição de 24/02/1954, e p. 224, lição de 31/03/1954.

“Qual é o meu desejo? Qual é a minha posição na estruturação imaginária? Esta posição não é concebível senão na medida em que se encontre um guia para além do imaginário, no nível do plano simbólico, da troca legal que só pode se encarnar na troca verbal entre os seres humanos. Este guia que comanda o sujeito é o ideal do eu.”

Vejamos agora com um pouco mais de atenção: o lugar transcendente ao qual este raciocínio nos conduz é o *limite da possibilidade do desejo*. Se o sujeito encontra ali a normalização, a castração, o ponto único pelo qual pode-se desejar, por outra parte este mesmo ponto de partida pode ser também relido como o indicativo do limite além do qual *não se pode ultrapassar*. Não se pode, para dizer com mais acerto, nem permanecer colado aos efeitos da determinação, ao âmbito do imaginário, sob pena de estagnar o desejo numa demanda frustrada dirigida ao Outro, e nem, ao revés, tentar furar o bloqueio. Não há possibilidade de não ser estruturado por um mito individual. Há que se pensar que, se este preciso local é o limite sincrônico da experiência da subjetividade, teremos como consequência três hipóteses:

- (i) ultrapassar a fronteira acarreta a perda da subjetividade, ou, antes disso, a impossibilidade da sua constituição;
- (ii) esta fronteira representa a “castração simbólica”, isto é, a normatividade que libera o desejo devolvendo-o ao comércio intersubjetivo; e, em terceiro lugar,
- (iii) se (i) e (ii) estão corretas, então pode-se conceber a economia do desejo por meio de todo o seu circuito lógico-estrutural, que passa pela sua origem, vinculação, castração e alienação, mas também pela normatividade liberadora.

O mito individualizado explica a neurose e a normalidade do desejo. Mas como explicar também por esta via a loucura? Haveria um mito para o psicótico? Para o psicótico aparentemente não haverá uma determinação mitológica, pois não há castração lingüística nem normalização do desejo nestes casos. Deve-se concluir, por isto, que não há estrutura ou aquisição de linguagem na psicose? O psicótico não fala? A linguagem, por acaso, não falaria nele? Seria uma exceção à norma lingüística? A idéia da primazia do significante surgiu porque

Lacan tentou explicar a exceção à normalidade, isto é, quando se fez necessário esclarecer como surge, pela linguagem, a psicose. Até então supunha-se que a loucura estava potencialmente em todo ser humano mediante a própria constituição da subjetividade como cisão fundamental.⁴⁸ No entanto, a cisão fundamental do nascimento do desejo foi incorporada ao estruturalismo, portanto à aquisição da linguagem e à normalização castradora do desejo. A busca pelo significante originário do desejo só aparece para especificar a causa estrutural da loucura, para esclarecer por que não somos todos psicóticos, e para explicar como o psicótico utiliza o simbólico sem dele participar.

Havendo-se estabelecido, contudo, a existência de um *significante primordial do desejo*, a teoria desvia-se para uma espécie de psicogênese estrutural, e modula-se da primazia do simbólico para a primazia do significante. Daí em diante, faz-se também necessário explicar a subjetividade não apenas pela aquisição da linguagem, mas também pela primazia do significante. Sabemos, porém, que uma das recomendações da psicologia concreta é não explicar a psicopatologia pela sua gênese. Entende-se que o fato psicológico não é um dado empírico, tal como ocorre com as observações regulares e independentes das ciências empíricas, pois é sempre *construído* pelas narrações ou interpretações do agente. O drama, objeto da psicologia concreta, é constituído pela própria narração. Não se podem tomar dados singulares como causas de comportamento porque a vida inteira do indivíduo faz parte, como um todo dramático, do fato psicológico.⁴⁹ No entanto, para colar a indiferente linguagem ao pessoal e subjetivo, é preciso um elemento que faça as vezes de uma espécie de “dado estrutural”. O dado estrutural, obviamente, não é um observável empírico, não é um elemento atômico, nem sua origem é diacronicamente localizada; não deixa de ser, porém, uma coisificação da linguagem. Esta fará o papel do ponto de vista independente e objetivo necessário para constituir uma ciência. Mas fará também, a começar pela fase (3), o papel de dado atômico-estrutural da gênese da psicose e da normalidade do desejo.

As três “hipóteses de apoio” enumeradas acima serão transmitidas à fase (3) pela elaboração dos conceitos fundamentais da cadeia significante compreendido como “presença da ausência”:

48. Ver acima, pp. 82ss.

49. Cf. POLITZER, Georges. *Crítica dos fundamentos da psicologia. A psicologia e a psicanálise*. Piracicaba, Ed. Unimep, 1998, pp. 67-69.

foraclusão, Nome-do-Pai, e falo. Antes, porém, examinamos a passagem da primazia do simbólico para a primazia do significante.

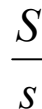
A Primazia do Significante

A primazia do significante não comunica somente o fato de que a teoria dá preponderância à forma do significado em detrimento do seu conteúdo, mas o que sobretudo se manifesta nesta fase, do ponto de vista prático, é a preparação de um arranjo na estrutura da linguagem para acomodar uma explicação da psicose. Passada a fase lingüística inaugural e o período do “pacto simbólico”, para explicar a psicose Lacan separa e inverte o que em Saussure era tido, no seu máximo grau de distinção, apenas como a face e o verso de uma folha de papel, permitindo, assim, melhor configurar ou otimizar o deslizamento da “cadeia” como processo independente e separado não só do mundo referencial, como já queria Saussure, mas também do mundo do significado, até ali imediatamente vinculado ao significante. O fato de que se possa correlacionar o significado à consciência e o significante ao inconsciente torna a operação bastante conveniente.

O signo lingüístico era apenas a unidade mínima da intimidade entre o significado e o significante, como o próton e o nêutron de um átomo supostamente indivisível e concreto da comunicação. O que se pretende preservar na definição saussuriana não é precisamente o fato de que o signo une uma palavra a uma coisa qualquer significada. Na realidade, a concepção ostensiva da linguagem é descartada a favor da tese exclusivamente mentalista de que o signo é a unidade que une um conceito a uma imagem acústica ou “impressão psicológica”. Ao transformar o “signo saussuriano” no que chamou de “algoritmo lacaniano”, o psicanalista desatou o nó que entrelaçava firmemente as duas instâncias mentais, e promoveu psicologicamente o sentido da barra entre o *significante* e o *significado* a sinal de *desconhecimento* (ou de “resistência” ou “censura”, no jargão psicanalítico tradicional). O que era antes um bloco fechado e imóvel tornou-se uma fórmula que mimetiza a matemática e pretende afigurar a primazia exclusiva do significante. Atribuir a primazia ao simbólico tornou-se, mais radicalmente depois de 1956, atribuir a primazia somente ao significante:



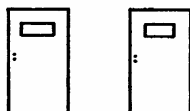
SAUSSURE



LACAN

Para Lacan a “precipitação do sentido”, na psicanálise, é um problema da particularidade do sujeito que decorre não dele mesmo, porém da presença mais abstrata e material do significante. A natureza do significante é antecipar-se aos significados, invadir, na sua autonomia e autoridade, o patamar dos sentidos, e subverter, com a sua lógica própria, a compreensão que o sujeito tem de si, do outro e do mundo, convertendo todo o sentido em projeção imaginária, portanto equívoca e instável, da realidade. Ilustra o caso a história de dois irmãos, um menino e uma menina, que ao chegarem de trem a uma estação, cada um deles, vendo a plataforma através da sua respectiva janela, depara-se com duas portas fechadas, uma ao lado da outra. Acima de uma das portas lê-se o significante “homens”, e da outra porta, o significante “mulheres”. O menino exclama, olhando da sua janela, – “Veja, estamos em “Mulheres””, ao que a irmã replica: – “Imbecil! Não vês que chegamos em “Homens”?”

HOMMES DAMES



A cadeia significante, tomada somente por si mesma, de modo independente, equivale, para Lacan, à ordem simbólica pela qual se determina a “segregação urinária”⁵⁰ entre homens e mulheres; é o extrato, a essência das leis (ou das regras) que prescrevem a conduta social,

50. Idem, p. 500.

distinguem dois gêneros, e ordenam que a satisfação de necessidades fisiológicas se faça por separado. No entanto, o mesmo conjunto de significantes ou “regras de linguagem” podem ter sentidos distintos em contextos diferentes e para diferentes pessoas. Por essa razão, o significado dos significantes não importa senão secundariamente. O significado não é objetivo, pode ser qualquer um dentro da cabeça dos usuários. É acreditar numa ilusão, adverte-nos o autor, o pensamento de que o significante representa o significado. O que realmente interessa, neste caso, não é o que o significante representa, mas o fato de que as diferenças se desenham, se conformam, se perfazem por meio da diferença que ocorre *somente entre os próprios significantes*, no segredo das suas confabulações, independente das cabeças que lhe fixam algum sentido. Ainda mais que isso: a fixação de significados é também um travamento imaginário e inconsciente: os significados, que ficam no “andar de baixo”⁵¹ do algoritmo lacaniano, estão, na sua opinião, permanentemente “ocultos” sob a barra da “resistência”.

Reduzir – e radicalizar – a primazia do simbólico para uma primazia absoluta do significante é uma necessidade lógica do enquadramento teórico de Lacan para dar uma explicação para a psicose. Mas também é uma excelente oportunidade para substituir a noção de desejo kojéviana não pela totalidade simbólica, mediante a concepção do estágio do espelho, mas pela própria presença do significante. O simbólico não se presta tão adequadamente para esta correlação, pois é uma totalidade em conexão com uma particularidade, o desejo. Uma relação meramente simétrica não explicaria por quê cada indivíduo de uma dada sociedade tem um mito particular, nem a relação da particularidade com a totalidade se esta não fosse de natureza lógico-dedutiva. Já o significante, como unidade básica da cadeia simbólica, é um elemento particular. Se for confundido com o desejo, pode-se facilmente incorporá-lo tanto como relação de identificação por antagonismo, quanto como instauração de uma ausência pela sua presença. Do mesmo modo, cada significante, por separado, é parte indissociável de uma cadeia. Em 1938 Kojève dizia em seu seminário:⁵²

“O desejo é a presença da ausência, ele não é uma realidade empírica, não existe de uma maneira positiva no presente natural. Ele é... como uma lacuna ou um “furo” no Espaço: – um vazio, um nada.”

51. Cf. “L’instance de la lettre ou la raison depuis Freud”. In: **La Psychanalyse** 3 (1957) : 51: “significante sobre significado, o sobre respondendo pela barra que os separa em dois planos”. Em 1966 a palavra étages [planos, níveis, andares] foi substituída por étapes [etapas]. Cf. Écrits. Op. cit., p. 497.

52. KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard, 1947, p. 368.

Estas são exatamente as funções que Lacan propugna para o significante. O que vai ocorrer a seguir na teoria lacaniana é uma busca aguerrida pelo *significante primordial do desejo*, aquele que falta ao psicótico, mas que passou a ser compreendido como ponto de ancoragem e determinação estrutural do sujeito. Desta forma, a psicanálise de Lacan dessinteressou-se de um estruturalismo referido somente às leis simbólicas, ao parecer que esta visão da cultura explica o indivíduo sem explicar especificamente a subjetividade. É preciso que o sujeito seja também tratado pelo formalismo lingüístico a fim de constituir-se uma ciência psicanalítica. A melhor maneira de realizar a aspiração é encontrar o significante primordial, este representará o sujeito.⁵³ O significante, peça talhada precisamente para ocupar o lugar do desejo kojeviano, é o elemento material, concreto, que instaura a ausência, funda o sujeito como uma falta,⁵⁴ e o lança ao desejo do desejo do outro como uma negação do dado real ou presente, mas também como uma referência ao nada e à ilusão de algo poder realizar para satisfazer tal desejo.

Lacan urdirá uma teoria da psicose como a “forclusão” do significante fundador do simbolismo. Há, portanto, um significante primordial, o significante especial no qual o desejo é amarrado cuja denominação não pode ser outra na teoria psicanalítica senão a de “Nome-do-Pai”. Mas significaria a “forclusão” que no psicótico estaria ausente a dimensão simbólica da linguagem? Para esclarecer que este não é o caso, Lacan tentará articular, em seguida, dois significantes primordiais: o que cumpre a função castradora, o “Nome-do-Pai”, e o que simboliza o desejo, o “Falo”. Os casos de psicose são manifestações da ausência de “castração”, a dimensão simbólica da linguagem não normaliza, nestas pessoas, o exercício do desejo. Elas se excluem da normalidade social.

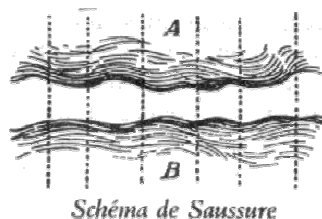
Forclusão

53. O problema da representação do sujeito pelo significante só será resolvido por Lacan em 1961, no decurso do seminário sobre a Identificação, onde será enunciada a fórmula ovo: “o significante representa o sujeito para outro significante”. Cf. LACAN, Jacques. *Le séminaire, Livre IX, L'identification*. Op. cit., lição de 06/12/1961.

54. Cf. “Le séminaire sur « la lettre volée »”. In: *Écrits*. Op. cit., pp. 24, 25. Tb.: “L'instance de la lettre...”. Op. Cit., pp. 517, 522, onde se sugere que o significante crava uma falta no sujeito, e de que o falo da mãe é a própria falta-a-ser.

Desde 1953 Lacan já demonstrava a tendência de batizar algum dos elementos que estivessem em jogo na causalidade do desejo, qualquer que ele fosse dentro da lógica de uma das modulações teóricas, de “nome do pai”.⁵⁵ A palavra “pai” tem um significado especial para a psicanálise. Veicula uma das idéias fundamentais, pois está relacionada por Freud tanto ao complexo de Édipo quanto ao nascimento da cultura pela via simbólica. A expressão em si, avaliada pelo peso da sua tradição na disciplina, e ainda mais agregada às preocupações lacanianas de tornar coevos os conceitos, já convida a juntar a explicação filogenética dos mitos primitivos, presente na literatura psicanalítica desde *Totem e tabu*, com os conceitos mais abrangentes da antropologia estrutural e sua leitura lingüística do simbolismo. Contudo, se nesta fase já alcançamos o saber de que há um “significante normatizador do desejo”, não há outro nome que possa designá-lo melhor senão esse de “pai”. Porém, a comprovação da hipótese (i) não pode ser feita diretamente; é preciso fazer uma ilação indireta segundo a teoria de que a normalidade do desejo é a presença simbólica de um *significante especial* que evitaria a fusão com o Outro, e permitiria, assim, a substituição entre os próprios significantes. Este é o significante particular que proporciona a operacionalidade normal da cadeia, a sua possibilidade de mediação e a conseqüente transitividade: o louco, pela hipótese (i), seria aquele a quem precisamente lhe faltaria este significante; portanto, pelo fenômeno da linguagem do psicótico, se comprovaria que a teoria, da qual esta hipótese é derivada, é verdadeira.

O funcionamento normal e costumeiro da relação entre significantes e significados, é a de que a massa sonora idealmente amorfa da qual os primeiros se constituem, levará, por meio de recortes aplicados no contínuo, a sentidos ou pensamentos determinados. Esse é o conhecido *esquema de Saussure* que Lacan retoma no seminário de 1955-1956 sobre *As Psicoses*:⁵⁶



55. “É no nome do pai que precisamos reconhecer o suporte da função simbólica...” LACAN, Jacques. “Fonction et champ...”. In: **La Psychanalyse** 1 (1956) : 123; ou em *Écrits*, op. cit., p. 278, modificado em 1966 com um itálico. Cf. tb. “Le mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose”, op. cit., p. 332: “O pai não é somente o nome do pai, mas verdadeiramente um pai que assume e representa em toda a sua plenitude esta função simbólica, encarnada, cristalizada na função do pai.”

56. LACAN, Jacques. *Le séminaire, Livre III: Les Psychoses*. Paris, Ed. du Seuil, 1981, p. 296.

A letra *A* representa a massa amorfa do pensamento, e *B* é o contínuo sonoro; e a língua, para Saussure, é a conexão entre *A* e *B* representada na figura pelas linhas pontilhadas. No entanto, já vimos que para Lacan a relação entre o significante e o significado não pode ser tão direta assim. Entre os dois níveis lingüísticos deve existir necessariamente uma “barra de resistência”. Por este motivo, o fenômeno do significado de significantes é retomado e revestido pelo psicanalista francês pela noção de “ponto de estofo” (*point de capiton*).⁵⁷

Mediante este arranjo teórico as duas massas amorfas de Saussure, os sons e os pensamentos, são concebidas como linhas paralelas semi-independentes e em movimento. Num dado momento, as linhas se juntam num certo ponto e formam o desenho típico dos botões cravejados no estofo de um sofá. Estes supostos botões têm a função de juntar as duas massas paralelas formando os significados. A relação entre significantes e significados, em vez de ser direta, como sugere a ilustração de Saussure, é indireta porque é carregada pela cadeia da contigüidade entre os significantes. A possibilidade de significação vai sendo transferida de um significante para outro, até que num determinado momento, o momento do corte, ela sai da sua “significância” ou do seu estado potencial, e se materializa. O significado, portanto, é, segundo Lacan, sempre *a posteriori*. Desta maneira, nosso autor pode cumprir uma das determinações politzerianas, a causalidade *a posteriori*, ao mesmo tempo que fica salvaguardada a existência de uma estrutura regida por leis invariáveis, as quais permitem que a psicanálise deixe de ser uma mera interpretação, indecível e contingente, de comportamentos, para tornar-se uma ciência objetiva da forma. “Servimo-nos”, explica Lacan, “da cadeia significante para expressar algo completamente diferente do que ela diz”.⁵⁸

Veremos mais adiante que Lacan modulou esta relação de transferência de significados por meio dos significantes para a formação de metáforas. Mas se significados não são acontecimentos prosaicos, isto é, se eles não ocorrem pelo puro acaso, se eles obedecem à lógica da ordenação da

57. Idem, pp. 303ss.

58. “L’instance de la lettre...”. In: *Écrits*. Op. cit., p. 505.

cadeia de significantes, esses pontos de estofo seriam então correlativos a *significantes especiais* de acordo com os quais tudo se organizaria e se irradiaria, como pequenas linhas de força agindo secretamente. Entende-se que o conjunto dos significantes é uma massa dissolvida e homogênea no contínuo sonoro. No entanto, na igualdade aparente de todos os significantes tomados em conjunto, estes, os especiais, são os pontos de convergência que permitem situar tudo o que acontece com relação à subjetividade, de maneira retrospectiva e prospectiva, numa linha sincrônica determinada da estrutura de um discurso. Tomemos como exemplo um diálogo qualquer:

- “Qual é o nome da professora?”
- “Selma.”
- “O que você está fazendo lá?”
- “Não faço nada. Lá eu só aprendo.”

Um corte na última fala do interlocutor em forma de ponto de estofo pode trazer à tona um sentido oculto pelo significante “aprendo”.⁵⁹



A linha da fala S – S' é o efeito aparente de uma operação simultânea de seleção e de combinações de significantes realizadas pelo locutor. O corte desta pequena cadeia de significantes exatamente sobre a expressão sonora “aprendo” poderia provocar retroativamente a precipitação de sentidos pelos quais o desejo, preso ao significante como o conteúdo ao continente, manifestou-se. São possibilidade de significações ainda ocultas ao sujeito, mas já presentes na sua fala de maneira sincrônica, segundo estes eixos de seleção e de combinação. O

59. Este grafo aparece em 1960 em “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien”. In: *Écrits*. Op. cit., p. 805.

que está oculto ao sujeito é o pacto simbólico que sobre ele foi imposto como ser de desejo. O significante “aprendo” é, neste sentido, um dos pontos de atração ou de convergência das linhas de força ou da correnteza que é a história simbólica do sujeito. Esta cadeia de nós, de pontos de estofamento entre significantes e significados, revelaria na origem da estrutura o significante primeiro e irradiante, presente na dialética do desejo de reconhecimento que conforma a ordem sincrônica pela qual a subjetividade se reconhece. Bastaria, para encontrar o significante primordial, seguir-lhe as associações da fala. Este significante corresponde à sua estruturação por intermédio do desejo do Outro, o que expressa, de maneira concomitante, os limites das suas possibilidades volitivas. Somente uma renegociação da sua dívida simbólica permitiria a rearticulação das suas maneiras de desejar – porém sem ultrapassar seus limites.

Ocorre que no decurso temporal da fala do neurótico não se apresenta um grau de despersonalização tão forte que já não se reconheça mais a sua pertença simbólica ou o ponto nodal do seu desejo. O neurótico é sempre a mesma “personalidade”,⁶⁰ com as mesmas amarrações significantes no decurso das variações fenomênicas. Pois bem, este significante desencadeador de substituições, o sustentáculo dessas linhas de força, o originário da rede e de seus efeitos de significações diversas que se manifestam na fala de um neurótico, não está presente em outro tipo de paciente: na estruturação da fala do psicótico não encontraríamos essa regularidade. Esta é a hipótese que Lacan tenta provar ao longo de todo o seminário de 1955-1956. A fala do louco produz, em contraste com a do neurótico, efeitos de significância totalmente desregrados, têm-se a impressão de fluxos desordenados, ou, numa palavra, de um discurso “desestruturado”. A personalidade presente em seu discurso é de outra natureza, mas também submetida à lógica dos significantes, como quer Lacan, e não da significação. Por isso nosso autor vai propugnar que⁶¹

“(…) Sem um conhecimento exato da ordem própria do significante é impossível compreender o que quer que seja [na] ...experiência psicanalítica.”

60. Cf. *Le séminaire, Livre III, les psychoses*. Op. cit. p. 305, onde Lacan raciocina por meio da lógica do significante, mas tomando como pano de fundo, a antiga tese da “personalidade paranóica”.

61. Idem, p. 296.

Esta é a lógica mediante a qual se revelará por oposição e diferença, na fala do psicótico, a falta do significante primeiro da cadeia, chamado mais tarde por Lacan de significante “Nome-do-Pai”. A ausência desse significante especial que poderia servir de mediador para o desejo do sujeito – significante que deveria ser interposto entre o eu e o outro e impedir a fusão total da subjetividade na sua relação imaginária constitutiva –, é apenas um *buraco* na fala do psicótico. Lacan utiliza para caracterizar esta situação o termo freudiano *Verwerfung* (rejeição) como um evento especial: ele explicaria a diferença do psicótico em relação ao neurótico. No neurótico existe com relação ao “Nome-do-Pai” uma *Verdrängung* (repressão) fundamental na constituição do simbólico e das tramas do seu discurso.⁶² Para o psicótico, porém, isso não se dá porque o significante “Nome-do-Pai” foi rejeitado, e, com ele, a fundação da subjetividade no simbólico. Ou seja, está ausente para o psicótico o decisivo recurso que a ele permitiria significar o *seu* desejo com relação e por oposição ao Outro, e marcar ao mesmo tempo uma distância em relação ao desejo *dele*. Esta seria a maneira normal de estabilizar suas relações consigo, com os seus semelhantes e com o mundo. A falta desse “um”⁶³ torna a relação com o outro sempre marcada, para o psicótico, pela agressividade ou pelo erotismo sem quaisquer atenuantes, relativizações ou limites aparentes. Deixa a descoberto o buraco que o simbólico deveria recobrir, causando para o sujeito uma invasão sem limites do real, desestabilizando completamente a relação costumeira entre significantes e significados, e provocando uma fala automática, sem sentido, desvairada e que, finalmente, só se estabilizaria por momentos em fixações imaginárias de caráter intenso e delirante, ou numa alucinação. Delirar e alucinar são, no fundo, maneiras de tentar tapar o buraco que jamais pode ser coberto. Esse buraco aberto na simbolização é chamado por Lacan, ao final do seminário das psicoses, de “Foraclusão do Nome-do-Pai”.⁶⁴

O significante “Nome-do-Pai” faz parte da fundação do simbólico, está dentro dessa linha de força à qual se prende o desejo de reconhecimento como fundador da subjetividade; e a existência dessas linhas de força se comprova pela sua falta na fala do psicótico e pela suas falhas e equívocos na fala do neurótico, composta de vários pontos de estofo, isto é, de significados

62. *Ib.*, pp. 170-171.

63. *Cf. ib.*, pp. 229ss.

