

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DETERMINAÇÃO VERSUS SUBJETIVIDADE:
APROPRIAÇÃO E ULTRAPASSAGEM DO ESTRUTURALISMO
PELA PSICANÁLISE LACANIANA

LÉA SILVEIRA SALES

São Carlos
2007

DETERMINAÇÃO VERSUS SUBJETIVIDADE:
APROPRIAÇÃO E ULTRAPASSAGEM DO ESTRUTURALISMO
PELA PSICANÁLISE LACANIANA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DETERMINAÇÃO VERSUS SUBJETIVIDADE:
APROPRIAÇÃO E ULTRAPASSAGEM DO ESTRUTURALISMO
PELA PSICANÁLISE LACANIANA

LÉA SILVEIRA SALES

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de São Carlos
como parte dos requisitos para a obtenção do título
de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Richard Theisen Siamnke

São Carlos

2007

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

S163dv

Sales, Léa Silveira.

Determinação versus subjetividade : apropriação e
ultrapassagem do estruturalismo pela psicanálise lacaniana
/ Léa Silveira Sales. -- São Carlos : UFSCar, 2008.
347 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos,
2007.

1. Psicanálise e filosofia. 2. Lacan, Jacques, 1901-1981.
Estruturalismo. 3. Sujeito. I. Título.

CDD: 100 (20^a)

LÉA SILVEIRA SALES

**DETERMINAÇÃO VERSUS SUBJETIVIDADE: APROPRIAÇÃO E ULTRAPASSAGEM
DO ESTRUTURALISMO PELA PSICANÁLISE LACANIANA**

Tese apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em 27 de novembro de 2007

BANCA EXAMINADORA

Presidente 
(Dr. Richard Theisen Simanke)

1º Examinador 
(Dr. José Eduardo Marques Baioni – UFSCar)

2º Examinador 
(Dr. José Francisco Miguel Henriques Bairrão – USP/Ribeirão Preto)

3º Examinador 
(Dr. Vladimir Pinheiro Safatle – USP/São Paulo)

4º Examinador 
(Dr. João José Rodrigues Lima de Almeida – UNESP/Araraquara)

*Dedico este trabalho à memória
do Professor Bento Prado Jr.,
com quem tive o privilégio de conhecer
o sentido, o mais pleno, da palavra
"formação".*

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Richard Simanke, que, com o brilhantismo que lhe é próprio, orientou minhas pesquisas desde o ingresso no mestrado. Já se vão mais de sete anos de trabalho, os quais produziram em mim um sentimento de profunda admiração e respeito.

Ao Prof. Bento Prado Jr. (*in memoriam*), pela generosidade de sua presença e pela confiança.

À Profa. Silene Torres Marques, pela oportunidade de uma convivência que já não é mais apenas de interlocução, mas de sincero afeto.

Aos demais professores do Departamento de Filosofia da UFSCar.

Um agradecimento especial à Profa. Monique David-Ménard cujo acolhimento durante estágio na *Université Paris 7* foi muito mais gentil do que qualquer estudante estrangeiro poderia esperar. Também pelas preciosas sugestões quando do trabalho de co-orientação.

Agradeço ao professores das bancas de qualificação e defesa – João José R. Lima de Almeida, José Eduardo Marques Baioni, José F. Miguel Henriques Bairrão e Vladimir Pinheiro Safatle –, que aceitaram discutir meu trabalho, pelo que muito me sinto honrada.

Aos secretários: Rose, Suely, Cleuza, Robson e Fábio.

À CAPES, pelo financiamento da pesquisa.

A todos que me ajudaram com o acesso à bibliografia (especialmente, Fábio Landa, Gilson Iannini, Matheus Hidalgo e Suely Aires).

Aos amigos Fabíola Izaías, Ronaldo Salgado, Márcia Vidal, Raquel Jales e Ronald e aos tios Fernando e Wilma.

Sou muito grata a meus pais (Socorro e Raimundo) e sogros (Francimeire e José Walter). Sem seu apoio incondicional, esse trabalho não teria sido possível.

Aos demais familiares – Lucas, Thiago, Kennedy, Karine, Walter – e especialmente às minhas irmãs, Lia e Fillipa, pela escuta e pelas leituras e sugestões.

Ao meu companheiro, Alessandro, luz da minha vida. Você conhece a dor e a delícia de cada passo desse trajeto e eu sei que não teria conseguido atravessá-lo se você não estivesse a meu lado.

O longo caminho de pesquisa reclamado por uma tese de doutorado muitas vezes nos oferece, seja a pretexto da discussão de um problema teórico, da frequência às aulas ou da participação em um congresso, a ocasião, não exatamente de construir uma verdadeira amizade, mas de *reconhecê-la*. Considero-me alguém de sorte nesse sentido e deixo aqui o testemunho de minha gratidão por todos os queridos colegas que dividiram e multiplicaram comigo esta aventura. Talvez vocês desconheçam o quão importantes foram para mim suas palavras de incentivo e carinho.

Agradeço pela convivência, em alguns casos esporádica, noutros mais contínua, mas sempre amigável, afetuosa e intelectualmente estimulante, de: Marília Pizani, Emmanuel Melo, Maria Nakasu, Péricles de Sousa, Sônia Russo, André Carone, Stephan Krastanov, Luciana Furlanetto, Milena Viana, Regiane Collares, Jimena Menéndez, Clóvis Zanetti, Alex Jardim, Olivier Dione, Suely Aires, Waldir Maier, Marcos Piovesan e Hiro Torres.

Todas essas trocas atravessam – mecanismo secreto – as linhas que se seguem.

RESUMO

É comum encontrarmos na bibliografia relativa tanto à psicanálise lacaniana quanto à história das idéias na França da segunda metade do século XX a indicação de Jacques Lacan como uma das figuras mais representativas de uma certa forma de pensar que se convencionou chamar, retroativamente, de "estruturalismo" e que teve uma de suas origens nas investigações e propostas antropológicas de Claude Lévi-Strauss. A presente pesquisa busca, em um primeiro momento, analisar, além da pertinência de tal indicação, as linhas de força e o movimento teórico mais profundo nela envolvidos. Dito de outro modo, ela levanta inicialmente a seguinte questão: se Lacan de fato sofreu sobremaneira a influência da antropologia estrutural, a que, exatamente, isso pode ser creditado? A quais inquietações teóricas a referência à estrutura é suposta responder em psicanálise? Como ela se inseriu em uma *démarche* que já havia tomado alguma forma no seio de projetos direcionados à psiquiatria e à psicologia? Em seguida, o trabalho se volta para as tarefas herdadas com esse diálogo, procurando analisar as redescições lacanianas de processos próprios à psicanálise (Édipo, psicose e desejo, por exemplo), bem como algumas indagações filosóficas que delas se depreendem, tais como as concepções de verdade e realidade e o problema da presença de uma ontologia. A continuidade da investigação se impôs com os resultados até aí obtidos. Pois dialogar com a estrutura exige da psicanálise que o faz a colocação da pergunta pelo sujeito. Sua formulação, já célebre, traz os seguintes termos: uma vez tenha-se assumido que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, o que pode ser o sujeito? É a confrontação – até as últimas conseqüências – com essa questão que, por sua vez, constrange o psicanalista a encaminhar uma certa ultrapassagem da estrutura que, naturalmente, não corresponde a seu abandono, mas à sua abertura, então expressa na noção de significante de uma falta no Outro. Ver-se-á em que sentido o surgimento, na teoria, do objeto *a* – operador central da psicanálise lacaniana – não é alheio a tal percurso.

RÉSUMÉ

Dans la bibliographie concernant la psychanalyse lacanienne aussi bien que dans celle de l'histoire des idées en France dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle, on trouve souvent l'indication de Jacques Lacan comme l'une des figures les plus représentatives d'une certaine forme de penser que l'on a rétroactivement convenu de nommer "structuralisme" et dont les origines remontent aux recherches et propositions anthropologiques de Claude Lévi-Strauss. Tout d'abord, cette recherche essaie d'analyser non pas seulement la pertinence d'une telle indication, mais également les lignes de force et le mouvement théorique plus profond qui y sont impliqués. Autrement dit, elle pose initialement la question suivante: si Lacan a en effet subi une forte influence de l'anthropologie structurale, à quoi, exactement, cela peut-il être imputé? Au champ psychanalytique, quelles sont les inquiétudes théoriques auxquelles la référence à la structure est supposée répondre? Comment a-t-elle été introduite dans une démarche qui avait déjà pris forme au sein de projets orientés vers la psychiatrie et la psychologie? Puis, le travail se tourne vers les tâches héritées de ce dialogue: il faut analyser les redescriptions lacaniennes de processus propres à la psychanalyse (Œdipe, psychose et désir, par exemple), ainsi que quelques thèmes philosophiques qui y sont liés, tels que les conceptions de vérité et de réalité et le problème de la présence d'une ontologie. La continuité de la recherche s'est imposée de par les résultats obtenus jusqu'alors. Car dialoguer avec la structure exige, de la psychanalyse qui le fait, la rénovation de la pensée sur le sujet. La manière, déjà bien connue, dont elle s'en interroge apporte les termes suivants: dès que l'on assume que l'inconscient est structuré comme un langage, qu'est-ce que le sujet? C'est la confrontation – jusqu'aux dernières conséquences – à cette question qui, à son tour, contraint le psychanalyste à s'acheminer vers un certain dépassement de la structure qui, naturellement, ne correspond pas à son abandon, mais à son ouverture, alors exprimée dans la notion de signifiant d'un manque dans l'Autre. On verra dans quel sens le surgissement, dans la théorie, de l'objet *a* – opérateur central de la psychanalyse lacanienne – n'est pas étranger à un tel parcours.

SUMÁRIO

	página
APRESENTAÇÃO	11
1º. CAPÍTULO	
ESTRUTURALISMO: TERMOS DA APROXIMAÇÃO	14
1.1. O percurso anterior de Lacan e por que ele chega ao estruturalismo	15
1.2. Características do estruturalismo que favoreceram a aproximação	42
1.3. Estrutura X sujeito: novos destinos do impasse	90
1.4. Estruturalista?	95
1.5. Continuidade da pesquisa	101
2º. CAPÍTULO	
INFLEXÕES DA ESTRUTURA NA PSICANÁLISE	103
2.1. Como o <i>Curso de lingüística geral</i> aparece em Lacan	104
2.2. Posição do <i>Seminário 2</i>	115
2.3. Ponto de vacilação da fala	117
2.4. Modos de articulação da estrutura	119
2.5. Realidade	120
2.6. Verdade	122
2.7. Crítica da compreensão e dissociação entre conhecimento e verdade	130
2.8. Valor transcendental do sistema simbólico	138
2.9. Ontologização do significante?	141
2.10. Rumo ao dispositivo específico da psicose: três negações	148
2.11. Dispositivo específico da psicose: <i>Verwerfung</i>	157
2.12. Consistência do Édipo: símbolos zero para o desejo	170
2.13. Desejo de nada	180
2.14. As leis da linguagem <i>são</i> as leis do inconsciente	196
2.15. Problematização da lingüística	198
2.16. Níveis de valor da linguagem	201
2.17. Tipos de relação entre linguagem e inconsciente	204
2.18. Necessidade do traço unário como operador da negação	207
3º. CAPÍTULO	
SUJEITO <i>a</i>	214
3.1. O problema	215
3.2. Uma manobra cartesiana deslocada	227
3.3. Esse sujeito garantido pelo <i>cogito</i> , o que é?	248
3.3.1. Negatividade pura	251
3.3.2. Quando o corpo volta à cena	272
3.4. Desvios da relação a si	284

3.4.1. Para além do símbolo zero: a falta no Outro como subversão da estrutura	288
3.4.2. Para além do desejo de nada: o objeto <i>a</i> como resistência ao esquema transcendental dos significantes	295
CONSIDERAÇÕES FINAIS	313
APÊNDICE	
A PASSAGEM DO "EU PENSO" AO "EU EXISTO" EM JAAKKO HINTIKKA E EM JACQUES LACAN	319
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	329

A PRESENTAÇÃO

Em 1953, Lacan proclama um "retorno a Freud" e faz disso uma espécie de bandeira de seu ensino. Ler os textos que desenvolvem essa sua hipótese interpretativa nos conduz diretamente à demarcação de um conceito de inconsciente muito específico, de claro acento lévi-straussiano. A seu lado, a teoria oferece um trato detalhado à noção de significante cujas origens, como é sabido, remontam, *via etnologia*, à lingüística tal como configurada por Saussure. Daí por diante (ao menos até 1964), é o debater-se com a estrutura que mais dá a ver os impasses pelos quais a teoria lacaniana se desenvolve. Objetivamente, a presente pesquisa se propõe investigar os termos do diálogo que então se estabelece: as motivações de base que o fomentaram, as ressignificações exigidas, os problemas herdados com a aproximação, os caminhos assumidos na tentativa de equacioná-los. Nesse sentido, ela nasce das seguintes indagações: qual o peso e a significação da palavra "estrutura" na obra de Lacan? é possível dizer que ele foi um autor estruturalista? em caso positivo, isso sofre algum tipo de restrição cronológica? o que realmente queremos dizer quando fazemos seu nome ser acompanhado desse adjetivo? o que significa recorrer à estrutura na lida com temas psicanalíticos? o que ela tem a dizer sobre o desejo e sobre o sujeito?

Sem dúvida, temos aí questões que não podem ser respondidas de modo precipitado. A começar pelo fato de que as respostas devem ser afinadas à disposição das diretrizes presentes no pensamento de Lacan *antes* da ligação com a estrutura. Sim, porque, se semelhante recurso é estabelecido, certamente isso é feito na medida em que nele se depositam apostas epistemológicas previamente desenhadas.

Assim advertidos, o primeiro capítulo apresenta o problema da inserção de Lacan no estruturalismo: o contexto anterior ao diálogo, os motivos da aproximação, as conseqüências no arranjo da teoria e os impasses gerados que guiarão seu movimento. Busca ainda, à luz do trajeto até aí percorrido, discutir a questão da atribuição da adjetivação "estruturalista". O passo subsequente será investigar o uso da estrutura na interpretação da psicanálise: o modo como Saussure aparece em Lacan e os motivos epistemológicos do caráter peculiar dessa apropriação; o que o instrumento lhe permite pensar – especialmente com relação à interseção entre fala e linguagem, aos níveis de relação estabelecidos entre esta e o inconsciente, ao Édipo como estruturação do sujeito, ao desejo como função pura e à construção de um modelo explicativo exclusivo da psicose –; as conseqüências impostas à natureza do significante e a especificação das noções interrelacionadas de realidade e de verdade. Por fim, no terceiro capítulo,

veremos que a aquisição desse aparato conceitual reclama uma noção muito particular de sujeito que, por seu turno, lança reformulações em seus correlatos uma vez que a relação a si será tomada como relação de desvio pelo Outro e pelo objeto, exigindo – no seio de uma sobreposição entre as temáticas do transcendental e da transcendência – uma nova noção de estrutura, agora solidária de um certo retorno ao sensível como contrapartida da formalização da função pura.

De saída, é possível perceber nesse traçado geral que a metodologia adotada vai se valer, em certa medida, de um encaminhamento cronológico. O leitor não encontrará aqui, no entanto, um movimento linear. A tessitura do comentário seguirá, antes, o tempo do desenvolvimento dos impasses, o qual, supomos, de fato demanda um horizonte diacrônico, desde que relativizado, subsumido à questão propriamente conceitual.

Desnecessário dizer da preocupação em ouvir o texto e deixá-lo reverberar antes de lhe sobrepor apressadamente nossas hipóteses de leitura. Isso que, no limite, é um objetivo apenas ideal em qualquer trabalho de comentário, em se tratando de Lacan – cujo estilo luta, propositalmente, contra o ideal de compreensão – torna-se uma impossibilidade de partida. Nada mais distante do espírito de sua obra do que a ilusão de uma leitor desprovido de pré-conceitos (ele seria desprovido de desejo!) em busca da "verdadeira verdade" do dito. Antes de ser ingênua, tal atitude seria anti-lacanianiana. Apesar disso, estivemos atentos – se com sucesso, caberá ao leitor julgar – à necessidade de acossar não apenas os argumentos de Lacan, mas também os nossos.

É possível que a presença abundante de bibliografia secundária salte aos olhos, ao que cabe um breve esclarecimento. A interlocução com os comentadores, além de iluminar pontos de concordância, não raro funcionou para nós como uma espécie de espelho, revelando, por inversão, o posicionamento de nossa própria leitura. "Pensar com" é também "pensar contra"... Discutir uma posição da qual discordamos é um exercício capaz de esclarecer bastante, *a contrario sensu*, as curvas de nosso próprio encaminhamento, dando a ver o eixo trilhado por sua coerência na tarefa de acompanhar os textos do autor eleito. (E, afinal, não é do Outro que surge nossa capacidade de dizer "eu"?)

Capítulo 1

ESTRUTURALISMO: TERMOS DA APROXIMAÇÃO

*O próprio dos impasses
é justamente que eles são fecundos.*
Lacan – Seminário 6, Sessão 6

1.1. O percurso anterior de Lacan e por que o autor chega ao estruturalismo¹

O início do percurso intelectual de Lacan, no contexto da psiquiatria, encontra-se marcado por um conflito que será a prerrogativa maior de toda a sua obra. Ele se circunscreve diante dos seguintes questionamentos: como garantir a reserva do espaço do sujeito, como sujeito do sentido, na medida mesma em que se procura configurar a sua ordem objetiva de determinação? Estipular essa objetividade no caso em que o alvo do estudo é a subjetividade não implica necessariamente a sua simples e total exclusão? Esse conflito – que bem se traduz no oxímoro “objetivação do sujeito” – não é nada menos do que um mergulho, sempre conduzido às suas últimas conseqüências, no dilema que outorga às próprias "ciências humanas"² como um todo o seu frágil lugar epistemológico³. O enfrentamento acirrado de tal problema pode ser apontado como o denominador comum a fazer dessa obra, a despeito das miríades de faces e das metamorfoses constantes, uma única obra. O interesse de Lacan é, desde sempre e em qualquer momento, fazer uma teoria do sujeito. Quer atravessasse a psiquiatria, a psicologia ou a psicanálise, quer tivesse em vista a necessidade de formular uma causalidade específica para a psicose ou os caminhos que conduzem à neurose, seu empenho, o impulso mesmo para a colocação em jogo dos mais diversos referenciais teóricos, sempre teve como pano de fundo o intuito de perseguir essa questão.

Seu programa de estudos nasce com a tentativa de formular o fenômeno psicótico num combate do qual podemos discernir cinco alvos inter-relacionados que ditarão muito essencialmente o ritmo e as escolhas da obra lacaniana de forma geral, conferindo-lhe seus princípios epistemológicos: o organicismo, o substancialismo, o

¹ O presente capítulo retoma alguns trechos, acrescentando novos desenvolvimentos e reformulações, da dissertação de mestrado *Dos complexos familiares ao Discurso de Roma: Lacan rumo à racionalidade estruturalista* defendida em setembro de 2002 no Departamento de Filosofia da UFSCar.

² Grafamos "ciências humanas" entre aspas para marcar a inadequação da expressão no contexto da psicanálise lacaniana. Lacan reserva-lhe dois motivos: ela exprime uma relação de poder; ela nomeia algo que não existe: o "homem da ciência". V. Lacan, 1966d, p. 859.

³ Lugar, no que diz respeito à psicologia, exemplarmente bem descrito por Gréco (1967/1976): *"É a infelicidade do psicólogo: nunca está seguro de que 'faz ciência'. Se a faz, nunca tem certeza de que seja psicologia."* (p. 26)

realismo, o individualismo e o reducionismo. Suas origens certamente remontam à leitura e adesão à crítica (nos dois sentidos da palavra, negativo – de acusação dos princípios presentes na tradição – e positivo – de preparação de um campo validado) que Politzer endereçara à psicologia clássica⁴. Pensar a psicose como fenômeno total, revitalizando a categoria “sujeito” sob categorias de objetividade a partir de seu meio concreto era a única perspectiva reputada apropriada para tratar cientificamente a personalidade. Em sua tese de doutorado – *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade* (1932) –, o mecanismo que disparava a experiência paranóica era estruturado em torno de três áreas: o desenvolvimento biográfico, a concepção de si e a tensão das relações sociais (Lacan, 1932/1987, p. 46); esta última representando o ponto de convergência da causalidade e carregando ainda a função de fornecer a especificidade do meio próprio do homem. Trata-se de uma teoria da “gênese social da personalidade”⁵ à qual certos dados objetivos conferem a unidade de um “desenvolvimento regular e compreensível”⁶. Lacan, nessa época um entusiasta leitor da *Ética* de Espinosa, a vê como o resultado de um paralelismo, não entre as idéias e as coisas, mas entre o fato particular e o fato social; este, o vetor de conformação do fenômeno humano:

“Oposto a todo paralelismo substancial, que se coloca problemas de conveniência ou de concordância entre séries independentes eventualmente paralelas (as idéias e os corpos), Lacan pensa a personalidade como um aspecto particular (ou um atributo) de uma só e única substância que é a existência do indivíduo enquanto existência social (...).” (Ogilvie, 1987/1991, p. 66-7)

Tal paralelismo é o meio de viabilização de uma preocupação *ao mesmo tempo* científica (a busca do determinismo da personalidade), epistemológica (o objeto abordado é fenômeno de cognição) e ética (a valorização das implicações recíprocas

⁴ “Objetivismo ou realismo (substancialismo, poderíamos acrescentar), tal é o pecado original da tradição da filosofia, que se desdobra nos pecados complementares da abstração e do formalismo.” (Prado Jr., 1990b, p. 22) Sobre Politzer cf. ainda Roudinesco (1986/1988) pp. 72-82. Sobre a relação entre Politzer e Lacan, cf. Macey (1988) pp. 100, 101 e *passim*, Gabbi Jr. (1998) pp. XXIII-XXVIII e Simanke (2002) pp. 163-186.

⁵ Lacan, 1932/1987, p. 31: “Essa gênese social da personalidade explica o caráter de alta tensão que assumem, no desenvolvimento pessoal, as relações humanas e as situações vitais que fazem parte delas. Ela fornece, muito provavelmente, a chave da verdadeira natureza das relações de compreensão.”

⁶ Lacan, 1932/1987, p. 28.

entre intencionalidade (sentido) e responsabilidade). É visto como algo capaz de promover a aliança entre os pré-requisitos da explicação e os da compreensão. Eis como Lacan procura articular o encontro:

“Uma condição nos falta ainda, sem a qual não poderíamos fundar ciência alguma de tal objeto, mas somente nos consagrarmos a uma espécie de leitura puramente simbólica desses fatos, é a condição de um *determinismo* que seja *específico* desses fenômenos.

É aqui, e aqui apenas, que fazemos uma hipótese (...). Essa hipótese é que existe um determinismo que é específico da ordem definida nos fenômenos pelas *relações* de compreensibilidade humana.”
(1932/1987, p. 320-1)

A compreensão, regida pela definição da existência humana como uma existência, antes de mais nada, social, é assinalada como o fator capaz de assegurar a presença do sentido no contexto do "determinismo" almejado:

“*Compreender*, entendemos por isso dar seu sentido humano às condutas que observamos em nossos doentes, aos fenômenos mentais que eles nos apresentam. Certamente, eis aí um método de análise que é nele mesmo demasiado tentador para não apresentar graves perigos de ilusões. Mas, saibamos bem que, se o método se utiliza de *relações significativas*, utilização que funda o assentimento da comunidade humana, a aplicação delas à determinação de um fato dado pode ser regida por *critérios* puramente *objetivos*, de modo a resguardá-la de qualquer contaminação pelas ilusões, elas próprias localizadas, da *projeção afetiva*.” (Lacan, 1932/1987, pp. 315-6)

Todavia, ao definir a patologia mental como discordância com o meio social⁷, essa teoria seria contraditória caso não conservasse espaço para o que é considerado próprio da atividade do sujeito pelo modo da reação atualizada na interpretação delirante. Afinal, como a loucura poderia ser uma inadequação à sociedade se é a sociedade que a determina? Dito de outro modo, como explicar que um

⁷ Simanke comenta esse ponto: “O que a interpretação delirante faz, afinal de contas, é construir para o psicótico um *Umwelt* que não coincide com a representação social da realidade vigente no grupo a que pertence. Esta discordância – mais o fato de que ela não é subjetivamente assimilável como tal, sendo apreendida, por exemplo, na forma persecutória – é o único critério que permite atribuir um caráter patológico a quaisquer destes fenômenos de personalidade.” (2002, p. 125-6)

determinismo *social* dê lugar a uma incompatibilidade *com o social* senão assentindo que esse descompasso se deve à especificidade da resposta subjetiva? Assim, o sujeito não é visto como um mero resultado de um arranjo de influências⁸, mas dotado de uma “estrutura reacional”.

O principal instrumento para a elaboração dessa dinâmica entre ambiente determinante e estrutura reacional são os trabalhos de von Uexküll com as noções de *Umwelt* e de círculo funcional (*Funktionkreis*), ou seja, a idéia de que o organismo vivo não se relaciona com um mundo suposto objetivo e dado de modo homogêneo a todas as espécies, mas com um mundo próprio que se constitui a partir das estruturas de relação de cada organismo: “(...) o meio eficaz na determinação do comportamento é visto como estruturado e organizado a partir do próprio organismo que constitui o seu centro; não é um dado bruto que possa ser invocado como instância última de uma causalidade grosseiramente material.” (Simanke, 1994a, p. 154) O que Lacan pretende fazer em sua tese é estipular como se caracteriza o *Umwelt* do homem para salvaguardar tanto um tipo homogêneo de determinação do indivíduo quanto a especificidade do fato psíquico, do mesmo modo que, em sua área, von Uexküll buscava salvaguardar a especificidade do fato vital. Para isso, situa a cultura no lugar que o biólogo reservava à natureza. Dizer, então, que esse fator consiste no social como determinante significa situar o psíquico no concreto e no total. O problema é que Lacan, ao afirmar, a partir de Uexküll, que o meio próprio do homem é o meio social na mesma proporção em que toma esse social como instância de determinação do indivíduo, produz uma explicação claramente circular que pode ser assim apresentada: um meio determinado pelas características próprias do organismo mas que o determina como ordem transcendente.

Tal circularidade engendrou uma conseqüência igualmente indesejável, qual seja, o ponto específico no deslanchamento da psicose encontrava-se acuado justamente para a face do esquema mais em desacordo com um ideal de cientificidade: o ponto de vista do particular sob a forma do mundo psíquico do sujeito. Diante da indiferenciação de partida entre psicose e personalidade – o sistema de reação define tanto a normalidade quanto a patologia, com a única diferença de que o comportamento gerado

⁸ Lacan critica as posições extremadas da psicologia científica, “(...) em que o sujeito não é mais nada a não ser o lugar de uma sucessão de sensações, de desejos e de imagens.” (1932/1987, p. 24)

pela afecção psicótica encontra-se desprovido do assentimento social⁹ –, a teoria exigia que se estipulasse, para o caso patológico, a presença de acontecimentos pontuais, o andamento de reações singulares, os quais, apesar de entrevistados através do crivo do conceito politzeriano de “drama” – portanto, inseridos em um referencial materialista, concreto e determinista – acabavam por impedir que tal enquadramento chegasse a prover uma generalização do modelo e, por conseguinte, não conseguiam propor, em oposição ao que nesse ponto tendia a ser bem sucedido o organicismo¹⁰, um mecanismo específico que deflagrasse na personalidade a psicose. Por esse motivo, a despeito de exaurir os elementos envolvidos, a descrição do caso Aimée não providencia a forma generalizada da paranóia que explicaria o fenômeno e que seria aplicável a outros casos, no que o esforço de fundamentar a explicação na compreensão acaba apenas reproduzindo a oposição diltheyana entre a compreensão como método das ciências do espírito e a explicação como método das ciências da natureza. Afinal, a tese de 32 não consegue providenciar uma saída para essa tensão entre fenomenologia da intencionalidade como prerrogativa do sujeito e o estabelecimento de critérios de determinação do comportamento e da psicopatologia como exigência da explicação científica; tensão na qual Lacan localizara o próprio cerne desse seu projeto:

“Certamente, não se pode deduzir de nenhum ‘dato imediato’ a existência objetiva do ato voluntário e do ato de liberdade moral. Além disso, desde que se trata de conhecimento científico, o determinismo é uma condição *a priori* e torna uma tal existência contraditória com o seu estudo. Mas fica por explicar a existência *fenomenológica* destas funções intencionais: a saber, por exemplo, que o sujeito diga ‘eu’, acredite agir, prometa e afirme.”
(Lacan, 1932/1987, p. 28)

De todo modo, Lacan dá prosseguimento ao programa de pesquisa aí apresentado publicando, em 1938, um verbete de enciclopédia sobre os complexos familiares numa continuidade direta com a tese de doutorado que se traduz em termos das respostas que o segundo trabalho procura dar às questões herdadas do primeiro.

⁹ “*A partir daí, Lacan pode redefinir o delírio como uma forma de conhecimento válida, porém em desacordo com as necessidades do grupo social, ou seja, como uma estrutura reacional não sancionada, mas que não difere qualitativamente dos comportamentos aceitos. Em sentido inverso, Lacan aponta para o assentimento social como critério de objetividade para o conhecimento verdadeiro.*” (Simanke, 1994a, p. 166)

¹⁰ Quer dizer, do ponto de vista teórico, o organicismo pensava a psicose muito precisamente como um correspondente secundário da afecção orgânica.

Essas questões configuram-se em torno de duas diretrizes paralelas e interdependentes: investigar o “obscuro estágio do narcisismo” e perguntar-se pelo processo de constituição do sujeito então já considerado como um ser essencialmente social. Isso seria, segundo Ogilvie, uma espécie de resto que a pesquisa de 1932 teria legado às investigações teóricas posteriores do psicanalista: “*Terminada sua tese, podemos supor que Lacan empreende o cumprimento do programa que traçou para si: elucidar este obscuro narcisismo primário, precisar sua articulação com a situação social que o circunda.*” (1987/1991, p. 101) O narcisismo receberá por teorização a proposta do estágio do espelho – segundo Lacan, o “*pivô de nossa intervenção na teoria psicanalítica*” (1966a, p. 67) – e o processo de formação do sujeito será pensado de acordo com uma dialética entre injunções de complexos e captações de imagens imbuídas de um caráter de efetividade sobre o psíquico, dialética que continua a supor como horizonte a existência em sociedade do ser humano. O complexo é definido por sua função de reprodução da realidade, a qual ocorre de duas maneiras: primeiro, a forma do complexo, em sua origem, reflete uma configuração da realidade específica de um determinado momento do desenvolvimento psíquico; segundo, a realidade que foi desse modo fixada é repetida pela atividade do complexo sempre que o sujeito se depara com situações que demandem uma “objetivação superior dessa realidade”, ou seja, situações que exijam do sujeito o esforço de um trabalho psíquico. Ele é então constituído por três aspectos que reforçam sua determinação cultural: requer a efetivação de uma *relação de conhecimento*, pois seu conteúdo implica que objetos sejam nele representados; força uma *organização afetiva*, pois sua forma exige do sujeito um processo de objetivação da realidade que envolve emoções e sentimentos; constitui uma *prova*, pois, ao chocar-se com o real, o complexo torna explícita a situação de carência do sujeito diante de sua realidade. Esses três movimentos inerentes ao complexo definem-se por uma referência ao objeto que carrega consigo propriedades de comunicação, ou seja, propriedades culturais. Já a imagem é um conceito que lhe permite falar de uma instância propriamente subjetiva, uma vez que é o resultado da incidência do complexo objetivado como identificação com uma posição a partir da qual o sujeito se relaciona com o mundo, constituindo-o. A relação entre o complexo e a imagem estipula o advento de uma crise geradora de angústia cuja saída é designada como a sublimação ou superação da segunda. O artigo sobre os complexos tenta investigar, por meio dessa dinâmica, a construção do psiquismo na família e a concomitante constituição dos objetos da realidade. É esse processo que o autor

descreve e analisa, refletindo sobre suas possíveis conseqüências, especialmente no campo da psicopatologia.

Esse passo põe em jogo duas novidades: a centralização do conceito psicanalítico de identificação, conceito a partir do qual os surgimentos do sujeito, do outro e da realidade serão pensados como processos convergentes, e o aparecimento de Alexandre Kojève como subsídio filosófico basilar que, a partir daí, irá desempenhar uma função cada vez mais importante no desenvolvimento do pensamento laciano. De início, fornece a filosofia dialética da gênese social do sujeito no encontro agressivo com o outro e com o objeto na negação da natureza, filosofia capaz de sustentar um discurso que, para ser concreto, não precisa aproximar-se de um realismo que presumisse um mundo dado independentemente da formação subjetiva.

Aqui o problema passa a receber outra configuração. Por essa época – cujo norte de pensamento se estende por toda a década subsequente –, e em diálogo com a fenomenologia, o sujeito é categoria requerida pelo fato da intencionalidade da fala; o discurso é indissociável de um querer dizer: *“Somente um sujeito pode compreender um sentido; inversamente, todo fenômeno de sentido implica um sujeito.”* (Lacan, 1948/1966, p. 102). Dito de outro modo, o sujeito é deduzido do fato de que toda fala possui uma intenção direcionada à existência de um outro: *“Mas o psicanalista, por não destacar a experiência da linguagem da situação que ela implica, a do interlocutor, toca no fato simples de que a linguagem, antes de significar alguma coisa, significa para alguém.”* (Lacan, 1936/1966, p. 82) O sentido mesmo do discurso é o sujeito em sua faculdade de expressão, que é essencialmente expressão de si mesmo em direção ao seu interlocutor. Central na teoria do imaginário, é que essa reflexão ocorre em paralelo a uma nova aposta depositada no conceito de imago: *“A história do sujeito desenvolve-se numa série mais ou menos típica de identificações ideais que representam os mais puros dentre os fenômenos psíquicos no que eles revelam essencialmente a função da imago.”* (Lacan, 1946/1966, p. 178) O motivo pelo qual recebe essa centralidade não é outro senão sua promessa de cientificidade mediante o fornecimento da forma objetiva da causalidade psíquica pela dialética entre assimilação e reprodução de padrões de ação. Lacan deposita aí todo o seu entusiasmo, como se pode constatar nas seguintes passagens bem representativas de seu desejo: *“(...) para definir a causalidade psíquica, tentarei (...) apreender o modo de forma e de ação que fixa as determinações desse drama, na medida em que ele me parece identificável cientificamente com o conceito de*

imago.” (Lacan, 1946/1966, p. 177); “*Cremos então poder designar na imago o objeto próprio da psicologia, exatamente na mesma medida em que a noção galileiana de ponto material inerte fundou a física*” (Lacan, 1946/1966, p. 188) A imago surge, então, como o meio para teorizar o surgimento do indivíduo mediante o outro, fazendo da operação de identificação, no seio de uma teoria estritamente psicológica, o instrumento de uma síntese conformativa do ser humano: ela “(...) *é esta forma definível no complexo espaço-temporal imaginário que tem por função realizar a identificação resolutive de uma fase psíquica, ou, em outras palavras, uma metamorfose das relações do indivíduo com seu semelhante.*” (Lacan, 1946/1966, p. 188) A idéia básica dessa teoria é a de que as imagens exercem uma função formadora sobre o sujeito cujo primeiro efeito é o sistema do eu. Por meio da construção conceitual do estágio do espelho, o eu (ainda não diferenciado do sujeito) aparece como movimento de objetivação de uma alienação¹¹. Como consequência de sua origem na alteridade, temos que o eu não poderá ser senão o lugar da alienação e da ilusão. Essencialmente paranóico, ele é o engodo sintomático a afastar o adjetivo “autêntico” de tudo o que se relacione às características da personalidade e do conhecimento humano ao ponto de ser definido como um sintoma¹², preservando, assim, uma certa homogeneização da estrutura da patologia com a da "normalidade".

A cena formatada pela teoria do imaginário em torno da noção de estágio do espelho consiste em um ensaio de construção de uma ciência psicológica concreta que almeja dar conta da constituição positiva do sujeito e que procura fugir a qualquer tipo de perspectiva organicista ou substancialista. Nela, são frequentes os esforços para:

- De um lado, definir a família e o processo psíquico longe de qualquer biologismo – “*que atrapalha demais*” (Lacan, 1938b, p. 1) –, isto é, substituir os fatores constitucionais por uma espécie de hereditariedade restrita à transmissão de padrões psicológicos. Se a biologia, ainda assim, ocupa aí um espaço, ele só pode ser o da acentuação de seu papel negativo. A elaboração de Lacan passa pelo seguinte: existe um dado natural no homem – seu nascimento prematuro (pensado a partir dos

¹¹ Essa transição é bem representada, nos termos de Simanke (2002), como a passagem do ponto de vista da “paranóia como fenômeno do conhecimento” ao do “conhecimento como fenômeno paranóico”.

¹² Isso aparece um pouco mais tarde, em 1954 (no Seminário 1, sessão de 13/01/54), já uma fase de diálogo intenso com o estruturalismo, mas na qual essa reflexão sobre o eu permanece.

trabalhos do embriologista Louis Bolk) que o torna totalmente dependente dos cuidados de outrem e incapaz de sobreviver se abandonado à própria sorte – que constitui a origem mesma de sua ultrapassagem da natureza; essa carência biológica natural, acompanhada do extraordinário desenvolvimento das faculdades comunicativas, faz com que a cultura, ao invés da natureza, seja o fator de especificação da humanidade e também conduz a ineficiência dos instintos a sofrer a imposição psíquica dos complexos. Enquanto nos animais as relações biológicas estão ligadas a comportamentos instintivos, no homem, em função de sua “natureza” cultural, ocorre uma subversão da dimensão da realidade que implica uma determinação diferente de qualquer fenômeno. Lacan já ressalta, dessa forma, a importância do desenvolvimento da capacidade comunicativa para essa diferenciação da humanidade em oposição ao que ele chama de “*economia paradoxal dos instintos*”.

o E, de outro: criticar em função de seu abstracionismo, as teorias psicológicas vinculadas à subscrição de um substancialismo. Em 1936, por exemplo, ele discorria sobre a convergência da psicologia clássica em torno das idéias de engrama e de ligação associativa, idéias de cunho abstrato e atomista, distantes da experiência subjetiva e que assinavam uma suposição filosófica do psiquismo como substância. Visando, pela intenção declarada na superfície do discurso, ao empírico, terminavam, de acordo com Lacan, traindo-se por uma elevação da suposta sensação pura a premissas idealistas.

Assim, se essa “nova ciência psicológica” (Lacan, 1936/1966, p. 92) se quer concreta¹³, só pode abordar a perspectiva do indivíduo em segundo plano, pois, sendo o fato concreto o fato total¹⁴, seus olhos estarão voltados, em primeira linha, para aquilo

¹³ “Pois não percamos de vista, ao exigirmos, de acordo com ele [Politzer], que uma psicologia concreta se constitua como ciência, que, quanto a isso, ainda estamos apenas nas postulações formais. Quero dizer que ainda não podemos estabelecer a mínima lei em que se pautem nossa eficiência.” (Lacan, 1946/1966, p. 161)

¹⁴ Para a relação que Mauss estabelece entre o concreto e o completo, ver Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 163, onde lemos, por exemplo, que “O fato social total apresenta-se (...) com um caráter tridimensional. Ele deve fazer coincidir a dimensão propriamente sociológica com os seus múltiplos aspectos sincrônicos; a dimensão histórica ou diacrônica; e, enfim, a dimensão

que, *de fora*, o determina. Ou seja, a despeito da imago ser um conceito mais próximo do indivíduo configurando o projeto de uma psicologia, o fundo geral desse projeto já se constitui como uma abertura para a radicalização de um ponto de vista externalista¹⁵: aquele que será posteriormente fornecido pelo estruturalismo. Lacan não quer, justamente, fazer uma sociologia – seu propósito continua a ser, como sempre, e como vimos acima, construir uma ciência do sujeito – e a questão passa a ser: como dar conta do processo constitutivo do indivíduo, e não do grupo, sem apelar para o que nele é interno e, portanto, abstrato?

Vê-se, com isso, que os princípios em jogo nessa primeira teoria do imaginário são os mesmos que guiaram sua tese de doutorado. Vê-se ainda em que ela não fornece uma resposta satisfatória. Ora, a imago, apesar de ter origem nas relações com os semelhantes (a mãe, o irmão e o pai, paradigmaticamente), para determinar o comportamento do indivíduo, precisa tornar-se efetiva desde o campo de seu psiquismo, implicando, desse modo, um encontro com aquele mesmo abstracionismo que Lacan criticava no artigo *Para além do “princípio de realidade”*.

Pensar a formação do eu como processo de transformação intrasubjetiva diante da aquisição de imagens não permitia levar às últimas conseqüências um dos principais preceitos do projeto lacaniano desde sua origem. A princípio, a imago seria um conceito que, reduzido à forma, à função de organizar a informação, a sensação e o comportamento, permitiria furtar-se ao substancialismo e que, por se referir necessariamente à dimensão histórica do sujeito (as imagos se formariam durante o percurso de vida concreto do indivíduo), permitiria fugir à também indesejável implicação de abstracionismo. Gabbi Jr. esclarece que, para Lacan, a imagem “(...) *não deve mais ser entendida como sensação elementar, enfraquecida, como se fosse um estranho habitante da mente. A noção é usada para designar um tipo de organização.*” (1998, p. XXV) Dessa forma, ela era entendida como o alicerce de uma ciência

fisiopsicológica. Mas é apenas nos indivíduos que essa tripla aproximação se pode efetuar. Se nos votarmos a esse 'estudo do concreto que é o completo', devemos necessariamente apercebermo-nos de que 'o que é verdadeiro não é a prece ou o direito, mas o Melanésio de tal ou tal ilha, Roma, Atenas.' (grifo nosso)

¹⁵ É necessário incluir uma ressalva a essa denominação. Ela se sustenta por oposição às posições que remetem a um suposto interior do corpo ou do psiquismo. Mas não vai além disso porque, para Lacan, tratar-se-á, antes, de não utilizar a dicotomia dentro/fora (denunciada por Politzer) em privilégio da ubiquidade do domínio simbólico. Cf., por exemplo, Lacan, 1960b/1966, p. 849. Para uma classificação do lacanismo como “externalismo indireto”, ver Almeida, 2004.

psicológica que autorizaria considerar de maneira central a principal característica da personalidade – isto é, a sua capacidade de construção de sentido atrelada às conseqüências de responsabilidade moral –, traço que a psicologia clássica, a seu ver, só podia falhar em apreender. Conceito forjado em fidelidade à abordagem do drama concreto, não seria demasiado afirmar que uma de suas principais motivações teóricas de base foi trabalhar determinados aspectos da psicanálise de modo a evitar a passagem – como se ela fosse prescindível – pela noção de inconsciente¹⁶. No entanto, é justamente por essa via que ela exhibe sua ineficácia. Essa investida teórica começa a malograr em seus propósitos exatamente quando a consideração das imagos conduz diretamente à impossibilidade de eliminar a suposição do inconsciente. Apesar de poder possuir uma dimensão consciente, Lacan reconhece explicitamente que o complexo não pode deixar de envolver a noção de representação inconsciente, pois põe em causa efeitos psíquicos como sonhos, sintomas e atos falhos, fenômenos que, por si mesmos, exigem a recorrência à dimensão inconsciente do funcionamento psíquico: *“Esses efeitos têm caracteres tão distintos e contingentes que forçam a admitir como elemento fundamental do complexo esta entidade paradoxal: uma representação inconsciente designada sob o nome de imago.”* (Lacan, 1938a, p. 8’40-5)

Mas, além disso, e mais fundamentalmente, o próprio modo de funcionamento das imagos trai insistentemente a incidência de um fator heterônimo sobre a ação:

“(...) essa imagem mesma que o sujeito torna presente por sua conduta e que nela se reproduz sem cessar, *ele a ignora*, nos dois sentidos da palavra, a saber: que aquilo que ele repete, quer o tome ou não por seu, em sua conduta, ele não sabe que essa imagem o explica; e que desconhece essa importância da imagem quando evoca a lembrança que ela representa.” (Lacan, 1936/1966, p. 84-5)

A imagem opera no comportamento e nos sentimentos esquivando-se do olhar do sujeito, agindo, por assim dizer, às suas costas, revelando a existência de "coisas" que guiam sua conduta de modo automático, independente de sua intenção declarada, e constringendo à consideração de um inconsciente imbuído de efetividade. Há, assim,

¹⁶ Cf. Lacan, 1946/1966, quando afirma que a doutrina psicanalítica atribui a repetição a um efeito do complexo, ainda que *“(...) o exprima na noção inerte e impensável de inconsciente (...).”* (p. 182)

um caminho que conduz da perspectiva da determinação à abordagem da heteronomia e, desta, inevitavelmente, à noção de inconsciente.

“Lacan se encontra num impasse”, explica Bairrão, “quando, depois de haver constatado a onipresença da imagem e suas múltiplas funções – abrangendo e permitindo explicações no nível da descrição do que concretamente é acessível na experiência dos fenômenos psíquicos –, percebe a necessidade de supor a algumas delas a (...) qualidade da inconsciência.” (2000, p. 34)

Ora, de uma parte, Lacan considerava a noção de “representação inconsciente” como absolutamente descabida, paradoxal, não havendo, de seu ponto de vista, separação possível entre representação e consciência; noutras palavras, considerava que essa expressão designaria a possibilidade de algo ser representado e, ao mesmo tempo, não ser representado. Por outro lado, pensar a representação inconsciente corresponderia a trair as diretrizes da teoria porque significaria voltar a uma abstração tão completa e tão distante das possibilidades de consideração da experiência concreta do sujeito quanto o era o criticado conceito de engrama. Era mesmo essa a noção psicanalítica mais repudiada por Politzer, conforme exprimem suas palavras:

“Tratava-se de mostrar dois pontos, a saber, que o *inconsciente é inseparável dos procedimentos fundamentais da psicologia abstrata* e que, *longe de constituir, na psicanálise, um progresso, indica precisamente uma regressão: o abandono da inspiração concreta e a volta aos procedimentos clássicos.*” (1928/1998, p. 153)

Para Politzer, “inconsciente” é sinônimo de “inconsistente”, pois o que a noção refere desprezaria a cena do relato imediato e, conseqüentemente, não ofereceria o aporte disso que seria o único correspondente concreto possível:

“A falsidade do inconsciente é posta em evidência precisamente pelo fato de que os fenômenos pretensamente inconscientes são inteiramente *aéreos*, inconsistentes. Pois, se é certo que não existe dado psicológico verdadeiro além do relato efetivo, o inconsciente que resulta da realização de relatos que não aconteceram não pode corresponder a realidade alguma; aí está para a hipótese do inconsciente um impasse sem saída.” (Politzer, 1928/1998, p. 157)

Assim, tal hipótese ficaria relegada à construção de especulações sempre devedoras de implicações metafísicas. Então, por fidelidade ao ponto de vista politzeriano, Lacan não a aceitava na medida em que, entendida sob o ponto de vista do realismo do inconsciente, implicava o substancialismo inerente ao mito da vida interior¹⁷. Frente a isso, como admitir o que se apresenta na experiência psicanalítica como a existência de uma forma de ingerência sobre a ação do sujeito que, dele mesmo, é desconhecida?

Por essa via, portanto, a imago não consegue deixar de recair nesse substancialismo, pois, como poderia guiar e formatar a ação subjetiva – sendo, portanto, algo que se antecede a essa ação – sem implicar a estipulação de alguma espécie de "lugar" em que ela mesma pudesse existir? *“Afiml, entre outras funções, a imago é investida do papel de antecipar um desenvolvimento futuro. (...) E se antecipa um desenvolvimento futuro, fica difícil ignorar a sua incidência de princípio na ação (...).”* (Bairrão, 2000, p. 37) Volta-se, assim, à inevitável ligação entre a *teoria* psicológica e a *interioridade* psicológica e, portanto, ao individualismo e a todos os outros “ismos” alvejados. A psicologia concreta então avançada por Lacan se dissolve em seu último esforço descerrando sua verdade abstrata e conduzindo à exigência de se pensar, para o sujeito, um funcionamento para além da consciência:

“Se o conceito de inconsciente, exigido pela experiência e não redefinível redutivamente – quer como abreviatura de processos psico-energéticos objetiváveis psicologicamente, quer inutilmente desobjetivado, generalizado, como negativo da consciência –, ainda assim tem de ser pensado, será necessário ou abdicar das exigências intrínsecas à cientificidade tal como a concebe em psicologia, ou preservá-las forçando-se a pensar o conceito noutra âmbito.” (Bairrão, 2000, p. 38)

Para Bairrão, este "outro âmbito" significa: fora dos limites da ciência¹⁸. Do nosso ponto de vista, é preciso, no entanto, considerar um movimento mais lento de acordo com o qual Lacan não abre mão imediatamente da cientificidade e passa a assimilar o conceito de inconsciente – ao qual ainda resiste nesse momento – de uma

¹⁷ Para Politzer, a psicanálise tinha a inspiração correta (divisava o sentido e o contexto como os verdadeiros fatos psicológicos) mas instrumentos inadequados (a metapsicologia). A tarefa da psicologia concreta seria seguir as boas e verdadeiras pistas da obra freudiana porque assim *“(...) a psicanálise orienta-nos (...) em direção a uma psicologia sem vida interior.”* (Politzer, 1928/1998, p. 101)

¹⁸ Ver Bairrão, 2003.

forma tal que vai forçar a teoria do sujeito a abdicar do campo da psicologia. Isso ocorrerá na década seguinte em função da coincidência histórica entre esse impasse interno a seu pensamento e o desenvolvimento, na França, das idéias às quais se convencionou chamar retrospectivamente de estruturalismo. O fracasso da imago em preencher os critérios metodológicos que Lacan se prescrevera traz, assim, à superfície a incontornabilidade da noção de inconsciente. E se ela é incontornável, como seria possível pensá-la tendo em vista a manutenção desses critérios?