64. *Cf. ib.*, p. 361. *Cf. tb.* LACAN, Jacques. “D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose”. In: *Écrits*, op. cit., pp. 577ss. A palavra “Foraclusão” é uma apropriação, sem citação de fonte, do termo cunhado por Édouard Pichon. *Cf.* MACEY, David. *Lacan in contexts*. London, Verso, 1988, p. 38; e PORGE, Erik. *Jacques Lacan, un psychanalyste. Parcours d’un enseignement*. Paris, Point Hors Ligne, 2000, p. 113, nota 9.

inesperados de significantes especiais interligados sincronicamente. Há, entretanto, na argumentação um ponto nunca esclarecido. Significantes puros, massas sonoras, letras desconhecidas, ou sinais incompreensíveis de qualquer tipo, nada mais são do que aquilo que qualquer lingüista de campo quineano ouviria em seu laboratório vivo. É como se qualquer um de nós que desconhecemos absolutamente todas as palavras da família de idiomas falados na China, assistíssemos ao vivo e em cores uma conversação em mandarim. Evidentemente não saberíamos fazer ali os recortes dos equívocos significantes. Isso só seria possível com o uso de três instrumentos:

- (1) sabermos de antemão os significados normais dos significantes, suas denotações e conotações possíveis;
- (2) estarmos bastante bem informados a respeito de uma teoria que diga o que são os significantes e, além disso,
- (3) conhecer de antemão as regras do desejo na cultura do falante para conseguir localizar os significantes especiais interligados ao Nome-do-Pai.

Numa palavra, teríamos que saber, antes de poder atribuir qualquer primazia ao significante, quais são as *regras* do jogo de linguagem particular daquele contexto. Mas se já temos à mão as próprias regras da linguagem, para quê esta entidade adicional? Antes de tentar uma resposta, observemos que o salto lógico de Lacan foi o de esquecer que toda essa seqüência didática depende de *significados*, e privilegiar apenas o significante em si mesmo, o resultado do raciocínio, como abstração omni-explicativa por cima das regras de linguagem da qual ele faz parte.

Nome-do-Pai

O simbólico representa, pela hipótese (ii), a castração. Pela intervenção do registro simbólico da linguagem o sujeito estará separado da presença constante e acolhedora do ser ou, o que é o mesmo, do seu objeto de desejo que seria, em nossa cultura, a mãe. Lembremos que a “mãe”, por especial que seja, nada mais é que um sentido a ser nomeado mediante significantes. Por outro

lado, pelo fato de poder ter o seu desejo de ser desejado mediado pelo recurso ao simbólico, pode o sujeito suportar a ausência e adiar a sua satisfação pela possibilidade substitutiva e, portanto, sublimatória, operada pela fluidez da cadeia. Pelo recurso ao simbólico, o sujeito tem capacidade para renunciar à imediatez da sua relação com a mãe e, pela identificação com o pai, escolher outra mulher.

Esse significante estabilizador, propiciador do distanciamento com o outro e, por conseguinte, das substituições das cadeias, é, para Lacan, o “Nome-do-Pai”. No entanto, o conceito de “Nome-do-Pai”, embora sempre presente no discurso de Lacan desde 1953, não tem uma pousada tranqüila na configuração das várias fases por que passa a sua teoria. Há basicamente dois motivos para isso: em primeiro lugar, nunca é definitivamente certo que o “Nome-do-Pai” seja realmente um conceito que só pertença ao registro do simbólico, já que desde a sua aparição, no chamado *seminário –I* de Lacan, realizado entre 1952 e 1953, *O homem dos lobos*, e no *seminário 0*, de 1953, *O mito individual do neurótico ou poesia e verdade na neurose*,⁶⁵ esse termo já surge associado tanto ao *pai imaginário* quanto ao *paisimbólico*. É factível pensar que a idéia da demarcação dos três registros da linguagem – o simbólico, o imaginário e o real – provenha, de fato, da existência de pelo menos três “nomes do pai”. Isso sem prejuízo da hipótese da acomodação entre o kojevismo e o estruturalismo, pois certamente nunca ficou resolvido se é apenas um Nome-do-Pai ou três (e até quatro!) nomes do pai.⁶⁶ Na medida em que os três registros ganham independência teórica com relação aos nomes do pai, a concatenação entre o Nome-do-Pai, aparentemente simbólico, e os outros nomes do pai não pôde ser estabelecida tão diretamente. Assim é que, se no seminário sobre *As psicoses* nós temos só a “Foraclusão do Nome-do-Pai”, já no ano seguinte, no seminário sobre *A relação de objeto*, voltam à cena o pai simbólico, o imaginário e o real.

Em segundo lugar, existe uma grande dose de obscuridade acerca da atribuição do lugar de primazia do simbólico, se o significante fundador seria realmente o Nome-do-Pai ou o *Falo*, e qual seria a relação entre os dois. Em *As psicoses*, o significante primordial recusado, o que por via contrária indica a sua posição fundamental para a constituição do registro simbólico, vem a ser indubitavelmente o Nome-do-Pai. Pressupõe-se que a falta desse significante no seu lugar de

65. Cf. “L’homme aux loups”, texto inédito, 2ª e 3ª partes, e, “Le mythe individuel du névrosé...” Op. cit., pp. 332s.

66. Sobre este problema, cf. PORGE, Erik. Op. cit., p. 128ss.

fundamento, a sua simples ausência primordial, faz com que, para o psicótico, não haja lei, e que essa desordem se manifeste na confusão e na imediatidade imaginária com o desejo do Outro, na perturbação da realidade pela invasão descontrolada de imagens, nas dessarrumações e desalinhos de sentidos produzidos pela falência na ordenação do conjunto de significantes.⁶⁷

Mas em 1958, nas *Formações do inconsciente (Seminário V)*, este significante primordial passa a ser o Falo. Há Falo simbólico (aqui registrado com maiúscula) e há falo imaginário (com minúscula). A falta do Falo como componente fundamental de uma metáfora de significantes passa a ser agora a causa estrutural do delírio psicótico no sentido de que o seu desejo está no Outro sob forma invertida.⁶⁸ A idéia da metáfora, antes utilizada com referência apenas ao sintoma,⁶⁹ é recuperada para dar cabida à localização de um originário causal na relação entre os dois significantes fundadores. Em 1958, Lacan começa a divulgar o conceito de *metáfora paterna* dessa forma.⁷⁰

$$\frac{\text{Nom-du-Père}}{\text{Désir de la mère}} \cdot \frac{\text{Désir de la mère}}{\text{Signifié au sujet}} \rightarrow \text{Nom-du-Père} \left(\frac{A}{\text{Phallus}} \right)$$

A metáfora, antes de ser uma ligação entre um significante e um sentido novo, é uma cooperação entre dois significantes traficando um sentido oculto. Lacan pretendia dizer que o sentido oculto era o assassinato do pai.⁷¹ O pai é uma realidade sagrada em si mesma, mais espiritual que qualquer outra, nada na realidade vivida teria o grau de importância da sua função, da sua presença e da sua dominância. O drama a-histórico da morte (do assassinato) do pai estaria inscrito na carne de todos os homens desde as origens da história.⁷² Evidentemente, o Édipo aqui faz eco à prova da universalidade da proibição do incesto segundo Lévi-Strauss. Contudo, enquanto para este a lei é um conjunto de regras, para aquele há um significante especial na cadeia. A pergunta que ainda não havia sido respondida até então era: por que e como neuróticos e psicóticos amarrariam seu desejo em um significante? O que teria o Nome-do-Pai de tão

67. LACAN, Jacques. *Le séminaire, Livre III, Les psychoses*. Op. cit. p. 229.

68. LACAN, Jacques. *Le séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient*. Paris, Ed. du Seuil, 1998, p. 482, lição de 25/06/1958.

69. Cf. "L'instance de la lettre ou la raison depuis Freud". In: *Écrits*. Op. cit., p.515.

70. LACAN, Jacques. "D'une question préliminaire a tout traitement possible de la psychose". In: *Écrits*. Op. cit., p. 557. Cf. tb. *Les formations de l'inconscient*. Op. cit., p. 174, onde ele introduz pela primeira vez essa idéia.

71. Cf. LACAN, Jacques. *Le séminaire, Livre III, Les psychoses*. Op. cit. p. 244.

72. Idem, ib.

especial que se constituiria como o mistério que move o mundo? Como, em síntese, localizar nele o originário causal das perturbações psíquicas e justificar distúrbios lingüísticos e psíquicos por sua causa? Por mais sagrada que seja a realidade do “pai”, por mais universal que seja a proibição do incesto, como validar a ilação entre a regra cultural e um significante especial? O significante Nome-do-Pai sozinho ou por si mesmo não poderia despertar no sujeito nada de tão particular que qualquer outro significante também não pudesse despertar. Neste sentido, todos os significantes descansam no limbo como a massa amorfa de Saussure, todos são absolutamente iguais. É necessário que algo a mais esteja associado ao Nome-do-Pai, seria preciso que o significante mor do desejo tivesse com ele uma ligação íntima – e não parece difícil inferir, nestas circunstâncias, o que há de mais íntimo e desejável relacionado ao “Pai”: seu poder, ou a possibilidade de ter (ou de de ser) o Falo – revezam-se as dimensões imaginária e simbólica do “falo” nesta dialética. O que está em questão no assassinato do pai seria precisamente o seu *poder exclusivo*, e por causa dele se morreria e se mataria. Neste ponto do valor simbólico zero em que o desejo é pura negativização, constitui-se, pela mediação significante, a diferença. E a maneira de correlacionar esses dois significantes, o Nome-do-Pai e o Falo, já estava dada: a relação seria metafórica, isto é, de substituição de significantes primordiais do desejo.

A metáfora paterna passaria então a funcionar como uma solução ao problema do simbólico ainda não resolvido, no sentido de que explicaria como é a relação do desejo com esse significante primordial, e também porque o seu poder explicativo abarcaria tanto o complexo de Édipo à maneira da “luta pelo prestígio”, quanto todas as figurações oníricas e lapsos lingüísticos da teoria freudiana. Ademais, o Falo, como significante, não pertence necessariamente a ninguém: todos podem pretender tanto *ser* como *ter* o Falo.

Assim opera a metáfora paterna: o Nome-do-Pai suplanta e substitui o “Desejo da Mãe” ao qual se prendia o significado do sujeito (o desejo de reconhecimento). O desejo da mãe, como elemento significante, cai, e o significante Nome-do-Pai toma posse do objeto do seu desejo pela via metafórica.⁷³ Isto ocorre sempre que a mãe sinaliza de alguma forma, mesmo sem ter disso consciência, de que para ela o filho não é *tudo*, que há outra preocupação que lhe ocupa e, por isso, a criança reage pelo sentimento da ausência da presença – e, por conseguinte, da presença da ausência. Esta ausência é, então, sublimada pelo prática de jogos infantis, tais como o *Fort-Da*

73. *Les formations de l'inconscient*. Op. cit., p. 176.

dos bebês relatado em *Para além do princípio do prazer*. Dessa maneira, o Nome-do-Pai, apoderando-se do objeto do desejo da mãe, se substitui ao seu significante e se torna para o sujeito o “ideal de eu” que lhe serve de suporte para a identificação, justamente porque esse significante é capaz de representar no Outro o significante do desejo, que é o Falo. Este Outro, na realidade o “discurso do Outro”, já que a metáfora é uma instância inconsciente,⁷⁴ tem como significante oculto, sob a resistência representada pela barra, o Falo. Este, o significante do desejo, permanece recalcado como uma *Urverdrängung*.⁷⁵ Ele não pode, por conseguinte, ser articulado na demanda e representa uma alienação da necessidade, o que torna o desejo sempre paradoxal, errante e inencontrável.

Toda essa operação, bastante complexa, institui ao mesmo tempo duas possibilidades para o neurótico: primeiro, produz um distanciamento com relação ao Outro, o que lhe capacita a mediatizar ou a colocar entre parêntesis tanto as relações imaginárias (o desejo de reconhecimento) quanto as simbólicas (o reconhecimento do desejo); e depois, como também instaura um limite para o desejo, produz a “castração”, isto é, a normatividade que libera o sujeito da sua fixação nas demandas de amor (as perguntas pelo sentido que responderia pelo seu ser), e lança o seu desejo ao livre comércio intersubjetivo (hipótese (ii)). Uma falha na instauração da metáfora paterna, numa palavra, a sua *Forachusão*, determinaria, enfim, a psicose.

Com a correlação entre o Nome-do-Pai e o Falo, aquele como o instaurador da cadeia simbólica, e este como a ligação entre a subjetividade e a cadeia, aprofunda-se a negatividade enquanto se autonomiza a estrutura com relação à subjetividade. As demandas são sempre articulações simbólicas desviantes do desejo de ser desejado, cujo significante é o Falo, e o Falo constitui o sujeito como desejante de uma maneira negativa. Não é preciso referir-se à subjetividade senão como um sinal de “menos” que pode ser explicado pela estrutura, a qual constitui o desejo como erro, desvio, equívoco e perda.

Falo

74. Idem, *ibidem*.

75. Cf. LACAN, Jacques. *Écrits*. Op. cit., p. 690.

O grande problema do simbólico, que Lacan vê temporariamente resolvido na conceituação da metáfora paterna, é, no fundo, o problema da conciliação da teoria do desejo kojeviana com uma teoria da linguagem de corte estruturalista. Lacan teve que concertar ou harmonizar de alguma maneira uma antropologia fenomenológica que apostava na idéia de que o ser humano é um ser vazio ávido de conteúdo, com uma antropologia social que pleiteava que o ser humano definia-se pela ordenação simbólica da qual ele é uma parte incompleta. Pela teoria kojeviana o ser vazio encontra expressão na luta de morte por puro prestígio entre o eu e o outro, mas pela teoria estruturalista o ser simbólico expressa-se nas relações sociais de troca que constituem o homem como devedor. A metáfora paterna parece ser uma solução de compromisso para o problema da adequação entre o desejo e a linguagem. A própria linguagem é um operador negativizante, e o desejo, portanto, não pode ter outra ontologia.

Em 1957, enquanto estudava o complexo de Édipo, Lacan deixava ausente da sua esquematização da dialética entre o objeto do desejo, seu agente e a relação entre eles, a figura do pai simbólico. No seminário sobre *A relação de objeto* encontramos, por isso, uma tabela na qual a Mãe figura como o agente simbólico:⁷⁶

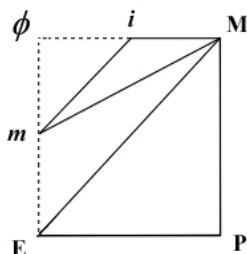
AGENTE	FALTA DO OBJETO	OBJETO
Pai Real	Castração (dívida simbólica)	Imaginário
Mãe Simbólica	Frustração (dano imaginário)	Real
Pai Imaginário	Privação (furo real)	Simbólico

Entretanto em 1958, a metáfora paterna foi apresentada como a saída normal do complexo de Édipo.⁷⁷ Ali o significante do pai simbólico, o Nome-do-Pai, é o agente que institui a falta do objeto que realiza a castração, e aparece associado ao significante do desejo de ser desejado, o Falo. A relação dialética entre o eu e o outro se compreende por meio dos três registros da linguagem: não só o pai pode ser imaginário, real e simbólico, mas também:

76. Cf. LACAN, Jacques. *Le séminaire, Livre IV: La relation d'objet*. Paris, Ed. du Seuil, 1994, p. 215. As observações entre parêntesis na tabela são acréscimos que desloquei da p. 59 do mesmo livro.

77. LACAN, Jacques. *Le séminaire, Livre V: Les formations...*, op. cit., p. 174: "Então, naturalmente, vocês me dirão – O pai é o pai simbólico, você já disse. Na verdade, eu já lhes disse o suficiente para não mais repetir hoje. O que lhes apporto hoje dá justamente um pouco mais de precisão à noção de pai simbólico. É esta – o pai é uma metáfora."

- (a) o Falo é imaginário enquanto é apreendido pelo sujeito como objeto do desejo, e é simbólico quando se representa como significante do desejo;
- (b) a relação, sempre de falta, pode estar nos três registros segundo o momento da intervenção paterna;
- (c) é possível também, pela mesma relação dialética, explicar o estágio do espelho pelo originário da antecipação da imagem do corpo próprio por meio do significante do desejo, chamada por Lacan sob o antigo termo tomado de empréstimo da especulação biológica: a *Urbild*.⁷⁸



Os termos desta figura explicam-se dessa maneira: a relação mãe-criança (E-M) é perturbada pela intervenção proibitiva de um terceiro (P). Essa intervenção faz surgir no vértice simétrico e oposto ao agente da proibição um objeto ilusório (ϕ) ao qual a criança tem que se identificar para satisfazer ao desejo da mãe. O movimento também provoca uma antecipação da imagem do corpo próprio (i), ao qual se correlaciona no lado simétrico e oposto um *eu ideal* (m), por sua vez também correlacionado com um *ideal de eu* (E). Todo esse campo das identificações do sujeito, na realidade o trapézio $m-i-M-E$, é uma série de significantes, recheando a sua realidade formal de conteúdos e representações de identificações sucessivas que têm como ponto de partida a *Urbild do moi*, que, entende-se, é a primeira conquista ou domínio do eu que a criança realiza em sua experiência. O campo que vai do eu ideal ao ideal do eu, o triângulo $M-m-E$, pertence ao sujeito e lhe serve para identificar-se, definir-se como pessoa, conquistar a sua subjetividade. O

78. Idem, p. 226.

triângulo M-i-m é o campo de experiência da realidade que serve de fundamento essencial e de referimento para que as suas identificações imaginárias possam existir.

O complexo de Édipo é, para Lacan, uma relação dialética de três tempos entre quatro elementos. Os elementos são a Criança, a Mãe, o Pai e o Falo. Os três tempos definem-se como segue:

- (1) O primeiro tempo é a etapa fálica, a criança buscaria satisfazer o desejo da mãe. Esse desejo é interpretado falicamente, já que o Falo é tomado como objeto imaginário do desejo ao qual a criança se identifica specularmente, e também como significante simbólico que expressaria a relação. Portanto, para a criança nesse primeiro tempo, as oposições cruciais que circunscrevem a sua existência são nada mais que a de *ser ou não ser o Falo*.
- (2) No segundo tempo acontece a intervenção paterna, já que a mãe não corresponde à demanda endereçada a ela pela criança. Há um Outro do outro, e deve ser este que tem a posse do objeto que a criança não é. Se a mãe procura no Outro esse objeto, então existe nela uma *privação* – a criança não é, como ela supunha, este objeto do desejo –, cuja lei a faz dependente de um outro desejo. É outro quem tem a posse, trata-se de um pai onipotente, e a identificação fálica torna-se para a criança uma *frustração*.
- (3) O terceiro tempo é o da saída do complexo de Édipo, e o pai passa de onipotente privador a potente possuidor. Instaure-se a ordem ou a lei, e a identificação sai do ser ou não ser, e vai para a do *ter ou não ter*: o pai pode dar à mãe o que ela deseja porque é, finalmente, ele quem o possui. A identificação com a instância paterna é ao ideal de eu: para a criança trata-se de renunciar ao ser (*castração*) para no futuro poder ter.

O emprego dessa elaboração conceitual para explicar o complexo de Édipo vai fazer com que Lacan pense também na saída feminina do Édipo, já que a mulher não é atingida pelo medo da castração e tampouco identifica-se com o pai, senão, como parece natural, com a mãe; e isto, na verdade, para dar um filho ao homem que representará, por deslocamento, o seu pai. A saída

agora é articular a função do Nome-do-Pai com relação à instauração da lei, e a função simbólica do *Falo* como o significante da significação em geral:⁷⁹

“Assim como eu lhes disse que, no interior do sistema significante, o Nome-do-Pai tem a função de significar o conjunto do sistema significante, de autorizá-lo a existir, de fazer dele a lei, direi que, freqüentemente, devemos considerar que o falo entra em jogo no sistema significante a partir do momento em que o sujeito tem de simbolizar, em oposição ao significante, o significado como tal, isto é, a significação.”

O Falo passa a ocupar, portanto, a função do “significante primordial”, o originário, aquele algo a mais que é preciso existir aprioristicamente para que se dê a partida a todo o mecanismo da função simbólica. É evidente que o motor de partida do acesso ao simbólico tem que ser o desejo, mas o que é o desejo em si mesmo? Dentro de uma perspectiva kojeviana ele não é nada senão um vazio criado e ocupado pelo significante. No entanto, mais que isto, este vazio é, ele mesmo, um significante: o significante primordial é, por natureza, um *significante faltante*, completamente fora do sistema para designar que “o gozo sexual está foracluído”.⁸⁰ Por este motivo, Lacan terá que desdobrar o desejo em *necessidade* e *demanda* para que ele seja, pelo menos, entrevisto, e deixar o desejo em si mesmo apenas como um resto que a demanda não veicula – pelo contrário, subverte. Ora, a demanda aparece em função da necessidade, este seria o “originário biológico” e diacrônico, se quisermos assim; mas a demanda é, ao mesmo tempo, também o biológico *traduzido em simbólico*, ou seja, é, numa tradução psicanalítica da antropologia, a cultura que transforma a natureza. Por isso, se quisermos nos perguntar também pelo “originário simbólico”, este tem que ser o *Falo*, o significante primordial do desejo de ser desejado ou, como quer o nosso autor, do “desejo do desejo do Outro”. O sujeito é afetado como ser de desejo pelo significante, na medida em que é abolido ou anulado pela própria linguagem.⁸¹

Se a estas formulações acima juntarmos novamente os registros do simbólico, do imaginário e do real, já temos armada a encenação possível para o Édipo: tanto a criança quanto a mãe e o pai ocupam em algum momento o lugar do falo, quando ocupam o lugar de objeto do desejo do

79. *Ib.*, lição de 12/02/1958.

80. LACAN, Jacques. *Le séminaire, Livre XVI: D'un Autre à l'autre*. Lição de 14/05/1969.

81. Cf. as fantasias masoquistas que Lacan toma como exemplo na lição de 12/02/1958 em *Le séminaire, livre V, Les formations de l'inconscient*. Op. cit.

outro. O Falo, como objeto, não pertence realmente a ninguém e, por conseguinte, circula. Se a criança e a mãe ocupam o lugar do falo, por exemplo, então a relação é de simbiose e de pura permanência do Desejo da mãe; mas se o pai simbolicamente o ocupa, provoca a separação entre a mãe e a criança, e esta separação constitui-se primeiro em privação, depois em frustração, e em seguida em castração e imediato acesso ao simbólico pela identificação ao pai e a instauração da metáfora.

Agora podemos saber qual é a função do Nome-do-Pai também com relação à menina: enquanto ela ocupa a posição de “ser o Falo” e desejar assim o desejo da mãe, seu lugar de desejo é semelhante ao masculino e de acordo com a monossexualidade da libido. A diferenciação dos sexos só se dará na relação de “ter ou não ter o Falo” e no movimento de identificação que cada gênero fará: o menino vai se identificar ao pai ao pretender *ter* o Falo para outra mulher que não é mais a mãe, e a menina vai se identificar à mãe e vai pretender *ser* o Falo para outro homem que não seja o seu pai, a fim de, ato contínuo, *ter* o Falo na forma de uma “criança”. Instala-se obviamente uma assimetria na diferenciação sexual pelo Falo, já que o homem “não é sem tê-lo” e a mulher “é sem tê-lo”.