Com relação à questão da psicose, assistimos, igualmente, à reiteração do mesmo paradoxo. Na abertura da segunda parte do verbete de 1938, vemos que aquilo que Lacan considera importante advertir no tratamento da questão da patologia, aquilo que ele acha necessário ressaltar logo de saída, é que, enquanto na produção da neurose, os complexos desempenham uma função causal, na psicose sua função é apenas formal:

“Os complexos familiares preenchem, nas psicoses, uma função formal: temas familiares que prevalecem nos delírios por sua conformidade com a estagnação que as psicoses constituem no eu e na realidade; nas neuroses, os complexos preenchem uma função causal: incidências e constelações familiares que determinam os sintomas e as estruturas segundo os quais as neuroses dividem, introvertem ou invertem a personalidade.” (Lacan, 1938a, p. 8º42-1)

O motivo dessa disparidade está na permanência do ponto de vista central da tese de 1932, ou seja, a causalidade específica da psicose é, tal como antes, vista como aquela relação de determinação a partir da discordância para com a dimensão social e não pode, portanto, ser reduzida à influência dos complexos. Como explica Simanke,

“(…) se, nas psicoses, eles [os complexos] fornecem apenas a forma, é porque a determinação efetiva tem que ser recuada a uma configuração social que é transpsicológica e que pode constituir um sujeito cujo caráter normal ou psicótico está na dependência daqueles critérios de assentimento e concordância do grupo social, no sentido em que isto foi estabelecido na Tese [de doutorado].” (2002, p. 215)

Ainda aí, essa ordem externa, porém não heterogênea e portanto não-reducionista, de determinação precisa ser subjetivada pelo indivíduo, seja ele neurótico ou psicótico, que as decanta, através das imagos, em representações do eu, do outro e do mundo. Modo de passagem do determinismo social a um determinismo propriamente

psíquico. Caso contrário, teríamos apenas, mais uma vez, uma sociologia que passaria ao largo da singularidade. Ao contrário das prescrições comteanas – as quais Lacan segue no momento de considerar a família como célula constituinte da sociedade –, seu objetivo é abordar, pela teoria, o indivíduo, desenvolvendo, assim, um espírito mais durkheimiano¹⁹. De todo modo, estando o olhar voltado para uma localização sociológica da constituição, o ponto decisivo da explicação resvala mais uma vez para o lado do caráter vago de uma reação subjetiva – aqui vista como a consequência da dinâmica das identificações às imagos centralizada no estágio do narcisismo – ainda impossível de ser descrita a partir de determinantes precisos; explicação para a qual o processo que produz o indivíduo não se distingue, em sua forma geral, daquele que resulta numa psicose, a doença ficando devida a uma questão, não de natureza, mas do grau elevado de rigidez nas fixações bem como ao período da história do sujeito em que elas foram produzidas:

“A diferença entre o normal e o patológico reside, portanto, apenas na maior ou menor flexibilidade destas ‘representações em que o eu se estabiliza’, decorrentes de um ponto de fixação mais ou menos regressivo e da consequente atualização de um estágio mais ou menos arcaico do eu na sintomatologia da psicose.” (Simanke, 2002, p. 218)

Mas, em meio a todos esses problemas, o que mais interessa destacar aqui é aquele relacionado à questão de abertura, a saber, o conflito entre determinação e subjetividade. Sem grandes novidades: ainda aqui o impasse permanece o mesmo. Se o que interessa é colocar em jogo o sujeito de modo a impossibilitar sua objetivação, o eu é incapaz de suprir a demanda, pois, no espelho, reconhece-se apenas a própria imagem como um objeto: *“Se o ego é uma função imaginária, não se confunde com o sujeito. O que é que chamamos de um sujeito? Muito precisamente, aquilo que, no desenvolvimento da objetivação, está fora do objeto.”* (Lacan, 1953-54/1975, p. 218) Com o desenvolvimento da teoria do estágio do espelho, a imagem recebe deveras uma valorização a partir de seus poderes formativos e se desvencilha um pouco mais da perspectiva da interioridade. Nela, em função do tratamento kojéviano da dialética do senhor e do escravo que trabalhava a formação do desejo do sujeito, como sua essência, desde a sua relação com a alteridade, a estrutura reacional não se distingue do próprio

¹⁹ Para uma defesa da influência de Durkheim sobre esse primeiro momento da obra de Lacan, ver Zafiropoulos, 2003.

processo de constituição subjetiva, não havendo separação, nem no curso da vida do sujeito, nem teoricamente, entre uma coisa e outra; o sujeito não é algo que anteceda a sua captura pela imagem; nasce dessa captura, ele é o outro que se apresenta como parceiro na relação imaginária de encantamento e fascinação:

“(…) é Kojève e sua leitura de Hegel quem dá aqui a Lacan o meio para formular a idéia de que a estrutura reacional do sujeito não está ligada à 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 este mundo de formas que o fascinam: ele se constitui em primeiro lugar por elas e nelas. O exterior não está lá fora, mas no interior do sujeito, o outro está nele (...)” (Ogilvie, 1987/1991, p. 110-1)

Todavia, isso acontece ao preço da qualificação do registro imaginário como lugar da produção de um engano que, embora efetivo na constituição do mundo e da realidade, nega ao eu, como seu produto, qualquer perspectiva de autenticidade. A imago possui o valor positivo da constituição do eu, mas também o valor negativo de fomentar a alienação. Segundo a teoria do estágio do espelho, se a origem da capacidade de dizer “eu” reside no momento em que a criança é capturada por uma imagem essencialmente alheia, sua identidade própria nunca poderá deixar de ser algo que lhe vem de fora, do horizonte da alteridade. Dessa forma, o eu encontra sua constituição na operação mesma que lhe condena a uma condição de alienação; ele é formado na experiência especular pela identificação com a *Gestalt* de uma imagem exterior e discordante. Nas palavras de Lacan: “(...) o primeiro efeito que aparece da imago no ser humano é um efeito de alienação do sujeito. É no outro que o sujeito se identifica e até mesmo se experimenta de início” (1946/1966, p. 181); “essa relação erótica em que o indivíduo humano se fixa numa imagem que o aliena em si mesmo, eis aí a energia e eis aí a forma onde tem origem esta organização passional que ele chamará de seu eu.” (1948/1966, p. 113) Com efeito, o reconhecimento da necessidade de reformular, nesse ponto, a teoria do imaginário, toma lugar nas páginas iniciais do *Discurso de Roma*, onde se fala da inaptidão da imagem para retirar o sujeito de seu alheamento, visto que o retorno da imagem especular só restaura a sua condição na medida em que o captura numa objetivação que o conduz a um “estatuto renovado de sua alienação” (1953c/1966, p. 251). O analista deve então levá-lo à destruição de todas as suas miragens, nas quais o sujeito não pode apreender sua verdade: ele “(...) reconhece aí

seu eu (isto é, um objeto), mas não seu desejo (isto é, ele mesmo, enquanto não é nenhum objeto.” (Borch-Jacobsen, 1991b, p. 305)

Por extensão, na perspectiva da clínica, figurada paradigmaticamente na *Intervenção sobre a transferência* (1951), não há outra saída para seu desenrolar dialético senão o vislumbre dessa imagem refletida na superfície do espelho. O que cabe a Dora é reconhecer a si mesma na cena que produz, como se fosse necessário tomar posse de sua própria identificação. No entanto, a aquisição do conhecimento sobre a própria implicação na cena imaginária não chega a indicar uma saída da captura pela imagem, restando evidente uma tensão entre a revelação de uma verdade e a reedição da alienação que se reproduz a cada novo nível da análise. A travessia da espessura da imagem é sempre realizada *a partir* da própria imagem.

Em *Para-além do "princípio de realidade"*, há uma breve abordagem do processo nas páginas intituladas "Descrição fenomenológica da experiência psicanalítica" (Lacan, 1936/1966, pp. 82-5). Aí, Lacan aponta a reconstituição da "unidade da imagem" como objetivo da técnica: "(...) o analista age de modo que o sujeito tome consciência da unidade da imagem que nele se refrata em efeitos díspares, conforme ele a encene, a encarne ou a conheça." (1936/1966, p. 85) O analista, espelho o mais vazio possível da fala do paciente, deve retornar sua interpretação com o delineamento da imagem que o sujeito age e repete sem o saber. Trata-se de fazer aparecerem as identificações que se estabeleceram ao longo da vida do indivíduo induzindo uma "*paranóia dirigida*" (Lacan, 1948/1966, p. 109) para a presença do psicanalista onde o outro constituinte aparece como imagem reconhecida e localizada historicamente:

“Assim, ligada ao real por sua projeção na imagem do dito psicanalista, a imagem é adequadamente desassimilada do real *pela* nomeação que lhe devolve seu estatuto próprio de imagem. Por isso, de ‘difusa e partida’ que era, ela se eleva no sujeito à consciência de sua *unidade*, ou seja, ao sucesso do espelho: o sujeito finalmente se reconhece nele.” (Julien, 1990/1993, p. 24)

O sujeito se reconhece numa unidade mediante uma espécie de identificação resolutiva sob a imago vislumbrada como causa psíquica. Assim como no exemplo de Dora, tal como comentado por Lacan, o indivíduo deve chegar a perceber que, ali onde

vê o outro, deveria enxergar a si mesmo, implicando-se nas situações que denuncia. Mas, se até mesmo esse vetor de responsabilização se circunscreve dentro dos limites do espelho, o que pode significar tal reconhecimento senão a exacerbação da objetivação resultante? Como estipular os objetivos da prática psicanalítica se o que se presume é um aprisionamento totalizante, porque constitutivo, do eu por sua imagem; se, afinal, a apreensão consciente dessa unidade do eu encontra-se, ela mesma, regrada pelo princípio narcísico? Que poderia o analista fazer diante disso senão devolver essa imagem ao sujeito – mesmo que em níveis cada vez mais elaborados –, e, dessa forma, perpetuar sua objetivação e sua alienação? Eis o lugar em que o impasse se exhibe do modo o mais acirrado. A forma de resolução do conflito que se apresentava ao psicanalista conduzia à inevitável reinstauração da identificação imaginária, sendo ela, por princípio, ineliminável, uma vez que era precisamente o espelho o próprio fator de definição da subjetividade. Pensar a análise como desenvolvimento dialético das imagens do sujeito refletidas no analista como espelho puro só conduz, enfim, à sua crescente objetivação sob a forma do eu.

“Na realidade, não há como separar-se do círculo encantado do espelho, visto que ele é o próprio círculo do *sujeito em geral*, tal como Lacan o entende durante esse período. O ‘ego’ é certamente uma alienação do ‘sujeito’, mas este ‘sujeito’ recebe de volta apenas uma definição especular; na verdade, ele é o ‘ego’ em seu caráter de ser incapaz de conhecer a si mesmo (desalienar-se) *exceto* sob o modo da visão de si mesmo [*self-vision*] (que é o modo da alienação, do ser-fora-de-si [*being-out-of-oneself*]).” (Borch-Jacobsen, 1991a, p. 82)

A clínica do imaginário permite operar uma inversão na posição subjetiva diante do saber, mas encontra-se presa aos limites de uma identificação positivada no espelho: as tentativas de fugir à alienação não fazem mais do que agravá-la. Esse conflito, é Lacan mesmo quem o reconhece e o menciona no *Seminário 1*, valendo-se, para isso, da figura de um outro psicanalista que, então, aparece como representante dos conflitos presentes em sua interpretação anterior do fenômeno psicanalítico e que agora já está ultrapassada²⁰. Seu alvo pode ser indicado como a denúncia, mediante crítica da

²⁰ Entenda-se: ultrapassar como ir além dos limites de um determinado contexto sem, no entanto, deixá-lo totalmente de lado; submeter um certo nível de raciocínio a um outro que lhe seja explicativamente anterior, preservando-o em segundo plano. Não implicará, portanto, a aceção do verbo "abandonar". Será, aliás, sempre nesse sentido que faremos uso desse termo.

obra de Michaël Balint, das petrificações em que incorre a relação dual. No entanto, por trás de Balint, o que se adivinha é uma revisão das suas próprias posições anteriores centradas na viabilização consciente da imagem especular. Julien concorda com essa interpretação ao considerar que a presença de Balint nesse seminário deve ser vista como algo que cumpre a função de "alter-ego" para o desenvolvimento de uma auto-contestação, de uma *"retificação que incide sobre dois pontos essenciais: a análise é um processo que 'reconstitui' e 'restaura' a imago narcísica, e este sucesso da imago se realiza, graças a uma transferência do tipo 'imaginária' sobre a pessoa do analista."* (1990/1993, 34) Aí, aquela relação dialética, mormente restrita à dialética do senhor e do escravo, valorizada a propósito de Dora é denunciada justamente no que conduz a um impasse comparável ao que se cristaliza na relação imaginária²¹. Na sessão 18, a correlação é estabelecida. Do ponto de vista do senhor, o fato dele ser reconhecido pelo escravo é desprovido de valor, pois este, por sua vez, é alguém que o próprio senhor não reconhece como ser humano. *"A estrutura de partida dessa dialética hegeliana aparece, pois, sem saída. Vocês vêem por aí que ela não deixa de ter afinidade com o impasse da situação imaginária."* (Lacan, 1953-54/1975, p. 248) Na verdade, trata-se aí da condução às últimas conseqüências – e agora com a garantia de que a teoria não se desvanecerá juntamente com a colocação do impasse, uma vez que a consideração do simbólico já está estabelecida – do tema do estádio do espelho cujas considerações já apontavam, bem ao lado da captura afetiva, a destruição do outro como sua única saída, o que, de certa forma, pode ser entendido exatamente como a inexistência de uma saída.

O postulado de uma relação intrínseca entre agressividade e identificação narcísica compõe a tese IV do artigo *A agressividade em psicanálise* cuja enunciação reproduzimos a seguir: *"A agressividade é a tendência correlativa a um modo de identificação que chamamos narcísico e que determina a estrutura formal do eu do homem e do registro de entidades característico de seu mundo."* (Lacan, 1948/1966, p.

²¹ Para Julien, a função desempenhada por Balint seria igualmente a de Daniel Lagache no comentário que Lacan a ele dedica em 1958. Borch-Jacobsen também vislumbra o mesmo processo de auto-crítica no *Seminário I*, todavia, não é possível concordar quando este autor defende que a denúncia do impasse é destinada à dialética como um todo e não apenas à dialética do senhor e do escravo no que ela representa a posição imaginária. Ele afirma: *"(...) [a] dialética como um todo (ainda identificada, como Kojève sustentaria, unicamente com a dialética do senhor e do escravo) era agora caracterizada como 'impasse' imaginário."* (Borch-Jacobsen, 1991a, p. 89) É, ao contrário, bastante explícita e freqüente a menção a uma dialética simbólica cujos termos são, aliás, definidores da própria essência do projeto lacaniano da década de 50 e cujo próprio centro é sua diferenciação para com a relação dual.

110) A síntese representada na imagem especular contrasta com as sensações corporais experimentadas pela criança, sensações que lhe anunciam uma fragmentação. Assim, essa discrepância é vivida primeiramente como rivalidade porque a unidade do reflexo (ou da imagem alheia) sublinha a falta de uma unidade real desejada. A identificação primária – a que se processa no estádio do espelho – “(...) *estrutura o sujeito como rival de si mesmo (...)*” (Lacan, 1948/1966, p. 117) porque a sua forma é a da alienação de si na imagem totalizada do corpo como imagem exterior e contraposta à sensação de desorganização e desmembramento. Como explica Evans,

“no estádio do espelho, a criança vê seu reflexo no espelho como uma totalidade, em contraste com a descoordenação no corpo real: esse contraste é experimentado como uma tensão agressiva entre a imagem especular e o corpo real, uma vez que a totalidade da imagem parece ameaçar o corpo de desintegração e fragmentação.” (Evans, 1996, p. 6)

Além disso, existem dois outros pontos que determinam a agressividade como consequência necessária da identificação:

1- identificar-se com o outro significa querer tomar seu lugar, adquirir para si as qualidades que o descrevem, o que, levado às últimas consequências, significa suprimir sua existência²²;

2- a dialética da identificação com o outro implica uma competição entre os sujeitos pelo mesmo objeto porque o desejo humano é sempre um desejo alheio, ou seja, um objeto só emerge como alvo para o desejo do sujeito se já for almejado por outrem: a forma do estádio do espelho, diz Lacan, “(...) *se cristalizará, com efeito, na tensão conflituosa interna ao sujeito, que determina o despertar de seu desejo pelo objeto do desejo do outro: aqui, o concurso primordial se precipita em concorrência agressiva, e é dela que nasce a tríade do outro, do eu e do objeto (...)*.” (1948/1966, p. 113)

Assim, a constituição do eu, mimetizando a imagem de outro eu ao ponto em que ela seja desconstruída, não pode deixar de mimetizar também sua própria destruição. A negação do outro termina por se transmutar em negação de si mesmo:

“Cada vez o outro é mesmo minha própria imagem no espelho, mas eu não me reconheço nela. (...) a tensão erótico-agressiva do espelho (...),

²² Cf. Evans, 1996, p. 6.

com sua incessante oscilação (*ou* o excluo *ou* ele me exclui), encontra finalmente sua *resolução* através do golpe imobilizador do: excluindo-o, eu me excluo.” (Julien, 1990/1993, p. 24)

Toda essa reflexão é, então, reiterada no seminário que mencionávamos, onde a teoria do simbólico funciona como uma espécie de lastro para o reconhecimento das contradições em que incorre a aplicação pura (na ausência de um plano explicativo diferenciado e sobreposto) do esquema imaginário à clínica. Não apenas no nível da teoria, mas também no do desenvolvimento subjetivo, a interferência do simbólico é o fator capaz de oferecer uma solução: “*Na origem, antes da linguagem, o desejo só existe no único plano da relação imaginária do estado especular, projetado, alienado no outro. A tensão que ele provoca é então desprovida de saída. Isto é, ela não tem outra saída – Hegel no-lo ensina – a não ser a destruição do outro.*” (Lacan, 1953-54/1975, p. 193) Lacan desenvolve, então, os impasses da *Verliebtheit* como os impasses da restrição da relação intersubjetiva ao binômio. A ambivalência do enamoramento narcísico se perde numa infinita oscilação entre os pólos opostos do outro exageradamente querido ao ponto da fantasia que põe em cena sua ingestão e do outro exageradamente odiado ao ponto de ofuscar, para o sujeito, a possibilidade de sua própria existência:

“Este é o narcisismo da *Verliebtheit*: nestas circunstâncias, somente uma relação dual pode se estabelecer, onde o pulsional se organiza segundo a alternativa: comer – ser comido; expulsar – ser expulso; ver – ser visto. Não há lugar para ‘um novo sujeito’ (*Ein neues Subjekt*, diz Freud) com o terceiro momento pulsional do ativo refletido, que é o *fazer-se...*” (Julien, 1990/1993, p. 34)

Lacan, ao criticar a relação de objeto como paradigma da relação dual, dirá bem categoricamente no *Seminário 3* que insistir nesse ponto como técnica – ou seja, subscrever, na interpretação, os elementos imaginários – corresponde a transformar a transferência em um passo na direção do enlouquecimento:

“O manejo atual da relação de objeto, no quadro de uma relação analítica concebida como dual, está fundado sobre o desconhecimento da autonomia da ordem simbólica (...). (...) resulta desse desconhecimento que aquilo que, no sujeito, demanda fazer-se reconhecer no próprio plano da troca simbólica autêntica (...) é substituído por um reconhecimento do imaginário, da fantasia. Autenticar assim tudo o que no sujeito é da

ordem do imaginário é, propriamente falando, fazer da análise a antecâmara da loucura, e nós só temos é que admirar que isso não conduza a uma alienação mais profunda (...)." (1955-56/1981, p. 23)

Nesse sentido, é a própria condução ao extremo da análise do que podem produzir as diretrizes do imaginário que acaba por tornar perceptível a necessidade de trabalhar a incidência de outro registro de funcionamento: o *pathos* então revelado, explica Julien, indica a sobreposição de uma outra dimensão que responde pela regulação da primeira²³, abrindo um terreno de primazia da palavra sobre o espelho. Assim é que a pergunta 'será que o objetivo da análise é atingir a completude do imaginário pelo estabelecimento do ideal do eu?', Lacan, "a partir de 1953, corrigindo suas primeiras posições, toma o partido de responder: não. (...) O valor está alhures: não na completude da imagem narcísica, mas no reconhecimento do desejo pela nomeação, enquanto o desejo do sujeito é o desejo do Outro (...)." (Julien, 1990/1993, p. 37-8) Percebe-se, dessa forma, o saldo de desacerto quando se toma o semelhante como a instância fenomenologicamente destinatária do discurso do sujeito, a saber, o desprezo de duas coisas fundamentais: a função transcendental da alteridade inerente ao funcionamento da linguagem e o caráter sumamente mais escorregadio do que estabilizado da subjetividade. Fazemos, então, nossa, a conclusão de Julien:

“Assim, Lacan responde a si mesmo. Ele se retifica, respondendo nessa época então a seu ‘amigo’ Balint e a seu ‘colega’ Lagache:

1. Longe de constituir ou de restituir a *imago*, a análise produz uma ‘despersonalização’, sinal de uma barreira contra um limite a alimentar, mas de passagem deste (...).

2. Longe de ser apenas imaginária, projeção sobre este espelho vazio que é o analista em seu eu, a transferência é *simbólica*, enquanto inscrição em outro lugar, lugar este que é o da palavra: desde que um sujeito fale a outro, faz existir o Outro (...)." (1990/1993, p. 38)

Assim, a negatividade do imaginário é, sobretudo, a da agressividade, do "ou" exclusivo, e não aquela que mais tarde vai fazer referência à instabilidade da posição sujeito²⁴. Mesmo assim, é possível pensar que haja entre ambas uma espécie de vínculo genealógico. Esta segunda presença, mais essencial, do negativo na teoria do

²³ V. pp. 34-5.

²⁴ Como veremos no terceiro capítulo.

sujeito é como que secretada pela negação imaginária, ainda que não seja operacionalizada nesse nível. Tudo se passa como se, do (não)-reconhecimento de si na imagem devolvida pelo analista, se desprendesse o contato com a impossibilidade do reconhecimento; como se o próprio sentido da captura especular secretasse o ponto cego do desejo como lugar da verdade em oposição às fixações do eu como lugar da alienação. A lógica do progresso das miragens acaba por trazer em si a idéia de que identificar-se com uma imago alienante corresponde à constatação do fracasso do reconhecimento de si e da opacidade do desejo quando, sob a condição da consideração de um segundo nível – simbólico –, torna-se então possível *reconhecer uma imagem como alienante* conferindo-lhe um lugar estrutural, como também ao próprio sujeito cuja presença tem suas condições de possibilidade deslocadas, a partir de então, *da posituação de uma identificação positivada para a posituação (da posição face ao Outro) de uma identificação impossibilitada*. É nesse sentido que a crítica da restrição ao nível imaginário permite agora uma reavaliação do que se passara no caso Dora:

"Vou tomar agora um exemplo que já lhes é familiar já que voltei vinte vezes a ele – o caso de Dora.

O que se negligencia na análise é evidentemente a fala como função de reconhecimento. A fala é essa dimensão pela qual o desejo do sujeito é autenticamente integrado no plano simbólico. É somente quando se formula, quando se nomeia diante do outro, que o desejo, seja ele qual for, é reconhecido no sentido pleno do termo. Não se trata da satisfação do desejo, nem de não sei qual *primary love*, mas, exatamente, do reconhecimento do desejo." (Lacan, 1953-54/1975, p. 207)

A bem da verdade, é preciso observar que os elementos disponibilizados pelo texto *Intervenção sobre a transferência* não permitem sua total identificação com a teoria do imaginário, sendo possível nele enxergar uma posição de transição, desde que adequadamente salientado que isso se afirma em incisos e contextos e não propriamente nos termos que regulam o cerne da teoria da constituição do sujeito e da prática clínica. De fato, ater-se aos primeiros conduz – a nosso ver, equivocadamente – a retroagir para 1951 o início do "retorno a Freud". É o que faz Zafiropoulos (2003, p. 29 e 31), afirmando que o próprio Lacan assim o teria situado ao analisar posteriormente seu percurso intelectual. Tentamos encontrar tal declaração, infelizmente, sem sucesso. Em lugar disso, o que achamos foi:

1- que ele localiza em 1951 o início de seu ensino (Lacan, 1971, p. 5), fazendo, com isso, uma referência aos anos de seminário que ele mesmo concordara em deixar de fora das *Éditions Seuil*, estabelecendo o livro de número 1 no ano letivo de 1953-1954;

2- que, em *Intervenção sobre a transferência*, buscou conferir um lugar apropriado ao discurso analítico (Lacan, 1972, p. 8).

O que Zafiropoulos utiliza para sustentar esse argumento é, em contrapartida, um trecho de *A coisa freudiana* – ou seja, uma conferência na qual Lacan se nomeia arauto do retorno a Freud – em que ele faz referência aos quatro anos de dedicação ao comentário de textos freudianos (1955b/1966, pp. 403-4)²⁵. Sendo a conferência datada de 1955, a subtração de quatro anos nos oferece, de fato, o ano de 1951 como início desses comentários. O problema é que nada nessa constatação nos permite enxergar aí um suposto estabelecimento, por Lacan, do início da propagação do movimento de "retorno". Do fato dele dizer, no contexto de uma conferência que descreve sua proposta de retorno, que começou seu comentário de texto em 1951, não se segue que ele mesmo entenderia essa data como aquela em que ele teria se lançado a divulgá-la.

Por certo, poderíamos identificar alguns aspectos do movimento de "retorno" em 51. Em especial, dois:

1- a ênfase na atenção a ser dispensada a um comentário direto e minucioso do texto freudiano e a insistência na heterodoxia retrógrada dos pós-freudianos.

2- o destaque para um papel explicativo do jogo de trocas de mulheres (do qual Dora seria um dos objetos) claramente inspirado em Lévi-Strauss:

"Assim como para toda mulher, e por razões que estão no próprio fundamento das trocas sociais as mais elementares (as mesmas que Dora formula nas queixas de sua revolta), o problema de sua condição reside, no fundo, em se aceitar como objeto do desejo do homem, e, para Dora, é esse o mistério que motiva sua idolatria pela Sra. K... (...)." (Lacan, 1951a/1966, p. 222)

No entanto, esses aspectos significam que um caminho ainda está sendo preparado justamente pela tensão entre a teoria do estágio do espelho e a antropologia

²⁵ Cf. Zafiropoulos, 2003, p. 125.

estrutural. O fato de haver uma alusão à obra de Lévi-Strauss a propósito da questão da troca simbólica – ou até mesmo a citação direta muito precoce (em 1949/1966, p. 95) de um de seus artigos²⁶ – não corresponde, por si só (ou seja, de uma maneira independente do curso mais geral dos conceitos), a uma visada propriamente lévi-straussiana, quer dizer, estruturalista. Quando se trata de perscrutar, dentro dessa rubrica, o sentido do deslanchamento de um novo movimento teórico – tal como descrito por Lacan, por exemplo, em 1969: trata-se, "(...) no nível do retorno a Freud, da dependência do sujeito com relação a algo verdadeiramente elementar e que tentamos isolar sob o termo 'significante'." (Lacan, 1969, p. 1) –, deixa de ser possível tomar esse comentário sobre Dora como ponto de partida (ainda que Lacan porventura o tivesse designado posteriormente para esse lugar), uma vez que, aí, o que é posto em jogo como operador teórico-clínico central ainda é, claramente, o instrumental da teoria centralizada na imago. Interessa, para a presente análise, o movimento dos conceitos e não as declarações deslocadas e superficiais. O movimento de constituição do sujeito ainda não é determinado pelo Outro, mas pela alienação na imagem do outro, e ainda não são lançadas as bases para a admissão da noção de inconsciente. Isso fica muito claro em trechos explicativos do conflito de Dora, tais como o seguinte:

"Para ter acesso a esse reconhecimento de sua feminilidade, ser-lhe-ia preciso realizar essa assunção de seu próprio corpo, sem o que ela permanece exposta ao desmembramento funcional (para nos referirmos ao aporte teórico do *estádio do espelho*), que constitui os sintomas de conversão.

Ora, para realizar a condição desse acesso, ela só teve como único intermediário aquilo que a *imago* original nos mostra ter-lhe oferecido uma abertura para o objeto, a saber, o parceiro masculino com quem sua diferença etária lhe permitiu identificar-se nessa alienação primordial na qual o sujeito se reconhece como *eu [je]*..." (Lacan, 1951a/1966, p. 221)

Indiscutivelmente, a alienação primordial constituinte da subjetividade é imputada ao registro imaginário. Do fato dela ter convergido, em Dora, para uma imagem masculina (a de seu pai), decorrem todos os seus sintomas. De forma que o contexto do circuito social de trocas aparece como algo com que o sujeito se depara

²⁶ Exatamente: *A eficácia simbólica* que também foi publicado em 1949.

após já ter atravessado a identificação, como, aliás, podemos perceber na seguinte descrição de Zafiropoulos:

"(...) o mal-estar de Dora explica-se totalmente pela espécie de desarmonia fundamental existente entre o registro primordial das suas identificações – o do estádio do espelho que a situa do lado homem –, e a mensagem inconsciente que ela recebe do Outro²⁷ social (sua rede) ordenando-lhe a retomar seu lugar de mulher no circuito de troca onde seu destino a convoca." (2003, p. 119)

Se o problema, para Dora reside na impossibilidade de se aceitar como objeto de desejo do homem, isso se deve a um motivo que, na ordem das razões, lhe é anterior e que se encontra abrigado pela contingência de sua identificação imaginária original.

Enfim, em 1951 já existia a constatação da má interpretação de Freud por seus discípulos mas ainda não haviam sido equacionadas as bases teóricas para a defesa de uma nova via que pudesse se afirmar "freudiana", via esta necessariamente devedora da reinterpretação da noção de inconsciente ainda por se apresentar. Atravessando o caso Dora, a reflexão atinge, portanto, o problema de fundo: se o que se quer é fazer ciência do sujeito, então sua verdade terá que ser procurada noutro lugar. É preciso, conseqüentemente, pensar algo além do espelho e do imaginário; a “verdade do sujeito” não pode residir na alienação especular. Quando Narciso diz à sua própria imagem “tu és eu mesmo”, ainda que uma verdade seja aí desencerrada, trata-se de uma verdade que continua a enganá-lo. Logo, que o eu laciano seja sempre objeto, efeito da determinação imaginária, impossibilitado de afirmar-se sujeito, pode significar, como explica Simanke, o mais importante “fracasso” da teoria do imaginário:

“(…) talvez essa seja a principal limitação interna de sua teoria do imaginário: ela não chega a cumprir aquilo a que se propõe, isto é, dar conta do problema da constituição do sujeito, cuja solução é exigida pelo programa de pesquisa que se elaborou desde a Tese.” (2002, p. 307-8)

A partir daí, será necessário estabelecer uma diferenciação entre eu e sujeito, o primeiro restrito à ordem imaginária e imbuído de um teor de formação sintomática e o segundo, sujeito do inconsciente, revestido pela verdade do desejo. Nesse movimento, não há como deixar de perceber a influência direta do insumo filosófico mais proeminente

²⁷ A rigor, não faz muito sentido usar "Outro", com maiúscula, quando a referência é 1951.

nessa época. Basta lembrarmos em Kojève (1947), além da sua proposta de distinguir o *je do moi*, como ele definia a essência do ser humano: uma negatividade negadora, um vazio irreal, um nada revelado²⁸... Impossível não enxergar aí elementos os mais adequados para o lugar interrogativo configurado pela condução da teoria lacaniana: um lugar para a subjetividade plenamente capaz de se distinguir das objetivações egóicas devido exatamente ao seu caráter negativo. “Desejar o desejo do outro” significa aí mergulhar numa relação com o não-ser próprio e definidor do humano. A abertura então requisitada pela clínica vai ao encontro das descrições disponibilizadas neste outro nível, filosófico, que também exerce aí, ao lado do diálogo com a experiência e do movimento mais estritamente interno da teoria, a função de fomentar o nascimento, no pensamento de Lacan, da necessidade de pensar um sujeito descentrado; um sujeito para quem identificar-se não corresponde a nada mais do que a instauração de constantes deslocamentos e que, dessa forma, não poderá se esgotar na assimilação a uma essência, qualquer que seja ela:

“Se o Desejo ‘reconhece a si mesmo’ em outro Desejo, isso acontece apenas na medida em que o último ‘revela’ ao Desejo a sua própria não-identidade a si mesmo – ou, se quisermos, isso acontece porque o Desejo do outro não ‘revela’ nada ao Desejo; ele revela o próprio nada do Desejo. Por conseguinte, esse espelho não reflete nada – e, portanto, não é mais um espelho, mas antes um buraco, um vazio, uma vertigem, impetuosamente tentando fugir de toda ‘consciência de si’.” (Borch-Jacobsen, 1991a, p. 92)

Diferentemente de Borch-Jacobsen – cujas linhas acabamos de ler –, que argumenta que o reconhecimento imaginário passa a ser um impasse *porque* nasce o sujeito descentrado, diríamos, antes, que o sujeito descentrado ganha alento nesse contexto *devido a esse* impasse, o que constitui uma inversão de relevância na perspectiva pela qual se apreende o desenvolvimento da teoria. Essa hipótese será desenvolvida adiante – no capítulo sobre o sujeito – quando teremos a oportunidade de pensar detalhadamente como essa subjetividade descentrada aparece e se incumbe de um papel principal na

²⁸ Roudinesco (1993/1994, pp. 118-20) menciona o projeto de artigo que, em 1936, esses autores tinham em comum: chamar-se-ia *Hegel e Freud: ensaio de uma confrontação interpretativa* e seria dividido em três partes: 1- Gênese da consciência de si, 2- A origem da loucura, 3- A essência da família. No entanto, o texto não foi levado a cabo. Mais por Lacan do que por Kojève, que chegou a rascunhar as primeiras páginas sobre a formação da consciência, nas quais, aliás, comenta uma passagem do "eu penso" em Descartes ao "eu desejo", em Hegel.

obra lacaniana. Veremos ainda, ao longo da pesquisa, que conceitos como Édipo, falo, Outro e objeto *a* podem ser lidos, no campo lacaniano, como vieses do esforço de fazer dialogarem o desejo e o significante, isto é, acompanharemos o concurso da negação assim herdada de Kojève e, em dimensão mais essencial, "apanhada" como uma espécie de resto da clínica do imaginário, com a ciência e o inconsciente tal como fornecidos pelo enquadre estruturalista.

Enfim, após essa curva, o reflexo imaginário exibirá sua impotência de princípio para cumprir a missão que lhe fora confiada e, sem sair da cena – pois encontrará na teoria um outro lugar que não aquele de definição última da subjetividade –, assistirá ao surgimento em primeiro plano da realidade volátil de um desejo cuja função é a de negar a realidade.

Conseqüentemente, o próprio desenvolvimento da teorização sobre o eu no contexto do narcisismo e do estágio do espelho agencia a eliminação do antigo projeto de construção de uma psicologia e a colocação de novas perguntas sob os mesmos princípios de pensamento: o que pode ser essa subjetividade para além do eu e do espelho e como seria possível pensá-la? Como encontrar, fora da psicologia, um espaço para tratar daquilo que tradicionalmente era seu objeto de direito? E ainda: como, através dessas respostas, legitimar um uso não internalista do conceito de inconsciente?

1.2. Características do estruturalismo que favoreceram a aproximação

Tem-se mesmo a impressão de uma incrível coincidência ao se analisar esse período de transição da obra lacaniana: que seus impasses teóricos tenham se encontrado, temporal e geograficamente, com um tipo de racionalidade que, a princípio, lhe era totalmente exterior, oriundo de outras paragens e de inquietações inteiramente diversas. Afinal, o que poderia ser mais bem-vindo nesse momento do que se deparar com uma reflexão-ferramenta que, além de pretender fazer ciência e de designar a si mesma como igualmente anti-individualista ainda fomentasse um uso completamente novo e apropriado à sua visada do conceito de inconsciente? O que poderia ser mais adequado do que uma idéia conceito, como a de estrutura, que preservava o viés do concreto ao mesmo tempo que referendava o anti-realismo – ao situar esse concreto

num plano virtual – e que prometia a linguagem como alternativa às metafísicas do psicologismo? Significava uma nova esperança alentadora; um novo fôlego para o antigo projeto. Significava, de sua própria perspectiva, simplesmente, poder começar a ser “freudiano”. Os impasses do imaginário encontram-se imediatamente com as vias epistemológicas abertas, diante da novidade do pensamento de Lévi-Strauss²⁹, pela perspectiva do simbólico e, se Lacan mergulha nessa aventura, há aí menos um mero encantamento com aquilo que Deleuze (1972) qualificou de um “*ar livre do tempo*” do que o reforço de seus próprios princípios teóricos e a possibilidade de seus objetivos se tornarem muito mais passíveis de êxito do que antes. Desse modo, os motivos que caracterizaram sua entrada autoral tanto na psiquiatria quanto na psicologia foram rigorosamente os mesmos que o coagiram a sair delas e a mesma e originária procura por uma cientificidade própria aos fenômenos subjetivos será o pivô da sua passagem à teoria do simbólico. Esta é considerada capaz de exprimir a verdade do sujeito porque é disso mesmo que ele é feito. O simbólico se apresenta como uma ordem de determinação homogênea à subjetividade que, no entanto, a ultrapassa e que, portanto, é capaz de oferecer tanto um fator não-reducionista – pois essa exterioridade é a própria completude (a reiteração daquele fato total, inspirado em Marcel Mauss, da tese de doutorado de 1932) do fenômeno humano no que ele remete à sociedade e ao sistema da linguagem – quanto um fator anti-individualista – porque, exatamente, seu ponto de partida é exterior ao indivíduo. Além do mais, o estruturalismo promove simultaneamente o alcance dessa verdade, a chance de manejá-la e a possibilidade de formalizá-la e, assim, não haverá distinção entre clínica e teorização³⁰: a cadeia simbólica que entra em jogo na clínica é a mesma de que o pesquisador lança mão para articular seu discurso, discurso esse que elege o próprio discurso como objeto de sua

²⁹ Embora Zafiropoulos tenha, como vimos anteriormente, uma compreensão diferente da nossa acerca do discernimento do início do “retorno a Freud”, ele salienta a importância de se perceber a obra de Lévi-Strauss como determinante desse processo: v. p. 20 e p. 30, na qual lemos: “*Nessa lógica, podemos então considerar o retorno a Freud como um momento de mutação ou de metáfora que faz prevalecer na clínica de Lacan a versão lévi-straussiana das regras da função simbólica sobre a versão durkheimiana da vida familiar.*”

³⁰ Lacan afirma, por exemplo, em *S.I.R.*: “*Não podemos nos impedir de pensar que a teoria da psicanálise (e ao mesmo tempo a técnica, que formam uma única e mesma coisa) tem sofrido uma espécie de estreitamento e, para dizer a verdade, uma degradação.*” (1953a, p. 1, grifo nosso) Confirmando-o em 1960: “*(...) a teoria [théoria/] (...) não é, como nosso emprego da palavra o implica, a abstração da praxis, nem sua referência geral, nem o modelo, seja qual for a forma que possamos imaginar daquilo que seria sua aplicação. Ela é, em seu aparecimento, a própria praxis.*” (Lacan, 1960-1961, p. 70)

teorização³¹. A partir desse movimento, o significado de ciência passa a convergir para a expectativa de formalização, submetendo o estudo do concreto – herança de Politzer preservada sob o viés do discurso como dado imediato – a esse ideal.

Tendo, no sentido que vimos acima, malgrado o programa de pesquisa aglutinado na noção de imago, era preciso, então, efetivar um modo de pensar o funcionamento subjetivo que não sucumbisse aos mesmos descaminhos. Nesse novo projeto – que, insistimos, herda a preocupação e os princípios das fases anteriores –, o pólo da determinação é solidário do estruturalismo que, trabalhando o inconsciente como pura forma localizada no concreto do discurso, permite o acesso de Lacan a esse conceito tão central na psicanálise e que fora até então desprezado e, no pólo da subjetividade e do desejo, trata-se de continuar fazendo valer o referencial kojéviano – trazido a lume já no artigo sobre os complexos familiares, de 1938, mas que agora vem preencher uma função mais específica e central.

A convergência entre esses dois referenciais – não obstante se situem nos pontos antinômicos da analítica e da dialética – é viabilizada especialmente pela teoria da linguagem encontrada em ambos. Pois é possível destacar um nível de lógica comum ao discurso entendido por Kojève como “assassinato da coisa” e como “presença da ausência de uma realidade”³² e à teoria lingüística do valor e da arbitrariedade do signo, nível no qual a prevalência do significante tão-somente distinguido por sua presença no conjunto de elementos congêneres pode se ligar à função negadora da realidade atribuída à linguagem³³. A idéia de que “(...) *não há nenhuma significação que se sustente a não ser pela remissão a uma outra significação (...)*” (Lacan, 1957/1966, p. 498) traz em si mesma uma outra: que um signo só torna algo presente mediante a ausência (ou, no vocabulário de Kojève, "morte") da coisa à qual ele se refere. Noutros termos, a impossibilidade da linguagem adequar-se às coisas e referir-se apenas a seu próprio sistema é perfeitamente pensável como a negação que o eu exerce sobre o não-eu mediante a palavra como desejo, fundando a realidade estritamente como a

³¹ Em *Intervenção sobre a transferência* já era, aliás, claro que teorizar o discurso significava imediatamente promover as possibilidades operacionais da clínica.

³² “(...) *o entendimento conceitual da realidade empírica é equivalente a um assassinato.*” (Kojève, 1947, p. 372-3)

³³ Cf. Borch-Jacobsen, 1991a, p. 193.

“Realidade-da-qual-se-fala” (Kojève, 1947, p. 449)³⁴. Não podemos nos esquecer de que o jogo de presença/ausência – que, em Kojève, é a presença do discurso como ausência da coisa – é a estrutura, a mais básica, dos rearranjos dos elementos dos mitos analisados por Lévi-Strauss a cada nova atualização sua. Além do mais, o próprio movimento de transposição desses elementos é atribuído exatamente a uma operação de negação como sua causa. Nas palavras de Lacan, a fórmula lévi-straussiana da interpretação dos mitos é explicada como segue:

"(...) um *a*, de início associado a um *b*, enquanto um *c* é associado a um *d*, troca com ele, na segunda geração, seu parceiro, mas não sem que subsista um resíduo irreduzível sob a forma da negatização de um dos quatro termos que se impõe como correlativo à transformação do grupo (...)." (Lacan, 1956d, p. 2)

Tudo acontece como se, resguardada obviamente a compleição de suas próprias preocupações, Lacan precisasse encontrar um caminho possível para um diálogo inusitado entre Lévi-Strauss e Kojève, modulando um segundo o outro, para conseguir ler Freud, não havendo nenhuma passagem direta nem do inconsciente nem do desejo freudianos ao inconsciente (lado do estruturalismo) ou ao desejo (lado kojéviano) que encontramos na obra lacaniana³⁵. A necessidade de promover uma sobreposição dessas camadas de racionalidade é apresentada de maneira implícita, porém paradigmática, na seguinte passagem de *Algumas reflexões sobre o eu*:

³⁴ Borch-Jacobsen (1991a, p. 193) indica essa convergência. Mas, ao fazê-lo, afirma que o estruturalismo só forneceu a Lacan a possibilidade de uma baliza científica a ser confiada a uma filosofia do sujeito pré-existente a tal expediente: “(...) *esses empréstimos da lingüística estrutural tomam lugar à sombra de uma filosofia do sujeito e da linguagem, que lhes precede, e à qual eles não trazem nada além de um tipo de ‘garantia’ científica coerciva.*” (p. 193) Na verdade, isso precisa ser equacionado de outro modo, pois, por um lado, o estruturalismo leva à teoria lacaniana muito mais do que a qualidade científica: leva-lhe, no mesmo ato, o próprio conceito de inconsciente; e, por outro, durante a teoria do imaginário – fase a que Borch-Jacobsen se refere como sendo a precedente –, Lacan ainda não levava às últimas conseqüências a concepção de sujeito como negatividade, procurando inclusive construir uma psicologia, em muito, bastante tradicional. Por último, como já colocamos, tal filosofia do sujeito não pré-existe ao dispositivo estruturalista, mas torna-se necessária *a partir* de seu encontro com os impasses que a teoria do imaginário vinha produzindo internamente. Como vimos, a necessidade de conferir centralidade ao sujeito era presente muito antes do modelo lingüístico. Isso era mesmo o interesse central do projeto de Lacan, sem o que ele não faz nenhum sentido. Ou seja, a problemática filosófica não é a causa da re-introdução do sujeito – como sugere Borch-Jacobsen – mas sua conseqüência: Lacan recorre à filosofia porque, com isso, encontra elementos que alimentam a operacionalização do raciocínio sobre tal referência.

³⁵ Abordaremos a interdependência entre esse dois temas, a forma pela qual eles, com efeito, passam a ser praticamente sinônimos no segundo capítulo.

“O objeto do desejo do homem (...) é essencialmente um *objeto desejado por outro*. Um objeto só pode tornar-se equivalente a outro, devido ao efeito produzido por esse intermediário, fazendo com que seja possível que os objetos sejam *trocados e comparados*. Esse processo tende a diminuir a significação especial de qualquer objeto particular, mas ao mesmo tempo dá a ver a existência de objetos sem número.” (1951b, p. 2, grifos nossos)

Aí vemos a convergência do tema kojéviano do desejo como desejo do outro e do tema lévi-straussiano da troca simbólica³⁶: esta, ao efetivar as funções da linguagem, pode ser entendida como a supressão do objeto no estabelecimento do reconhecimento do outro cujo desejo é o meu próprio, desejo sempre inconsciente não porque habitasse minha obscura interioridade, mas porque mora no espaço virtual no qual se desenrola a cena das minhas relações infinitamente inapreensíveis com o mundo. A psicanálise lacaniana possui raízes nesse terreno híbrido no qual, sempre que possível, a linguagem será pensada dialeticamente e a dialética sofrerá a sobredeterminação do poder simbólico.

Entenda-se bem: não que isso torne os dois pontos de vista propriamente compatíveis – é claro que cada um deles possui sua própria lógica. Não se trata aqui, de forma alguma, de sugerir a dissimulação desse fato. Mas, no que interessa para a compreensão do contexto epistemológico da obra em questão, é preciso perceber que, do alto da tensão inseparável desse ponto de confluência de pensamentos, a princípio díspares, é que Lacan articula recursos na coerência de seu próprio raciocínio e afirma, por exemplo, em meio a uma discussão da metáfora, que “(...) *o significante e o significado estão sempre numa relação que podemos qualificar de dialética*” (Lacan, 1955-56/1981, p. 254) para, em seguida, explicitar que o que está em jogo aí é mesmo o tema da linguagem: “*Não se trata de uma nova trituração da relação sobre a qual repousa a noção de expressão na qual a coisa, aquilo a que nos referimos, é expressa pela palavra, considerada como etiqueta. É precisamente para dissolver essa idéia que meu discurso é feito.*” (Lacan, 1955-56/1981, p. 254)³⁷ Mais tarde, a propósito de *O pensamento selvagem* (de Lévi-Strauss), atribuiria à psicanálise, muito exatamente, este lugar de interseção, ou mesmo de superação da dicotomia:

³⁶ Temos ainda a seguinte fórmula no *Seminário 4*: “*O nada por nada é o princípio da troca.*” (Lacan, 1956-57/1994, p. 140)

³⁷ Retornaremos a esse problema da confrontação entre dialética e estrutura no capítulo 3.