O Falo é o significante do desejo da mãe, e, se o desejo da mãe pode ser tomado como a resposta para o significado do sujeito, o Falo é então, na verdade, o *significante da significação em geral*. O Nome-do-Pai tem a função de significar o conjunto do sistema significante, de autorizar a sua operacionalidade efetiva, de fazer dele a ordem e a lei. E o Falo ocupa as funções agora do significante primordial porque ele entra em jogo desde o primeiro momento, desde o momento em que o sujeito aborda o desejo da mãe e tem que simbolizar, em oposição ao significante, o significado como tal. O Nome-do-Pai é efetivo na normalização do desejo, quando se constitui a metáfora paterna.⁸²

As hipóteses (i), (ii) e (iii), e a criação dos conceitos de Foraclusão, Nome-do-Pai e Falo, só se explicam pela busca obstinada de um originário causal do psíquico na estrutura. Não deixa de ser a busca de um ponto arquimediano pelo qual se possa explicar, com um grau de objetividade e determinabilidade tão alto quanto possível, a existência do desejo, e a constituição da subjetividade e das patologias psíquicas de acordo com uma causa sincronicamente fixa. O enquadramento da problemática pretende ser, como sempre, eminentemente concreto, e obediente

82. Cf. idem, p. 240.

aos princípios da ontologia negativa. Ademais, pretende-se reduzir toda a questão do psicológico à materialidade lingüística. No entanto, pergunto-me, se nos desfizemos da ontologia negativa e da busca pela univocidade causal, essas hipóteses e esses conceitos teriam algum sentido? Como justificariamos a sua presença na teoria sem Kojève e sem uma vontade de legitimação científica? Aparentemente, toda a arquitetura do significante e as suas minúcias estruturais nada mais representam que postulados téticos coisificadores da linguagem. Uma reificação da linguagem que apareceu no lugar da antiga reificação dos objetos psicológicos na perspectiva internalista da psicologia que Politzer denominava como “psicologia abstrata”. O Falo tornou-se o significante da significação (o desejo do desejo do Outro), uma espécie de “originário” do ser do homem. Para o sujeito não há escapatória, ou ele se faz reconhecer ou distinguir pelo Falo ou, na recusa, lança-se ao nada como desejo de reconhecimento.⁸³

O Que Pode Ser a Existência?

A entrada na cadeia significante instaura no ser humano um desejo como falta. Se o imaginário tentar suprimir a falta, ao oferecer um objeto para complementar o Outro, o desejo sofrerá obstrução. A condição de permanência do desejo é a fluidez da cadeia significante e a conseqüente permanência do vazio constituído no desejo do outro como instância de negociação. Este desejo como falta deve permanecer, portanto, como “ek-sistência”,⁸⁴ como “falta-a-ser”, no dizer de Lacan, para que a vida não seja estancada e o ser humano não se reduza a uma forma de ser coisificada.

Lacan proferiu na fase (7) da sua evolução teórica duas “sentenças existenciais”: “a mulher não existe” e “não há relação sexual”.⁸⁸ Elas são eficazes somente se o leitor aceita a subsunção da relação “eu – outro” sob a forma do que ele denomina como “gozo”, isto é, supor que a ação do sujeito é provocada estruturalmente por um elemento negativo correlacionado ao sujeito que age e à linguagem que utiliza: o “vazio” fora dos limites simbólicos. Contudo, é preciso reparar

83. Cf. *ib.*, p. 253.

84. Cf., acima, capítulo II, pp. 52ss.

88. “Il n’y a pas de rapport sexuel” em LACAN, Jacques. *Le séminaire, Livre XX: Encore*. Paris, Ed. du Seuil, 1975, lição de 09/01/1973; e “Il n’y a pas La femme” em *idem*, lição de 20/02/1973. A primeira referência a esse raciocínio foi feita em 1971, no decurso do seminário XVIII, *D’un discours qui ne serait pas du semblant*. Seminário inédito, lição de 17/02/1971.

que há duas maneiras de encarar a palavra “existência”, correspondentes a dois sentidos ou usos incompatíveis. Há uma diferença entre a acepção de existência no sentido pragmático do desenvolvimento da vida no interior de um contexto mundano, e como sentido ontológico da realidade de um objeto. Vimos que Kojève pensa a existência somente no primeiro sentido, enquanto procura dessubstancializar a segunda acepção. Desejar é existir, negar o ser, a identidade estabilizada, e produzir diferenças. A existência, ali, é pensada exclusivamente como relação. Portanto, a pergunta sobre o que existe ou não, no sentido das estabilidades identitárias, não tem cabimento neste contexto. Seria uma confusão conceitual entre o sentido ontológico de existência e seu sentido operacional. Que seriam, por isto, as sentenças existenciais negativas de Lacan da fase (7)? Seriam confusões conceituais da própria teoria, ou apenas a demonstração, na teoria, dos modos contraditórios pelos quais se manifesta o inconsciente?

Nesta etapa, o modelo de cientificidade de Lacan já havia deixado de ser a lingüística. Num tom sarcástico, a psicanálise era candidata a uma cientificidade própria, tomando por base uma disciplina denominada *lingüisteria*. Despojada a lingüística da teoria, o significante adere-se, então, ao corpo, transformando-se em perda ou promessa de gozo. O que vale é o gozo, a primazia teórica agora lhe pertence, não mais ao significante que instaura uma ausência com sua presença. Como se combinam o elemento kojéviano e o saussuriano no argumento? Eles se unem ainda para explicar por que há significantes especiais que atuam no comportamento; isto é, alguns significantes, e não todos, são aqueles que irão recobrir, e às vezes obturar, pelo efeito imaginário, uma ausência que, de outro modo, seria insuportável. O gozo seria, em princípio, um gozo fálico, no sentido de ilusão de completude. Mas há também outro gozo, o chamado “gozo Outro”, o da mulher, como veremos a seguir, que é o do saber da incompletude.

Antes, porém, de examinarmos os detalhes da acomodação dos conceitos da fase (7) da teoria lacaniana, detenhamo-nos um pouco mais no uso do verbo “existir” no sentido da realidade dos objetos referidos. Que significa enunciar que tal coisa *existe*, e tal outra coisa *não existe*? Para vislumbrar-se a complexidade deste tipo de declarações, basta evocar um desafio corriqueiro da vida familiar: como se poderia ensinar a uma criança que *não existem* fadas? Esta seria uma tarefa não muito simples, porque normalmente as crianças não duvidam de suas próprias crenças, são incapazes, num primeiro momento, de colocá-las em xeque. Provavelmente jamais poderíamos ensiná-la até que ela começasse a compartilhar a forma de vida do adulto. Antes de

ensinar o sentido ontológico da palavra “existência” é preciso que a pessoa haja assimilado plenamente uma cultura em que o valor e a eficácia das entidades possa ser livremente questionado; do contrário, não há uso possível para a “existência”. A simples declaração de inexistência, passaria por uma fala incompreensível.⁸⁹ A certeza comportamental – distinta da certeza proposicional – é parte inerente dos jogos de linguagem. Uma prática constitui-se como um conjunto de peças interligadas dentro das quais as crenças fazem sentido, precisamente, em função do desempenho desta prática. Não posso duvidar de um grito de socorro na presença de um acidente. Começarei a duvidar da minha crença, porém, se ocorrer algo errado. Os jogos de linguagem pressupõem certezas quando estão sendo praticados, e a dúvida ocorre dentro do mesmo jogo com função de aprimorá-lo. Wittgenstein perguntava: “A criança acredita que existe leite? Ou ela sabe que o leite existe? O gato sabe que existe um rato?”⁹⁰ A criança simplesmente estende a mão e apanha o leite; o gato simplesmente corre e captura o rato.

Isto não quer dizer, em absoluto, que para nós, adultos, o sentido ontológico de “existência” tenha algum sentido claro. Basta observar que a palavra pode aludir tanto a alguma coisa que perdura ou subsiste no mundo externo, independente da nossa sensação e percepção, quanto pode assinalar uma espécie de predicação. No primeiro pólo teríamos uma certa definição do realismo ingênuo ou metafísico, e, no segundo, o exemplo de um enunciado mentalista como “tudo o que pode ser pensado (ou dito), existe”. Admitindo-se, então, a verdade deste caso, passariam ao *status* de “existentes” não somente as coisas no mundo fora de mim, assim como eu mesmo como ser pensante, Deus como garantia dessa verdade, e também (por que não?) o cão tricéfalo e a Cinderela. Uma quantidade de entes já suficiente para entendermos que o sentido desta palavra depende claramente do jogo de linguagem que está sendo proposto, isto é, do seu uso em certos contextos comportamentais por intermédio dos quais aprende-se a aplicar corretamente o termo. Aprendemos que Cinderela existe só na ficção, não existe como referente de um nome próprio no mundo espaço-temporal. Nesta última hipótese não satisfaria a regras semânticas que dizem respeito aos designadores rígidos utilizados pela história. No entanto, talvez o problema mais grave com relação a esta palavra resida no seu uso predicativo. Falar sobre o que existe ou não

89. Wittgenstein observa que não se pode ensinar a uma criança a dúvida a respeito da existência de “todas as coisas”. Esta lição se aprende posteriormente. Cf. *Remarks on the philosophy of psychology*, v.II. Oxford, Basil Blackwell, 1980, §§ 336, 338, 341 e 343.

90. WITTGENSTEIN, Ludwig. *On certainty (Über Gewißheit)*. New York, Harper & Row, 1972, § 478.

pode levar-nos a uma substancialização desnecessária, tal como nos ensinam, entre outros, Kant (a existência seria, antes, uma pressuposição da experiência) e Frege (a existência é um predicado de segunda ordem, refere-se a conceitos não a objetos).

Não obstante as substancializações, o uso mais comum ao mundo dos adultos que dizem não existir fadas é bastante semelhante ao da filosofia da ciência. A palavra “existência” encontra-se ali vinculada à experiência consensual. Em uma frase que se tornou célebre por ser paradigmática do espírito da filosofia que dominou o mundo anglo-saxônico a partir da primeira metade do século XX, W. v. O. Quine declarou que “ser é ser o valor de uma variável”.⁹¹ Com este resumo doutrinário, o epistemólogo sintetizou magistralmente a sua hipótese de que o compromisso ontológico de uma teoria só pode ser medido pelas suas sentenças (enunciados, proposições) existenciais. Para o tipo de empirismo que ele advogava, aquele em que os dados dos sentidos não são recebidos como unidades básicas mas conformam a experiência como partes de uma totalidade ou sistemas de crenças, essa declaração poderia ser perfeitamente uma forma elegante e simples de aferir a eficácia de uma filosofia que também dizia ser possível que duas teorias diferentes, e até mutuamente exclusivas, satisfizessem igualmente bem uma determinada ontologia. É neste preciso sentido que Quine aspirava que nossos compromissos ontológicos fossem celebrados somente com os objetos que as melhores teorias científicas admitissem como existentes. A linguagem da lógica clássica de primeira ordem, de onde o autor retirou os conceitos usados na sua paradigmática frase, era pensada como a notação canônica na qual expressamos esses compromissos. Havia uma diferença de grau, certamente, entre as entidades abstratas da lógica e as entidades empíricas descritas pelas teorias, pois se numa teoria científica os objetos são logicamente independentes dela, isto é, são referidos como determináveis na “realidade”, os objetos lógicos e matemáticos não são independentes das suas próprias teorias – são partes da descrição. Naquela, desaparecem as teorias e permanecem os objetos; nesta, a teoria e seus objetos giram num círculo pelo qual um elemento justifica o outro. Por este motivo, as entidades abstratas só existiam, para Quine, como *ficções úteis à causa empirista*. Fora disso, seriam meras mitologias. À sua maneira, a epistemologia naturalizada pretendia nos dizer que este instrumental é o modelo com o qual a ciência produz conhecimento justificável e aperfeiçoa suas teorias mediante o “tribunal da experiência”. Fora desse círculo, as entidades abstratas

91. QUINE. W. v. O. “On what there is” . In: *From a logical point of view*. New York, Harper & Row, (1953) 1961, p. 15.

perdiam seu “valor existencial”, momento em que as ficções começavam a já não mais corresponder aos dados da experiência, e deveriam ser descartadas, assim como a própria teoria à qual se relacionavam.⁹²

Como Quine, também outros filósofos cuidaram de explicitar o sentido pelo qual se estava utilizando o conceito de “existência” nas suas formulações. Mesmo assim, esta palavra se presta tão facilmente a confusões conceituais que pode-se produzir um sem-número de debates em torno dela. Lacan, ao contrário de toda esta tendência, não foi um teórico tipicamente preocupado com esclarecimentos. Por isso, investigar uma de suas obscuridades justifica-se não por iluminar uma particular confusão com relação à palavra “existência”, mas para evidenciar o sentido da sua prática teórica. Segundo Lacan, a relação sexual não existe, *a* mulher também não existe.⁹³ Mas, e o “significante”, existe?

As Sentenças Existenciais de Lacan

Na fase (7), o significante adere-se ao corpo como se fosse uma “escritura” ou um “ciframento”.⁹⁴ Mais do que uma intrusão na tranquilidade do ser para constituir um vazio existencial, ele agora inscreve uma promessa de gozo. Por isto o ser não é o corpo, pura e simplesmente, não é uma entidade fixa, substancial, um ser coisificado, conforme Lacan apregoa na lição de 26/06/1973 do seminário *Encore*,⁹⁵ mas o corpo é o saber do *Um*, do S1,⁹⁶ o significante-mestre “encarnado” na *lalangue*, enquanto esta, por sua vez, é interrogada – sem resposta – como linguagem, deixando o sujeito como divisão entre saber e verdade. O corpo, portanto, já é, desde o princípio, um corpo estruturado por um impasse. O significante não é mais importante por causa do simbólico, ele é importante por causa do *real*. A primazia do gozo, que agora parece valer mais que a primazia do significante, indica o giro teórico do simbólico para o real. Já na fase topológica, a fase (5), Lacan dizia que o aspecto mais elementar do significante é

92. QUINE, W. v. O. “Two dogmas of empiricism”. In: idem, pp. 42-46.

93. Não utilizarei aqui a notação canônica para a última sentença, que é o “A barrado”. Em seu lugar, usarei o *a* em itálico, o mesmo procedimento utilizado na edição do Seminário XX, *Encore*.

94. “O corpo, o que é ele então? É ou não é o saber do Um?” In: *Encore*. Op. cit., lição de 26/06/1973.

95. Cf. idem, ib.

96. Em francês “S1” pronuncia-se como *essaim*, que significa “enxame”, indicando o trocadilho que o significante-mestre está referido a uma cadeia de significantes, e que, por conseguinte, o corpo é estruturado.

o “traço unário”. Se o significante é pura diferença, e o seu valor é estabelecido à diferença dos demais significantes, como resolver que algum deles se torne “ponto de amarração de onde o sujeito continua”?⁹⁷ A resposta é o *traço unário*, pois este é “o suporte, como tal, da diferença”.⁹⁸ Se significante é a presença da “pura diferença” deve haver, no entender de Lacan, uma *marca*. Esta é a marca da distinção, não daquilo que a coisa é, mas do que não é, assim como toda numeração tem seu começo pela marcação daquilo que não é contável. O número “1” conta-se a partir da eliminação, por diferenciação, do conjunto vazio ($x \neq x$). Esta marca, portanto, seria o traço da ausência ou do não-contável. Seria, digamos assim, o “significante faltante” que dá início à cadeia. Assim, o sujeito começa pela nomeação do não-contável, com a marca de algo que não está. O sujeito “inventa” um significante a partir de alguma coisa que já está lá para ser lida – o traço. As pegadas na areia são marcas de uma ausência, isto é, de uma presença de ausência (e ausência de uma presença) mediante a qual o sujeito se identifica como sendo distinto daquele que já não está ali. Esta marca é um traço negativo. Com a expressão “traço unário”, Lacan pretende referir-se ao *Einzigster Zug* freudiano, o processo de identificação por um aspecto mínimo da fisionomia ou do comportamento do outro, uma tosse, um pigarro, um certo corte de bigode, pelo qual o sujeito inconscientemente se reconhece no desejo do outro. Ademais desse aspecto de inscrição do sujeito pela ausência no significante, Lacan elaborou uma topologia para demonstrar como a lógica do impasse, da dissimetria, da alienação e do corte faz parte do mesmo contínuo espacial. Na concepção idealista da linguagem, não há um “fora” nem um “dentro” senão como diferenças de dimensão. As figuras topológicas não são modelos, mas cada uma é um *saber* da posição alienada do sujeito entre o dizer e o dito. E o significante é o corte simbólico do real que engendra uma estrutura subjetiva.⁹⁹

Esta idéia de inscrição da linguagem no corpo, esta tentativa de encontrar um ponto arquimédico no qual a evanescência da pura diferença significante tem uma origem, como uma marca de ausência de gozo ou como um ciframento simbólico, reaparece nesta sétima fase como reelaboração de toda a reflexão já feita sobre a idéia da comparação do significante com a “letra”. Como “inscrição”, o corpo já é uma estruturação em si mesmo. O simbólico, então, foi assumido

97. *L'identification*. Op. cit., lição de 20/12/1961.

98. *Idem*, lição de 13/12/1961.

99. “...um significante, na sua essência mais radical, não pode ser encarado senão como corte numa superfície”. *Idem*, lição de 16/05/1962; cf. tb. lição de 30/05/1962.

como aquilo que “cessa de não se escrever”.¹⁰⁰ A idéia, agora, mudando do aspecto simbólico para o aspecto real, é que o significante é o responsável por um “engodo de ciframento”. O significante cifra o real. Ele coloca em código algo que não pode ser dito, porque seria impossível. Com isto, ressalta-se o seu inerente caráter de contigência: em algum momento deve revelar-se para o sujeito que a linguagem “não diz nada” ou “não dá respostas”. A linguagem inscreve o corpo como gozo, mas ao mesmo tempo nomeia o corpo como separado do Outro por intermédio do seu desejo. A antecipação do corpo próprio no outro é o que explica esta “coalescência entre a realidade sexual e a linguagem”.¹⁰¹ Trata-se do fato de que o sujeito pretende oferecer seu corpo para complementar a falta do Outro. E esta linguagem, na fase que agora tratamos, nada tem de existência teórica. Trata-se apenas da “lalação” do “balbucio” do bebê na língua materna.¹⁰² Lacan diz que o significante é “a causa do gozo”,¹⁰³ e recupera a antiga idéia de compará-lo à “letra”, já que ele “escreve” uma mensagem para o agente. O gozo, em primeira instância, seria esta espécie de esquecimento do real pelo efeito da presença simbólica: um encobrimento sedutor. Na verdade, não há gozo; ele foi perdido. O gozo pertence somente ao “Senhor”, não ao “escravo”. Porém, como significantes sempre estão presentes, são por definição inevitáveis, o vazio nunca é efetivamente percebido senão quando há falhas. Daí a idéia de “contingência” do simbólico.

As duas sentenças existenciais de Lacan situam-se nesta espécie de “ontologia do corpo”. Ainda é a linguagem quem vai dizer o que existe e o que não existe. Mas a linguagem, agora, é o próprio corpo. Não o corpo empírico, naturalmente, mas o corpo estruturado pela intermediação lingüística da subjetividade, o corpo como resultante de um “corte simbólico no real”, o corpo como “inscrição de um corpo”. Este corpo aparece, por isto, como um “imperativo do gozo”. As duas sentenças existenciais de Lacan convocam-se no contexto da teoria freudiana da homossexualidade da libido, ou, melhor dizendo, da teoria que diz que a libido é *somente masculina*.

100. *Encore*. Op. cit., lição de 20/03/1973. O imaginário, qualificado na modalidade de necessário, é “o que não cessa de se escrever”; e o real, na modalidade do impossível, é “o que cessa de não se escrever”. O próprio título do seminário “encore” (ainda) tem homofonia com “en corps” (em corpo).

101. LACAN, Jacques. “Conférence à Genève sur le symptôme”, In: **Le Bloc-notes de la psychanalyse** (5) 1985 p.14.

102. Idem, pp. 11-12.

103. Idem, lição de 19/12/1973.

Contudo, não nos enganemos, ao proferir a sentença “*a mulher não existe*”, nosso psicanalista poderia, por exemplo, estar situando o conceito de feminilidade apenas como uma relação de oposição e diferenciação não-identitária: a feminilidade seria então compreendida do mesmo modo que a lingüística estrutural conceitualizou a própria idéia de “significante”, como marca da diferença. Mas não é exatamente disto que se trata. Por este raciocínio, teríamos que deduzir também, por equivalência simétrica, a sentença existencial “*o homem não existe*”. Obviamente, os seres humanos, como indivíduos particulares, não se reduzem a uma definição de caráter universal. Ninguém é *a mulher*, assim como ninguém é *o homem*. Entretanto, o contexto aqui é a monosssexualidade da libido. Por conseguinte, o que se quer dizer com “*a mulher não existe*”, é que *não é possível satisfazer a exigência pulsional*. As mulheres existem, mas *a mulher*, como sonho do homem, não existe.¹⁰⁴ “Homem” e “mulher”, masculino e feminino, são somente posições que podem ser assumidas em relação ao outro. Contudo, o significante do desejo é o Falo.

A *lingüística* modificou o antigo mote laciano de que “o inconsciente está estruturado como uma linguagem”. A frase agora deve ser compreendida “fora do campo da lingüística”,¹⁰⁵ o que significa que a “linguagem”, antiga condição do inconsciente, passa a ser o produto de um trabalho cuja matéria-prima é o “gozo”. O inconsciente é feito, na verdade, de *lalangue*, a língua materna da “lalação”. O inconsciente é um “saber-fazer com *lalangue*”, a qual escapa inteiramente à função comunicativa e à objetividade científica.¹⁰⁶ Neste marco teórico, portanto, à diferença da lógica e do “discurso do Senhor”, a posição feminina figura como “exceção à regra”, não como cumprimento dela. Ou melhor, a posição feminina significa o esvaziamento da regra e a denúncia da sua incompletude. Esta é a forma de Lacan nos dizer que as mulheres não se prestam à generalização falocêntrica,¹⁰⁷ porque já são, desde sempre, castradas. O quadro abaixo, que também aparece no seminário XX, ilustra melhor os pontos do argumento:¹⁰⁸

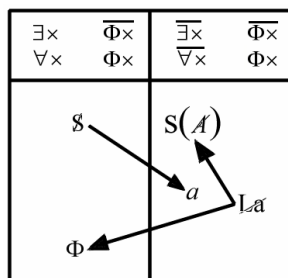
104. “Conférence à Genève sur le symptôme”. Op. cit., p. 15.

105. *Encore*. Op. cit., lição de 13/12/1972.

106. Cf. idem, lição de 26/06/1973: “...a linguagem não é senão aquilo que elabora o discurso científico para dar conta do que chamo de *lalangue*.”

107. “Conférence à Genève sur le symptôme”. Op. cit., p. 15.

108. *Ibidem*, lição de 13/03/1973; cf. tb. a lição anterior: 20/02/1973.



Segundo este esquema gráfico, “ser mulher”, recusada qualquer idéia da sua substancialidade, é uma posição que qualquer ser humano, homem ou mulher, como ser falante, pode ocupar com relação à respectiva contraposição à castração e ao Outro, em uma suposta “estrutura do desejo”. O lado esquerdo representa a masculinidade, e o direito, a feminilidade. No lado direito, aparece o símbolo $L\bar{a}$ (“a mulher não existe”) com uma seta apontando para o “Falo simbólico” no lado oposto do quadro, e para o “Outro”, no mesmo lado. As setas femininas apontam para “significantes da castração” em distintas dimensões: o Falo, no lado masculino, é o “significante sem significação” que ocupa unicamente o lugar da ausência do gozo, e o símbolo $S(A)$ no lado feminino, representa o “Outro do mesmo sexo”, que não tem o Falo. Existem significantes especiais, separados dos demais, porque, como já foi indicado, Lacan definiu alguns deles como “originários”.

A feminilidade caracteriza-se por este modo de ser, que, pelas relações apontadas pelas setas acima, propõe-se que seja uma visada para o Outro do mesmo sexo, aquele que permanece radicalmente Outro, isto é, sem identificação possível, concomitante com outra visada sobre o saber da castração ou, o que é o mesmo, o saber do gozo que ela não tem (o significante fálico). A falta no saber remete à sua impossibilidade, desde que a mulher tenha aceito a castração (do contrário, estará, como o homem, buscando o “gozo fálico” na presentificação de algum objeto como resposta). A pergunta que não tem resposta é a mesma de Freud: “*was will das Weib?*” (“o que quer a mulher?”). Para Lacan a pergunta traduz-se como a visão da “mulher” como um enigma indecifrável, já que não há generalização para ela. O papel de “cifrar” é do significante. Mas como para a mulher não há um significante que lhe corresponda, ser castrada é o mesmo que

não ter o significante faltante; ela não está, como o homem, submetida à lei da castração. Por isto, ela está referida por fora do simbólico, isto é, *no real*.