"Se aqui, com efeito, temos de abordar aquilo de que se trata nessa obra, é a fim de assinalar o tipo de progresso que constitui o uso da razão psicanalítica na medida em que ela vem precisamente responder a essa hiância diante da qual mais de um dentre vocês permanece momentaneamente paralisado, aquela que Claude Lévi-Strauss indica, ao longo de todo o seu desenvolvimento, na oposição entre aquilo que ele chama de razão analítica e a razão dialética³⁸." (1962-63/2004, p. 43)

Nesse sentido, o "outro" que aparece na frase "o desejo é o desejo do outro" ganha a modulação do Outro da linguagem, agregando-se valor simbólico a uma fórmula até então restrita ao imaginário. No encontro entre o estruturalismo e a leitura kojéviana de Hegel, torna-se possível relacionar o desejo com o sistema simbólico na via da constituição do sujeito.

Enfim, é a partir desse contexto de necessidade de re-significação da teoria da imago ao lado da presença marcante dos elementos de *uma certa* dialética³⁹, que o estruturalismo entra em cena. O que Lacan fazia imediatamente antes de proclamar seu "retorno a Freud" na conferência *S.I.R.* (1953a) era justamente aplicar as indicações da antropologia estrutural, oriundas dos estudos dos mitos e da feitiçaria, a uma das cinco grandes psicanálises, a partir do que, na esteira de Lévi-Strauss, a neurose passa a ser

³⁸ Convém ter em mente, na leitura desse comentário de Lacan, que a dialética a que Lévi-Strauss se refere em *O pensamento selvagem* é sobretudo aquela apresentada por Sartre em *Crítica da razão dialética*, dessa forma remontando diretamente à leitura kojéviana.

³⁹ Kojève confere à sua posição a denominação de "ontologia dualista", pois nela o ser não pode possuir o mesmo significado quanto à natureza e à história, restringindo-se a esta a incidência da dialética. O ser natural contenta-se em ser o que é: permanência, perpetuação da identidade entre fim e começo. Aí, não há acontecimentos porque nada se submete a nenhum tipo de ação; a natureza não produz o novo, ela simplesmente se reproduz. Em oposição a isso, situa-se o ser histórico, definido pela negatividade da ação desejante que só se revela no ser humano e que possui a capacidade de estabelecer uma relação privilegiada com o nada. Temos, assim, uma realidade bipartida: "*O mundo (no sentido de uma totalidade daquilo que é) possuiria então duas partes. Na parte natural, as coisas são como são e o devir é cíclico. Na parte histórica, nada permanece como é, nenhuma identidade se mantém.*" (Descombes, 1979, p. 48) Tal antagonismo – que talvez faça valer a figura de uma interversão (*Umschlagen*) que não atinge a *Aufhebung* (sobre a diferença entre as duas, v. Fausto, 2003) – equivale a um abandono da filosofia da natureza que, de acordo com a análise de Safatle (2006, pp. 43-5), corresponde exatamente a um trato não dialético da "irreducibilidade do sensível ao conceito" (p. 44), estranho à estrutura lógica da dialética hegeliana. Para Safatle, trata-se de reencontrar essa estrutura em Lacan às costas de Kojève. Para uma crítica do Hegel de Kojève, ver Arantes (1991) e Macherey (1991). Este último define o projeto kojéviano como uma insólita síntese entre Heidegger e Marx sob o pretexto da *Fenomenologia do Espírito*. Ele diz, por exemplo, que: "*Foi nisso que residiu toda a astúcia da démarche de Kojève: ele conseguiu vender, sob o nome de Hegel, o filho que Marx poderia ter tido com Heidegger.*" (p. 319)

alcançada de “mito individual” (Lacan, 1953b/1978). A “eficácia simbólica” da neurose do Homem dos Ratos é explicada pelo jogo de combinações estruturais entre duas situações – a posição do pai e a do filho – das quais uma seria a repetição rearranjada da outra. Haveria um mito familiar a determinar o mito individual do neurótico, ou seja, haveria algo que se transferiria de uma geração a outra pois, apesar de se deslocarem, os elementos da cena neurótica seriam os mesmos e estariam envolvidos nos mesmos tipos de conflitos. *“Tudo se passa como se os impasses próprios à situação original se deslocassem para um outro ponto da rede mítica, como se o que não está resolvido aqui se reproduzisse sempre lá.”* (Lacan, 1953b/1978, p. 299) Com isso, seria possível constatar a mesma inversão de sinais presente na análise que Lévi-Strauss fez do mito de Édipo cujos elementos, dispostos em colunas nas quais se apresentam suas possibilidades de arranjo, traduziam uma compreensão inédita ao tornar possível afirmar que ele carrega consigo a expressão de um impasse entre a crença na autoctonia do homem ou em sua geração a partir do encontro homem/mulher: *“(...) o mito de Édipo oferece uma espécie de instrumento lógico que permite lançar uma ponte entre o problema inicial – nascemos de um único ou de dois? – e o problema derivado, que se pode formular, aproximadamente: o mesmo nasce do mesmo ou do outro?”* (Lévi-Strauss, 1955/1975, p. 249) O que permite a aquisição dessa interpretação (a síntese da análise) e o que, portanto, garante o potencial heurístico da análise estrutural é a abertura para uma nova visualização dos elementos componentes daquelas colunas dispostas de tal forma que se tornaria evidente a estrutura das relações: *“(...) a superestima do parentesco consanguíneo está para a subestima deste, como o esforço para escapar à autoctonia está para a impossibilidade de consegui-lo.”* (Lévi-Strauss, 1955/1975, p. 249/50) Lacan pode, então, a partir dessa análise, defender que é por causa dessas permutações na estrutura do mito familiar, ou seja, da forma como ele é subjetivado, que o sujeito padece de uma neurose. A colocação em evidência da estrutura do mito do neurótico permitia aí, tal como ocorria na análise lévi-straussiana, a dedução de uma nova interpretação que consistia na idéia de que o sentido do Édipo seria um sentido que teria a morte por referência e que possuiria uma configuração quaternária (a mãe, a criança, o pai e a morte seriam os seus elementos estruturais). Da conferência *O mito individual do neurótico* sobressai, pela primeira vez na obra lacaniana e ainda de modo não muito explícito, a idéia de que a estrutura consiste numa ordem simbólica imbuída de autonomia, ou seja, que a combinatória dos elementos

simbólicos funciona de maneira automática a significar o sujeito, seus sintomas e seu mundo, o que será uma das premissas fundamentais do lacanismo dos anos 50.

Toda a crítica que Lacan já desenvolvia contra o conceito freudiano de pulsão – então confundido com o de instinto⁴⁰ – encaixa-se nos preceitos da análise estrutural. Mais tarde, no *Seminário 4*, ele explicitaria aquilo que, de fundamental, estivera em jogo ao lembrar que, nesse tipo de estudo, a posição de partida teria sido iluminada por uma observação de Hocart (antropólogo britânico também estudioso dos sistemas de parentesco), retomada por Lévi-Strauss, repudiando o fato de se colocar o campo da afetividade, visto como tumultuado demais para que pudesse dar origem a qualquer tipo de conhecimento, na base das interpretações psicológicas, em vez de se valorizar, como seria o recomendado, o campo do que é propriamente intelectual⁴¹: “*Daí resulta, diz este autor muito formalmente, que, aos defeitos inerentes à escola psicológica... acrescentava-se assim o erro de acreditar que idéias claras pudessem nascer de emoções confusas.*” (Lacan, 1956-57/1995, p. 296) De forma análoga, o erro explicativo fundamental da psicanálise teria sido, até aí, alegar que as moções pulsionais seriam o lugar causal dos sintomas: “*Remete-se, assim, a uma pulsão confusa aquilo que se apresenta no paciente sob uma forma muito geralmente articulada (...).*” (Lacan, 1956-57/1995, p. 296) Neste seminário, cujo objeto clínico de comentário é o caso do pequeno Hans, Lacan defende que o mecanismo da fantasia, por apresentar um caráter claramente articulado inclusive nos tipos de necessidade e de funções que produz, deve-se, não à injunção de emoções sempre vagas e difusas, mas à obediência às leis de um jogo que ultrapassa em muito a criança e que é o jogo do significante: “*Nossa perspectiva nos dá, ao contrário a noção de que o jogo do significante se apossa do sujeito, tomando-o muito para além daquilo que o sujeito possa intelectualizar, mas que continua sendo o jogo do significante com suas leis próprias*” (Lacan, 1956-57/1995, p. 297) Tal mecanismo só pode ser conhecido caso seja submetido, precisamente, às lições do estudo estrutural dos mitos cujo primeiro preceito seria, então, considerar os elementos significantes sob sua estrita dependência recíproca, ou seja, atentando para a série de oposições combinatórias que eles definem. Apenas dessa forma – totalmente avessa à idéia de um inconsciente do instinto, visto como “*ilusão decisivamente*

⁴⁰ Por exemplo, no artigo sobre os complexos familiares (Lacan, 1938).

⁴¹ “*A partir de Hocart (...) lamentar-se-á que a psicologia moderna tenha se desinteressado, muito freqüentemente, dos fenômenos intelectuais, preterindo-os pelo estudo da vida afetiva (...).*” (Lévi-Strauss, 1955/1975, p. 238)

denunciada por Claude Lévi-Strauss" (Lacan, 1960b/1966, p. 831) – é que seria possível apreender a lógica dos sintomas do menino: *"O que vemos surgir no pequeno Hans não são termos que teriam, mais ou menos, sua equivalência afetiva ou psicológica, como se diz, e sim grupamentos de elementos significantes que se transpõem progressivamente de um sistema em outro."* (Lacan, 1956-57/1995, p. 297)

A força de que se investe esse movimento de anexação da estrutura é tal e sua localização no desenvolvimento do raciocínio lacaniano tão perfeita que deixa de ser surpreendente aquilo que, para um leitor inadvertido desse desenrolar cronológico de impasses sobre impasses, apareceria mesmo como um despropósito: a imago, em cujo lugar eram depositadas tamanhas esperanças conceituais, surge agora, alguns anos depois, totalmente usurpada de qualquer papel causal último pela cadeia significante como a única instância responsável pela efetividade na determinação do sujeito. Por exemplo, no *Seminário sobre "A Carta Roubada"*, lemos:

"Mas nós formulamos que é a lei própria a essa cadeia que rege os efeitos psicanalíticos determinantes para o sujeito, tais como a forclusão (*Verwerfung*), o recalque (*Verdrängung*), a própria denegação (*Verneinung*) –, precisando com a ênfase que convém que esses efeitos seguem tão fielmente o deslocamento (*Entstellung*) do significante que os fatores imaginários, apesar de sua inércia, neles só figuram como sombras e reflexos." (Lacan, 1955a/1966, p. 11)

Nessa passagem, é possível ver o quanto o estruturalismo é assimilado por Lacan, em face do que a imago, antes ponto convergente da explicação, acha-se agora – no caso, sob a denominação de conjunto de "fatores imaginários" – totalmente relegada ao campo dos efeitos, ou seja, ao lugar daquilo que comparece como fenômeno, ele mesmo sujeito a um outro tipo de determinação. Em 1959, o autor retorna a esse ponto, ainda de forma emblemática, ao reiterar que *"(...) nenhuma formação imaginária é específica, nenhuma é determinante nem na estrutura nem na dinâmica de um processo."* (1959/1966, p. 546)

O exercício de aplicação do método da antropologia estrutural à neurose já era anunciado por Lévi-Strauss, como se, por vezes, ele descrevesse, da forma mais explícita, a tarefa a ser realizada por um psicanalista que quisesse se enredar nas veredas do estruturalismo, providenciando, inclusive, a expressão "mito individual" como o

objeto genuíno da psicanálise⁴². Nos artigos *Introdução à obra de Marcel Mauss* (1950), *O feiticeiro e sua magia* (1949), *A eficácia simbólica* (1949) e *A estrutura dos mitos* (1955⁴³), são freqüentes os embates diretos com a teoria psicanalítica seja a propósito dos poderes do xamã ou da influência das organizações míticas sobre o psiquismo individual, havendo inclusive no primeiro deles uma menção elogiosa ao estádio do espelho no que ele explicita a constituição eminentemente alienada do indivíduo considerado normal. A despeito da variação do tom da abordagem – ora mais crítico, ora meramente ressaltando as analogias entre os objetos das duas disciplinas –, o que se torna evidente é que, de certa forma, Lévi-Strauss espera a reverberação resoluta de suas teses no campo inaugurado por Freud. O conjunto desses textos pode mesmo ser considerado, pelas diretrizes que providencia, uma espécie de programa para o que Lacan passa a realizar subseqüentemente. Por exemplo:

“Esta forma moderna da técnica xamanística que é a psicanálise tira, pois, seus caracteres particulares do fato de que, na civilização mecânica, não há mais lugar para o tempo mítico, senão no próprio homem. Desta constatação, a psicanálise pode recolher uma confirmação de sua validade, ao mesmo tempo que a esperança de aprofundar suas bases teóricas e de melhor compreender o mecanismo de sua eficácia, por uma confrontação de seus métodos e de suas finalidades com os de seus grandes predecessores: os xamãs e os feiticeiros.” (Lévi-Strauss, 1949b/1975, p. 236)

Prática resultante das inflexões de que sofre o mito em função das tendências individualistas da sociedade contemporânea, a psicanálise pode ter seus termos definidores dispostos de uma forma tal que, quando invertidos, desvelam a semelhança de estrutura com a cura xamanística entendida sob o viés da eficácia simbólica:

"[Também na cura xamanística] trata-se de suscitar uma experiência, e, na medida em que esta experiência se organiza, mecanismos situados

⁴² Ver, também, sobre esse ponto, Simanke, 2002, capítulo 6, *Um inconsciente para o sujeito*.

⁴³ Embora só tenha sido publicado em 1955 – ou seja, em data posterior à da conferência de Lacan sobre o Homem dos Ratos (de 1953) –, esse artigo compila o conteúdo do curso do antropólogo na *École Pratique des Hautes Études* durante os anos de 1952 a 1954. Zafiropoulos (2003) confere destaque ainda para *As estruturas sociais no Brasil central e oriental* em função de sua exposição da permutação de elementos na estrutura a propósito das relações de parentesco entre os Xerente e os Bororo, ressaltando uma semelhança entre o esquema dessas permutas no nível do mito e o esquema L, de Lacan (pp. 193-4). Ver Lévi-Strauss, 1952/1975, p. 147.

fora do controle do sujeito se ajustam espontaneamente, para chegar a um funcionamento ordenado. O xamã tem o mesmo papel que o psicanalista: um primeiro papel – de auditor para o psicanalista, e de orador para o xamã – estabelece uma relação imediata com a consciência (e mediata com o inconsciente) do doente. (...) O doente atingido de neurose liquida um mito individual, opondo-se a um psicanalista real; a parturiente indígena supera uma desordem orgânica verdadeira, identificando-se com um xamã miticamente transposto.

(...) De fato, a cura xamanística parece ser um equivalente exato da cura psicanalítica, mas com uma inversão de todos os termos. Ambas visam provocar uma experiência; e ambas chegam a isto reconstituindo um mito que o doente deve viver ou reviver. Mas, num caso, é um mito individual que o doente constrói com a ajuda de elementos tirados de seu passado; no outro, é um mito social, que o doente recebe do exterior e que não corresponde a um antigo estado pessoal." (Lévi-Strauss, 1949b/1975, p. 229-30)

Esse longo trecho merece atenção porque, nele, tudo se passa como se Lévi-Strauss estivesse, de uma forma muito clara, antecipando algumas diretrizes da tarefa a que Lacan vai se dedicar em seguida. Aí vemos que, mesmo no antropólogo, a releitura da noção de inconsciente a partir da nova compreensão do mito conduzia diretamente à necessidade de revisar a base epistemológica da psicanálise e ainda que o primeiro passo para essa reflexão deveria ser, exatamente como Lacan faria em 1953, o recobrimento da neurose pela idéia de "mito individual". Com efeito, o que lemos na conferência sobre o Homem dos Ratos não é outra coisa senão a continuação, agora por parte da psicanálise, das linhas publicadas pelo etnólogo:

"A comparação com a psicanálise nos permitiu esclarecer certos aspectos da cura xamanística. Não é certo que, inversamente, o estudo do xamanismo não seja solicitado, algum dia, para elucidar aspectos ainda obscuros da teoria de Freud. Pensamos particularmente na noção de mito e na noção de inconsciente." (Lévi-Strauss, 1949b/1975, p. 233)

Difícil imaginar algo mais claro. A recepção dessa mensagem por Lacan providenciará, pouco a pouco, suas próprias inversões, mas o início dessa aventura não pode ter seu sentido apreendido por outro caminho. Um pouco mais tarde, ele o confirmaria ao declarar, em intervenção a uma palestra do antropólogo, que a análise estrutural é:

“(...) altamente apreciada em seu brilho, visto que, como Lévi-Strauss não o ignora, tentei quase de imediato, e com, ousado dizê-lo, um pleno sucesso, aplicar-lhe a grade aos sintomas da neurose obsessiva; e especialmente à admirável análise que Freud forneceu do caso do ‘homem dos ratos’, isto numa conferência que intitulei precisamente o ‘mito individual do neurótico’.” (Lacan, 1956d, p. 2)

Foi com *As estruturas elementares do parentesco* que Lévi-Strauss iniciou a transposição do método fonológico para a antropologia. Nesta obra, encontramos, segundo Lemaire (1977/1979), os princípios básicos do estruturalismo:

“– Detrás das aparências, o tangível se mascara com uma lógica interna. (...)

– A pesquisa teórica, abandonando a experiência imediata, constitui o meio de acesso às estruturas de base.

– O método estruturalista de pesquisa calca-se nos modos de estudo adotados em lingüística estrutural.” (p. 40)

Há aí, de fato, conforme apresenta Ricoeur (1970), a reiteração, substituído o terreno, das três principais inovações da fonologia: os sistemas de parentesco se situam em nível inconsciente, seus elementos só são significantes na medida em que se diferenciam entre si constituindo pares de oposição e são entendidos em termos de sincronicidade. Mas não é o simples aparecimento dessas três características da organização o que autoriza o uso do modelo lingüístico na antropologia. Ou melhor, se elas aparecem é porque existe uma razão que lhes é anterior. O que garante essa passagem é, sobretudo, o fato de o parentesco ser considerado um verdadeiro sistema de comunicação, tal como qualquer língua. Segundo Lévi-Strauss, a cultura consiste em regras que governam todas as formas de comunicação, ou seja, regras que produzem os três principais níveis de comunicação (ou de trocas): mulheres, bens e mensagens. Ele diz:

“Em toda sociedade, a comunicação se opera ao menos em três níveis: comunicação de mulheres, comunicação de bens e serviços, comunicação de mensagens. Por conseguinte, o estudo do sistema de parentesco, o do sistema econômico e o do sistema lingüístico oferecem certas analogias. Todos os três dependem do mesmo método; diferem somente pelo nível estratégico em que cada um escolhe se situar no seio de um universo comum.” (1953/1975, p. 336)

Tal seria, portanto, a fundamentação do princípio de generalização que garantiria a passagem das considerações sobre fatos lingüísticos às especulações sobre fatos sociais: os fenômenos da vida social são do mesmo tipo dos fenômenos lingüísticos; também o parentesco é um sistema arbitrário de representações no qual o significante, como elemento lingüístico diferencial, prevalece sobre o significado: “*Como a linguagem, o social é uma realidade autônoma (a mesma, aliás); os símbolos são mais reais do que aquilo que simbolizam, o significante precede e determina o significado.*” (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 170)

Por aí se pode começar a constatar o quanto é um Saussure filtrado por Lévi-Strauss que inspira o pensamento de Lacan, ou seja, o quanto esse autor influencia e, até mesmo determina de maneira mais que direta, o olhar que Lacan debruçará sobre o signo saussuriano – veremos adiante⁴⁴ os desvios que esse olhar implica – e a maneira como, a partir daí, realizará uma redefinição do conceito de inconsciente. Pois este não seria apreensível de uma nova maneira não fosse a junção do significante à noção de mito providenciada pelo antropólogo.

Mas, se o estruturalismo nasce do *Curso de lingüística geral* e nele o signo resguarda espaços de igual poder e valor tanto para o significante quanto para o significado, donde surge a necessidade de, contra Saussure, fazer preponderar dessa forma o significante? O motivo é claro e encontra-se vinculado a uma célebre frase de Gaston Bachelard, considerado o pai epistemológico do estruturalismo. Ele dizia “*il n’y a science que du caché*”⁴⁵, idéia então traduzida, a partir do instrumental da lingüística por: a estrutura simbólica é o registro da efetividade sob a lógica meramente aparente do fenômeno. O aspecto que a caracteriza como inconsciente é a inexistência de fenômenos desprovidos de razões não-fenomênicas; isto é, a estrutura é sempre virtual e oculta sob os efeitos que produz, sem deixar de ser, ela mesma, os seus próprios efeitos. Ou seja, Lévi-Strauss, ao querer atingir a estrutura funcionando por detrás do fenômenos – noutras palavras, a razão escondida sob a aparência –, o fazia, mediante os ensinamentos de Troubetzkoy e Jakobson, situando-a na dimensão virtual e, contudo, concreta, da movimentação recíproca de um conjunto de elementos simbólicos diferenciais que configuram um funcionamento de sistema. A grande aposta é que, por detrás do fenômeno e através dele, é possível descobrir a lógica de um sistema que o

⁴⁴ Isso será retomado no segundo capítulo.

⁴⁵ Algo como "só existe ciência daquilo que se oculta".

regula – exatamente o inconsciente. Assim é que Lacan afirma: *"Em toda análise da relação intersubjetiva, o essencial não é o que está lá, o que é visto. O que a estrutura é o que não está lá."* (1953-54/1975, p. 249)

Em total consonância com a origem saussuriana do estruturalismo, Lacan anunciaria sua compreensão do significante: *"(...) o que define como pertencente à linguagem um elemento qualquer de uma língua é que ele se distingue como tal, para todos os usuários dessa língua, no suposto conjunto constituído pelos elementos homólogos."* (1953c/1966, p. 274) O que importa na consideração do significante não é que ele se conjugue com um significado mas que seu lugar seja referenciado ao conjunto dos outros significantes que compõem a língua. Esta não é um depósito de precipitados semânticos, mas esse conjunto de elementos a cuja estrutura se devem os efeitos de linguagem que seriam, a seu modo de ver, análogos às formações do inconsciente.

Deleuze, seguindo uma intuição de Proust, caracterizou essa dimensão virtual da estrutura afirmando que ela seria *"(...) real sem ser atual, ideal sem ser abstrata."* (1972/1981, p. 283) De acordo com ele, se a *intelligentsia* estava até então condicionada a pensar em termos de uma distinção ou correlação dialética entre as duas grandes ordens do real e do imaginário, a vaga estruturalista representa sobretudo a descoberta e o reconhecimento dessa terceira categoria que agora submete aquelas ao seu domínio. O simbólico é a referência e a chave explicativa de todos os fenômenos; implica um nível mais "profundo" de análise e portanto não é redutível ao real nem ao imaginário, os quais nada podem explicar, pois são constituídos, eles mesmos, a partir do simbólico como princípio. A estrutura se refere a elementos atômicos formais – que não possuem conteúdo, realidade, imagem, essência, significado, ou sequer forma – dispostos em séries e combinações determináveis que explicariam tanto a constituição da totalidade do fenômeno quanto as possibilidades de variação entre os próprios elementos constituintes. O conteúdo dos seus elementos não é especificado nem a natureza das relações, mas eles demarcam funções e resultados a partir de suas relações. Assim, o que define o elemento simbólico da estrutura é simplesmente um critério de posição. Seu sentido só pode ser estabelecido a partir daí. *"Os elementos de uma estrutura não têm nem designação extrínseca nem significação intrínseca."* (Deleuze, 1972/1981, p. 276) Isto significa que os lugares precedem as coisas e os seres. O átomo da estrutura só produz significação na medida em que representa uma posição com

relação a outras posições que não são locais em extensões reais ou imaginárias. O próprio espaço é estrutural, um espaço que, como diz Deleuze, é inextenso, pré-extensivo, constituído como ordem de vizinhança. Se é possível vislumbrar eventos imaginários que nos aparecem como que refletidos na superfície de um espelho quase sempre mau polido é tão somente porque eles são segundos com relação à estrutura. Assim, o estruturalismo não promove um ideal quantitativo de ciência, mas almeja sua cientificidade por meio de um princípio topológico e relacional de formalização que torna secundária, embora não dispensável, a recorrência ao empírico já que os lugares na estrutura prevalecem sobre os objetos que os preenchem. Seu ponto de partida epistemológico pode, então, ainda seguindo Deleuze, ser definido como uma *topologia transcendental*, ou seja, como um sistema de relações entre posições que, localizado sob o empírico, o determina, constituindo, assim, a sua verdadeira razão de ser.