Tal atitude pressupõe, por outra parte, o saber tanto da própria incompletude simbólica (a pergunta não tem resposta), como da dependência do outro para obter-se o gozo fálico. Disto Lacan infere que a real posição feminina é a do “Outro gozo”. Um gozo especial, não dependente da substancialização do significante, um gozo mais além do Falo, por intermédio do qual sustenta-se o desejo ao não se trazer qualquer resposta – uma resposta completaria a falta do Outro. Se a feminilidade escapa às palavras, se ela não se define, o desejo a colocará em outra parte, que nunca é aquela onde se mostra. *La* torna-se, por conseguinte, um “ornamento do vazio”, ponto de atração de sonho masculino na medida em que se apresenta como um segredo indecifrável. A feminilidade deve ser, ademais, estranha também à própria mulher, não somente ao homem. Ao apontar para o significante do Outro barrado, a mulher estará venerando com seu próprio corpo o mistério da Outra mulher, mantendo o gozo como uma meta “sempre mais além”.

Isto também se pode concluir pelas fórmulas lógicas que encimam o lado direito e feminino do quadro. Atente-se para o fato de que as fórmulas masculinas e femininas estão entrecruzadas, se as tomarmos pelo seu aspecto meramente lógico. Pois se digo que “existe pelo menos um que não é Φ ”, isto corresponderia logicamente a dizer que “não é o caso que todos sejam Φ ”, e se digo, pelo outro lado, que “não existe nenhum que não seja Φ ”, é o mesmo que declarar que “todos são Φ ”. Todavia, essas correspondências lógicas se situam nos lados opostos e diagonais, como se estivessem a insinuar que a masculinidade e a feminilidade, sendo relações, não são individuais mas sempre se dão a partir do outro tomado como *valor*, isto é, por fator de oposição e diferenciação. Há, entretanto, uma torção heterodoxa numa das fórmulas, já que do lado feminino, no qual seria de se esperar a fórmula “não é o caso que todos sejam Φ ”, surge, de golpe, algo que deve ser lido, segundo a instrução, como “não-todo é Φ ”, ou, conforme indiquei logo acima, como manifestação de incompletude com relação ao significante fálico.

“A mulher não existe” não é, por isto, uma sentença de natureza epistemológica mas uma modalidade da “ontologia do corpo”, inventada por Lacan no decurso daqueles anos. No entanto, esta ontologia determina uma epistemologia para a psicanálise. Nesta fase, Lacan havia invertido a ordem, se antes ele partia de uma matéria objetiva, a estrutura simbólica, para definir o que seria a psicanálise, agora ele a diferenciava da ciência natural mediante postulados metafísicos

associados a fórmulas lógicas. A dessubstancialização feminina aponta, nestes termos, não para o registro simbólico, nem tampouco para o imaginário, mas para o registro do real. O ser feminino se compreenderia como um *saber* que o Outro não tem o objeto de satisfação, e um *posicionar-se* na forma do “Outro gozo”. Não é que não exista uma mulher que possa ser reconhecida como tal por meio de um conceito empírico; deste ponto de vista, o mundo está cheio de mulheres em todos os lados. Porém, na economia lacaniana do desejo, o homem se relaciona não com “*a* mulher”, embora seja vítima de um certo engodo (e por isto ela é simbolizada como “barrada” dentro do quadro), mas sim com o objeto que lhe causa o desejo, conforme denuncia a seta que parte do lado masculino da figura, torna o sujeito dividido, e realiza a noção do “fantasma” (o sujeito ligado ao objeto *a* por uma “punção” – $\$ \diamond a$): a viga mestra do desejo em geral é a ligação do sujeito a um suposto “objeto do desejo do Outro”.

O argumento para a sentença existencial “não há relação sexual” é parecido e faz parte do mesmo contexto:¹⁰⁹

“Não há relação sexual porque o gozo do Outro, tomado como corpo, é sempre inadequado. Um impasse do qual se define um real, posto à prova no amor.”

Não há relação sexual no sentido de que o gozo se perde, não se ganha, ao contrário do que parece, quando realizamos algum encontro amoroso. O objeto que causa o desejo é, pela definição kojéviana, inatingível. A linguagem, ao nomear o corpo, perde o gozo. Sua função é, justamente, a de sustentar o desejo como tal, conservá-lo para que ele se mantenha como é, transformando ineptamente a história sem desvanecer-se. Se o sujeito se apoderasse do objeto, seu desejo se dissiparia imediatamente, ele se tornaria “sem desejo”. Deste modo, a relação sexual só pode realizar-se dentro dos limites da lei: a lei determina que todos sejamos castrados, à exceção de apenas um, a fim de que tenhamos a noção do “todo”. A castração simbólica mantém o desejo, mas o objeto que o causa permanece eternamente inalcançável. Dessa forma, as duas sentenças terminam por complementar-se, porém sem dignificar com isto o antigo estatuto do simbólico. O valor da lei só existe ali por causa do gozo perdido, isto é, falamos não em

109. *Encore*. Op. cit., lição de 26/06/1973.

conformidade com regras, mas seguimos regras lingüísticas porque não nos resta alternativa. A teoria de Lacan é fundamentalmente determinística.

A Existência do Significante

A inexistência da relação sexual e a inexistência d'a mulher, são conseqüências teóricas da concepção de significante como inscrição corporal. Neste caso, temos não uma demonstração formal dos engodos inconscientes, mas uma proposição existencial na acepção ontológica do termo. Todavia, o próprio “significante” não é mais que uma *entidade abstrata*. A sua existência está vinculada a necessidades teóricas. Uma vez descartada a teoria, a entidade abstrata não subsiste – salvo para alguns platônicos. O significante não é um objeto empírico. Sua função, como entidade abstrata, é a de ser coadjuvante das formulações teóricas que dele se utilizam de alguma forma. Não se pode confundir a entidade mental “significante” com a materialidade física (sons, imagens) que ele nomeia somente no interior de uma teoria fonológica. Descartada a teoria, som é som, imagem é imagem, entidades reconhecíveis nos jogos de linguagem das ciências naturais. As sentenças existenciais de Lacan, juntamente com a sua concepção tardia do significante, estão a serviço da antropologia negativa do desejo de Kojève e da vontade de legitimação científica da psicanálise. Esta sétima acomodação, entretanto, mal consegue disfarçar seus acréscimos metafísicos e suas confusões conceituais. No período lingüístico do significante, tentava-se encontrar a causalidade particular e *a posteriori* da subjetividade nos “significantes primordiais” do desejo. A garantia da sua existência era a junção da idéia do “desejo como desejo do Outro” com um significante da cadeia. Este permaneceria recalcado, enquanto o segundo que lhe seria consecutivo, daria a partida do movimento de contigüidade a ser materializado em significados retroativos a significantes nos pontos de estofô. Ou senão, estes dois significantes estariam correlacionados na metáfora paterna, entrada da subjetividade na ordem simbólica pela alienação metonímica do desejo. Na fase (7), não obstante, desiste-se deste tipo de argamassa retórica para simplesmente aglutinar, de modo direto, as ordens paralelas: a estrutura e a subjetividade. Desiste-se de explicar a segunda pela primeira. Agora, não é preciso encontrar “significantes primordiais”, aumenta-se o grau de idealismo lingüístico, e o próprio

corpo torna-se estruturado, e, portanto, perdido para a experiência particular de completude. A subjetividade torna-se uma tensão irresoluta entre o gozo (ilusão do sujeito) e a linguagem, entre o individual e o social, o eu e o outro, na própria forma da linguagem, porque a linguagem, aceite-se ou não, é assim. A linguagem é um efeito da *lalangue*, que não tem teoria – “A linguagem... é uma elucubração de saber sobre *lalangue*”, e “o que se sabe fazer com *lalangue* ultrapassa em muito o que podemos dar conta com a linguagem.”¹¹⁰ Esta é pura particularidade, pura subjetividade, pura obscuridade impenetrável. Não se explica como se passa de *lalangue* a linguagem, ou do particular para o geral, do indivíduo para a estrutura que o determina, e, de igual modo, não é mais preciso justificar por que linguagem e causalidade psíquica são afeitos, a *lalangue* parece ser indubitável, evidente por si mesma. Não obstante, resolver toda a problemática da compaginação entre a subjetividade e a linguagem pelo apelo a particularidades inefáveis não seria retornar a um estágio anterior ao que Politzer tentava superar com o conceito de “drama” e com a proposição de uma psicologia concreta e científica? Para Lévi-Strauss, a visão estruturalista do inconsciente fazia com que ele deixasse de ser “o inefável refúgio das particularidades individuais, o depositário de uma história única, que faz de cada um de nós um ser insubstituível.”¹¹¹ Não seria o caso de que, ao se desfazer da lingüística, Lacan estivesse deitando fora o bebê junto com a água do banho?

A meu ver, o que se afigura como bastante problemático nas suas elucubrações é a inversão idealista da realidade. O significante existe porque tem um sentido dentro de certas teorias. O sentido do significante é ser portador de possibilidades de significado segundo suas próprias leis, como forma material deste. Essas teorias postulam que os significantes articulam-se de maneira independente do significado. Sua relação com o significado, principalmente na teoria de Lacan, não é direta, é sempre *a posteriori*, e, na fase tardia, é completamente equívoca.¹¹²

“Os significados parecem não ter nada a ver com o que os causa, porque o que os causa tem certa relação com o real.”

110. Idem, lição de 26/06/1973.

111. *Anthropologie structurale*. Op. cit., p. 224.

112. *Encore*. Op. cit., lição de 19/12/1972.

Mas se o significante é o *nome* que se dá numa teoria à face material do fenômeno lingüístico da formação de significados, ele nasce, antes de tudo, de um sentido. Seu sentido é o uso dentro de uma gramática, dentro de uma prática circunscrita pelo estabelecimento de normas e padrões, dentro de uma teoria como a fonologia, a antropologia estrutural, ou a lingüística, por exemplo. Neste jogo, todos os sentidos passam a depender dele. O uso do conceito de significante fora dessas teorias, no entanto, tem como conseqüência fazer com que toda a realidade dependa das suas leis estruturais, e não o contrário. Toda a realidade torna-se dependente das elucubrações realizadas sobre uma abstração. Essa propriedade parece acentuar-se quando Lacan nos diz que: “Não há realidade pré-discursiva. Cada realidade se funda e se define em um discurso.”¹¹³

No caso da inexistência da relação sexual, d’*a* mulher, e até da linguagem,¹¹⁴ são elucubrações dependentes, todas elas, da existência do significante fundamental do desejo, o Falo. Este, por sua vez, é uma realidade do “discurso analítico”. Mas, considerando-se que, do ponto de vista do discurso analítico, qualquer outro tipo de discurso recalca o desejo de alguma maneira, ao tentar complementar a falha do Outro, aquele, sendo o único que provoca a fala pelo estímulo aos giros da demanda ao redor do vazio, sendo a única exceção, sendo êxtimo com relação aos significados, descreve, mais que os outros, as realidades mais fundamentais. O significante fálico interdita o gozo, monossexualiza a libido, e institui a diferença sexual na medida em que intermedeia a relação entre a subjetividade e o desejo do desejo do Outro. Dependendo da relação, o sujeito está na posição masculina ou feminina. Como seriam, entretanto, as posições masculina e feminina, o gozo, a relação sexual e a linguagem, se por acaso prescindíssemos, na sua descrição, da existência do significante como ontologia corporal? Sobrariam apenas as relações, de maneira direta, sem intermediação.

Lacan pretendia uma ciência da subjetividade, uma possibilidade objetiva, mediante a qual fosse possível estabelecer causalidades particulares *a posteriori*. Nesta fase tardia, a lingüística deixou de ser o modelo de cientificidade. Não quer dizer que a vontade de legitimação científica tivesse sido abandonada. Ela sobrevive de forma negativa, implícita nas declarações

113. *Ib.*, lição de 09/01/1973.

114. *Ib.*, lição de 26/06/1973.

subestimadoras do discurso científico e nas autocelebrações do discurso da psicanálise como exceção à regra mundana:¹¹⁵

“A psicanálise não é uma ciência. Não tem seu estatuto de ciência. Não pode senão aguardá-lo, esperá-lo. É um delírio – um delírio do qual se espera que leve a uma ciência.”

Para chegar a uma ciência psicanalítica restaram a lógica do impasse, a topologia dos nós borromeanos e a concepção negativa do desejo. O Lacan das fases lingüísticas desejava a matematização, notadamente a combinatória, porque o instrumento deixaria a psicanálise no nível da ciência humana mais moderna, a lingüística.¹¹⁶ Já nas fases tardias, a matematização é desejável porque ela já alcança sem intermediações o real do corpo falante, o mistério do inconsciente,¹¹⁷ porque a própria linguagem parece ter características humanas. A subjetividade não mais precisa ser o resto vazio da relação entre o “eu” imaginário e o “outro” imaginário ou simbólico. O sujeito dividido é a própria inscrição do corpo na linguagem. Faltava ainda explicar, sem uma atribuição arbitrária, como se relacionam a subjetividade e a linguagem.

115. LACAN, Jacques. *Le séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. (Seminário inédito), lição de 11/01/1977

116. *Les psychoses*. Op. cit., p. 270.

117. *Encore*. Op. cit., lição de 15/05/1973.

O Paradoxo da Interpretação

Chamo de psicanálise pragmática as teorias expostas por Marcia Cavell e Jurandir Freire Costa.¹ O movimento é, certamente, mais variado, porém este trabalho enfoca somente a sua face mais visível, isto é, os textos mais divulgados, mais amplamente conhecidos. A psicanálise pragmática e a lacaniana são duas formas de abordagem externalistas. Ambas recusam a compreensão da linguagem como instrumento referencial, cuja função seria denotar objetos do mundo ou designar sensações. Em lugar da versão designativa, elas adotam uma visão de linguagem como função de interação social. A linguagem se caracteriza não por expressar sensações mas por colocar em relação os interlocutores da fala. Em particular, as psicanálises externalistas rejeitam a possibilidade de uma *linguagem privada*, isto é, tratar sensações ou entidades mentais como objetos. O sentido de uma expressão, em qualquer caso, deixa de ser o objeto ao qual os interlocutores se referem, para ressurgir como a reação comportamental vinculada à ação da fala. Nesta ação, entre um “eu” e um “outro” interfere uma conjuntura de fatores externos, pertencentes ao meio cultural no qual o falante está imerso, que, de alguma maneira, dão conta do seu comportamento ou podem servir como elementos de descrição para tal. O “eu”, não sendo mais concebido como o jardim secreto situado por baixo da superfície lingüística, semi-oculto pelos desvios e deslocamentos do sistema de defesa mental, passa a ser visto na própria face das desarticulações da linguagem, na medida em que a linguagem é a sua relação com o “outro”, as imposições da cultura às quais o “eu” reage ou se submete: “o eu é o outro” na medida em que inexoravelmente se contrasta e se iguala a ele mediante sua ação lingüística. Estes fatores externos, portanto, mais que conceitos provenientes das ciências sociais, são tomados como elementos lingüísticos. Dito de outro modo, nestas teorias psicanalíticas

1. CAVELL, Marcia. *The psychoanalytic mind: from Freud to philosophy*. Cambridge, Harvard University Press, 1993; COSTA, Jurandir Freire. “Pragmática e processo analítico: Freud, Wittgenstein, Davidson, Rorty”. In: COSTA, Jurandir Freire (org.). *Redescrições da psicanálise. Ensaios pragmáticos*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994, pp. 9-60; “As sombras e o sopro: a psicanálise na era da linguagem”. In: BIRMAN, Joel (org.). *Freud: 50 anos depois. Rio de Janeiro*, Ed. Relume-Dumará, 1989, pp. 149-171; *A face e o verso. Estudos sobre o homoerotismo II*. São Paulo, Ed. Escuta, 1995.

descreve-se o sujeito, não pela sua interioridade – inacessível –, ou pelo ponto de vista sociológico ou antropológico – demasiado amplo –, mas como um *efeito da linguagem*, no sentido de que o “sujeito”, a “subjetividade” ou o “eu” é, antes de tudo, uma narração de si mesmo dentro de uma atividade com objetivo determinado, ou uma *ação intencional*. Este tipo de compreensão lingüística do sujeito lhes pareceu o meio mais adequado para uma teoria psicanalítica, tanto por escapar ao mito da interioridade como por situar-se com maior precisão e força no entrecruzamento entre o individual e o social; em resumo, por adequar-se ao tamanho exato para abrir a fechadura do psicológico sem deixar entrar porta adentro os hóspedes indesejáveis da metafísica.

Esta atitude das teorias psicanalíticas externalistas, portanto, é parte da sua política de varrer a metafísica implícita na concepção freudiana da existência de uma vida interior. Pela doutrina de Freud, como vimos, temos que acreditar que está oculto, por trás da dinâmica da vida mental, todo um grande aparato subdividido em sistemas repletos de peças que impulsionam outras peças do aparato, explicando, assim, à maneira do mecanicismo, as causas do comportamento, e fornecendo, ao mesmo tempo, um organograma para melhor endireitá-lo, se for o caso. As psicanálises externalistas não acreditam numa “vida interior” do sujeito, nem postulam entidades internas abstratas por trás das aparências para explicar a conduta humana. Do ponto de vista clínico, tampouco, elas acreditam que haja uma verdade pontual, essencial ou fixa, seja ela um acontecimento real ou uma fantasia, que deva ser encontrada para desfazerem-se as dificuldades humanas. Não se trata de reencaixar uma peça perdida, ou de colocar a engrenagem novamente endentada e funcionando. Para resolver o impasse epistemológico inerente à psicologia, a impossibilidade de explicar o comportamento humano e resolver os problemas da conduta sem recorrer à metafísica, estas teorias psicanalíticas lançaram mão de *filosofias da linguagem*. Mediante o promissor recurso, criou-se uma nova concepção do sintoma, a visão de que o sofrimento psíquico decorre não de uma fantasia secreta guardada num ponto fixo da história do sujeito, mas do próprio mito individual do neurótico tomado em sua estrutura total. Isto é, na maneira como o sujeito foi tecendo – e foi-lhe sendo tecida – a rede de correlações simbólicas que compõem a sua história, como age e se projeta em conformidade com esta mitologia. Lacan cumpriu esta tarefa dando privilégio heurístico ao sistema estruturado pré-significativo e puramente diferencial dos significantes, e a psicanálise pragmática, entendendo que a linguagem

é parte do próprio comportamento. Com este ponto de vista, organizado para diferenciar-se da concepção referencial da linguagem, e para evitar qualquer menção a uma suposta vida interior, podemos dizer que a teoria de Lacan e a psicanálise pragmática são duas abordagens externalistas.

Esta última, no entanto, tem uma forma mais refinada de compreensão e uso da linguagem na teoria psicanalítica que a perspectiva de Lacan. Ela partiu, justamente, da crítica ao neoestruturalismo lacaniano. Seus teóricos não apenas analisaram e desmontaram as pretensões da linguagem referencial, como também identificaram e recusaram as propostas reducionistas da concepção de linguagem idealista. Em vez de promover abstrações lingüísticas a elementos privilegiados da análise do desejo e do inconsciente, perfazendo uma triangulação mediada entre a subjetividade, sua marca simbólica primordial e a própria análise, eles sustentam, pelo parâmetro comportamental da linguagem, uma forma de *externalismo direto*, isto é, uma versão de teoria psicanalítica que vê a relação entre objetos mentais e o comportamento como uma ligação imediata e interna à própria ação do indivíduo. O meio cultural e a história individual são parte desta ação. Não se trata tanto do fato de que a teoria de Lacan não enfatize essas dimensões, afinal de contas esta também é uma psicanálise externalista, mas do fato de que a psicanálise pragmática não coloca a linguagem, as regras da cultura ou a estrutura mitológica como intermediário entre o “eu” e o “comportamento”. Para eles, não existe um *tertium quid*, tudo faz parte da mesma forma de vida ou entorno social que modela uma certa maneira de fazer as coisas, sem que algum desses elementos possa ser destacado como fator originário, fundante ou determinativo, seja *a priori* ou *a posteriori*, da descrição psicológica. A resolução do impasse teórico da psicologia pela redução às abstrações lingüísticas, também é um acréscimo desnecessário. Nada ajuda para esclarecer os conceitos da psicanálise ou dar validade objetiva à clínica. A concepção idealista da linguagem também resulta, para eles, em confusão lingüística, com a subsequente criação de ruído no diálogo interdisciplinar, isolamento da disciplina num campo epistêmico supostamente exclusivo e pioneiro, e a impossibilidade de decisão acerca dos enunciados teóricos e clínicos.

É certo que a psicanálise pragmática tem forte inspiração wittgensteiniana e austiniana em muitos pontos, e é com base no pensamento destes autores que eles criticam a substancialização da linguagem promovida por Lacan. Porém, as suas principais formulações teóricas foram

modeladas na forma das filosofias da linguagem de Donald Davidson e de Richard Rorty, e isto tem conseqüências que merecem ser analisadas. Os parâmetros filosóficos advindos destas últimas filosofias são ênfases ou pontos de vista claramente evitados por Wittgenstein. Na concepção lingüístico-comportamental da psicanálise pragmática aprecia-se a ação pela visão do “intérprete radical”, pelo fato de que a linguagem é uma relação que põe em causa este intérprete, seu interlocutor, e o mundo como fornecedor de estímulos comportamentais. A força da ação, na vertente davidsoniana, é a maximização da “verdade” obtida pelo exercício de “tradução”, e sua conseqüente formação de “crenças” a respeito do “mundo”, do “outro” e de “si mesmo”. As crenças guiam o “desejo” e justificam os próprios atos de fala como “ações intencionais” ou “atitudes proposicionais”. Por conseguinte, os principais instrumentos conceituais da psicanálise pragmática são a “ação”, a “crença”, o “desejo”, a “razão”, a “causa”, a “verdade” e a “objetividade”. Estes conceitos não somente estão interconectados na mesma rede teórica, pois fazem parte do que se denomina como “concepção holística da ação”, como são também sistematizados de tal modo que, adotados pela psicanálise pragmática, emprestam-lhe um caráter de “verdade” e de “objetividade”. Estas duas palavras são importantes tanto para Costa quanto para Cavell. No caso do primeiro autor, porque a “verdade” pode ser retomada pelo seu valor pragmático de satisfação, o que é decisivo na noção de interpretação radical e para a recuperação da idéia da emergência da linguagem na triangulação lingüístico-causal entre interlocutores e o mundo.² E para Cavell, a pretensão é ter colocado finalmente a psicanálise dentro de parâmetros acadêmicos aceitáveis, uma forma de teoria que, sem ser uma disciplina científica, consegue, porém, formular enunciados decidíveis. Cavell diz que “o psicanalista pode chegar a uma interpretação verdadeira e objetiva dos estados da mente do seu paciente (...); e, ademais, a verdade conta tanto para saber por que o paciente se comporta de uma certa maneira, como para ajudá-lo a mudar”.³ A base deste otimismo epistêmico é a doutrina de que “crenças” podem ser tomadas como “verdades”, e de que razões podem também ser tomadas como *causas*, um exercício filosófico tipicamente davidsoniano, também reafirmado por Rorty. Por este motivo, a psicanálise pragmática reabilitou uma concepção de “subjetividade” nunca antes cogitada por

2. Cf. COSTA, Jurandir Freire. “Pragmática e processo analítico...” In: op. cit., pp. 43-51, e CAVELL, Marcia. Op. Cit., pp. 20-41; 221-234. Cf. tb. DAVISON, Donald. “The emergence of thought”. In: *Erkenntnis* 51 (1999): 7-17. A triangulação davidsoniana não conforma, à diferença da proposta de Lacan, uma mediação indireta entre linguagem e subjetividade. Todas as mediações aqui em causa são compreendidas como inseparáveis da descrição lingüística.

3. CAVELL, Marcia. Op. cit. p. 86.

filosofias pragmáticas como a de Austin ou a de Wittgenstein. Este último filósofo, em particular, colocou a ênfase de suas concepções de linguagem não na “interpretação”, na “ação intencional”, nos “acordos da comunidade”; ou sequer no “seguimento de regras” ou nos “jogos de linguagem”. O decisivo em sua filosofia parece ter sido a própria *ação*, nua e crua, para a qual não existem “justificativas” plausíveis, nem a possibilidade de postular-se um “sujeito volitivo”, mesmo que numa ação seja reconhecível um “eu”, uma “vontade” e uma “intenção”. O pragmatismo psicanalítico, no entanto, autoriza-se a falar do sujeito (ou da “subjetividade”) como “uma rede particular de crenças e desejos postulados como causa interior do comportamento”,⁴ cuja ação pode ser justificada.⁵ Seus teóricos são envolvidos pelo fascínio produzido pelo uso desviado de palavras ordinárias como “eu”, “desejo” e “causa”. Tomam a expressão como descrição.

Neste capítulo nós veremos as razões dessas diferenças: por que Wittgenstein nunca aceitou que “razões” pudessem ser tomadas como “causas”, e por que nunca acreditou que a psicologia pudesse ser algo mais do que uma simples expressão, mesmo quando se trata de descrição empírica. Veremos também o que a psicanálise pragmática acrescentou com as interpretações de Davidson e de Rorty e que objetivos espera cumprir com tais aquisições conceituais. A principal objeção que levanto com relação a esta nova posição filosófica ao pragmatismo é a suspeita de que uma concepção comportamental da linguagem cuja ênfase recaia sobre a “interpretação radical” e não sobre a própria ação, em vez de ganhar em objetividade, perde, e, na realidade, parece reintroduzir a metafísica pela porta dos fundos. O ideal wittgensteiniano de “trazer as palavras de volta da metafísica para o seu uso cotidiano”,⁶ neste sentido, ao contrário do que a psicanálise pragmática supõe, não é cumprido. O motivo, a meu ver, é justamente o entrecruzamento de regras normais e desviantes nos jogos de linguagem das expressões comportamentais, e a cegueira provocada pela sedução que certas formas de expressão exercem sobre nós.⁷

4. COSTA, Jurandir Freire. “Pragmática e processo analítico...” In: op. cit., p. 21; tb. em COSTA, Jurandir Freire. *A face e o verso*. Op. cit., p. 32. Cf. CAVELL, Marcia. Op. cit., pp. 38, 117, 193-205.

5. Costa acrescenta: “se aceitamos que os enunciados constitutivos do sujeito são intencionais, aceitamos que qualquer um de seus comportamentos lingüísticos pode ser justificado”. “Pragmática e processo analítico...” In: op. cit., p. 22.

6. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical investigations*. Oxford, Basil Blackwell, 1953, § 116. (Daqui por diante, “PI”).

7. Cf. Idem, § 109; tb. *The blue and brown books: preliminary studies for the Philosophical Investigations*. Oxford, Basil Blackwell, 1958, p. 27.

Este percurso expositivo e crítico será feito mediante cinco tópicos: no primeiro, faço algumas considerações gerais sobre a concepção comportamental da linguagem e os compromissos que ela implica: afirmar uma relação interna entre regras e ação significa dizer que não há um elemento determinativo mediante o qual o comportamento pudesse ser explicado ou justificado, muito embora a ação resulte de uma coerção normativa (aprender um jogo é passar a aplicar corretamente suas regras) e se exerça de modo compulsivo (o hábito impele uma prática); no segundo tópico, examino a concepção de “sujeito” da psicanálise pragmática e suas conseqüências clínicas, no intuito de demonstrar que há discordância com as exigências da concepção comportamental da linguagem; no terceiro tópico, tento mostrar as razões ontológicas e pragmáticas nas quais se baseia a concepção de que “razões são causas”; no quarto tópico, passo para as “ações irracionais”, avançando a hipótese de que a introdução de “causalidade” no jogo de linguagem dos motivos está a serviço da manutenção da coerência da noção de “interpretação radical”, mas ao preço de resgatar, paralelamente, a concepção freudiana da mente subdividida em compartimentos; e no quinto e último tópico, defendo a idéia de que só trazendo de volta a palavra “interpretação” para o seu uso cotidiano teríamos a possibilidade de evitar a “metafísica”, o que implicaria em conceber uma psicanálise que não se referisse a conteúdos, como dizia Lacan, e que se desenrolasse somente no âmbito das ações.⁸

Linguagem como Comportamento

A psicanálise pragmática advoga pelo argumento anti-essencialista de que a linguagem é uma *forma de ação*. A linguagem é parte de atividades nas quais aprendemos a interagir e a praticar

8. Minha interpretação sobre “seguimento de regras” e “sentido” em Wittgenstein não é, evidentemente, uma linha exegética acima de qualquer disputa. Sigo a versão de que tais conceitos não redundam em ceticismo e são, na realidade, instituições sociais. Os autores e textos em que me apoio, por ordem de importância para este capítulo, são: WILLIAMS, Meredith. *Wittgenstein, mind and meaning. Toward a social conception of mind*. London, Routledge & Kegan, Paul, 1999; WILLIAMS, Meredith. “Wittgenstein and Davidson on the sociality of language”. In: *Journal for the Theory of Social Behaviour* 30 (2000) 3: 299-318; BLOOR, David. *Wittgenstein, rules and institutions*. London, Routledge & Kegan, Paul, 1997; VERHEGGEN, Claudine. “Wittgenstein’s rule-following paradox and the objectivity of meaning”. In: *Philosophical Investigations* 26 (2003) 4: 285-310; LÄHTEENMÄKI, Mika. “On rules and rule-following: obeying rules blindly”. In: *Language & Communication* 23 (2003): 45-61; MALCOLM, Norman. “Wittgenstein: the relation of language to instinctive behavior”. In: *Wittgensteinian themes: essays 1978-1989*. Edited by von WRIGHT, George Henrik. London, Cornell University Press, 1995, pp. 66-86; BAKER, Gordon. “Wittgenstein on metaphysical/everyday use”. In: *Philosophical Quarterly* 52 (2002) 208: 289-302.

cada vez melhor, com mais habilidade, o que já fazemos ou aprendemos recentemente a fazer.⁹ A linguagem não pode ser subsumida a entidades discretas. A criança, por exemplo, aprende a substituir seus gritos, grunhidos e choros por palavras que indicam mais eficientemente o que ela quer: mamar ou sair do berço. Tais atividades pertencem a determinadas formas de vida, e estas formas de vida contêm seus próprios jogos de linguagem, ações regidas por normas mediante as quais torna-se possível praticar determinadas atividades dentro de um contexto vivencial. Numa “forma de vida”, tal como o comportamento familiar, subsistem certas regras de procedimento para a alimentação infantil e para o seu recreio. Isso vale para toda sociedade, por mais diferentes que sejam as formas e o valores em causa. As crianças aperfeiçoam suas atividades alimentares e recreativas com as maneiras mais eficientes de praticar aquelas ações. Os pais ensinam que há sinais sonoros ou símbolos “mais corretos” para utilizar naquelas práticas em vez de grunhidos, gritos ou choro. Elas são, portanto, introduzidas numa prática que é, ao mesmo tempo, o aprendizado de uma linguagem. Se o emprego da fala parece ser mais eficiente para a comunicação do que o choro, não é porque ao passar do choro e dos gritos para as palavras aprendemos a indicar melhor o que pretendemos, nem se deve ao aprimoramento do poder referencial da linguagem, mas porque reproduzimos, cada vez mais perfeitamente, um exercício socialmente já codificado. A maior eficácia comunicativa das palavras indica justamente uma codificação em regras de uso na prática de determinadas ações. As crianças são ensinadas, na verdade, a praticar *jogos de linguagem*. O sentido das palavras não é uma intuição desperta na mente da criança, não é o produto de uma visão interna, não é a coincidência entre uma entidade mental e um objeto da realidade, nem uma propriedade particular de uma abstração lingüística. Os sentidos são usos socialmente fixados da fala em determinados contextos vivenciais. A linguagem, na forma como a psicanálise pragmática a define, não é uma “coisa” separada da ação, não é um terceiro elemento entre a vida interior e o mundo, não é um véu que simultaneamente esconde e revela nossos pensamentos. De fato, pensamento e linguagem não se separam, na medida em que não há maneira de divorciar a atividade privada da pública, nem é possível reduzir a atividade pública a uma abstração, qualquer que ela seja (a comunidade dos falantes, o acordo comunicativo, o paradigma, o sentido ou os significantes).

9. CAVELL, M. Op. cit., p. 25; cf. pp. 21-25. Costa diz: “a linguagem é puramente um comportamento natural expressivo...” COSTA, Jurandir Freire. “Pragmática e processo analítico..” In: op. cit., p. 39.

É precisamente sob este aspecto que Costa nos diz que “desejo” não é uma entidade interna, oculta e separada do espaço público e compartilhado da linguagem por uma caixa preta chamada “mundo mental”, e declara que “desejo” não é mais que “o uso do termo desejo”.¹⁰ O sentido de um termo é o seu uso habitual, que “não comporta limites precisos”.¹¹ A linguagem não é um ser à parte, uma coisa que se movimenta ao lado de outras atividades humanas, de tal modo que pudesse conformar um reino separado de fenômenos especiais e misteriosos capazes de dar a explicação última e definitiva do “sentido”.¹² Costa vê a linguagem como uma espécie de *reação*, própria da nossa espécie biológica, à variedade dos contextos de vida.¹³ Em outro lado, nos diz que a linguagem “é a soma dos nossos atos de fala”.¹⁴ Ela não deve ser vista como um “paradigma”, ou um “esquema conceitual”, não deve ser identificada a uma “estrutura ou matriz prévia” cuja característica principal é de fundar “logicamente” os “atos de fala concretos e empíricos”. Para este autor, a linguagem é indissociável daquilo que fazemos enquanto falamos, assim como aquilo que fazemos e falamos é indissociável da linguagem. Neste conjunto pragmático da linguagem como comportamento, não há elemento isolável da forma de vida na qual a linguagem se exerce e dentro da qual se pratica.

Tudo isto concorda plenamente com o princípio wittgensteiniano de que “o sentido de uma palavra é o seu uso na fala”¹⁵ ou de que “falar uma linguagem é parte de uma atividade ou de uma forma de vida”.¹⁶ Uma criança se machuca e chora, então os adultos logo lhe vêm ao socorro, ensinando, com o que falam e como se comportam nesses casos, como fazer exclamações e, logo depois, sentenças que expressam “dor”: os adultos lhe incutem, na realidade, um novo comportamento de dor.¹⁷ O comportamento natural do choro é incorporado à prática social do uso de exclamações e palavras que exprimem aquela sensação, e este se torna o jogo de linguagem de expressão de dor. Uma pessoa entende que a outra sente dor se ela utilizar certas exclamações e palavras previsíveis, e entende melhor ainda se estas vierem acompanhadas de certo comportamento previsível. As palavras e o comportamento fazem parte do mesmo jogo, e são,

10. Idem, p. 24.

11. Ib., ib.

12. Cf. COSTA, Jurandir Freire. *A face e o verso*. Op. cit., p. 45.

13. Idem, p. 44.

14. Ib., p. 46; “Pragmática e processo analítico”. In: op. cit., p. 39.

15. PI § 43.

16. PI § 23.

17. PI § 244.

depois de um certo tempo, inseparáveis: uma coisa está relacionada à outra pelo processo de aprendizagem socialmente imposto, pela maneira como os adultos ensinam às crianças novas maneiras de expressar a dor, além do choro.

Contudo, a psicanálise pragmática concorda com os princípios wittgensteinianos da linguagem como comportamento somente *até este ponto*: até o ponto em que o sentido de uma palavra é o seu uso na fala ou na linguagem. Todas as outras implicações do que significa “seguir uma regra”, para Wittgenstein, são deixadas de lado a favor da preponderância da “intencionalidade”, da “interpretabilidade” e do “uso pragmaticamente consagrado”, focalizados especialmente pelas filosofias de Davidson e de Rorty. As conseqüências da idéia de “seguir uma regra”, porém, nada têm a ver com “interpretar”. Existe, claro, uma inclinação para dizer que toda ação feita conforme uma regra é uma interpretação. Como poderíamos saber o que fazer quando há dúvida se um novo caso se aplica? Como resolvemos, no xadrez, se uma jogada está ou não correta? Aparentemente, só poderíamos saber quando há conformidade ou não se interpretamos a regra. Na realidade, porém, “interpretar a regra” e “seguir a regra” são duas coisas diferentes: a interpretação pressupõe o sentido, dado no uso. Por isto, como diz Bloor, “a interpretação não é o processo que gera o sentido: é uma transformação”.¹⁸ A interpretação de um poema atesta o que diz o poema, mas em outra ordem e com outras palavras. Interpretar é *traduzir*, como bem enfatiza Davidson, passar de uma língua para outra. Embora seja certo que seguir uma regra envolve, em muitos casos, o acompanhamento da interpretação, isto não pode ser verdadeiro todo o tempo, já que o próprio processo de interpretação tem o caráter de um seguimento de regra. “Interpretar” não poderia ser mais que substituir a expressão de uma regra por outra,¹⁹ e, por esta razão, Wittgenstein sentenciou que a interpretação nada tem a ver com a regra, é uma espécie de construção “suspensa no ar”.²⁰ Seguir uma regra, por outro lado, é obedecer a uma prática.²¹

O motivo da recusa da interpretação como fator de decisão do sentido no seguimento de regras, segue-se do fato de que este tipo de solução criaria um lapso ou um espaço em branco entre a ação (a obediência à prática de uma regra) e a sua interpretação (sua tradução). Este vácuo logo seria ocupado por uma ilusão platônica denominada por Saul Kripke como “paradoxo

18. BLOOR, David. Op. cit., p. 18.

19. Idem.

20. PI § 198.

21. PI § 201.

wittgensteiniano”.²² Este paradoxo, enunciado no § 201 das *Investigações Filosóficas*, consiste na conclusão de que uma regra não pode determinar nenhum modo de agir, pois todo modo de agir pode ser feito em conformidade ou em contradição com uma regra. O ponto é que a tentativa de eleger uma “interpretação correta” da regra nos coloca diante do fato de que, frente a um comportamento lingüístico, teremos um infinito número de regras que poderia dar conta da ação. Resolver o paradoxo significa evitar a interpretabilidade. Como diz Wittgenstein, “há uma concepção de regra que não é uma interpretação...”²³ Vejamos a questão com mais detalhe:

Começemos por observar que embora o sentido sempre esteja relacionado a um uso, não é verdade que o uso sempre tenha sentido. Há usos desviantes de palavras, existem absurdos, expressões sem-sentido. A sentença “o sentido de uma palavra é o seu uso na linguagem” nada esclarece sobre o “sentido” se deixamos de lado o aspecto *normativo* do seguimento de regras. O uso, em si, não ocasiona o sentido, porque pode haver uso correto e incorreto de uma palavra. Dizer “parabéns” para a viúva no funeral é um uso sem sentido; restar “4” da subtração de “10 – 5” é uma aplicação incorreta, portanto sem sentido, da regra simbolizada pelo sinal “–”. Ou seja, usos e costumes são estabelecidos em conformidade com uma “gramática”, isto é, com uma série de procedimentos socialmente constituídos que regulam a *correta aplicação* de um termo ou uma maneira de atuar. As maneiras de assentar e dirigir palavras, os cálculos e aplicações de símbolos matemáticos, tudo o que faz parte de um jogo de linguagem, pauta-se por “regras”. Os pais ensinam comportamentos corretos aos seus filhos aplicando regras: “– Não se usa gritar quando se quer dar um passeio no parque, o costume é pedir educadamente, utilizando certas palavras, e saber aceitar a decisão quando a resposta for negativa.” Os erros de procedimento neste jogo de linguagem são imediatamente corrigidos pelos adultos, até que a aplicação se torne um hábito incorporado pela criança, e as regras não sejam mais explícitas. Por conseguinte, “uso” não se identifica imediatamente com “sentido”, de maneira que se possa fazer a substituição de um termo pelo outro. Não é possível estabelecer a equação “uso igual a sentido”. Deve haver, necessariamente, usos “sem-sentido” de palavras na linguagem para que a definição acima possa ser divisada e, assim, ganhar clareza. Quer dizer, sua clareza surge da normatividade e do contraste com as más aplicações das regras. Portanto, só podemos dizer que o sentido das

22. Cf. KRIPKE, Saul. *Wittgenstein on rules and private language. An elementary exposition*. Oxford, Basil Blackwell, 1982, pp. 7-54.

23. PI § 201.

palavras é o seu uso na linguagem se houver *normatividade*, se houver aplicações corretas e incorretas de termos e de comportamentos.

No entanto, se estabelecemos que as regras têm um componente normativo, não seríamos levados a pensar que elas também *determinam* o sentido das palavras em última instância? Que sentido haveria então em falar de boa e má aplicação de jogadas de xadrez, de procedimento correto e incorreto de maneirismos à mesa, de expressões adequadas de uma dor, de formas pré-fabricadas para relatar sonhos, de modos apropriados para cumprimentar um amigo, se não forem as regras que determinam o “uso”, e, em conseqüência, o “sentido”? Existiria “normatividade” sem “determinabilidade”?

Vamos admitir, em função do caráter normativo das regras, que elas sejam determinativas do comportamento. Desta forma, se aprendo uma regra de adição, como “a soma de ‘+ 2’ a um número n dado resulta ‘ $n + 2$ ’”, não preciso ler a regra da adição todas as vezes em que o caso se apresenta. Não preciso, depois de um certo tempo, que alguém me advirta sobre a maneira correta de proceder. A aplicação será automática e imediata, e, depois de um número finito de exemplos, posso aplicar infinitamente, e sem erro, a mesma regra. Sempre saberei, automática e imediatamente, que 100016 vem depois de 100014 na série. Este caráter infinito do uso correto das regras parece levar à suposição de que a mente “interpreta” imediatamente a regra, e a aplica sem erro a cada nova instância. Invocar uma regra, neste sentido, seria apenas uma *interpretação instantânea*, imediata, de uma regra, que nos auxilia a utilizá-la corretamente cada vez que um novo caso se apresenta. Este seria o motivo pelo qual nunca “nos esquecemos” das maneiras adequadas de cumprimentar amigos e das palavras certas para usar neste momento, assim como nunca “nos esquecemos” da ordem dos números pares mesmo na sua milionésima aplicação. Teríamos como conclusão que a “interpretação instantânea” é o elemento determinativo, a última instância antes do próprio jogo, não as “regras”, da própria aplicação correta das regras.

Sem embargo, duas objeções ocorrem neste ponto. A primeira, é o problema do *regresso infinito*. Se tudo o que temos a respeito de “seguir uma regra” é a sua “interpretação instantânea”, por que deveria esta interpretação ser a “última palavra” a respeito das regras a que se refere? Por que não poderia haver outra “interpretação” a respeito da “última interpretação”? Ou, por que uma intuição mental seria preferível a outra visão interna imediata? Não haveria nenhum fator concreto para assegurar que outra interpretação não pudesse ser a última. Nada impediria o

regresso infinito de “últimas interpretações”, caso imaginemos que “seguir uma regra” seja uma questão de “intuição interna”. Como conclusão, não temos nenhuma possibilidade de imaginar, para além de qualquer objeção possível, que as regras determinem o comportamento e induzam à normatividade. Se para isolar uma regra de sua aplicação prática, da sua concretude vivencial, do seu uso, do hábito e da instituição social, necessitamos interpretá-la ou ter uma intuição interna imediata, o *mentalismo*, como interpretação instantânea da regra, cai no regresso infinito.²⁴ A segunda objeção refere-se ao *paradoxo* do seguimento da regra: mesmo que a intuição imediata da regra fosse totalmente transparente e inobjetével, mesmo que o regresso infinito pudesse ser retido por uma espécie de “interpretação verdadeira”, e a “interpretação verdadeira” representasse a presença em si da própria regra, a própria “essência” da determinação, para usar uma figura mais radical, ainda assim não haveria como fazer uma ponte entre a regra e a ação. Outra vez, nada garante também que uma ação não resulte da aplicação de regras diferentes ou conflitantes, pois uma mesma ação pode, sem nenhum problema, justificar-se por qualquer outra regra. A noção de conformidade ou conflito com a regra se torna, por isto, automaticamente nula. Como no exemplo de Kripke, uma pessoa fazendo cálculos de adição pode estar usando a regra “neis”, em tudo semelhante à regra “mais” (correspondente ao símbolo “+”) quando os números da adição são menores que “57”.²⁵ Um comportamento, uma maneira de agir, não torna transparente a regra que a determina. A tentativa de isolar a regra como a essência da determinação não pode ser senão uma quimera, uma ficção criada pela vontade de encontrar algum elemento da realidade que possa responder inequivocamente pelo comportamento.

O “sentido” nada tem a ver com “interpretação”, assim como não há nenhum padrão de determinabilidade mediante o qual se possa prever a correta aplicação de uma regra. Nada disso, porém, significa que não haja uma *determinabilidade* (uma compulsão ao seguimento de regras) ou que não haja *normatividade* (uma maneira correta de seguir a regra).²⁶ Os problemas do regresso infinito e do paradoxo resolvem-se, se em vez de concebermos a normatividade e a determinabilidade como refinações *platônicas* ou *mentalistas*, pensarmos que são *instituições sociais*. A normatividade pressupõe um treinamento em um costume ou prática social. O sentido das palavras é um fenômeno social, não pode ser separado do seu aspecto comunitário. Um

24. Cf. PI § 198.

25. KRIPKE, Saul. Op. cit., pp. 8ss. Nas palavras do autor, essas regras são, respectivamente, “quus” e “plus” .

26. Sobre estes pontos, cf. WILLIAMS, Meredith. *Wittgenstein, mind and meaning*. Op. cit., pp. 167-187.

indivíduo que nunca teve contato com uma comunidade não pode seguir regras. O comportamento é ajustado e afinado pela vivência comunitária, ali se exerce a coerção normativa. A regularidade do comportamento lingüístico e o acordo comunitário na ação são, por este motivo, a base dos jogos de linguagem. Não se trata, porém, de um acordo de opiniões, de que as pessoas pensem de maneira igual, mas, como diz Wittgenstein, de um acordo de formas de vida, um acordo *no uso* da linguagem.²⁷ Desta forma, a regularidade governada por regras é *objetiva* precisamente quando a concebemos como instituição social, já que assim ela é livre dos impulsos e caprichos individuais, sem precisar ser concebida como uma reificação. As disposições idiossincráticas são refreadas pela norma cultural. A decisão sobre o que é ou não correto não depende do indivíduo. A objetividade da norma deriva somente da harmonia das ações e juízos da comunidade de agentes.

A determinabilidade das regras tampouco é uma especialização mental ou a face visível da imanência da própria regra. As regras não são externas ao comportamento, nem o ocasionam desde algum lugar. O caráter mandatório do seguimento de regras provém da formação de um hábito, do acultramento, da incorporação de uma “segunda natureza” acima da predisposição particular do indivíduo. Este aspecto de acultramento é o que torna “cega” a obediência.²⁸ Seguimos regras sem pensar, não é preciso refletir, cada vez que um caso se apresenta, para que o uso de uma palavra aplique-se corretamente. Ouço um grito de socorro vindo de dentro de uma casa, e imediatamente me predisponho a ajudar. Assim fui ensinado pela cultura que me formou. Quando sou recebido com gentileza, imediatamente retribuo a deferência com sorrisos e palavras de amizade. Procuo livros na biblioteca pela ordem numérica do seu assunto e pela ordem alfabética do nome do autor. Tais ações só são interrompidas se um problema ou alguma coisa sem sentido surgir ou for percebida na ação. Se uma pessoa diz “– Estou muito triste” –, e recebe como resposta a pergunta “– Quantos graus tem a sua tristeza?” –, interrompe-se imediatamente o curso da ação. A expressão “estou muito triste” não se refere a um estado interno da emoção que pode ser medido em graus, embora o advérbio de intensidade possa conduzir a esta inferência desviante. A expressão é normalmente usada como forma de demanda de amor ou de carinho. A resposta só poderia ser a aceitação ou a recusa da demanda. Uma resposta estranha paralisa o

27. PI § 241.

28. PI § 219: “Quando sigo uma regra, não escolho. Eu obedeço à regra cegamente.”

curso da ação. O pensamento da ação, que também a neutraliza, denota um problema, uma divergência qualquer. O conflito convoca a interpretabilidade e cria um vácuo entre a regra e a ação. Neste sentido, o caráter compulsivo das regras pressupõe o indivíduo que já superou o processo de aprendizado, que já passou pelo treinamento, e sabe desempenhar sem entraves o que pretende fazer. Este utiliza a gramática sem pensar, por hábito. As regras não aparecem porque foram incorporadas; elas não precisam ser forçadas pela razão, trata-se de uma compulsão psicológica e não lógica.²⁹ Somente na esfera do aprendiz é que surgem as justificações e interpretações. São jogos de linguagem do ensinamento. Na esfera do mestre, no entanto, a pessoa age sem razões,³⁰ pois não há justificativas para a ação. Wittgenstein lembra que quando as justificativas se exaurem, nós já atingimos a pedra no fundo do solo e a pá entorta; nesse momento, somos inclinados a dizer: “isso é o que eu faço.”³¹ O seguimento de regras não pressupõe nenhuma racionalidade.