A estrutura é, assim, aquilo que permite não mais conceber o fato social nem como coisa (descartando o realismo), nem como idéia (descartando o idealismo)⁴⁶. Nesse espírito, Lévi-Strauss, na *Introdução à obra de Marcel Mauss*, empenhava-se em interpretá-lo a partir dos estudos dos lingüistas para os quais tratava-se de “(...) *distinguir um dado puramente fenomenológico, que a análise científica não pode determinar, de uma infra-estrutura mais simples do que ele, e à qual esse dado deve toda a sua realidade.*” (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 173) Embora esse artigo seja dedicado justamente à tese de que Mauss fora, quanto a certos aspectos, um precursor da antropologia estrutural, nele surge um exemplo de como privilegiar a estrutura em detrimento do fenômeno quando o autor analisa os motivos pelos quais seu antecessor não teria seguido adiante em sua intuição original e renovadora da disciplina, impedindo-se de concretizar, de uma vez por todas, o projeto estrutural. O último desenvolvimento teórico do prefácio de Lévi-Strauss consiste em relacionar diretamente um dos mais antigos ensaios de Mauss, o *Esquisse d'une théorie générale*

⁴⁶ Era isso o que fascinava Merleau-Ponty no conceito de estrutura, a expectativa de, através dele, superar impasses herdados da filosofia cartesiana, desde que atravessado por uma "história estrutural". V. Merleau-Ponty, 1965/1984 (pp. 183 e 187-192) e 1960/1984. Neste último – *De Mauss a Claude Lévi-Strauss* – ver especialmente a página 195, a nota de Marilena Chauí à página 193 e a página 205, na qual se lê: “Com a noção de estrutura estabelece-se hoje um regime de pensamento cuja fortuna responde a uma carência humana em todos os domínios. A estrutura, presente fora de nós nos sistemas naturais e sociais, e em nós como função simbólica, indica para o filósofo um caminho fora da correlação sujeito-objeto que domina a filosofia de Descartes a Hegel. Em particular, permite compreender como estamos numa espécie de circuito com o mundo sócio-histórico, o homem sendo excêntrico a si mesmo e o social só encontrando seu centro nele.”

*de la magie*⁴⁷, de 1902, com alguns dos pilares da lingüística estrutural. Este ensaio está fundamentado na noção de *mana*, termo polinésio utilizado, segundo o prefaciador, a cada vez que se revela uma defasagem entre significante e significado. Para explicá-lo o sentido, Mauss apela a sentimentos e crenças (categorias que, do ponto de vista de Lévi-Strauss, não podem ser explicativas pois que pertencem à ordem do que deve ser explicado) quando, na verdade, seria necessário se referir à ordem de um sistema. Assim, o *mana* seria um tipo de resposta universal requerido sempre que a humanidade se encontra diante de uma situação específica:

“(...) estes tipos de noções intervêm, um pouco como símbolos algébricos, para representar um valor indeterminado de significação, *em si mesmo desprovido de sentido*, e, portanto, susceptível de receber seja que sentido for, cuja única função é preencher uma distância entre o significante e o significado ou, mais exatamente, assinalar o fato de que, em tal circunstância, em tal ocasião, ou em tal forma de manifestação, uma relação de inadequação se estabelece entre significante e significado (...)” (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 182-3, grifo nosso)

Eis a crítica a Mauss: em seu próprio pensamento, o *mana* ocuparia o lugar de uma função mágica. Ele atribuiria ao pensamento indígena propriedades que pertenceriam, antes, à sua própria forma de pensar. Recorrer ao *mana* como explicação significa reduzir a antropologia à descrição da concepção que o próprio indígena faz de sua realidade, significa transformar uma disciplina que deveria ser científica numa “fenomenologia verbosa”, numa “(...) *mistura falsamente ingênua em que as obscuridades aparentes do pensamento indígena seriam alegadas para encobrir as confusões, de outro modo demasiado manifestas, do pensamento do etnólogo.*” (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 184)

A troca é o centro da questão. Para Lévi-Strauss, existe uma contradição que é própria ao pensamento simbólico, o qual define o domínio do social. Essa contradição consiste em que o símbolo nunca designa um referente, ele apenas remete a outros símbolos infinitamente; consiste em que o ser humano só é capaz de perceber as coisas através do crivo de sua relação com o outro, ou seja, através da comunicação já submetida à estrutura, da intersubjetividade, da linguagem, da troca, enfim; consiste na

⁴⁷ Escrito na companhia de Henri Hubert.

inexistência de uma continuidade entre simbólico e real, entre palavra e coisa. O autor explica:

"A troca não é um edifício complexo, construído a partir das obrigações de dar, de receber e de restituir, à custa de um cimento afetivo e místico. É uma síntese imediatamente dada ao (e pelo) pensamento simbólico que, na troca, como em qualquer outra forma de comunicação, supera a contradição, que lhe é inerente, de perceber as coisas, assim como os elementos do diálogo, simultaneamente, através da relação de si com outrem, os quais estão destinados por natureza a passarem de um ao outro." (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 185)

Ou seja, o símbolo é aquilo que fundamenta a relação de si ao outro ao mesmo tempo em que passa de si ao outro. Dito ainda de outro modo, visto ser este um ponto importante a ser retomado na discussão sobre o Édipo no segundo capítulo, é a partir da estrutura de significantes que são "apreendidos" não apenas o ser próprio e o do outro, mas também os próprios significantes na mesma medida em que isso que é o fundamento circula entre os sujeitos envolvidos.

Assim, a noção de *mana*, no caso da magia, e a de *hau*, no caso do dom, que são da ordem do pensamento inconsciente, exercem a função de tamponar essa contradição, tornando possível o próprio funcionamento do sistema simbólico como um todo ao superar, de alguma forma, dois tipos de oposição: a oposição entre pensamento e realidade e a oposição entre o eu e o outro. Tais noções só podem ser compreendidas corretamente se essa sua função for vislumbrada, o que não teria ocorrido com as especulações de Mauss. O *mana* é "(...) a expressão consciente de uma função semântica, cujo papel é permitir ao pensamento simbólico exercer-se apesar da contradição que lhe é própria." (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 188) É necessário ter sempre em conta o caráter relacional do pensamento simbólico, ou seja, o fato dele se afirmar como uma relação de troca. Assim, dizer que a função simbólica é o fator explicativo primordial significa dizer que a troca também o é. Esse raciocínio, Mauss não teria alcançado. No entanto, o autor termina por concluir que todos esses seus adendos não se opõem à obra maussiana. Antes, requer que suas especulações estruturalistas sejam complementares ao pensamento de Mauss e defende que ele mesmo as teria alcançado se tivesse sido capaz de pensar a partir de uma lógica simbólica, portadora das leis da

linguagem⁴⁸. Exatamente da mesma forma que Lacan dirá, de Freud, que ele só não alcançara a definição estruturalista de inconsciente porque não tivera acesso à obra de Saussure e que, em função disso, teria permanecido preso à “tentação” mais imediata de, por vezes, fornecer ao afeto um lugar explicativo. A seu ver, recorrer ao afeto sob a égide do concreto constitui uma falácia pois, lançar mão da noção de um sentimento ao qual não temos acesso direto não produz senão abstrações sobre abstrações; não se trata, no campo da psicanálise, de uma questão “(...) de algo que se pareça com essa psicogênese ideológica que conhecemos e que não é superada pelo recurso peremptório à noção totalmente metafísica, sob sua petição de princípio de apelo ao concreto, que veicula derrisoriamente o nome de afeto.” (Lacan, 1958a/1966, p. 689)

O “retorno a Freud”, se significa retroceder no viés adaptacionista que a psicanálise, a despeito da virulência original, vinha adquirindo sobretudo nos desenvolvimentos que tiveram lugar nos Estados Unidos, não se define por um esforço filológico sobre a obra de seu fundador. Uma leitura do texto freudiano que tome como ponto de partida suas próprias premissas e seu sentido interno não parece em nenhuma medida exigir a absolutização de uma referência à linguagem. No entanto, alguns psicanalistas lacanianos costumam negligenciar essa observação básica. Na opinião de Joël Dor (entrevistado por Dosse, 1991a/1993, p. 144), um dos mais conhecidos, por exemplo, Lacan teria mesmo *elucidado* o sentido das tópicas freudianas. É, ao contrário, bastante óbvio que o inconsciente providenciado pelo estruturalismo não tem que ver com aquele descrito na primeira tópica freudiana como sistema que possui conteúdo e modo de funcionamento específicos, respectivamente os representantes de pulsão e o

⁴⁸ Para uma crítica da crítica de Lévi-Strauss a Mauss, ver Fausto, 1997. Através de uma avaliação cujo princípio se situa na dialética moderna (em seu sentido mais exato, i. e., de acordo com a lógica de Hegel e, no caso, tal como recebida por Marx), Fausto conclui que Mauss e Hubert teriam, na verdade, apontado para além da “terra prometida” pelo estruturalismo por terem vislumbrado, dentro da idéia de que o social pode ser pensado em termos de juízo, uma possibilidade de apreensão da sua estrutura mais rica do que a de Lévi-Strauss. Mais exatamente, teriam começado a compreender a estrutura de um juízo analítico-sintético: ao apresentarem o juízo mágico como uma espécie de “síntese *a priori*” – que Fausto percebe como um tipo de “juízo de Reflexão” que já se apresenta como “juízo do Devir” –, Mauss e Hubert teriam se aproximado de dar conta, no sentido lógico, do movimento do sujeito ao predicado, ou seja, da fluidez intrínseca ao objeto. No caminho para essa conclusão, o autor empreende uma análise comparativa entre o inconsciente pressuposto pela dialética e o inconsciente pressuposto pelo estruturalismo: em ambas as racionalidades, ele é visto como movimento de totalização no qual prevalece uma analogia com a linguagem; mas, no primeiro caso, tal aproximação se dá no sentido do fluxo de significações enquanto, no segundo, trata-se de pensar um sistema de oposições que conforma uma lei, transformando, assim, a linguagem em língua.

processo primário⁴⁹, a não ser que esses termos sejam deslocados de seu sentido propriamente freudiano. A nosso ver, o importante nessa diferença não é o argumento de que Freud teria impossibilitado a estratégia lacaniana ao reservar a representação de palavra aos sistemas pré-consciente/consciência – sendo aí a própria condição para que uma representação se torne consciente, pois que é capaz de conferir ao processo psíquico uma menor intensidade e de impedir a ocupação direta da representação de objeto desprazerosa –, enquanto que no inconsciente só haveria representações de objeto⁵⁰. Do ponto de vista de Freud, inclusive, se houvesse representação de palavra no inconsciente, a neurose não existiria, uma vez que ela é justamente a impossibilidade de nomear um estado afetivo porque este se encontra recalado, isto é, habita um determinado sistema psíquico ao passo que toda possibilidade de nomeação habita sistema distinto. Que entre os dois sistemas não haja uma mera exclusão, mas uma negociação mediante relações dissociativas e diferenciadoras é o que constitui toda a dinâmica psíquica. Bowie, por exemplo, afirma a partir daí que, se Lacan defendeu que ser fiel ao espírito freudiano significava aderir à importância da linguagem e identificar o inconsciente com a ordem simbólica, Freud teria apontado para um sentido oposto ao estipular, dessa forma, a distribuição dos tipos de representação entre as instâncias psíquicas. Teria ele, assim, suposto, para o inconsciente, a ausência da linguagem e relacionado as possibilidades científicas da psicanálise com o silêncio das pulsões: “(...) onde Freud erigiu barreiras contra a linguagem dentro de seus modelos mentais, Lacan a princípio parece lhe permitir cruzar todas os limiares (...)” (Bowie, 1991, p. 53) Ante esse tipo de objeção que procura desautorizar sua interpretação da obra freudiana, Lacan já encontrara sua resposta. Afirma contra os

“(...) que pretendem argumentar contra nós com a ligação que Freud estabelece entre o sistema pré-consciente e as lembranças verbais que não se deve confundir a reminiscência dos enunciados com as estruturas da enunciação, as ligações de *Gestalt*, mesmo fortalecidas, com as tramas da rememoração – enfim, que, se as condições de representabilidade fazem infletir o inconsciente segundo suas formas imaginárias, é preciso uma estrutura comum para que um simbolismo, por mais primitivo que se o

⁴⁹ Cf. Freud, 1915.

⁵⁰ Uma representação de palavra pode, no entanto, ser tratada como representação de coisa – quando um elemento verbal aparece no sonho, por exemplo. Mas, nesse caso, ela é utilizada como marca residual de uma percepção e não como expressão de um pensamento. (Cf. Freud, 1917/1984)

suponha no inconsciente, possa, e esse é seu traço essencial, *ser traduzido* num discurso pré-consciente.” (1958e, p. 677)

E refere-se em seguida à carta de número 52 que Freud endereçou a Fliess, aquela na qual sobressai a função dos traços mnésicos (ou de recordação)⁵¹. O que fica claro no trecho citado é que, quando Lacan diz que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, está se referindo menos à presença da palavra como tal do que às *condições de funcionamento do inconsciente*, as quais, do seu ponto de vista, coincidem com as da enunciação, e à combinatória estruturante dos elementos simbólicos – que recebem o nome de “significantes”, mas que não se restringem aos lexemas e que, inclusive, estariam mais próximos da idéia de traço mnésico do que da de palavra⁵². Se bem que se assemelhe a esta quanto à função, pois, tal como o que ocorre na operação de nomeação, o significante, ao representar um objeto, um fato ou um fenômeno, implica o desaparecimento daquilo que é representado⁵³. É por isso que o termo usado por Lacan é “significante”. Se se quer falar com precisão, não poderia ser signo ou símbolo, já que estes não permitem o desvencilhamento do significado – e, conseqüentemente também não prometem a eliminação da entificação⁵⁴ – tendo em vista a valorização da pureza de um traço que, enquanto tal, só remete à existência dos outros traços no sistema. Mas tampouco, nesse momento, poderia ser “traço” pois este, por sua vez, não engendra, por si só, uma idéia de representação, necessária àquilo que o autor quer trabalhar⁵⁵. De todo modo, o significante pode ser qualquer tipo de insígnia, de sinal distintivo

⁵¹ Nesta carta, a referida relação aparece da seguinte forma: “Vb [Vorbewusstsein (*pré-consciência*)] é o terceiro registro, ligado à representação de palavra e corresponde a nosso ego oficial. Os investimentos provenientes de Vb tornam-se conscientes de acordo com certas regras; e essa consciência secundária do pensamento é posterior no tempo e, provavelmente, está ligada à ativação alucinatória das representações da palavra, de modo que os neurônios da consciência sejam também neurônios perceptivos e desprovidos de memória em si mesmos.” (Masson, 1985/1986, p. 209, tradução modificada) E no artigo sobre o inconsciente: “(...) a representação consciente abrange a representação de coisa mais a correspondente representação de palavra e a inconsciente é apenas a representação de coisa.” (Freud, 1915, p. 198)

⁵² Laplanche e Pontalis chamam as representações de objeto de “significantes pré-verbais”: “Como se articulam as representações de palavras com esses significantes pré-verbais que as representações de coisa já são?” (1967/1992, p. 451)

⁵³ O que, portanto, significa, de alguma forma (certamente paradoxal), que ele *não* representa.

⁵⁴ No Seminário 5 (1957-58/1999), Sessão 3, Lacan defende que a entificação – a transformação dos seres em coisas fixas e estagnadas – é a remissão ao significado mediante o erro das identificações verbais e que privilegiar o significante equivale a opor-se a ela.

⁵⁵ Veremos, no entanto, no capítulo 2, como o significante acaba por se encaminhar para uma identificação com o traço.

(porventura uma palavra) que, juntamente com os outros sinais e de acordo com as relações múltiplas e sobredeterminadas que estabelecem entre si (relações sobretudo de simultaneidade (metáfora) e de sucessão (metonímia)), articulam um lugar para o sujeito e seu desejo inconsciente. Relações que são, no seu entender, as condições de possibilidade para a articulação de um discurso na consciência, esse sim, expresso especialmente na seqüência gramatical sujeito-verbo-predicado. É assim que Lacan afirma no *Seminário 7* que Freud

“(...) compreendeu admiravelmente e formulou a distinção a ser feita entre a operação da *linguagem como função* – isto é, no momento em que ela se articula e exerce, com efeito, um papel essencial no pré-consciente – e a *estrutura da linguagem*, segundo a qual se ordenam os elementos colocados em jogo no inconsciente. Entre elas, estabelecem-se essas coordenações, essas *Bahnungen*, esse encadeamento, que domina sua economia.” (1959-60/1986, p. 30, grifo nosso)

Enfim, o argumento mencionado acima e representado por Bowie confunde significante com representação de palavra e procura identificar o lugar do primeiro com o lugar que a segunda ocupa na metapsicologia freudiana.

Contudo, desfazer essa confusão não significa instaurar a possibilidade da equivalência entre inconsciente lacaniano e inconsciente freudiano. Trata-se, antes de pensar a discrepância por outra via, subjacente e mais fundamental, qual seja, a das diferenças, e mesmo das oposições, entre, digamos assim, as filosofias da ciência subentendidas no pensamento de cada um dos autores. Tomar os sonhos, os atos falhos e os chistes como resultantes da movimentação da cadeia significante no espaço intermediário entre o nascimento do desejo e o Outro como estrutura do discurso não pode equivaler a uma *elucidação* dos mecanismos supostos por Freud sob esses mesmos fenômenos simplesmente porque, *do ponto de vista epistemológico*, o olhar inteiro é um outro olhar, desde os princípios assumidos (que, no caso de Freud, passavam pela assunção de um monismo materialista que se refletia na afirmação da realidade neurológica do inconsciente e cujo modelo de ciência era a física) até o estabelecimento dos elementos responsáveis pela causalidade psíquica. A idéia de traço mnésico habita um contexto tão diverso daquele em que se insere a afirmação de que o inconsciente se encontra estruturado como uma linguagem, que qualquer aproximação sua com o conceito de significante só pode ser entendida como uma proposta *nova*, a ser aquilatada

a partir dos contextos díspares. Para uma justa abordagem da obra lacaniana, cabe considerar que, embora ela reafirme o poder subversivo da psicanálise, seu valor não se localiza na suposta reinstauração do “verdadeiro sentido” da obra freudiana, mas, inversamente, no sentido que ela mesma inaugura, providenciando questões originais ou respostas de outras ordens aos problemas transmitidos por Freud⁵⁶.

O inconsciente estruturalista que aí se encontra em jogo é designado por Ricoeur (1970), no mesmo espírito daquele transcendental apontado por Deleuze, como um inconsciente kantiano que, no entanto, não faria referência a um sujeito transcendental⁵⁷; um inconsciente categorial e combinatório. Ele determina uma ordem ignorada ao estabelecer conexões entre os sistemas sociais e “(...) *categorias primordiais que funcionam como categorias numéricas*” (Dosse, 1991a/1993, p. 51)⁵⁸. Entre este espírito inconsciente e a natureza, é postulada uma isomorfia que garantiria as possibilidades de compreensão do sistema considerado. Ricoeur lembra que, em *Antropologia estrutural* (1958), bem antes de *O pensamento selvagem* (1962), onde este ponto atinge seu clímax metafísico, Lévi-Strauss já falara de uma identidade entre as leis do mundo e as leis do pensamento. Se as leis do mundo são fundamentalmente sincrônicas e as do pensamento também e na mesma medida, podemos encontrar no método estrutural um princípio metafísico que institui uma relação não-histórica entre

⁵⁶ Não fosse esse o caso, Lacan não teria esperado uma descrição externalista – via Lévi-Strauss – para aceitar o conceito de inconsciente.

⁵⁷ Isso para o caso de Lévi-Strauss. Em Lacan, o problema da suposição de um sujeito transcendental é, naturalmente, mais complexo e será abordado no terceiro capítulo.

⁵⁸ Em *O cru e o cozido*, Lévi-Strauss subscreve essa análise de Ricoeur: “*Reconhecemos perfeitamente esse aspecto de nossa tentativa nas palavras de Ricoeur, quando a qualifica, com razão, de 'kantismo sem sujeito transcendental'.*” (Lévi-Strauss, 1971/1991, p. 20) Em seguida, acrescenta nota citando Ricoeur para concordar que o inconsciente em questão é “*um inconsciente mais kantiano do que freudiano (...).*” (p. 20) Muito mais tarde, em *A oleira ciumenta* (Lévi-Strauss, 1985/1986), o autor daria continuidade à reflexão sobre essa discrepância criticando Freud por passar ao largo da fundamentação do sentido (as relações formais – de posição –, e não semânticas) e procurando alocar a própria pulsão na gramática do mito. Lévi-Strauss aí exprime assim a relação de subordinação da pulsão ao esquema: “*Não nego as pulsões, as emoções, o fervilhar da afetividade, mas não concedo a essas forças torrenciais uma primazia: elas irrompem num cenário já construído, arquitetado por imposições mentais. Ignorando-as, retornaríamos às ilusões de um empirismo ingênuo, com uma única diferença: o espírito seria passivo diante de estímulos internos em vez de externos, tabula rasa transportada do âmbito da cognição para o da vida afetiva. Um esquematismo primitivo sempre impõe uma forma aos transbordamentos desta última. Em seus ímpetos mais espontâneos, a afetividade procura abrir caminho por entre obstáculos que são também marcos; opõem-lhe resistência, mas marcam os caminhos possíveis, cujo número limitam, e que comportam paradas obrigatórias.*” (p. 249) Para um comentário desse último aspecto, cf. Alvares, 2007.

observador e sistema, ao mesmo tempo que garante a potência explicativa do estruturalismo e seus anelos de cientificidade – já que a relação de compreensão é entendida como algo absolutamente objetivo em última instância. Numa primeira fase do método⁵⁹, trata-se de promover uma espécie de interiorização do objeto com base na identificação do etnógrafo com a comunidade indígena. Essa identificação é afiançada pela suposição de um solo comum a todas as subjetividades cuja natureza é a própria função simbólica. O segundo passo consiste na objetivação do que ocorreu na identificação subjetiva. Aqui, a experiência do pesquisador deve ser remetida “(...) a uma rede de relações que pode ser considerada objetivamente, como uma coisa, um elemento da realidade social, reafirmada aí como de uma consistência equiparável à do mundo físico.” (Simanke, 2002, p. 440) Assim, o principal instrumento do etnógrafo é sua própria subjetividade com a ressalva de que ela deve ser submetida a um processo de objetivação que, no entanto, nunca chega a esgotá-la. O que importa ressaltar é que a transição do subjetivo ao objetivo é governada exatamente pelo conceito de inconsciente. A existência da função simbólica, onipresente tanto na dimensão cultural quanto na totalidade das experiências individuais, assegura a identificação inconsciente com as outras subjetividades. Desse modo, somente quando o foco da análise se volta para o nível da infra-estrutura inconsciente mais elementar é que ela pode se tornar, no entender de Lévi-Strauss, uma análise científica. Essa infra-estrutura inconsciente significa um filtro existente *a priori* ao qual se submete o empírico: “*A mente humana exerceria, então, a este nível, restrições internas, pré-construídas, pelas quais ela estruturaria os conteúdos da experiência sensível.*” (Aragão, 1991, p. 150) Nas palavras de Lévi-Strauss,

“[a oposição entre o eu e o outro] deve ser superada num terreno, que é também aquele onde o objetivo e o subjetivo se encontram, queremos dizer o inconsciente. Por um lado, com efeito, as leis da atividade inconsciente estão sempre fora da apreensão subjetiva (podemos tomar consciência dele, mas como objeto); e, por outro lado, no entanto, são elas que determinam as modalidades desta apreensão.” (1950/s/d, p. 168)

O inconsciente será, assim, entendido como um conjunto de estruturas regidas por leis intemporais presentes tanto no pensamento primitivo quanto no homem civilizado:

⁵⁹ Cf. Lepine, 1979.