O ponto que desejo remarcar em função destes argumentos, é que entre a pragmática tal como foi concebida por Wittgenstein, e a via alternativa escolhida pela versão pragmática da psicanálise, esta última ainda aparece como a proposta de uma forma de *mentalismo*; ela ainda tenta encontrar, tal como uma vítima desavisada do uso desviante de algumas palavras na linguagem ordinária, o elemento decisivo da normatividade e da determinabilidade. Para a psicanálise pragmática, as ações devem ser justificadas. Mas ao assumir tal pressuposto, ela confunde, na realidade, *sintoma* com *critério*. Este tipo de embaralhamento é usualmente induzido pela pergunta “como você sabe que é o caso?”³² A resposta, dependendo do jogo de linguagem, algumas vezes é dada pela apresentação de sintomas ou pela apresentação de critérios. Se um médico aprender que uma inflamação na garganta tem como característica o inchaço das amígdalas, a dor, a supuração, a presença de um bacilo, e que a prescrição deve ser de antibióticos, então diante da pergunta “– Como você sabe que era uma inflamação na garganta?” –, vai apresentar seus critérios: inchaço nas amígdalas, produção de pus, e a presença de um bacilo. Se ele disser, porém, que a febre era um sinal de inflamação na garganta, este será um sintoma, não um critério. A diferença entre os dois, é que o sintoma estabelece uma conexão

29. Cf. PI § 140. Cf. tb. § 231.

30. PI § 211.

31. PI § 217.

32. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *The blue and brown books*. Op. cit., pp. 24-25.

não necessária entre dois eventos. A febre pode ser tanto pela infecção na garganta, quanto no ouvido ou qualquer outra parte do corpo. Portanto, quando utilizamos critérios não saímos do plano da manifestação do fenômeno, da sua visão de aspecto, e quando utilizamos sintomas, procuramos o que está oculto por detrás da aparência empírica, a sua causa remota. Os critérios são as características presentes na própria manifestação, enquadradas pela gramática numa conexão lógica, e os sintomas são hipóteses, inferências, elementos que não estão presentes no que aprendemos a ver no aspecto do fenômeno. A psicanálise pragmática, diante da pergunta pelo sujeito, apresenta sintomas, não critérios. Substitui o aparente pelo oculto ao postular causas de comportamento. Tomar razões como causas induz, por outra parte, a postular também o mecanicismo das ações intencionais, o que retira imediatamente o privilégio da primeira pessoa. Não é mais alguém, Maria, Pedro ou João, quem faz as coisas, mas uma coisa faz-se por seu intermédio, causadas por um postulado: redes interiores de crenças e desejos.

O Sujeito e a Psicanálise do Pragmatismo

O reducionismo praticado pela psicanálise pragmática não é do mesmo tipo que o praticado por Lacan, a redução da linguagem a seus aspectos formais com fins de objetivização do comportamento. No caso de Lacan, a linguagem é escolhida propositalmente como um *terceiro elemento*, o que torna a sua teoria uma forma de externalismo indireto. O reducionismo da psicanálise pragmática é interno à sua concepção de linguagem. Portanto, é quase imponderável, de muito mais difícil percepção. Dado o fato de que agora lidamos com uma teoria externalista e *direta*, pode-se divisá-lo apenas no deslize de uma argumentação que sustenta não haver fatores epistêmicos privilegiados, mas que elege, por outro lado, um candidato a modelo da ação. Em Lacan encontramos um problema de estratégia, é fácil detectar: o conjunto de operações e procedimentos escolhidos para compor uma teoria externalista foram equivocados. Na psicanálise pragmática, o problema não é de estratégia, mas do manejo do instrumental escolhido para a operação: as ferramentas são as apropriadas, porém foram utilizadas de maneira incorreta. Isto quer dizer que se, por uma parte, os elementos que a teoria elege como fatores determinantes e normativos da ação não se destacam nem se isolam da própria ação, por outra parte, o peso e o

realce impressos a tais elementos frustram totalmente o resultado final. Quando Marcia Cavell diz que “a subjetividade é uma propriedade relacional” ou quando Jurandir Costa esboça o “sujeito” como “uma descrição em termos de crenças e desejos”, não estão pretendendo dizer que existe na realidade um objeto chamado “subjetividade”, uma coisa denominada “crença” e um pedaço da rede mental correspondente ao “desejo”.³³ Essas “realidades” nada mais são que maneiras de descrever a ação; numa palavra, são *descrições*, partes de uma atividade lingüística. Quanto a isto, tudo parece perfeito e adequado. As descrições estão apenas demarcando parâmetros conceituais, como pontos orientando as coordenadas de um campo a ser medido. A existência desses pontos permanece enquanto servem uma função, e são inconcebíveis de maneira separada do terreno demarcado. Não obstante esses cuidados, “desejos” e “crenças” são logo subsumidos em “razões” consideradas suficientes para descrever a ação como evento sempre *inteligível*. Para a psicanálise pragmática, a ação humana, ou os eventos mentais, sob descrição, são sempre *racionais*.

Por quê a psicanálise pragmática se compromete com a racionalidade das descrições psicológicas? À primeira vista, tudo indica que a razão deste compromisso pertence à própria natureza das descrições de motivos e razões: elas devem ser de natureza lógica e necessária, à diferença das descrições empíricas, que são sempre contingentes. Não obstante, o verdadeiro motivo não é este, já que não há compromisso real entre uma ação e sua justificação. A razão do compromisso entre as descrições psicológicas e a racionalidade das ações provém de um desvio de ênfase filosófica na própria concepção comportamental da linguagem, ao deslocar os marcos interpretativos da conduta, manifestos ou aparentes no mesmo plano da ação, para a sua *interpretação*. Tal deslocamento induz à concepção de que a linguagem das ações e eventos mentais tem, como característica intrínseca, a *racionalidade*. Interpretar é fornecer as razões de uma conduta. Tais razões, no caso de atos irracionais, por exemplo, são buscadas não mais no que aparente. Nesses casos, a interpretação deve buscar razões de fundo, razões encobertas, e deve, por conseguinte, tentar entender por que às vezes as pessoas agem sem justificativas ou mesmo sem querer fazer o que sabe que faz.

33. Cf. CAVELL, Marcia. Op. cit., p. 117; COSTA, Jurandir Freire. “Pragmática e processo analítico: Freud, Wittgenstein, Davidson, Rorty”. In: Op. cit., p. 21.

O peso deste compromisso com a racionalidade torna-se tão grande, que estes autores são obrigados a reincorporar na filosofia da linguagem uma idéia antiga³⁴ com uma nova faceta: entender que “razões” também são “causas”. Em outros termos, por causa da injustificabilidade da conduta, eles postulam que as relações entre desejos e crenças são “determinações causais”. Os autores entendem que a vantagem desta solução é dessubstancializar o inconsciente freudiano, e poder dar conta da idéia de “subjetividade” e de tratamento clínico de problemas psicológicos. No entanto, é possível demonstrar que se trata, na realidade, de confusão gramatical. Ao embaralhar-se o jogo de linguagem da descrição psicológica com o jogo da descrição de objetos, escorrega-se do plano aparente para o oculto. Abandona-se também o privilégio de primeira pessoa, presente nos atos dos quais só há sentido em dizer que são praticados por um determinado alguém. Os atos causados por conexões involuntárias são mecânicos, ou, na melhor das hipóteses, são reflexos, deixam de ser atos de alguém determinado. As próprias conexões, declinadas em terceira pessoa, passam a ser os responsáveis pela ação do indivíduo. Falar de “reducionismo” aqui designa, portanto, apenas uma espécie de auto-engano, uma espécie de conseqüência do enfeitamento lingüístico produzido por uma mistura conceitual. Sem ser, em absoluto, um erro de operação, é, contudo, um desvio de rota. A psicanálise lingüística supõe não haver abandonado o plano manifesto nem o privilégio da primeira pessoa. No entanto, pratica uma psicologia descritiva. O efeito desta mistura é realçar como normativo e determinante aquilo que na realidade não pode sê-lo. O plano de atuação do externalismo direto não pode ser a “interpretação”, mas a própria “ação”, sob pena de, ao abordar o aspecto aparente, escorregarmos para o plano oculto das proposições sem-sentido ou injustificáveis.

Na apresentação de seus argumentos, Cavell e Costa pretendem postular um “eu” relacional e subdividido para escaparem da armadilha auto-imposta pela teoria de Lacan.³⁵ Para estes autores, a “divisão” da subjetividade não é causada pela intervenção de uma estrutura rígida e indiferente, cujo efeito é repartir em pedaços uma experiência pré-lingüística, enquanto cria uma espécie de

34. A idéia de razão como causa é platônica; porém, depois de Hume, estava bem consolidada na filosofia a idéia de que duas coisas ou eventos causalmente relacionados não podem ter entre eles uma ligação lógica, já que, empiricamente, a existência de um não implica a do outro. Como as descrições de motivos e razões sempre têm conexão lógica, não podem ter natureza causal - são dependentes da descrição.

35. A crítica de Costa a Lacan está em “Pragmática e processo analítico...”. In: op. cit. pp. 13-21; cf. tb. “As sombras e o sopra...” In: op. cit., pp. 149-171. Em Cavell, encontra-se em op. cit., pp. 113-115, 169-170, 220-221.

infinita fascinação pelo eternamente “Outro”. Diz-nos Cavell que Lacan, no estágio do espelho...³⁶

“...entende a divisão como arrancar a criança, pela aquisição da linguagem, da sua experiência imediata, ou não-mediada; como criar a “Ordem Simbólica” na “Imaginária”; fazer com que os pensamentos tornem-se possíveis para a criança, mediante a linguagem, nas suas imagens primitivas, pré-lingüísticas e pré-simbólicas”.

Cavell não concorda que a divisão subjetiva crie uma ordem “simbólica” e outra “imaginária” depois que a criança é “arrancada” “da sua experiência imediata”. Assim como Costa, que rejeita o pensamento de que este advento da linguagem produz ...³⁷

“uma marca lingüística com o poder performativo de produzir efeitos subjetivos, ou seja, de fazer com que os sujeitos tentem dar sentidos sintomáticos à determinação estrutural de seus desejos.”

Para os autores, a divisão da subjetividade só acontece ocasionalmente, como resultante de “conexões causais” entre laços incompatíveis de crenças e desejos; não como a intervenção instantânea e evanescente do “sujeito do inconsciente” no “eu imaginário”, como quer Lacan.³⁸ Quando Lacan concebe a linguagem como um terceiro elemento, como exclusivo poder determinante dos fatos do mundo, vê-se obrigado a pensar a subjetividade como uma espécie de “espaço de reserva” em relação à potestade lingüística. A subjetividade não é a estrutura, mas concebe-se como estruturalmente marcada na medida em que esta é a única possibilidade de resposta à pergunta “– Quem sou eu?” e “– O que queres de mim?”. De fato, o propriamente humano em Lacan parece ser esta revolta sempre latente, a possibilidade de ocasionar um contrapoder suficiente para dizer “não” e recusar-se a cumprir um destino que, de qualquer modo, será imposto de maneira inexorável. Deste ponto de vista, não só a linguagem aparece como uma estrutura impessoal e indiferente, a subjetividade também, como consequência, aparece separada da linguagem. Isto é, se a linguagem é um terceiro elemento, o sujeito também é,

36. CAVELL, Marcia. Op. cit., p. 220.

37. COSTA, Jurandir Freire. “Pragmática e processo analítico...”. In: op. cit. pp. 13.

38. Cf. o chamado “Esquema L” em LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 53.

necessariamente, *alguma coisa à parte*. Cavell e Costa não aceitam esta solução. Para eles, não se dá o caso de que a ordem simbólica por um lado nos possibilita o pensamento, a consciência, a capacidade de falar em primeira pessoa e dar articulação expressiva às demandas, e, por outro lado, nos aliena da “Verdade”, do “Real”, e do “Desejo”, definitivamente perdidos no mito da experiência de totalidade do bebê. A entrada no simbólico não cria a divisão *aparente x oculto*, na qual, por detrás da demanda dirigida ao “Outro”, esconde-se um desejo para sempre alienado pelo muro da linguagem. Para a psicanálise pragmática, o “eu” é dividido pela própria rede de relações que se estabelecem entre desejos e crenças, as quais podem provocar ações contraditórias, mas que são contraditórias somente em aparência. Na consciência teórica da psicanálise pragmática, supostamente nada há de oculto, nem de escondido, nem para sempre alienado. A divisão da subjetividade, embora seja um efeito lingüístico, não é, estritamente falando, um efeito *da linguagem*. Sem poder ser uma entidade à parte, a linguagem é apenas o meio no qual existem “eventos mentais”. Portanto, a subdivisão da mente pretende ser, mais propriamente, um resultado da complexidade das relações entre entidades descritivas como “crenças” e “desejos”. A ordem simbólica, a cadeia significante, não divide nem aliena ninguém; porém as ações que o sujeito comete na sua história de vida, a série de descrições entrecruzadas, por vezes confusas e contraditórias, são, para os autores, suficientemente complexas para formarem um emaranhado de caráter aparentemente ilógico, costurado por atitudes que não se coadunam com outras crenças, desejos e ações, até que uma *redescrição* esclareça uma ordem adequada das relações descritivas no decurso de uma história.

Como se nota, a psicanálise pragmática não pretende separar o patamar da ação do patamar da linguagem: as coisas acontecem conjuntamente. “Crenças” e “desejos” não são nem “entidades mentais”, nem “eventos mentais”.³⁹ São, na verdade, realidades lingüísticas capazes de serem postas em correlação numa atividade descritiva, para interpretar uma ação como ocasionada por estes fatores. São apenas partes constituintes da descrição de um comportamento. A “ação” tampouco pode ser qualquer tipo de ocorrência. Tropeçar numa pedra, esbarrar num poste ou bater o martelo no dedo, como acontecimentos fortuitos, não são o tipo de ação que interessa. Para os autores valem apenas as “ações intencionais”, aquelas que conformam um comportamento diante do qual podemos nos perguntar “por quê”. A resposta a esta pergunta é o

39. CAVELL, Marcia. Op. cit, p. 61.

que se chama, no caso das ações intencionais, uma “razão”. Uma *razão* para um comportamento é apenas o nome da relação estabelecida entre crença e desejo pela descrição ou interpretação.⁴⁰

“Uma ação é algo feito para satisfazer um desejo, dadas certas crenças do agente acerca de como é o mundo, como é o objeto de desejo, e como pode ser alcançado. É este nexos crença-desejo que temos em mente quando dizemos que ações, à diferença de meras contrações, são significativas.”

Uma “crença” pretende ser a descrição da atitude de sustentar como verdadeira uma evidência de que o mundo ou um estado de coisas é tal como ali se representa. Um “desejo” pretende ser a descrição da atitude de fixar um objetivo a ser realizado. Não se imagina o desejo, nesta perspectiva, como algo distinto do seu “objeto” ou do seu “objetivo”. O desejo é somente a eleição de uma meta, visar a realização de alguma coisa. O movimento desencadeado pelo desejo é necessariamente consecutivo à crença, a sua ligação lógica é estabelecida de imediato pela linguagem. A crença se liga ao desejo porque não haveria apresentação de finalidade sem evidência de “verdade” para a sua consecução.

Deve-se observar nesta definição dois importantes pontos: o primeiro ponto, é que não há concepção de “crença” e de “desejo” como eventos empíricos ou estados separados de uma ação porque, pela tese pragmática, estados mentais não são acessíveis por introspecção. Daí a inexorabilidade da sua conexão lógica, e do fato de ela ser necessária e não-contingente. O segundo ponto, contudo, é que Cavell faz reaparecer precisamente sobre *esta* conexão o sentido de qualquer ação; em outras palavras, para ela, o significado de uma ação desloca-se da ação para a *sua razão*, para a conexão entre crença e desejo. Porém, uma vez aceitos esses argumentos, a definição davidsoniana nos coloca numa escala diferente com relação à concepção de sentido como “uso de palavras de acordo com regras”. O acento colocado pela psicanálise pragmática cai na *razão*, um dos componentes descritivos da ação. A melodia é a mesma, no entanto percebe-se desentoada. Cavell é consciente disso, e ilumina suas diferenças com Wittgenstein.⁴¹ Não obstante, resgatar a idéia de ações “inconscientes”, e postular, em seguida, a possibilidade de entender a subjetividade ou a “mente” como um sistema subdividido em compartimentos

40. *ib.*, p. 58.

41. *Cf. ib.*, pp. 59-66; 71-74.

estanques, parece ser, para os autores, uma oferta imperdível. Se para Wittgenstein há uma diferença entre a maneira como são explicados os eventos físicos e a maneira como são descritas as razões e motivos, para Cavell basta apagar esta diferença com o argumento de que se trata da mesma ontologia.⁴² Por isto, nenhuma diferença haveria entre empregar a palavra “causalidade” num ou noutro tipo de elucidação. Mediante esta perspectiva, mesmo as ações inconscientes poderiam ser *justificadas* – numa interpretação posterior. Recupera-se, nesta base, uma teoria da clínica e uma idéia de psicanálise, aparentemente impossibilitadas pela crítica wittgensteiniana.

Não é diferente em Costa. Este autor também entende que a psicanálise consiste em “redescrições”. O “sujeito” é aquele que “aprende a se descrever e a descrever outro sujeito de maneira lingüística peculiar”.⁴³ Esta maneira lingüística é peculiar porque as palavras que se usam para relatar um comportamento não têm referentes, exceto as palavras e as proposições que o definem. Crenças e desejos são realidades lingüísticas utilizadas para narrar um comportamento como uma ação intencional. Costa acrescenta: “Diferentes de fatos que dizem respeito ao corpo, os acontecimentos subjetivos são passíveis de interpretação em termos de “intenção””. Donde a conclusão de que qualquer comportamento lingüístico pode ser *justificado*.⁴⁴ Diante da pergunta – “Por quê você fez isso?” –, o sujeito pode responder:– “Fiz isso porque visava tal finalidade”. A finalidade é o objetivo da ação, e o objetivo da ação é o nome do desejo. O sujeito, portanto, é, a seu ver, “...um tecido de quadros lingüísticos coerentes que são causas ou razões, conscientes ou inconscientes, de nossas ações ou estados psíquicos.”⁴⁵ Diante da procura ao psicanalista, a “rede de crenças e desejos que é o sujeito, começa a retecer-se”.⁴⁶ Os fios da conexão entre os nós das crenças e dos desejos são dispostos de outra maneira em função do “diálogo” na clínica, na qual novas causas e justificativas podem ser criadas.⁴⁷ O que faz a psicanálise?⁴⁸

“Psicanálise não faz análise de conceitos; faz análise dos sujeitos e seus desejos. Seu objetivo é o de entender como se formaram crenças e que crenças justificam a descrição que o sujeito dá de si, de modo a sentir-se infeliz, inibido ou paralisado diante dos seus Ideais de Eu.”

42. Cf. *ib.*, p. 61.

43. COSTA, Jurandir Freire. “Pragmática e processo analítico...” *Op. cit.*, p. 22.

44. “...se aceitamos que os enunciados constitutivos do sujeito são intencionais, aceitamos que qualquer um de seus comportamentos lingüísticos pode ser justificado.” *Idem*, p. 22.

45. COSTA, Jurandir Freire. *A face e o verso*. *Op. cit.*, p. 44.

46. COSTA, Jurandir Freire. “Pragmática e processo analítico...” *Op. cit.*, p. 52.

47. *Idem*, *ib.*

48. *Ibidem*, p. 53.

Razões como Causas

O sentido de um comportamento, agora, é a razão de sua ação, não é mais o uso de uma palavra em conformidade com uma regra. Uma “razão”, mais que uma ação, é uma *interpretação*. Neste caso, é o entrelaçamento descritivo entre crenças e desejos. No entanto, para a psicanálise pragmática a demanda de análise começa por ações que *não fazem sentido*. O motivo do sofrimento é, basicamente, não entender a razão de certas atitudes. O sujeito não entende o que faz ou não entende o que lhe ocorre. Uma vez descobertas as causas de certos comportamentos ou, por outra, uma vez descobertos os entrelaçamentos que conformam o desenho de uma rede particular de crenças e desejos, o sujeito pode, para a psicanálise pragmática, inventar uma nova narração de si, refazer a sua biografia e apagar seu sofrimento, afinal de contas baseado em evidências inadequadas à ação. Podemos dizer, então, que a finalidade da análise, para nossos autores, é recuperar o sentido de ações tidas como “irracionais”.

A autoridade e o valor dados à “redescrição” na atividade clínica, ressaltam uma das diferenças cruciais entre os pontos de vista de Davidson e o de Wittgenstein. Para Davidson, existem ações intencionais mesmo que elas não tenham sido descritas. Digamos assim, uma ação intencional não descrita é aquela que aparece como “irracional”. A situação é bastante similar à opinião de Einstein diante do comportamento não-causal das partículas subatômicas. Para o físico, o problema era apenas de tempo e de dificuldade para encontrar a “variável oculta”. O elemento escondido por detrás das aparências, na filosofia de Davidson e de Rorty, é a “razão” das atitudes irracionais. Uma vez recuperado o sentido da ação intencional, a sua razão, ela deixa de ser “irracional”. A pergunta que separa o novo do velho pragmatismo é: como pode existir uma ação intencional ainda não descrita, ainda não interpretada, uma ação intencional ainda “fora da linguagem”? A resposta, tanto em Davidson como em Rorty, é dada pela introdução de um elemento mecanicista no jogo de linguagem da descrição de comportamentos.

Como é possível realizar este truque? Obviamente, nenhum desses autores confessaria a existência de qualquer elemento, evento ou realidade extra-lingüística, embora hajam realidades

não-lingüísticas na linguagem, como pedras, árvores ou estrelas. Assim como Wittgenstein, esses autores reconhecem que há distintas maneiras de descrever a mesma realidade.⁴⁹ Posso descrever, por exemplo, a bofetada de Clara em Pedro, como uma ação intencional, relacionando crenças e desejos que conformariam uma razão para esta atitude; assim como posso descrever esta ação do ponto de vista estritamente neurológico, em termos da capacidade cerebral de transmitir ordens eletro-bioquímicas para movimentar os braços de uma determinada maneira, e da configuração orgânica da conexão neuronal que provoca certo estado emocional. Não há diferença hierárquica entre uma e outra maneiras de descrever os fatos, senão uma pura diferença de modo:

- (a) a primeira é uma descrição puramente lingüística, e a segunda pretende referir-se ao universo físico não-lingüístico.
- (b) O primeiro tipo de descrição é lógico e necessário; o segundo é empírico e contingente.
- (c) No primeiro modo, os eventos não podem ser separados da sua descrição, concorrem para formar um só sentido; e nas descrições de fenômenos físicos, os eventos de causa e os de efeito têm sentido independente de qualquer descrição. Isto é, podemos dizer que a bola de bilhar corre toda vez que o taco a golpeia, mas o taco, o golpe, a bola de bilhar correndo, têm sentido independente da descrição.
- (d) A conexão feita entre golpear uma bola e a bola correr, mediante a qual constituímos uma lei de ação e reação, provém exclusivamente da regularidade da observação: nós associamos causa e efeito, no mundo físico, por hábito, não por tratar-se de uma necessidade ontológica; nada no mundo garante que sempre teremos o mesmo efeito como resultado de igual causa. Apesar disso, temos a vantagem de que, por outro lado, podemos constituir “leis” que prevejam os acontecimentos empíricos com um grau de precisão excelente. Já os eventos mentais são absolutamente singulares e opacos, nunca se repetem, e nunca posso dizer que o mesmo comportamento resulte da regularidade observada da mesma conexão entre crença e desejo, pois esta regularidade é inobservável.

No entanto, para Davidson, o fato de que não podemos descobrir uma lei que preveja perfeitamente o comportamento racional não é um problema ontológico, é uma limitação epistemológica do ser humano. Faz parte da nossa condição de falantes. Não quer dizer que a

49. Cf. DAVIDSON, Donald. “Actions, reasons, and causes”, “Causal relations” e “Mental events”. In: *Essays on actions and events*. Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 3-21; 149-162; 207-225; e RORTY, Richard. “Non-reductive physicalism”. In: *Philosophical papers*, v. 1. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 113-125.

realidade não seja a mesma para os eventos mentais e os físicos, porque, em sua opinião, tampouco há sentido em sustentar a existência de duas ontologias diferentes.⁵⁰ O seu “monismo anômico” é uma teoria de identidade entre o físico e o mental, combinado com a asserção de impossibilidade preditiva dos eventos particulares.