"(...) entendemos que o poder traumatizante de uma situação qualquer não pode resultar de seus caracteres intrínsecos, mas da aptidão de certos acontecimentos que surgem num contexto psicológico, histórico e social apropriado para induzir uma cristalização afetiva que se faz no molde de uma estrutura preexistente. Em relação ao acontecimento ou à particularidade histórica, essas estruturas – ou, mais exatamente, essas leis de estrutura – são verdadeiramente intemporais. No psicopata, toda a vida psíquica e todas as experiências ulteriores se organizam em função de uma estrutura exclusiva ou predominante sob a ação catalítica do mito inicial; mas esta estrutura, e as outras que nele são relegadas a um lugar subalterno, se encontram também no homem normal, primitivo ou civilizado. *O conjunto dessas estruturas formaria o que denominamos de inconsciente.*" (Lévi-Strauss, 1949b/1975, p. 234, grifo nosso)

Estranho a conteúdos psíquicos, pulsões, afetos e representações, o inconsciente que Lévi-Strauss deseja que ganhe terreno na psicanálise é conceitualizado exclusivamente em termos de uma forma vazia. Superando qualquer definição psicológica, sua realidade é a da lei de estrutura e sua função é ser o campo da atualização do sistema simbólico:

“O inconsciente deixa de ser o inefável refúgio das particularidades individuais, o depositário de uma história única, que faz de cada um de nós um ser insubstituível. *Ele se reduz a um termo pelo qual nós designamos uma função: a função simbólica, especificamente humana, sem dúvida, mas que, em todos os homens, se exerce segundo as mesmas leis; que se reduz, de fato, ao conjunto destas leis.*” (Lévi-Strauss, 1949b/1975, p. 234, grifo nosso)

Dessa forma, como estrutura, ele se apresenta sob o modo do conjunto das condições da representação que, se regulam o pensamento estabelecendo seu modo de funcionamento, não podem ser por ele apreendidas *no momento em que o regulam*, fazendo com que o processo inconsciente seja estruturalmente inconsciente, e não de forma contingente, ou seja, ele é estranho à consciência de maneira absoluta. É por esse motivo que Lacan afirma: *"(...) em si mesmo, o desejo é articulado [na linguagem] (...). Isso não quer dizer, no entanto, que ele seja articulável [na fala]. Justamente porque se trata essencialmente do laço com o significante, ele nunca é plenamente articulável em um caso particular.*" (Lacan, 1956-57/1998, pp. 329-30) O desejo é articulado por

significantes que, por presidirem ao modo pelo qual o sujeito enuncia o que quer que seja, escapam necessariamente à objetivação no nível imediato dessa enunciação⁶⁰.

O que interessa assinalar agora é que temos com isso uma maneira de pensar o que seja o inconsciente que prescinde da idéia de "representação inconsciente", ou seja, que abre mão precisamente daquilo que mais desagradava Lacan na apresentação freudiana da questão.

É exatamente na esteira dessas diretrizes⁶¹, que então se fazem acompanhar de Kojève no que diz respeito ao sujeito e à sua relação com o outro e de Heidegger no que concerne à temporalidade, que Lacan pronuncia seu *Discurso de Roma*, alcunha atribuída à conferência que inaugura os termos de seu novo empreendimento e que recebeu o título de *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. Ainda mais que a abertura para a antropologia, bem como, de certa forma, para a lingüística⁶², já se achava cultivada desde a leitura de Politzer. Pois a crítica que esse autor endereçava à perspectiva da terceira pessoa, por suas implicações de abstracionismo e mentalismo, conduzia, como assinalamos no primeiro item deste capítulo, à concessão de um relevo especial à narrativa, à efetividade do relato:

“A resposta de Politzer já indicava o caminho a ser trilhado por Lacan: o fato psicológico não é um dado imediato. Antes, ele é *constituído* pela narrativa que o sujeito faz ao outro (...). (...) O valor da psicanálise

⁶⁰ Safatle (2000) explica melhor esse ponto: "*Em suma, o caráter estrutural do inconsciente lacaniano deriva do fato de a impossibilidade lógica da regra que articula a estrutura poder ser apresentada e fundamentada no interior desta mesma estrutura. Não podemos esquecer que a regra tem uma posição absolutamente peculiar no interior de todo sistema estruturado. De um lado, ela é aquilo que o articula. Mas, por outro, ela é exatamente aquilo que não pode ser articulado no interior do mesmo. Até porque a condição de existência de elementos do tipo X não pode ser ela também um elemento do tipo X.*" (pp. 72-3) Assim, Lévi-Strauss escrevia, por exemplo: "*Ocorre com os mitos o mesmo que com a linguagem: se um sujeito que aplicasse conscientemente em seu discurso as leis fonológicas e gramaticais, supondo-se que possuísse o conhecimento e o talento necessários, perderia quase que imediatamente o fio de suas idéias. Do mesmo modo, o exercício e o uso do pensamento mítico exigem que suas propriedades se mantenham ocultas, senão colocar-nos-íamos na posição do mitólogo, que não pode acreditar nos mitos, pois se dedica a desmontá-los.*" (Lévi-Strauss, 1971/1991, p. 20-1)

⁶¹ Essa influência decisiva de Lévi-Strauss no movimento de aceitação do conceito de inconsciente é desenvolvida por Simanke (2002, pp. 431-523) e sugerida por Gabbi Jr (1998) e Roustang (1986/1988).

⁶² "(...) Politzer havia cortado a teoria psicanalítica de sua base biologista e, insistindo nas noções de drama (...) ou da narrativa (...), preparava assim a inscrição da psicanálise 'dans le champ de la parole' (...)." (Prado Jr., 1990b, p. 17)

estava, então, na percepção de que uma ciência da subjetividade seria, necessariamente, uma lógica da enunciação.” (Safatle, 2000, p. 61)

Na conferência programática, Lacan afirma o inconsciente como o discurso do outro – como aquilo que, desde a intersubjetividade cuja característica precípua é ser atravessada pela linguagem, determina o comportamento do sujeito sem que a isso ele possa aceder com o uso de sua consciência – e o modo de relação do sujeito com esse discurso é ordenado pela natureza do tempo, pensada como uma relação entre um presente vivido em função do futuro da morte como realidade inevitável e um passado constantemente reconfigurado sob os elementos desse presente. Todo o texto se desenvolve em torno de uma tese central pela primeira vez defendida e desdobrada em suas conseqüências para os campos teórico, epistemológico e prático da psicanálise, tese que tem sua condição de possibilidade no encontro com a racionalidade estruturalista em geral e com o pensamento lévi-straussiano em particular e que conhecerá um caminho inovador e insuspeitado a partir dessa data. O objetivo do *Discurso* é claro: uma defesa original de que a justa compreensão do empreendimento freudiano só pode ser alcançada quando se reconhece nela a centralidade efetiva da linguagem. Isso deve ocorrer a partir de quatro pontos interconectados que compõem o alicerce da promulgação do “retorno a Freud” e que conduzem à tese de que o campo da psicanálise se identifica com o campo da linguagem – os limites desta “(...) *definem os limites da psicanálise no sentido de que fora desse campo a psicanálise não pode funcionar*” (Muller & Richardson, 1982, p. 75) –; são eles:

- a) a linguagem é o elemento da experiência psicanalítica;
- b) a linguagem é o material constituinte do homem;
- c) o inconsciente é a própria estrutura da linguagem, o texto desconhecido que determina a subjetividade para além da consciência;
- d) a psicanálise, ao estabelecer seu parentesco com o paradigma científico inaugurado pela lingüística estrutural, vê assegurado para si um lugar legítimo no rigor da ciência moderna.

A partir disso, o essencial do *Discurso* pode então ser formulado noutras palavras: a estrutura da linguagem, sendo o próprio inconsciente, se articula na fala do sujeito que, em sua historicidade e finitude, entra, com o psicanalista, num processo de troca dialética que se direciona para a verdade de seu desejo. Que isso só foi possível –

em que pesem os elementos que então se conjuminam, reforçando e ampliando a configuração teórica de base – graças ao que era então apresentado por Lévi-Strauss, é o próprio Lacan quem o testemunha:

"Numa disciplina que só deve seu valor científico aos conceitos teóricos que Freud forjou no progresso de sua experiência, mas que, por serem ainda mal criticados e por isso conservarem a ambigüidade da língua vulgar, são favorecidos por essas ressonâncias, não sem incorrer em mal-entendidos, parecer-nos-ia prematuro romper a tradição de sua terminologia.

Mas parece-nos que esses termos só podem se esclarecer ao estabelecermos sua equivalência com a linguagem atual da antropologia ou mesmo com os mais recentes problemas da filosofia, onde, muitas vezes, a psicanálise só tem a se beneficiar." (Lacan, 1953/1966, p. 239-40)

O lugar em que o inconsciente se manifesta são as descontinuidades do discurso transubjetivo⁶³: "*O inconsciente é o capítulo de minha história que é marcado por um branco ou ocupado por uma mentira: é o capítulo censurado.*" (Lacan, 1953c/1966, p. 259) O sentido dessas descontinuidades pode ser recuperado por meio de uma exegese porque a verdade nelas contida não deixa de ganhar inscrição em lugares como o corpo – no qual o sintoma revela possuir "*a estrutura de uma linguagem*" (Lacan, 1953c/1966, p. 259) –, as lembranças da infância, o vocabulário, o estilo de vida, as tradições e lendas, as distorções do discurso consciente etc. Quando a continuidade do discurso do analisando é interrompida, descerra-se o inconsciente como terceiro termo da situação; ele não é uma individualidade pulsional recôndita, mas um elemento do discurso concreto transindividual: "*O inconsciente é essa parte do discurso concreto, enquanto transindividual, que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente.*" (Lacan, 1953c/1966, p. 258) Com essa leitura do fenômeno, Lacan entende ter enfim superado o paradoxo que ele vê residir na noção de inconsciente quando relacionada com uma realidade individual, questão que remonta ao problema, já sublinhado, da expressão "representação inconsciente". Aqui, ele diz que Freud, ao usar a expressão "pensamento inconsciente" conjuga termos contrários e tanto o saberia que, no caso do Homem dos Lobos, desculpou-se por isso

⁶³ Ou melhor, ele não é um "lugar", mas o fato da intersubjetividade.

com um *sit venia verbo*. Que não são contrários nos limites do psiquismo individual é justamente a tese que Freud procurou defender com sua obra⁶⁴, mas importante para a presente pesquisa é sublinhar que, nessa passagem, Lacan confirma sua movimentação em torno do conceito de inconsciente: que só agora, ao haver-lhe encontrado uma leitura intersubjetiva, distante da realidade biológica individual, torna-se possível designar para esse conceito um lugar num pensamento que desde a origem já recusava o recurso à biologia. Tudo se passa como se Lacan tivesse se defrontado com uma abordagem da linguagem de sorte que ela pudesse substituir exatamente o lugar que ele entendia ser designado por Freud para a biologia, ou seja, ele defende a necessidade de eliminar os fundamentos biológicos da apreensão dos fenômenos humanos em favor da linguagem:

“(…) o objeto humano, o mundo dos objetos humanos, permanece inapreensível como objeto biológico. Ora, acontece que, nessa conjuntura, esse fato deve ser estreitamente – até mesmo indissolúvelmente – relacionado com a submissão, a subdução do ser humano pelo fenômeno da linguagem.” (Lacan, 1957-58/1998, p. 50)

Então, a expressão “pensamento inconsciente” deixa de ser contraditória porque a realidade do discurso é trans-individual. O objeto da psicanálise, não é uma realidade individual mas a realidade intersubjetiva concreta e autônoma do discurso; o inconsciente não é um continente de representantes pulsionais que existissem preservados em algum lugar dentro dos limites da psique – “(…) o inconsciente não está noutra lugar senão nas latências, não em não sei qual sacola psíquica na qual existiria num estado inconstituído, mas realmente, enquanto inconsciente, alguém ou (...) imanente à formulação do sujeito, ao seu próprio discurso, à sua enunciação (...)” (Lacan, 1958-59, p. 150) –; mas um conteúdo sem continente, que não foi nem é: que apenas terá sido num instante suposto, porém inapreensível porque, em relação a ele, chegamos sempre muito cedo ou tarde demais: “*O que se realiza na minha história não é o pretérito imperfeito daquilo que era, uma vez que ele não é mais, nem mesmo o pretérito perfeito do que foi naquilo que sou, mas o futuro anterior do que terei sido para aquilo em que estou me tornando.*” (Lacan, 1953c/1966, p. 300)⁶⁵ Logo,

⁶⁴ Pode ser conveniente observar, de passagem, que a suposta contradição analítica da expressão não significa que ela não encontrasse guarida em outros contextos. A possibilidade de existirem representações inconscientes já era reconhecida por Wundt – vigorava, portanto, na própria origem da psicologia como disciplina acadêmica formal. (V. Araújo, 2003, p. 71)

⁶⁵ A diferença dos tempos verbais entre o francês e o português exige aqui a transcrição do original: “*Ce qui se réalise dans mon histoire, n'est pas le passé défini de ce qui fut puisqu'il*

instrumentalizado pela linguagem cuja performance permite designar o futuro anterior como o tempo verbal da existência do sujeito – tal como, à frase gramatical, o ponto final atribui um sentido transitório apenas retroativamente –, o inconsciente pode passar a fazer jus ao viés anti-substancialista: reside totalmente na estrutura através da qual se constrói uma enunciação e nos efeitos por ela produzidos e assim ele é algo simultaneamente singular, porque determina a urdidura subjetiva do desejo, e – apesar de não remeter à miragem de uma coletividade – social, porque sinônimo, em última instância, da estrutura do discurso humano em geral, pois sua subsistência como sistema de operações é consequência direta da relação humana com a linguagem, é expressão de sua faculdade para a simbolização, de modo que a verdade mais íntima é também uma verdade universal.

Que a linguagem é a lei não só do inconsciente, mas do próprio homem, é então a bandeira do projeto lacaniano relativo à década de 50. “Reconhecimento” e “dom” serão as palavras-chave a indicarem o sentido em que esse lema é empunhado. Na primeira, reside todo o desdobramento dos temas dialéticos que têm na figura de Kojève seu emblema e dos temas fenomenológicos oriundos especialmente da leitura de Heidegger e já intensamente trabalhados na fase anterior. Na segunda, reverberam os ensinamentos da antropologia estruturalista. As leituras de cada uma dessas matrizes não adquirem significado separadamente, mas, ao contrário, se interconectam de modo bastante íntimo, chegando, às vezes, a se manifestarem em um mesmo golpe de pensamento. É o caso, por exemplo, da reflexão a respeito do livro *Do Kamo: a pessoa e o mito no mundo melanésio*, de Maurice Leenhardt. Aí, Lacan pretende ter encontrado elementos para confirmar que “(...) a lei do homem é a lei da linguagem, desde que as primeiras palavras de reconhecimento presidiram às primeiras dádivas (...)” (Lacan, 1953c/1966, p. 272) A seu ver, essa pesquisa antropológica, ao mostrar que, para os melanésios, a mesma palavra utilizada para designar “fala” servia igualmente para designar as dádivas, o ato de doar, os objetos doados, a fabricação desses objetos e a instituição das dádivas como signos, expressa a essência da relação de identidade entre reconhecimento, dádivas e palavras. Lacan, seguindo a temática levantada na obra de Mauss pelo termo *hau*, coloca que essas dádivas são em si mesmas símbolos, pois, tal como indica a etimologia que remete à téssera, os símbolos são “(...) *significantes do*

n'est plus, ni même le parfait de ce qui a été dans ce que je suis, mais le futur antérieur de ce que j'aurai été pour ce que je suis en train de devenir.”

pacto que constituem como significado (...).” (Lacan, 1953c/1966, p. 272) As dádivas são símbolos, não do objeto doado numa relação representativa fixa com um significado inconsciente – e é por isso que esses objetos são sempre supérfluos, abundantes, alheios a qualquer intenção pragmática –, mas da própria troca simbólica, ato que funda a condição coletiva da humanidade que, de outra forma, não poderia existir. Para o autor, a troca simbólica das dádivas na neutralização do significante – isto é, em sua separação do significado – representa a existência da linguagem como lei do homem. Em consonância com a racionalidade estruturalista, ele vê nisso a verdadeira essência da linguagem, ou seja, no fato de que o significante remete não ao significado, mas a um sistema inconsciente de trocas simbólicas, ao ato necessário da permutação. Assim, se Lacan prefere o “no início era o verbo” de São João ao “no início era o ato” de Goethe (que, por sua vez, era preferido por Freud), é preciso lembrar que esse verbo já é em si ato⁶⁶. Aliás, o ato humano por excelência porque a fala, ao instituir um pacto, consiste no ato simbólico do reconhecimento e do estabelecimento de uma ordem de existência.

No ser evanescente da palavra que se descola das relações diretas com a atualidade, o símbolo descobre o conceito: *“Para que o objeto simbólico, liberto de seu uso, transforme-se na palavra libertada do hic et nunc, a diferença não é a qualidade, sonora, de sua matéria, mas seu ser evanescente, onde o símbolo encontra a permanência do conceito.”* (Lacan, 1953c/1966, p. 276) A palavra, “a presença de uma ausência”, indica, por sua existência, a falta do objeto e, com isso, engendra o conceito que é a própria coisa. O lugar no qual a coisa existe concretamente não é o mundo dos objetos em sua realidade, digamos assim, crua, não é o mundo das peças contra as quais nossos corpos se chocam, mas o mundo das palavras. É aí que as coisas adquirem efetividade pois, somente ao atravessar a troca simbólica é que algo pode se elevar à condição de organizador das relações entre os homens. Assim, se o conceito é a coisa e é a palavra que gera o conceito, então a coisa só é depois da palavra e não antes dela: *“É o mundo das palavras que cria o mundo das coisas, inicialmente confundidas no hic et nunc do todo em devir (...).*” (Lacan, 1953c/1966, p. 276)

⁶⁶ Identificação já providenciada por Lévi-Strauss: *“(...) a concepção da palavra como verbo, como poder e ação, representa realmente um traço universal do pensamento humano.”* (1947/1976, p. 534)

Mas, se Lacan costuma, como já sabemos, privilegiar radicalmente o significante em detrimento do significado⁶⁷, por que parece aqui ater-se ao conceito, algo mais próximo, *à primeira vista*, do significado? É que, justamente, essa aproximação apressada não sobrevive a uma segunda visada: a idéia de conceito – que, nesse contexto, remete ao pensamento hegeliano –, mediante uma manobra que atravessa num mesmo gesto a filosofia de Heidegger, o estruturalismo e a análise freudiana do *Fort-da*, passa a ser sinônima da palavra, ou seja, do significante, no outro lado do signo, o qual, por suas funções e características, aponta para a finitude da existência humana. Nesse ponto, o argumento implícito é, mais ou menos, como segue: se o idealismo absoluto identifica o real ao conceito e a operação teórica em jogo consiste em identificar conceito a palavra, então torna-se possível ter como conclusão que a própria palavra seja idêntica ao real. O objetivo desse movimento consiste exatamente em deslocar a linguagem de um pólo atrelado ao significado para um outro que busca confirmar sua essência metafórica⁶⁸.

Tendo esse deslocamento em vista, o autor se volta, então, à análise do *Fort-da*, muito recorrente em sua obra ao longo dos anos 50 – ele irá receber novos desenvolvimentos, novas reflexões, mas de modo geral, o cerne de seu valor e de seu sentido permanecerá o mesmo que é apresentado aqui no *Discurso*. Existe aí um cruzamento de matrizes conceituais que ele faz explodir num procedimento que é característico desse texto, bem como de muitos outros que produzirá depois. O jogo simbólico infantil analisado por Freud é paradigma do momento original, de nascimento da fala sobre a falta, em que a palavra se revela como a presença de uma ausência, ou seja, a palavra torna a coisa presente por significar a ausência dessa coisa mesma, na medida em que a anula. O objeto tem, então, sua realidade destruída no processo de simbolização que gesta o desejo e a dialética, própria à existência humana, entre presença e ausência, símbolo e coisa, eu e outro, identidade e diferença etc.: “(...) o símbolo se manifesta inicialmente como assassinato da coisa, e essa morte constitui no sujeito a eternização de seu desejo.” (Lacan, 1953c/1966, p. 319) No instante em que a criança nomeia a oposição presença/ausência da mãe por uma oposição fonética, nasce, de uma só vez, todo o universo de sentido da linguagem que se sobrepõe ao universo

⁶⁷ Investigaremos mais detalhadamente, no próximo capítulo, o sentido desse movimento.

⁶⁸ Veremos, no entanto, no próximo capítulo, em que outro sentido o significante passa a convidar a um afastamento do conceito.

das coisas. Tal como no artigo sobre a família, intensamente influenciado por Kojève, há, nessa nova interpretação do *Fort-da*, a forte presença do mote hegeliano.

O que acontecia ali? A referência ocorria no contexto da discussão do masoquismo primário que era então visto como um resultado do movimento de identificação com o outro, pois o surgimento da agressividade, seja ela ativa, passiva ou reflexiva, dar-se-ia a partir da dinâmica dos complexos e não da atividade pulsional. Tratava-se de mais um passo do caminho para suprimir o parentesco do "instinto de morte" com a biologia, percurso que tivera início com a definição desse "instinto" a partir de dois pontos do complexo de desmame: a inscrição no psiquismo da interrupção da relação biológica e a sublimação malsucedida da imago materna. Três outros pontos juntavam-se a essa definição:

1- o instinto de morte, sob a forma do masoquismo primário, teria sua gênese explicada a partir do processo de identificação com o outro;

2- o complexo da intrusão carregaria o poder dessa tendência à morte também porque aproximaria o sujeito de uma inevitável sensação de despedaçamento corporal que acompanharia a construção da noção de corpo próprio;

3- o poder traumático desse complexo teria origem não somente nesses seus próprios movimentos, mas também na retomada de todos os conflitos mortíferos vividos a propósito do complexo de desmame: "*A imagem do irmão não desmamado só atrai uma agressão especial porque repete no sujeito a imago da situação materna e, com ela, o desejo de morte.*" (Lacan, 1938a, p. 8'40-9) Assim, o sujeito, ao observar seu irmão sendo amamentado e identificar-se com ele, reviveria seu próprio desmame, reeditando a tendência à morte que fora aí experimentada; tendência que, nesse momento, surgiria sob a forma da agressividade contra si mesmo e contra esse outro que ocupa um lugar que um dia foi seu.

A grade kojéviana servia, diretamente, para fechar a reformulação do conceito de masoquismo primário:

"Se se quiser seguir a idéia que indicamos acima e designar conosco, no mal-estar do desmame humano, a fonte do desejo de morte, reconhecer-se-á no masoquismo primário o momento dialético em que o sujeito

assume, por seus primeiros atos de jogo, a reprodução desse mesmo mal-estar e, com isso, o sublima e o ultrapassa.” (Lacan, 1938a, p. 8’40-9)

Assim, em 1938, o *Fort-da* era entendido, a partir da questão da dominação e da dialética do senhor e do escravo (paradigma do processo de identificação e da dinâmica das posições ativa e passiva), como o momento em que a criança reencenava seu mal-estar para exercer sobre ele alguma espécie de controle e, assim, superar sua condição que era de estrita passividade, o que significa que, nesse momento, Lacan valorizava apenas *uma* das possibilidades de interpretação desse jogo infantil trabalhadas por Freud em *Além do princípio do prazer*⁶⁹.

Só que agora, em 1953, outro motivo hegeliano, que então não se encontrava presente, passa a ser intensamente valorizado: a dialética entre palavra e coisa ou entre palavra e conceito. Essa mudança de estratégia é devida, claro, ao fato de que no *Discurso*, os temas hegelianos se apresentam no contexto de um diálogo com aqueles disponibilizados pelo estruturalismo. Lacan parece elaborar explicitamente esse enriquecimento de sua interpretação no trecho a seguir:

“Podemos agora discernir que o sujeito não domina aí apenas sua privação, assumindo-a [essa era a explicação fornecida em 1938], mas que eleva seu desejo a uma potência secundária. Pois sua ação destrói o objeto que ela faz aparecer e desaparecer na *provocação* antecipatória de sua ausência e sua presença. Ela negativiza assim o campo de forças do desejo, para se tornar, em si mesma, seu próprio objeto.” (1953c/1966, p. 319)

A abordagem estruturalista da linguagem permite então pensar essa elevação do desejo à segunda potência cujo significado é que, ao passar para a linguagem, o objeto deixa de existir em sua realidade específica e a ação, pela repetição do jogo, torna essa ausência presente, transformando-se ela mesma, por esse movimento, no novo objeto do desejo. Dessa forma, o *Fort-da* passa a ser paradigmático de toda condição de fala. Se, como afirma a lingüística estrutural, toda língua é composta de um conjunto de oposições binárias de fonemas, o *Fort-da* constitui exatamente uma dessas oposições; aliás, um exemplo privilegiado delas pois que representativo de um momento primordial: esse instante em que a criança procura controlar a ausência da mãe é o momento do nascimento do símbolo e também a ocasião em que o desejo se torna humano. Desde

⁶⁹ Cf. Freud, 1920/1984.

esse ponto, a criança sofre não mais de uma necessidade, mas de uma falta a ser. Acede à condição de “derrelição”, estado de abandono, de desamparo que é tido por constitutivo do ser humano; doravante irremediavelmente impedido de embarcar em encontros diretos com os seres, do tipo daqueles que distinguiriam a chamada “felicidade animal”. Ela percebe a radical alteridade da mãe e deseja ser o objeto de seu desejo, ser reconhecida por ela ou, segundo o lema kojéviano, seu desejo é desejo do desejo do outro e não de um objeto. Nos símbolos *Fort* e *da*, o desejo da criança é fragmentado e articulado segundo a comunidade lingüística em que ela vive; noutras palavras, a estrutura da linguagem, como discurso do outro, determina os caminhos da fala.