Baseado na tese identitária, Davidson imagina que deve haver também uma lei para correlacionar os eventos mentais, assim como ocorre com os eventos físicos, embora estejamos limitados pelo fato de não poder descrevê-la, já que somos obrigados a usar a linguagem da racionalidade. Este princípio está exposto no que o autor denominou como “caráter nomológico da causalidade”, que, acrescenta,⁵¹

“...deve ser lido com cuidado, pois ele diz que quando eventos estão relacionados como causa e efeito, eles comportam descrições que instanciam uma lei. Não diz que todo enunciado singular verdadeiro de causalidade instancia uma lei”.

Isto quer dizer que não podemos descrever a relação entre eventos mentais com a linguagem das “leis”, simplesmente porque eles não são permeáveis a formulações em termos de previsão. Porém, neste tipo de descrição vige, particularmente, outro princípio, diferente das descrições de fenômenos físicos. Na verdade, o instrumento heurístico que afeta a questão do *sentido*, na linguagem dos eventos mentais, o fator que nos obriga a vincular logicamente as crenças e os desejos a uma ação, e a atribuir sentido ao comportamento de um falante, é o chamado “princípio de caridade”,⁵² operante na “interpretação” (o agente não deve acreditar em proposições contraditórias, a ação realiza-se segundo as melhores evidências possíveis, o agente não age contra o que acredita ser seu melhor juízo, devemos maximizar o número de crenças verdadeiras do agente e diminuir as falsas). Não obstante, do ponto de vista ontológico, a conexão entre as crenças e desejos, por um lado, e a ação, por outro, continua sendo “causal”. Não há problema em usar a mesma palavra, porque a natureza dos eventos mentais, por imposição também lingüística, não pode deixar de ser “física” de qualquer modo.

50. Os argumentos estão expostos na defesa do “monismo anômico”, em “Mental events”, In: op. cit, pp. 207-225.

51. Idem, p. 215.

52. O termo foi cunhado por Norman Wilson, adotado por Quine, e ampliado por Davidson para adequar-se ao escopo da sua “interpretação radical”. Cf. EVNINE, Simon. *Donald Davidson*. Cambridge, Polity Press, 1991, pp. 101-105; tb. DAVIDSON, Donald. *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford, Clarendon Press, 1984, p. xvii.

Para Rorty, entretanto, o uso do jargão causalista na descrição de eventos mentais não é decorrente de um argumento ontológico. Para fugir da armadilha metafísica, este autor segue o raciocínio mais pragmático de que uma “linguagem materialista não-reducionista” previne contras as idiossincrasias das crenças platônicas e religiosas, e seus sub-rogados nas formas do empirismo e do idealismo transcendental, ao evitar a eleição de entidades epistêmicas privilegiadas.⁵³ Uma vez aceito que não há diferenças hierárquicas reais entre a linguagem da psicologia e a da física, trata-se apenas de modalidades distintas de descrição, torna-se perfeitamente possível utilizar o jargão causalista para descrever eventos mentais. Se a validade dos usos for uma propriedade lingüística, não há por que proibir o uso psicológico do vocabulário mecanicista. Costa prefere seguir Rorty em vez de Davidson. Nosso autor acrescenta que preservar a “idéia de que o sujeito é causa interior dos atos de fala” é respeitar “o vocabulário moral ordinário”.⁵⁴

Ações Irracionais

O princípio de caridade é não somente o dispositivo que leva a efeito a operação da “interpretação radical”, mas também é o ponto de apoio e suporte das descrições psicológicas. Todavia, tomado ao pé da letra, este princípio impõe a inexistência de “ações irracionais”, o que parece abrir uma grande lacuna entre a filosofia e a psicologia. As evidências parecem mostrar um panorama divergente do otimismo filosófico da racionalidade. Não há como negar que muitas pessoas em muitos momentos parecem não agir segundo a melhor evidência possível. Há todo um amplo espectro de variados exemplos que, à primeira vista, falsificariam os princípios da interpretação radical. O medo fóbico, o comportamento agressivo sem causa aparente, personalidades obsessivo-compulsivas e histéricas que sequer entendem ou estão satisfeitas com suas próprias ações, mas as seguem praticando.

Para defender o argumento, Davidson relança em termos pragmáticos a tese freudiana da repartição interna da mente em compartimentos mais ou menos independentes e

53. Cf. RORTY, Richard. “Non-reductive physicalism”. In: Op. cit., pp. 113-125.

54. COSTA, Jurandir Freire. “Pragmática e processo analítico...” Op. cit., p. 32.

correlacionados.⁵⁵ Digo “em termos pragmáticos”, porque agora já não vale mais a idéia de que são compartimentos “internos” da mente, senão apenas uma explicação das ações intencionais em formulações mais complexas do que poderia alcançar uma aplicação muito simples e direta da interpretação radical. A rede de crenças e desejos que explicam a ação, para dar conta das ações irracionais, deve tornar-se bem mais intrincada e complexa. Numa estrutura suficientemente complexa, composta de subsistemas, as atitudes proposicionais podem ser consideradas como emaranhados difíceis de desenredar. Davidson avança, portanto, três afirmações que, sem anular o princípio de caridade, porém apoiadas na tese do “holismo mental”,⁵⁶ ainda mantêm viva a hipótese freudiana a respeito da formação do sintoma como uma solução de compromisso entre instâncias mentais em conflito. Ao mesmo tempo, resseca a sua peculiar substancialização das entidades mentais. Diz-nos este autor:⁵⁷

- (a) a mente contém um certo número de estruturas semi-independentes, sendo que essas estruturas se caracterizam por atributos mentais como pensamentos, desejos e memórias.
- (b) as partes da mente são, em importantes aspectos, como pessoas, não somente por ter (ou consistir de) crenças, aspirações e outros traços psicológicos, mas também pelo fato de que esses fatores podem se combinar, como na ação intencional, para causar outros eventos na mente ou fora dela.
- (c) algumas das disposições, atitudes e eventos que caracterizam as várias subestruturas da mente devem ser vistas pelo modelo das disposições e forças físicas quando elas afetam, ou são afetadas, por outras subestruturas da mente.

Pela repartição, garante-se agora que um desejo possa atuar para inibir outro desejo mais fraco. Uma ação pode aparecer como “irracional” simplesmente porque uma parte da intencionalidade pode estar em contradição com outra parte. Por exemplo, uma ação intencional de uma subdivisão pode anular a crença na melhor atitude diante da melhor evidência possível, pertencente a outra subdivisão. Assim, o obsessivo não abre a porta quando não está seguro de

55. Cf. DAVIDSON, Donald. “Paradoxes of irrationality”. In: *Philosophical essays on Freud*. WOLLHEIM, R. & HOPKINS, J. (eds.). Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 289-305.

56. Davidson incorpora uma tese de Quine pela qual entende a semântica como parte de uma grande cadeia de influências recíprocas entre a linguagem, a mente e a ação, mediante a qual expressão de crenças e expressão de desejos são inseparáveis do uso lingüístico, e da expressão de outras crenças e cumprimento de outros desejos eventualmente correlacionados.

57. Idem, pp. 290-291.

que a maçaneta foi limpa. O que lhe paralisa é a crença infantil de que tocar objetos imundos pode desencadear uma punição insuportável. Redes de crenças e desejos seriam, portanto, preservadas também pela memória, como pensava Freud, e continuariam a afetar outras redes de crenças e desejos mais recentes. Como diz Cavell, “só há irracionalidade contra um fundo de racionalidade, e é a sua descoberta que traz o sentido para o sem-sentido aparente”.⁵⁸ Diante das atitudes proposicionais sempre pode haver um resto sem-sentido a espera de uma descrição razoável. Bastaria, para devolver o sentido do comportamento até ali incompreensível, descobrir para a rede uma nova acomodação descritiva. Entretanto, ainda mais importante que tudo, a repartição de Davidson garante, em particular pela afirmação (c), que quando uma ação não encontra razão de ser, como, por exemplo, proceder contra a melhor evidência possível, ela deve ser considerada como uma ação meramente *mecânica*. Fantasias reprimidas, guardadas pela memória, em redes de crenças e desejos formadas desde a infância, atuam de maneira automática na ação neurótica do adulto.⁵⁹ A ação surge sem razão de ser, como reação, porque uma parte do sistema afeta causalmente outra parte. Em outros termos, enquanto a razão de uma ação não aparece, fica evidente apenas a sua *mecânica causal*. A linguagem hidráulica de Freud pode ser restabelecida em outra ordem, pensa Davidson, sem perda de conteúdo e de inteligibilidade. Se as razões puderem ser tomadas como *causas* da ação, e não somente como motivos, contra Wittgenstein, podemos dispensar a condição básica de que motivos sempre são elementos que podem ser confessados. Para Davidson e Cavell, há motivos mecanicamente inconfessáveis. A quebra da condição de confessabilidade reforça, assim, a possibilidade de ações inconscientes.

Há Metafísica Bastante

Em 1995, numa elogiosa resenha ao livro *Freud: racionalidade, sentido e referência*,⁶⁰ de Osmyr F. Gabbi Jr., Costa comenta:⁶¹

58. Op. cit., p. 33.

59. Cf. CAVELL, Marcia. Op. cit, pp. 180-191.

60. GABBI Jr., Osmyr Faria. *Freud: racionalidade, sentido e referência*. Campinas, UNICAMP, Coleção CLE, 1994.

61. COSTA, Jurandir Freire. “Referência Perdida”. In: *Razões Públicas, Emoções Privadas*. Rio de Janeiro, Ed. Rocco, 1999, p. 31.

“A psicanálise surgiu com a tentativa de dar sentido ao que aparentemente não tinha sentido. Se nos contentamos em afirmar que no solo do ato irracional existe apenas repetição, pulsão de morte ou conceitos equivalentes, em que isso se distingue dos venerandos conflitos metafísicos entre corpo e espírito, paixão e razão, instinto e vontade, etc.?”

A idéia defendida pelo livro de Gabbi Jr. é a de que, para uma linguagem de tipo referencial cuja função seja denotar as entidades psicológicas internas, como a de Freud, a psicanálise aparece como uma teoria sobre “atos irracionais” vinculada a uma teoria da referência.⁶² Encontrar a referência última dos atos irracionais permitiria, segundo Freud, desfazer o aparente contra-senso. Uma vez, porém, que a escolha do referente último recai sobre elementos que obedecem a um comportamento cego, inteiramente opaco ou não-intencional, como a “pulsão de morte” ou a “compulsão à repetição”, esta definição de psicanálise já não tem mais cabida. Como Freud teria se amarrado à busca do referente último, capaz de desfazer os nós, os últimos candidatos a objeto da linguagem referencial já não satisfaziam seu antigo ideal de análise. Acredito que Costa tenha interpretado que se não vincularmos a questão do sentido ao problema da busca pelo referente oculto, manter-se-ia intacta e viva a visão da psicanálise como “teoria dos atos irracionais”. Bastaria, para tanto, deslocar da correspondência para a satisfação a questão da resolução do sentido. Entretanto, o último parágrafo do livro de Gabbi Jr. coloca em dúvida a validade de falar-se em “racionalidade ou irracionalidade”; não seria o caso de deslocar o enfoque, mas supor que não podemos escapar ao Princípio de Medéia, a hipótese que estipula não haver ações intencionais no comportamento irracional.⁶³ Ademais, o livro propõe uma aproximação entre a metapsicologia e a clínica mediante a adoção da teoria dos atos performativos, de Austin, que dispensa completamente a referência a conteúdos.⁶⁴ Se pensarmos a fala na análise simplesmente como atos, não precisaremos mais supor a sua irracionalidade, nem sua intenção. Somente entrariam em jogo as ações do analisando (convencer o analista) e as do analista (fazer fracassar os atos do analisando). Razões, justificativas e redescrições são inessárias aqui.

62. GABBI Jr., Osmyr Faria. Op. cit., p. 4.

63. “Teríamos que admitir um resíduo irremovível de irracionalidade, ou, numa posição mais extrema, poderíamos nos interrogar se ainda há sentido em falar em racionalidade ou irracionalidade. São questões a serem resolvidas.” Idem, p. 230.

64. *Ib.*, pp. 221-228.

Gostaria de encerrar este capítulo, colocando em dúvida as intenções antimetafísicas da psicanálise pragmática. Agarrar-se à linguagem ordinária, às razões das descrições, para fugir da metafísica, não é necessariamente escapar. Gordon Baker adverte que a questão não é eleger o uso ordinário das palavras como “sacrossanto”,⁶⁵ mas saber *como* estamos utilizando palavras particulares, tais como “crenças”, “razões” e “causas”. A maneira que a psicanálise pragmática reabilitou a causalidade no jogo de linguagem dos motivos tem implícito um argumento ontológico. Suponho que esta confusão de jogos de linguagem leve a efeito uma concepção de análise anterior à crítica lacaniana. Uma análise que busca motivos por detrás da fala, para além da ação da fala. O jogo de linguagem que busca motivos como “causa” de comportamento é a psicologia. Para o pragmatismo, entretanto, nada há de oculto; por este motivo, é dispensável deduzir ou explicar alguma coisa, já que tudo está diante de nós.⁶⁶ Se algo permanece oculto, isto é por causa da sua simplicidade e familiaridade,⁶⁷ por causa da obviedade com a qual se perfaz a prática de uma ação. O hábito nos cega para outros aspectos da realidade. Seria ideal, portanto, que a psicanálise se afastasse da psicologia. A psicologia faz descrições empíricas, uma fonte potencial de regresso infinito de interpretações acerca da ação. Uma descrição psicológica, sem metafísica, não pode ser mais do que expressão comportamental. Uma interpretação, identificada à ação que traduz, é, na verdade, um interposto metafísico entre a regra e a ação. Se concebemos, por outro lado, que a ação não se justifica, é um costume socialmente coagido e incorporado em comportamento, o que estará em jogo na análise não será o conteúdo, mas um confronto de poderes clinicamente calculado. O objetivo será que o analisando aprenda, sem sugestões, a reatualizar seus atos de fala numa forma de vida, e não a sobrepor sua forma de vida sobre as demais. Trata-se de estabelecer o “armistício”, criar o império da lei por cima das exigências pulsionais. A compulsão à repetição não é mais um entrave: dado que o conteúdo não interessa na análise, a reedição de práticas anteriormente frustradas é sinal de que o analisando ainda não incorporou em hábito uma nova maneira de atuar diante do “outro”.

Acredito que a teorização sobre a “subjetividade” seja dispensável nesta proposta. Não importa que o sujeito seja um efeito da linguagem, que seja subdividido por redes de crenças e

65. BAKER, Gordon. In: op. cit., p. 301.

66. PI § 126.

67. PI § 129.

desejos ou descrições em conflito, ou que comporte elementos reprimidos em fantasias guardadas na memória. Importa somente *como* as fantasias vão atuar na análise mediante atos de fala.⁶⁸

Defendo a idéia de que trazer a “interpretação” de volta ao seu uso cotidiano implicaria em desistir que ela tivesse alguma função justificativa, implicaria em colocá-la ao serviço da aprendizagem dos jogos de linguagem. A interpretação ou é um recurso pedagógico ou um argumento contraditório. No primeiro caso, nada resolve acerca da prática que ensina, nada descobre acerca da linguagem que traduz; no segundo caso, está a serviço de outro jogo de linguagem. A questão sobre os motivos da ação deve permanecer sempre aberta, indecível, vaga, sem “verdades” a serem escavadas do solo lingüístico. A metafísica consiste justamente em imaginar que há essências na existência, ela obstaculiza a ação pelo pensamento, faz com que troquemos o perfume da flor por tentar descobrir o que é o seu cheiro, e abandonemos a experiência sinestésica pela intromissão de atividades desnecessárias. Não tentar descobrir a essência do sentido, da interpretação ou das regras, é trazer de volta as palavras do seu uso metafísico para o cotidiano. Não é necessário despir a alcachofra de suas folhas para encontrar sua verdadeira razão de ser.⁶⁹ Desta maneira, evitamos aumentar o mobiliário ontológico com entidades invisíveis e inexplicáveis.

68. Sobre este ponto, cf. o tópico “A teoria da libido interpretada como uma teoria de atos lingüísticos”, em GABBI Jr., Osmyr F. Op. cit., pp. 211-221.

69. PI § 164.

Conclusão

Freud nos disse que a humanidade havia sofrido três profundas feridas narcísicas: a primeira, de natureza cosmológica, quando descobrimos que a terra não mais estava no centro do universo, a segunda, biológica, quando nos inteiramos de que a própria humanidade não ocupava qualquer posição única e fundamental entre as espécies, sendo somente um acaso genético da descendência de certos símios, e a terceira, psicológica, quando comprovamos que o *eu* não era mais o senhor em sua própria casa.¹ O sujeito, não mais amo e senhor da sua vontade, é determinado em seu querer por motivos inconscientes.

Conseqüente com o mesmo raciocínio, Lacan postulou um sujeito dividido e inconsciente como subversão do sujeito cartesiano, na forma do enunciado “penso onde não sou, sou onde não penso”,² e a psicanálise pragmática, por seu turno, como “rede de crenças e desejos causadora do comportamento”.³ O sentido dessas afirmações na teoria psicanalítica depende, naturalmente, do uso que se faz dos conceitos no interior do regime teórico que os compreende. Assim, Freud está no contexto de uma concepção referencial da linguagem e num regime conceitual internalista indireto. Lacan, está no contexto de uma concepção idealista da linguagem e num regime externalista indireto. A psicanálise pragmática, por sua vez, está numa concepção comportamental da linguagem, e num regime externalista direto. Tais diferenças de concepção de linguagem e de regimes teóricos respondem a distintas estratégias de saneamento das impurezas metafísicas. Não é outro o sentido de promover procedimentos diversos sob compreensões desiguais das funções teóricas. Trata-se, um em relação ao outro, de um aperfeiçoamento da eficácia em purgar elementos espúrios da teoria e da clínica psicanalíticas admitidos acriticamente pelos antecessores.

Cada modelo teórico trouxe as suas vantagens e seus esclarecimentos. Entretanto, para o nosso consumo particular, é forçoso reparar que os três modelos ainda são solidários, cada qual à sua maneira, naturalmente, de uma visão fatalista do desejo e do comportamento humano. Todos

1. FREUD, Sigmund. “Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse”. In: *Gesammelte Werke*, Band XII. Frankfurt a. M. S. Fischer Verlag, 1987 (1947), p. 11.

2. Cf. acima, capítulo III, pp.82s.

3. Cf. acima, capítulo IV, pp. 149-155.

acreditam numa forma que responde pela organização do desejo. Todos propõem, por razões diversas, por motivos e propósitos variados por suas aplicações particulares, seja o determinismo das idéias inconscientes que se unem a representações de palavra equívocas, seja o determinismo lingüístico retroativo à estrutura que modela o sentido, seja o determinismo lingüístico dos sentidos guardados na memória do comportamento, uma maneira de determinismo aceitável como causalidade lingüística. Na prática, cada qual à sua maneira, esses modelos teóricos explicam a racionalidade subjacente aos atos irracionais. Para Freud, trata-se do mecanismo das representações inconscientes; para Lacan, em referência à sua concepção idealista da linguagem, a racionalidade está no próprio “real”, posto que “o real é racional”; e para a psicanálise pragmática, as ações irracionais são apenas aparências cuja racionalidade se estabelece na complexa rede de interconexões entre crenças e desejos. Não há, todavia, qualquer sentido, isto é, uma razão necessária ou suficiente, para *explicar* o comportamento, porque todas as distinções que estabelecemos para compreender uma conduta não têm dela uma separação clara. Há descrições ou interpretações de comportamento, claro, que podem ser múltiplas e, inclusive, contraditórias entre si. O significado de uma conduta, no entanto, é normalmente indissociável de uma obediência cega a determinados usos ou aplicações de regras, segundo práticas consolidadas numa cultura na forma de hábitos. As descrições de comportamentos, as interpretações que constituímos sobre eles, são também jogos de linguagem, são substituições de regras por regras, traduções, expressões comportamentais de comportamentos, mas, neste caso, “suspensas no ar”,⁴ pois não há conexão comprovada entre a interpretação de uma ação intencional e a própria ação. O que nos faltaria seriam os critérios científicos para uma “teoria dos atos irracionais”, os critérios para estabelecer, de maneira “pré-articulada”, as condições de possibilidade da significação de atos irracionais. Isto só seria possível no mundo de Laplace, ou no fim da História, de Kojève, mundos nos quais todos os atos revelam-se finalmente como determinados, e o sentido de responsabilidade fica revogado. Tudo conhecer, evidentemente, é também tudo desculpar. Se aceitamos, no entanto, que tais mundos são proposições injustificáveis, temos três conseqüências: (1) não há sentido em nenhuma espécie de determinismo em psicologia, mesmo atenuado para “descrições lingüísticas” ou aceito como “determinação retroativa”; (2) tampouco há sentido na inferência de uma autonomia da vontade; (3) resta somente a própria ação

4. Cf. acima, capítulo IV, p. 143.

lingüística, a qual resulta de uma conjuntura vagamente determinável de fatores sociais contingentes e localizados que permite distinguir as regras do seu agir – entre os quais o privilégio e a responsabilidade da primeira pessoa –, da qual não se dissocia, sob pena de perda de sentido, a intencionalidade da ação. Portanto, distinguir, discriminar, discernir, não significa necessariamente separar. Vale a diferença entre critérios e sintomas:⁵ na descrição psicológica são estabelecidos somente critérios, as conexões entre seus elementos se estabelecem sob o modo da necessidade, não da contigência. A linguagem não sai da sua gramática, assim como a representação pictórica não existe à parte da tinta, da tela e da sua figuração. Tampouco qualquer dos elementos descritivos pode ter privilégio epistêmico sobre os outros. As psicanálises lingüísticas, entretanto, desviaram-se dos critérios para os sintomas, como se houvesse algo além da manifestação comportamental. Como lembra Antonia Soulez,⁶

“Psicologizar a vontade, ao dramatizar sua divisão interna, é arriscar-se a fazer o jogo da psicologia favorecendo sua intrusão na gramática, e, do mesmo modo, reforçar, sob a cobertura do diagnóstico, o erro naturalista que consiste em fazer dos processos mentais as causas dos meus atos lingüísticos.”

É possível que para Wittgenstein, de modo bem diverso, a questão seja “menos de saber se uma pessoa é livre ou não para querer, do que de *liberar* este emprego da linguagem da qual nossa visão fatalista das coisas é solidária.”⁷

O que descrevi e neste trabalho foram dois tipos de comportamento associados à vontade de purificação teórica da psicanálise pela via de solução lingüística. Analisamos nestas expressões teóricas, antes que o resultado de diferentes pensamentos, *certas maneiras de pensar*. Estas teorias psicanalíticas foram tratadas como uma prática, como vontades de purificação. O primeiro tipo de teoria psicanalítica, armada com uma concepção idealista da linguagem, moveu-se às custas de uma disposição cientificista mediante a qual realizou a separação entre a subjetividade, a ser explicada, e a própria linguagem, tomada como instrumento explicativo. O segundo tipo, provida por uma concepção comportamental da linguagem, pela qual entendeu que a relação com

5. Sobre a diferença entre critério e sintoma, cf. acima, capítulo IV, p. 138.

6. SOULEZ, Antonia. “Essai sur le libre jeu de la volonté”. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Leçons sur la liberté de la volonté*. Traduction de A. Soulez. Paris, PUF, 1998, p. 95.

7. Esta é a opinião de Antonia Soulez, em *idem*, p. 105.

a subjetividade realiza-se de maneira interna e direta, elegeu, sem embargo, a interpretação radical como elemento lingüístico privilegiado para a explicação do desejo, deixando-se desviar do plano manifesto do comportamento lingüístico para as suas causas profundas e ocultas. Esses comportamentos teóricos foram descritos como compulsivos, isto é, como tendência, no primeiro caso, a separar a linguagem da subjetividade e utilizar a primeira como elemento explicativo, e, no segundo caso, a não separá-las, mas incorrer em desvio gramatical ao eleger a interpretação como elemento epistemicamente relevante. Como tendências ou expressões de comportamento, estas ações não podem ser feitas de outra maneira pelos respectivos agentes teóricos, visto tratar-se de uma maneira de agir transformada em hábito (um deles o costume secular de pensar os objetos psicológicos como objetos físicos, obedientes a relações de causa e efeito ou organizados segundo uma maneira de relação visível, palpável, detectável), e a incorporação deste pensamento em uma segunda natureza: o aprendizado, ou, nos casos vistos aqui, a integração de uma técnica ao comportamento de remoção de impurezas metafísicas na teoria psicanalítica. Essa integração da técnica ao comportamento não é somente o uso de um instrumental que pode ou não ser aplicado. A tese aqui defendida é que não pode ser feito de maneira diferente pelos agentes, salvo que não mais participem daquele jogo de linguagem, ou que percebam e dissolvam suas particulares confusões gramaticais. Trata-se do modo de agir e de pensar característico do teórico associado a um dos subtipos de teoria psicanalítica. A teoria do primeiro subtipo, conseqüente com sua posição idealista, é uma concepção bastante semelhante à da psicologia racional; a teoria do segundo subtipo, é uma concepção expressa segundo a psicologia descritiva.

Seria possível, no entanto, imaginar uma forma de teoria psicanalítica que não se assemelhasse à psicologia racional ou à descritiva? Haveria sentido numa psicanálise sem qualquer psicologia? A meu ver, uma psicanálise que pudesse cumprir o ideal de purificação da metafísica prescrito pelas gramáticas das psicanálises lingüísticas não se confundiria nem com a psicologia racional, nem com a descritiva. Descobrir o interesse da linguagem para a psicanálise resultaria, precisamente, em imaginar a possibilidade de uma terapia definitivamente apartada de qualquer psicologia, fosse ela mecânica, substancial ou relacional. Para tanto, bastaria resgatar, por exemplo, uma compreensão de jogos de linguagem como *embates*.⁸ De acordo com esta visão,

8. No parágrafo 109 das *Investigações filosóficas*, Wittgenstein concebe a filosofia como "uma luta". Cf. LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne*. Paris, Ed. du Minuit, 1979, pp. 22-23, para uma concepção de "jogos de linguagem" como "embates".

usar a linguagem poderia ser também atuar operativamente. Um jogo de linguagem poderia constituir-se como intervenção, modificação, interposição, frustração de forças ou atuações contrárias. Para tanto, poderíamos imaginar as seguintes pautas:

- (1) Suas regras não teriam legitimação em si mesmas, senão que formariam parte de um contrato, explícito ou não, entre os jogadores.
- (2) Na falta de regras não haveria jogo, o que não quer dizer que o jogo se constituísse pelas regras que o descrevem – o conceito de jogo não pode ser abarcado por uma definição, posto que esta já seria um jogo de linguagem.
- (3) Todo proferimento deveria ser considerado como um lance feito dentro do jogo.
- (4) Uma jogada ou proferimento que não satisfizesse as regras, não pertenceria ao jogo praticado em conformidade com estas.

Mediante este recurso, recuperar-se-ia a noção freudiana da segunda tópica, a eterna luta entre o *eu* e o *super-eu*, e a conseqüente formação da subjetividade no confronto com o outro.⁹ Recuperar-se-ia igualmente a noção kojeviana de uma agonística geral, porém agora desvestida de qualquer menção descritiva, como induz a supor a palavra “desejo”. Neste sentido, se há uma “luta pelo reconhecimento”, não se poderia dizer que a sua força operatória fosse o “desejo do desejo do outro”, ou qualquer elemento que cumprisse alguma função explicativa. Não há função explicativa a ser cumprida nas expressões comportamentais. O fundamento da ação é a própria ação: ou, em outras palavras, não há fundamento. Com estes delineamentos, acredito que seria possível supor uma metapsicologia como *confronto de poderes clinicamente calculado*. E, assim, recuperar também, agora esvaziada de conteúdo, a idéia freudiana de que o império da lei impõe, em cada um a seu próprio modo, a renúncia à plena satisfação pulsional. A metapsicologia lacaniana baseia-se precisamente nesta idéia; porém, enquanto dessubstancializa o conceito de “pulsão” e não se refere a conteúdos na conceitualização do “sujeito” e do “inconsciente”, reifica, por outro lado, aspectos formais da linguagem para sugerir que o “desejo” gestiona-se por intermédio de tais elementos. Na suposição aqui presente, não haveria preocupação em definir-se o desejo ou a subjetividade, nem imaginar de que forma tais elementos se organizariam. Não

9. De fato, é este confronto que Lacan recupera na sua tese de 32 como o aspecto concreto da psicanálise segundo o qual as hipóteses “energéticas” podem ser relidas. Cf. LACAN, Jacques. *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris, Éditions du Seuil, 1975, pp. 247-265. Cf. também, acima, capítulo II, p. 63.

haveria tampouco a preocupação em definir-se o “poder”, posto em causa no confronto clínico, já que o embate de forças estaria implícito na própria regra do jogo. Não seria preciso mais que saber que a clínica psicanalítica é uma instituição feita de:

- (a) uma *regra fundamental* – o paciente deve associar livremente, isto é, comunicar tudo o que lhe vier à cabeça, sem censurar-se por qualquer motivo, como vergonha, medo ou autocrítica;
- (b) uma relação de *transferência* – o analista deve favorecer a repetição das ações consideradas sintomáticas, e deve abster-se de exercer sobre elas qualquer influência senão a facilitação da sua continuidade;
- (c) um *setting* analítico – a transferência, como manifestação da resistência, será analisada no interior de sessões regulares.

A gramática psicanalítica estaria regulando o conflito entre cumprir e quebrar a regra. Por definição, ninguém pode cumprir a regra da livre associação. Trata-se de uma tarefa impossível. Por este motivo, constituir-se-ia, naturalmente, diversos estilos ou maneiras de quebrar-se a regra fundamental. Cada um desses estilos de ação poderia ser visto como uma determinada forma de agir, isto é, como uma “psicopatologia” sem qualquer referência senão aos aspectos formais e relacionais da ação ou da conduta lingüística. Desse modo, não teríamos uma nosologia substancializada nem predicada a respeito de qualquer pessoa. Teríamos uma nosologia relacional. A psicopatologia seria apenas um nome para a forma de ação exercida pelo paciente no interior de um jogo de linguagem, ao quebrar a regra fundamental. Quanto à transferência, o analista não poderia interpretar conteúdos. Sua ação visaria simplesmente frustrar o abuso de poder nas ações do paciente, usando técnicas que não interfeririam no comportamento lingüístico (entendido, segundo a regra fundamental, como “livre associação”). A *posição do analista*, diante da fala do analisando, seria o único indicador da sua atuação em vista da regra fundamental. A posição do analista evidencia-se na maneira de responder aos atos de fala do analisando, ou seja, cabe ao analista frustrá-los. A intenção seria a de que o paciente fosse aprendendo, pouco a pouco, que sua maneira de agir não consegue sobrepor-se à do outro, e fosse, assim, modificando seus hábitos para conformar-se, da maneira que melhor lhe parecesse, ao contrato do jogo de linguagem por ele mesmo assumido. Ao analista interessaria somente a forma, não o conteúdo. A questão tampouco seria “tornar conscientes motivações inconscientes”. O hábito, naturalmente, é

cego; exercido sem necessidade de percepção ou consciência. Além disso, a percepção de um hábito não necessariamente o modifica. A intenção, na análise, não poderia ser senão exclusivamente a de um aprendizado: o poder deve ser negociado. Aprendizado que não é o ensino de um conteúdo, mas um confronto de poderes e o ingresso numa forma de vida resultante da integração equilibrada no jogo de dominação exercido pelas vontades em conflito entre si. Tratar-se-ia apenas de um exercício, de uma disciplina, na qual só as ações estariam em jogo. A consciência de uma maneira de agir é indiferente para este propósito. Como em qualquer jogo de linguagem, o aprendizado, no interior de uma forma de vida, é instintivo. Pode vir ou não acompanhado de consciência ou de interpretações racionais.

Já existe a sugestão de Gabbi Jr., em artigo a ser ainda publicado, para pensar a teoria psicanalítica como uma *metapsicologia da promessa*. Esta teoria minimalista da clínica, inspirada pela teoria dos atos de fala de Austin, interpreta a regra fundamental da psicanálise como uma promessa. Por esta perspectiva, no diálogo analítico há somente performatividade, não descrição de estados de coisa. A ação do analisando é tentar convencer o analista que a promessa está sendo cumprida, o papel do analista é frustrar os atos de fala do analisando. Como em qualquer luta por reconhecimento, a promessa é também um embate. Os diferentes tipos de patologia também são definidos pelo autor segundo a forma que o proferimento do paciente apresenta quando fracassa. Tais formas são captadas pela maneira como o analisando infringe a regra fundamental. Assim,

- (a) na histeria, o outro não cumpriu a promessa;
- (b) na neurose obsessiva, o sujeito é devedor da promessa ;
- (c) na perversão, o sujeito finge cumprir a promessa;
- (d) na paranóia, o outro lhe cobra a promessa;
- (e) no estado depressivo, o sujeito é incapaz de cumprir a promessa;
- (f) no estado maníaco, o sujeito é capaz de cumprir a promessa;
- (g) a esquizofrenia, o sujeito constitui o outro a quem promete.

Como confronto de poderes clinicamente calculado, a metapsicologia da promessa apresenta-se como uma elegante solução antimetafísica pelo recurso de uma determinada filosofia da linguagem, a par de situar-se no cerne da tradição clínica da psicanálise. A psicanálise, pela proposta, escaparia de tornar-se uma forma de psicologia, configurando-se apenas como modo de

intervenção terapêutica. Não sabemos ainda se a metapsicologia da promessa é uma promessa. Falta apresentar a tese e discutir aspectos técnicos desta proposta clínica, se a sua aplicação prática é factível ou não. Sabemos, no entanto, que, pela concepção comportamental da linguagem, nenhuma psicologia faz sentido.

Bibliografia

- AMACHER, Peter. "Freud's neurological educations and its influence on psychoanalytic theory". In: **Psychological Issues** 4 (1965) 4.
- ARANTES, P. Eduardo. "Um Hegel errado mas vivo. Notícias sobre o seminário de Alexandre Kojève". In: **IDE** (21) 1991: 72-79.
_____. "Hegel no espelho do Dr. Lacan". In: **IDE** (22) 1992: 64-77.
- BAKER, Gordon. "Wittgenstein on metaphysical/everyday use". In: **Philosophical Quarterly** 52 (2002) 208: 289-302.
- BELLEMIN-NOËL, Jean. "Psychanalyse et pragmatique". In: **Critique** 420 (1982) 406-422.
- BIERI, Peter, HORSTMANN, Rolf-P. & KRÜGER, Lorenz. *Transcendental arguments and science. Essays in epistemology*. Dordrecht, D. Reidel Publishing, 1979.
- BLOOR, David. *Wittgenstein, rules and institutions*. London, Routledge & Kegan, Paul, 1997.
- BORCH-JACOBSEN, Mikkel. "Les alibis du sujet (Lacan, Kojève et alii)". In: *Lacan avec les philosophes* (vários autores). Paris, Éditions Albin Michel, 1991, pp. 293-314.
_____. *Lacan, le maître absolu*. Paris, Flammarion, 1990 (1995).
- BORGES, Jorge Luis. "La escritura del Dios". In: *El aleph*. Madrid, Alianza Editorial, 1971.
- BOUVERESSE, Jacques. *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud*. Paris, Editions de L'Eclat, 1996 (1991).
- CAVELL, Marcia. *The psychoanalytic mind. From Freud to philosophy*. Cambridge, Harvard University Press, 1993 (1996).
- COSTA, Jurandir Freire. "As sombras e o sopro: a psicanálise na era da linguagem". In: BIRMAN, Joel (org.). *Freud: 50 anos depois*. Rio de Janeiro, Ed. Relume-Dumará,

- 1989, pp. 149-171.
- _____. *A inocência e o vício. Estudos sobre o homoerostimo II*. Rio de Janeiro, Editora Relume-Dumará, 1992 (2002).
- _____. “Pragmática e processo analítico: Freud, Wittgenstein, Davidson, Rorty”. In: COSTA, Jurandir Freire (org.). *Redescrições da psicanálise: ensaios pragmáticos*. Rio de Janeiro, Editora Relume Dumará, 1994.
- _____. *Razões Públicas, Emoções Privadas*. Rio de Janeiro, Ed. Rocco, 1999.
- DAVIDSON, Donald. *Essays on actions and events*. Oxford, Clarendon Press, 1980.
- _____. *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford, Clarendon Press, 1984.
- _____. “Paradoxes of irrationality”. In: *Philosophical essays on Freud*. WOLLHEIM, R. & HOPKINS, J. (eds.). Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- _____. “The emergence of thought”. In: **Erkenntnis** 51 (1999): 7-17.
- DESCOMBES, Vincent. *Le même et l'autre*. Paris, Ed. des Minuit, 1979.
- _____. *La denrée mentale*. Paris, Ed. du Minuit, 1995.
- DILTHEY, Wilhelm. “Einleitung in die Geisteswissenschaften”. In: *Gesammelte Schriften*, Band I. Stuttgart, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1990 (1883).
- EVNINE, Simon. *Donald Davidson*. Cambridge, Polity Press, 1991.
- FELMAN, Shoshana. *Le scandale du corps parlant. Don Juan avec Austin ou la séduction en deux langues*. Paris, Ed. du Seuil, 1980.
- FODOR, Jerry. *Psychosemantics*. Cambridge, The MIT Press, 1987.
- FORRESTER, John. *Language and the origins of psychoanalysis*. London, The MacMillan Press Ltd., 1980.
- FREGE, Gottlob. *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Breslau, Verlag von Wilhelm Koebner, 1884.
- FREUD, Sigmund. “Die Abwehr-Neuropsychosen. Versuch einer psychologischen Theorie der akquirierten Hysterie, vieler Phobien und Zwangsvorstellungen und gewisser halluzinatorischer Psychosen.” In: *Gesammelte Werke*, Erster Band. Frankfurt a. M.,

- S. Fischer Verlag, 1991 (1952).
 _____ . “Die Traumdeutung”. *Gesammelte Werke*, 2./3. Band. Frankfurt a. M., S. Fischer Verlag, 1991 (1946).
 _____ . “Triebe und Tribschicksale”. *Gesammelte Werke*, Band X. Frankfurt a. M., S. Fischer Verlag, 1991 (1946).
 _____ . “Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse”. In: *Gesammelte Werke*, Band XII. Frankfurt a. M. S. Fischer Verlag, 1987 (1947).
- GABBI Jr, Osmyr Faria. “A pré-história da teoria freudiana – os materiais de construção”. Tese de doutorado. IP-USP, 1981.
 _____ . *Freud: racionalidade, sentido e referência*. Campinas, UNICAMP, Coleção CLE, 1994.
 _____ . “Notas sobre linguagem e pensamento em Freud”. In: GABBI Jr., Osmyr Faria (org.). *Fundamentos da psicanálise. Pensamento, linguagem, realidade, angústia*. Campinas, Coleção CLE/UNICAMP, 1999, pp. 1-22.
 _____ . *Notas a projeto de uma psicologia: as origens utilitaristas da psicanálise*. Rio de Janeiro. Imago, 2003.
- GARVER, Newton. “Philosophy as grammar”. In: SLUGA, Hans (Ed.). *The Cambridge companion to Wittgenstein*. Oxford, Cambridge University Press, 1996.
- HACKING, Ian. *Why does language matter to philosophy?* Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- JASPERS, Karl. *Psicopatologia geral. Psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia*. Tradução da 8ª ed. por Samuel Penna Reis . V. I, São Paulo, Atheneu.
- JULIEN, Phillipe. *O Retorno a Freud de Jacques Lacan. A aplicação ao espelho*. Porto Alegre, Ed. Artes Médicas, 1993.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introduction a la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de L’Esprit*. Paris, Ed. Gallimard, 1947.
- KRIPKE, Saul. *Wittgenstein on rules and private language. An elementary exposition*. Oxford, Basil Blackwell, 1982.
- LACAN, Jacques. *De la psychose paranoïaque dans ces rapports avec la personnalité*. Paris, Ed. du Seuil, 1932 (1975).
 _____ . “Les complexes familiaux dans la formation de l’individu”. In: *Autres Écrits*. Paris, Ed. du Seuil, 2001.

- _____. “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je, telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique” In: **Revue Française de Psychanalyse** 13 (1949) : 449-455.
- _____. “Propos sur la causalité psychique”. In: *Écrits*. Paris, Ed. du Seuil, 1966.
- _____. “Intervention au premier Congrès mondial de Psychiatrie”, 1950. Texto inédito publicado pela École Lacanienne de Psychanalyse.
- _____. “Le mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose”. (Publicação inédita, versão Michel Roussan, da École Lacanienne de Psychanalyse).
- _____. “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”. In: *Écrits*. Paris, Ed. du Seuil, 1966.
- _____. “La chose freudienne”. In: *Écrits*. Paris, Ed. du Seuil, 1966.
- _____. “L’instance de la lettre ou la raison depuis Freud”. In: *Écrits*. Paris, Ed. du Seuil, 1966.
- _____. “Remarques sur le rapport de Daniel Lagache”. In: *Écrits*. Paris, Ed. du Seuil, 1966.
- _____. “D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose”. In: *Écrits*. Paris, Ed. du Seuil, 1966.
- _____. “Position de l’inconscient”. In: *Écrits*. Paris, Ed. du Seuil, 1966.
- _____. “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien”. In: *Écrits*. Paris, Ed. du Seuil, 1966.
- _____. “La science et la vérité”. In: *Écrits*. Paris, Ed. du Seuil, 1966.
- _____. *Le séminaire, Livre I: Les écrits techniques de Freud*. Paris, Ed. du Seuil, 1975.
- _____. *Le séminaire, Livre III, Les psychoses*. Paris, Ed. du Seuil, 1981.
- _____. *Le séminaire, Livre IV, La relation d’objet*. Paris, Ed. du Seuil, 1994.
- _____. *Le séminaire, Livre V, Les formations de l’inconscient*. Paris, Ed. du Seuil, 1998.
- _____. *Le séminaire, Livre VII: L’éthique de la psychanalyse*. Paris, Ed. du Seuil, 1986.
- _____. *Le séminaire, Livre IX: l’identification (Seminário inédito)*.
- _____. *Le séminaire, Livre X, L’angoisse (Seminário inédito)*.
- _____. *Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris, Ed. du Seuil, 1973.
- _____. *Le séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*. (Seminário inédito).
- _____. *Le séminaire, Livre XIII, L’objet de la psychanalyse (Seminário inédito)*.
- _____. *Le séminaire, Livre XVI: D’un Autre à l’autre*. (Seminário inédito).
- _____. *Le séminaire, Livre XVII: L’envers de la psychanalyse*. Paris, Ed. du Seuil, 1991.
- _____. *Le séminaire, Livre XVIII: D’un discours qui ne serait pas du semblant*.

(Seminário inédito).

_____. *Le séminaire, Livre XIX, Ou pire. (Seminário inédito).*

_____. *Le séminaire, Livre XX: Encore.* Paris, Ed. du Seuil, 1975.

_____. *Le séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent.* (Seminário inédito).

_____. *Le séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre.*

(Seminário inédito).

_____. "Preface à une thèse". In: *Autres Écrits.* Paris, Ed. du Seuil, 2001, pp. 393-401.

_____. "Conférence à Genève sur le symptôme", In: **Le Bloc-notes de la psychanalyse** (5) 1985.

LÄHTEENMÄKI, Mika. "On rules and rule-following: obeying rules blindly". In: **Language & Communication** 23 (2003): 45-61.

LEVI-STRAUSS, Claude. "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss". In: MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie.* Paris, PUF, 1950.

_____. "La sociologie française", in: GURVITCH, Georges & MOORE, W. E. *La sociologie au XXe siècle.* Vol. II. Paris, PUF, 1947.

_____. *Les structures élémentaires de la parenté.* Paris, Mouton & Co, 1968 (1947).

_____. *Anthropologie structurale.* Paris, Plon, 1958.

LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne.* Paris, Ed. du Minuit, 1979.

MACEY, David. *Lacan in contexts.* Verso, London, 1988.

MACHERREY, Pierre. "Lacan avec Kojève, philosophie et psychanalyse". In: *Lacan avec les philosophes* (Vários Autores). Paris, Ed. Albin Michel, 1991.

MALCOLM, Norman. "Wittgenstein: the relation of language to instinctive behavior". In: *Wittgensteinian themes: essays 1978-1989.* Edited by von WRIGHT, George Henrik. London, Cornell University Press, 1995, pp. 66-86.

MILL, John S. "A system of logic ratiocinative and inductive, being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation". In: *Collected Works*, v. VIII. London, Routledge & Kegan Paul, 1974.

MILNER, Jean-Claude. *Les noms indistincts.* Paris, Editions du Seuil, 1983.

_____. "Lacan et la science moderne". In: *Lacan avec les philosophes* (Vários Aures). Paris, Ed. Michel Albin, 1991.

- OGILVIE, Bertrand. Lacan. *La formation du concept de sujet*. Paris, PUF, 1993, 3^a ed. (1987).
- PESSOA, Fernando. “Há metafísica bastante em não pensar em nada”, de *O Guardador de rebanhos*, Alberto Caeiro, in: *Ficções do interlúdio*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- POLITZER, Georges. *Crítica dos fundamentos da psicologia. A psicologia e a psicanálise*. Piracicaba, Ed. Unimep, 1998.
- PORGE, Erik. *Jacques Lacan, un psychanalyste. Parcours d'un enseignement*. Paris, Edition Erès, 2000.
- QUINE, Willard V. Orman. “On what there is”. In: *From a logical point of view*. New York, Harper & Row, (1953) 1961.
- _____. “The two dogmas of empiricism”. In: *From a logical point of view*. New York, Harper & Row, (1953) 1961.
- _____. *Word and object*. Cambridge, The MIT Press, 1960.
- RICOEUR, Paul. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Ed. du Seuil, 1965.
- RORTY, Richard. “Metaphilosophical difficulties of linguistic philosophy”. In: *The linguistic turn. Recent essays in philosophical method*. Chicago, University of Chicago Press, 1967.
- _____. “Pragmatism, Davidson and truth”. In: LEPORE, Ernest (org.). *Truth and interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*. Oxford, Basil Blackwell, 1986, pp. 333-355.
- _____. “Non-reductive physicalism”. In: *Philosophical papers*, v. 1. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *Jacques Lacan. Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo, Cia das Letras, 1994.
- SALVADOR, Ángel de Frutos. *Los Escritos de Jacques Lacan. Variantes textuales*. Madrid, Siglo XXI, 1994.
- SIMANKE, R. Theissen. *Metapsicologia lacaniana*. Discurso Editorial, São Paulo, 2002.
- SOULEZ, Antonia. “Essai sur le libre jeu de la volonté”. In: WITTGENSTEIN, Ludwig.

Leçons sur la liberté de la volonté. (Traduction de A. Soulez). Paris, PUF, 1998, pp. 67-355.

TILES, Mary. *Mathematics and the image of reason.* London, Routledge, 1991.

VERHEGGEN, Claudine. "Wittgenstein's rule-following paradox and the objectivity of meaning". In: **Philosophical Investigations** 26 (2003) 4: 285-310.

WAHL, Jean. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.* Paris, Editions Rieder, 1929.

_____. *Vers le concret: Études d'histoire de la philosophie contemporaine.* Paris, J. Vrin, 1932.

WILLIAMS, Meredith. *Wittgenstein, mind and meaning. Toward a social conception of mind.* London, Routledge & Kegan, Paul, 1999.

_____. "Wittgenstein and Davidson on the sociality of language". In: **Journal for the Theory of Social Behaviour** 30 (2000) 3: 299-318.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus.* London, Routledge & Kegan Paul, 1961.

_____. *The blue and brown books: preliminary studies for the Philosophical Investigations.* Oxford, Basil Blackwell, 1958.

_____. *Philosophical investigations.* Oxford, Basil Blackwell, 1953.

_____. *On certainty (Über Gewißheit).* New York, Harper & Row, 1972

_____. *Remarks on the philosophy of psychology, v. I.* Oxford, Basil Blackwell, 1980.