Ainda a propósito do *Fort-da*, é preciso, do ponto de vista de Lacan, superar os possíveis laços que a obra freudiana pudesse esboçar com o campo da biologia e, em razão disso, indicar a direção que deve tomar uma correta interpretação da função da morte em psicanálise. É para a realização dessa tarefa que o expediente heideggeriano granjeia, nesse momento, sua maior importância. A repetição envolvida na operação simbólica da instauração dos fonemas não é representativa de um masoquismo primordial, como o queria Freud, mas da experiência da condição de finitude que a criança vive em sua separação da mãe. Aí, ela prova a limitação de sua própria realidade. O que se faz presente no que Freud chamou de compulsão à repetição e que Lacan, em dívida com Clérambault, traduz por “automatismo de repetição” é, para este, a historicidade como condição primeira da experiência humana no sentido do ser-para-a-morte descrito por Heidegger. No *Discurso*, essa reflexão apresenta tamanha extensão que a morte se mostra como o signo maior dessa primeira experiência de linguagem, tanto em função de ser a primeira experimentação que a criança tem de sua própria finitude quanto em razão do assassinato da coisa exigido pelo uso da simbolização na fala. Encontra-se implacavelmente implicada na ordem simbólica: “(...) *quando queremos atingir no sujeito o que havia antes dos jogos seriais da fala, vamos encontrá-lo na morte, de onde sua existência retira tudo o que tem de sentido.*” (Lacan, 1953c/1966, p. 320) É a partir da estrutura ontológico-existencial do *Dasein* e não da pulsão – o *Trieb* ainda traduzido por instinto e acusado sem esperança de absolvição por causa de seus parentescos com a biologia –, que, na visão de Lacan, devem ser compreendidas a morte e a repetição na psicanálise:

“(…) o instinto de morte exprime essencialmente o limite da função histórica do sujeito. Esse limite é a morte, não como término eventual da vida do indivíduo, nem como certeza empírica do sujeito, mas, segundo a fórmula que dele forneceu Heidegger, como ‘possibilidade absolutamente própria, incondicional, insuperável, certa e, como tal, indeterminada do sujeito’, entendamo-lo, do sujeito definido por sua historicidade.” (Lacan, 1953c/1966, p. 318)

Numa palavra, o *Fort-da* é emblemático da inter-relação e da concomitância que Lacan vê existirem entre a experiência humana da morte, a fundação do desejo e o nascimento da linguagem. O momento em que a criança se torna um ser humano, retirando-se do campo da necessidade para se instalar no campo de um desejo que lhe estampa a todo momento a sua própria finitude é o mesmo em que ela se torna capaz de falar.

Pelo que vimos acima, no pensamento lacaniano desse período, a ordem simbólica é a instância última de determinação tanto do mundo (o mundo das palavras cria o mundo das coisas) quanto do sujeito (o acesso à linguagem humaniza o desejo: “*O homem fala, pois, mas porque o símbolo o fez homem.*” (Lacan, 1953c/1966, p. 276)) Para fundamentar melhor essa segunda parte do raciocínio, Lacan recorre a *As estruturas elementares do parentesco*, reafirmando as teses básicas de Lévi-Strauss. Esse autor dispõe como epígrafe de tal obra um provérbio sironga – que diz que em troca de um parente tomado por aliança, deve-se oferecer uma coxa de elefante – representativo da submissão inconsciente da vida em comunidade às regras do parentesco, a qual possui a mesma forma da submissão do homem às leis da linguagem: “*A aliança preside uma ordem preferencial cuja lei (...) é para o grupo, como a linguagem, imperativa em suas formas, mas inconsciente em sua estrutura.*” (Lacan, 1953c/1966, p. 276) Nesse sistema em que Lévi-Strauss vê a regulação de todas as operações de troca, existe uma lógica combinatória, matemática, que é sinônima da ordem simbólica, ou seja, que é sinônima do inconsciente. A lógica da ordem inconsciente das estruturas de parentesco e a proibição do incesto aí implicada traduzem-se, no terreno da psicanálise, no conceito de complexo de Édipo⁷⁰. Este não é um acontecimento psicológico determinado pela configuração familiar burguesa, mas um fenômeno humano universal conseqüente à relação entre a estrutura inconsciente da aliança e da linguagem e a proibição do incesto como fato cultural primordial. Lacan

⁷⁰ Ao qual retornaremos no próximo capítulo.

afirma que ele recobre todo o sentido da psicanálise. Determinante nessa leitura é a aproximação providenciada por Lévi-Strauss entre interdição do incesto e ordem simbólica, entre lei e linguagem. Em função justamente desses termos é que o complexo de Édipo será reinterpretado por Lacan e é por isso que ele agora assume uma centralidade inexistente anteriormente: víamos, antes – e isso é muito claro no artigo sobre os complexos familiares, por exemplo –, o chamado complexo de intrusão assumindo esse lugar central, o qual era, precisamente, o palco do espelho e, conseqüentemente, da imagem. De fato, o Édipo é agora entendido como o nó capaz de unir os temas psicanalíticos à antropologia estrutural e de resumir a presente proposta, que é a de ler a psicanálise a partir da linguagem. Ele cristaliza, sob a forma de efeitos psíquicos, as injunções exercidas pela estrutura simbólica sobre a forma como se ordenam, na sociedade, as relações sexuais e o nascimento de uma criança. O Édipo é, portanto, o ponto em que se encontram, fora do alcance da consciência, a linguagem e o corpo na geração do desejo; ele marca:

“(…) os limites que nossa disciplina atribui à subjetividade: a saber, aquilo que o sujeito pode conhecer de sua participação inconsciente no movimento das estruturas complexas da aliança, verificando os efeitos simbólicos, em sua existência particular, do movimento tangencial rumo ao incesto que se manifesta desde o advento de uma comunidade universal.” (Lacan, 1953c/1966, p. 277)

O homem é inconsciente do funcionamento dessa estrutura e, em função dessa ilusão, crê na liberdade de suas escolhas. Atualizando uma espécie de pensamento objetivo, não sabe que, na verdade, essas escolhas são determinadas por uma lei primordial que, sobrepondo-se à natureza, funda o reino da cultura, garantindo a continuidade do ciclo das trocas de bens, palavras e mulheres, segundo a tríade lévi-straussiana⁷¹. É a ordem simbólica com sua causalidade estrutural que produz as relações entre os sujeitos, seus sintomas, seus sonhos e suas angústias, suas histórias, enfim; seu poder é o único que “(…) está em condições de instituir a ordem das preferências e tabus que atam e tramam, ao longo das gerações, o fio das linhagens.” (Lacan, 1953c/1966, p. 277) O

⁷¹ Merleau-Ponty explica: “Os sujeitos que vivem numa sociedade não têm necessariamente conhecimento do princípio da troca que os governa, assim como o sujeito falante não precisa, para falar, passar pela análise lingüística de sua língua. A estrutura é, antes, praticada por eles como óbvia. Por assim dizer, ela ‘os tem’ mais do que eles a têm (...).” (1960/1984, p. 196)

Édipo é o lugar privilegiado da manifestação da forma pela qual os símbolos envolvem o homem numa rede total que determina seu destino.

Sob o crivo do estruturalismo, a psicanálise deve ainda procurar assegurar para si a legitimidade de um lugar na ciência moderna. Tudo se passa como se a qualidade científica do método da lingüística estrutural – que consiste no fato de que os elementos de um mesmo sistema se definem rigorosa e reciprocamente – pudesse ser transmitida, primeiramente, para a antropologia estrutural, escrevendo "leis" de variação dos elementos, e, em seguida, por essa via, para a psicanálise. O sentido em que se faz uso do termo "lei" pretende ser o mesmo que ele apresenta para as chamadas ciências exatas, como a física, por exemplo:

"O inventário da mitologia americana (...) mostra que mitos, aparentemente muito diferentes, resultam de um processo de transformação que obedece a certas regras de simetria e de inversão: os mitos se refletem uns nos outros segundo eixos cuja lista se poderá fazer. Para dar conta do fenômeno, é-se obrigado a postular que as operações mentais obedecem a leis, *no sentido em que se fala de leis do mundo físico.*" (Lévi-Strauss, citado por Fausto, 1997, p. 142-3, grifo nosso)

Os seres humanos obedecem, sem saber, às leis da troca, para usar uma expressão de Merleau-Ponty (1960/1984, p. 206), *"quase como o átomo observa a lei de distribuição que o define."*

Segundo Lacan, a psicanálise sempre havia procurado obter tal lugar no seio da ciência mediante um viés equivocado que era o das relações com o saber médico e com o método experimental. A seu ver, o caminho para essa realização é, na verdade, doravante, o da formalização. A função simbólica, por meio do trabalho da antropologia estrutural, instaura uma nova ordem científica e o psicanalista é capaz de aí se encontrar porque sua tarefa consiste exatamente em praticar essa função: *"Praticantes da função simbólica, é espantoso que nos esquivemos de aprofundá-la, a ponto de desconhecer que é ela que nos situa no cerne do movimento que instaura uma nova ordem das ciências, com um novo questionamento da antropologia."* (Lacan, 1953c/1966, p. 284) Nisso, o papel da lingüística estrutural é de extrema importância tanto porque apontou à antropologia a possibilidade do rigor quanto, e principalmente, porque inaugurou um retorno à verdadeira ciência na qual as chamadas "ciências humanas" não são mais subordinadas às ciências experimentais, superando a era positivista. Essa disciplina é

ainda mais oportuna na medida em que promoveria, aos olhos de Lacan, um acesso direto a Freud pois, como o autor expôs em sua reflexão sobre o *Fort-da*, a matematização dos pares de oposição dos fonemas conduziria à doutrina freudiana quanto ao nascimento da linguagem para o sujeito:

“A forma de matematização em que se inscreve a descoberta do *fonema*, como função dos pares de oposição formados pelos menores elementos discriminativos captáveis da semântica, leva-nos aos próprios fundamentos nos quais a doutrina final de Freud aponta, numa conotação vocálica da presença e da ausência, as origens subjetivas da função simbólica.” (Lacan, 1953c/1966, p. 284-5)

É preciso, portanto, instrumentalizar a psicanálise com a lingüística da mesma forma que o fizera a antropologia estrutural e, a partir de uma teoria geral do símbolo, configurar um novo quadro para as ciências no qual tenham lugar central as ciências da subjetividade. Essas, nomeadas “conjeturais”, não são menos consistentes do que as ciências exatas, “*pois a exatidão se distingue da verdade e a conjectura não exclui o rigor.*” (Lacan, 1953c/1966, p. 286)

Lacan encontra, desse modo, os elementos para redescrever a psicanálise e formular a tese fundamental desse texto que é também a tese fundamental de todo o seu projeto relativo a essa época. A dualidade implicada nas relações imaginárias, na operação de identificação com uma imagem, é, a partir de então, mediante o movimento que incorpora o conceito de inconsciente à doutrina e que afasta o autor de suas pretensões de construir uma psicologia, suplementada pela referência ao registro simbólico, aquele que abriga a autenticidade do desejo e do sujeito. É o próprio autor quem revela ter sido Lévi-Strauss o guia desse seu percurso: “*Não é patente que um Lévi-Strauss, ao sugerir a implicação das estruturas da linguagem e da parte das leis sociais que rege a aliança e o parentesco, já conquista o terreno mesmo em que Freud assenta o inconsciente?*” (Lacan, 1953c/1966, p. 285)

Há, no último capítulo d’*As estruturas elementares*, um trecho muito esclarecedor por indicar uma afinidade central entre o olhar que essa obra providencia e aquele que Lacan efetivava já desde o início de sua aventura teórica, exibindo provavelmente uma das chaves fundamentais da sua aproximação com o estruturalismo. Trata-se do relevo conferido, na obra lacaniana, ao ponto de vista da constituição (ao qual se deve a postura anti-realista) que, tendo antes atravessado, sucessivamente, o

círculo funcional de Uexküll, a forjadura dos complexos a partir das imagos e a forma cativante da imagem especular, passa agora a aparecer concentrado na função da linguagem. Nesse capítulo, Lévi-Strauss cita Cassirer, por sinal também leitor de Uexküll, a partir de uma obra de título *Le langage et la construction du monde des objets*, para concordar que a origem da realidade é a linguagem:

“A linguagem não entra em um mundo de percepções objetivas acabadas, para associar somente a objetos individuais dados e claramente delimitados uns com relação aos outros, ‘nomes’, que seriam sinais puramente exteriores e arbitrários. Mas a linguagem é um mediador na formação dos objetos, em certo sentido é o denominador por excelência.”
(1947/1976, p. 534)

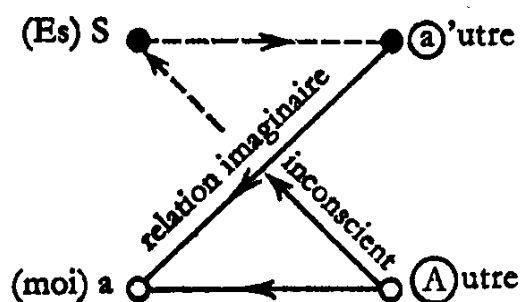
O aparecimento desse tipo específico de tratamento da linguagem no momento em que se inaugura o novo método em "ciências humanas" sem dúvida fortalece em muito o rumo da abordagem lacaniana do estruturalismo porquanto funciona como um dispositivo capaz de inserir a nova perspectiva na série dos elementos reclamados para dar conta do modo da constituição. Dessa maneira, as formas constituintes do sujeito e de seu mundo apresentarão, em primeiro plano o paradigma do funcionamento da linguagem e não mais o da imagem – o qual, sem desaparecer, passa para segundo plano, no que as formas que fascinam o sujeito encontrar-se-ão submetidas, elas mesmas, ao novo tipo de determinação:

"(...) a regulação do imaginário depende de algo que está situado de modo transcendente (...), o transcendente no caso não sendo outra coisa senão a ligação simbólica entre os seres humanos.

(...) é a relação simbólica que define a posição do sujeito como vidente [*voyant*]; é a fala, a função simbólica que define o maior ou menor grau de perfeição, de completude, de aproximação, do imaginário." (Lacan, 1953-54/1975, p. 161)

Por esse caminho, a imagem é, então, submetida a uma determinação simbólica. Mas não se trata aí, como o revela o "esquema L" (reproduzido abaixo), nem de uma relação de oposição nem da redução de um registro ao outro. Por um lado, o lugar da enunciação sempre exige que a fala que tem origem no sujeito atravesse o eu em sua ligação com o outro e, por outro, a própria relação entre sujeito e Outro sofre um corte pela presença do imaginário – observe-se que a linha que vai de "A" (Outro) a S

(sujeito) se torna pontilhada ao cruzar a outra linha que representa a relação de nível imaginário entre "a" (eu, *moi*) e "a'" (outro, semelhante, imagem especular).



Lacan, 1955-56/1978, p. 284

Isso especifica uma função imaginária da linguagem – o "muro da linguagem" – indicativa de que seu pertencimento ao simbólico não descreve seu funcionamento completo⁷²: os "verdadeiros sujeitos" – A_1, A_2 –, diz Lacan,

"(...) estão do outro lado do muro da linguagem, lá onde, em princípio, jamais os alcanço. Fundamentalmente, é a eles que visio cada vez que pronuncio uma fala verdadeira, mas sempre atinjo a' , a'' , por reflexão. Visio sempre aos sujeitos verdadeiros e tenho que me contentar com as sombras. O sujeito está separado dos Outros, os verdadeiros, pelo muro da linguagem." (Lacan, 1954-55/1978, p. 286)

Por aí, também se pode dizer que há uma resistência do imaginário, obstáculo ao acesso ao significante, que, sendo irreduzível, contribui para manter o nível simbólico inconsciente. Na verdade, como percebemos pelas observações de Lévi-Strauss, o que faz o nível simbólico ser inconsciente é uma característica estrutural que pertence à própria lógica de seu funcionamento. Mas, uma vez que, para Lacan, esse registro convive com o imaginário, a forma pela qual ambos se conjugam permite estabelecer esse tipo de relação que, no plano da consideração da causalidade, é secundário, porém efetivo. Pois a própria lógica desse muro, devendo ser, obviamente, uma lógica do funcionamento da linguagem, é atribuída a uma estratégia de nomeação, ou seja a uma distribuição de lugares que, como tal, é prerrogativa do registro simbólico:

⁷² "(...) algo não é eliminável da função simbólica do discurso humano, e é o papel nela desempenhado pelo imaginário." (Lacan, 1954-55/1978, p. 352)

“É a partir da ordem definida pelo muro da linguagem que o imaginário toma *sua falsa realidade*, que é, ainda assim, uma realidade verificada. O eu, tal como nós o entendemos, o outro, o semelhante, todos esses imaginários são objetos (...) porque são nomeados como tais em um sistema organizado que é o do muro da linguagem.” (Lacan, 1954-1955/1978, p. 285, grifo nosso)

Tudo se passa como se a linguagem abrigasse, a uma só vez, duas funções opostas: uma de revelação da verdade, devida ao seu caráter simbólico (de remissão ao Outro), outra de obstáculo à verdade, esta remetida ao recobrimento desse primeiro plano pelo imaginário (que, no entanto é, ele mesmo, determinado pelo simbólico), ou seja, pelo fato de que uma enunciação sempre exige a travessia pela imagem do outro⁷³: “Quando nos servimos da linguagem, nossa relação com o outro funciona o tempo todo nesta ambigüidade. (...) a linguagem é feita tanto para nos fundamentar no Outro quanto para nos impedir radicalmente de compreendê-lo.” (Lacan, 1954-55/1978, p. 286)

Em todo caso, as observações sobre o primado do simbólico nos permitem agora entender melhor – analiticamente – o lema *o inconsciente é o discurso do outro*. O sujeito gramatical da sentença equivale à novidade que o estruturalismo permitiu introduzir: que o inconsciente é a estrutura oculta organizadora última daquilo que se manifesta no plano da aparência; a primeira parte do predicativo do sujeito é índice da vigência do paradigma da linguagem – certamente da linguagem em seu conceito estruturalista, mas sem abrir mão de certas tonalidades fenomenológicas – como condição de possibilidade da novidade; e, por fim, sua segunda parte, isto é, que o inconsciente seja o discurso *do outro*, manifesta a permanência do ponto de partida externo da constituição.

O *Discurso de Roma* encerra, enfim, um programa em que muito do que é assunto pertinente à psicanálise – sonhos, desejo, inconsciente, tempo, sintoma, loucura, neurose etc. – acha-se redefinido a partir de novos instrumentais que se cruzam e se fecundam reciprocamente, principalmente os que têm origem em Kojève, Heidegger e Lévi-Strauss. Entre eles, a grade estruturalista ocupa lugar central pois foi ao dela se aproximar que Lacan pôde finalmente enveredar de vez para a psicanálise e reclamar para si a realização de um “retorno a Freud” que permitiria a essa disciplina ter

⁷³ É o que se expressa no par fala plena – fala vazia.

finalmente garantido o seu lugar no domínio científico. Dadas as outras influências, essa leitura de cunho estruturalista já nasce matizada de forma que fala e linguagem acham-se acompanhadas da história na função de delimitar todo o terreno da psicanálise:

“Seus meios são os da fala, na medida em que ela confere às funções do indivíduo um sentido; seu domínio é o do discurso concreto, na medida em que ele é o campo da realidade transindividual do sujeito; suas operações são as da história, na medida em que ela constitui a emergência da verdade no real.” (Lacan, 1953c/1966, p. 259)

Nem mais imago como a promessa de cientificidade, nem psicologia como disciplina a ser construída, mas a linguagem e o corpo teórico da psicanálise como vigas de um novo projeto que, no entanto, não abandona os princípios do anterior; princípios que Lacan sempre considerou como os únicos possíveis aliados na construção de uma ciência conseqüente do sujeito: uma concepção problematizada da realidade cujo “em-si” corresponda a um nível já simbolizado, uma visão do indivíduo como algo irreduzível a uma causalidade biológica e impossível de ser recortado de seu contexto que é, em primeiro lugar, o de suas relações com os outros indivíduos. O inconsciente assim entra em cena por viabilizar, sob a regulação do significante, o modo da constituição do sujeito, interesse central de sua teorização: “*O inconsciente é um conceito forjado sobre o rastro daquilo que opera para constituir o sujeito.*” (Lacan, 1960b/1966, p. 830) É por causa dessas convicções que Lacan reafirmará ao longo da obra que produz durante a década de 50 o lugar cardinal da função simbólica: ela é a “(...) *única capaz de dar conta do que podemos chamar de determinação no plano do sentido [détermination dans le sens], na medida em que essa é a realidade fundamental da experiência freudiana.*” (1957-58/1999, p. 12) Do concreto de Politzer ao real virtual da estrutura, o princípio admitido é o mesmo. Quando a idéia de estrutura providencia a teorização de uma ordem de determinação para além da psicologia e de sua perspectiva individualista, quando essa ordem de determinação, dada sua virtualidade, não pressupõe uma concepção ingênua da realidade nem se fundamenta sobre critérios biológicos, e sobretudo quando, mediante essas perspectivas, ela traz consigo uma maneira nova de pensar o fenômeno do inconsciente que diz das condições de representabilidade ao invés de supor representações inconscientes, Lacan se depara com um instrumental apto a guarnecer o seu programa de pesquisa com um novo fôlego. Com ele, torna-se possível efetivar a perspectiva externalista que abre mão de qualquer

idéia de interioridade psicológica, sem que seja preciso promover o social como paradigma de adaptação, coisa que ocorria, como vimos no início desse capítulo, com sua tese de doutorado e que Lacan passa agora a ter como alvo de suas críticas a propósito das vertentes psicanalíticas da relação de objeto, da psicologia do ego e do culturalismo.

Como vimos anteriormente, Lacan já precisava do inconsciente antes de se encaminhar para o estruturalismo – em função de sua apresentação ineliminável no fenômeno psíquico⁷⁴. O que acontece agora é que ele encontra não apenas a possibilidade de admiti-lo em acordo com seus princípios epistemológicos, mas também a sua forma – o funcionamento significante – e ainda a sua causa: é o fato da linguagem que divide o sujeito. Isso autoriza a saída dos impasses cultivados na imago por um lado perspectivada à luz de um horizonte de completude e de totalização e, por outro, fundada sobre o jogo da oscilação entre a necessidade de afirmação da existência do outro como *suporte* da identificação e a não menos necessária negação do outro como *resultante* da identificação e que não pode deixar de ser negação de si mesmo. No cerne dessa nova forma de enxergar a questão – claramente tributária da obra de Lévi-Strauss –, ele insere a função do desejo como o que faz a estrutura funcionar.

Claro que isso não é o ponto inaugural de uma relação com a psicanálise. Antes, Lacan já recorria a ela, sobretudo em sua função de resguardar a dimensão do sentido, por enfatizar a linguagem como meio, como algo proveniente de uma intersubjetividade, vetor harmonizado com a perspectiva social requerida desde a tese de doutorado. Mas tratava-se aí de um recurso que, conforme o delineamento mais geral de seu programa de pesquisa, exigia a evitação e a crítica de uma noção que, se não recobre toda a extensão da obra freudiana, é seguramente responsável por seu fundamento. O que acontece é que, se antes Lacan se dirigia a Freud a partir de um solo demarcado pela psicologia, agora ele vai inverter, digamos, o posto de observação, olhando para a psicologia por meio da psicanálise, fazendo da segunda o seu campo de investigação e da primeira, uma ilusão desnecessária. Somente após essa inflexão, o ponto de vista do anti-individualismo pode se tornar um anti-psicologismo contumaz.

⁷⁴ Bairrão (2003), mais uma vez, bem resume esse ponto: "*É na perspectiva de, ao mesmo tempo, salvaguardar a fenomenalidade dos efeitos inconscientes e a inobjetivação do inconsciente, que Lacan mobiliza a noção de estrutura.*" (p. 128)

Nesse diálogo, não se trata de aderir dogmaticamente ao estruturalismo (até porque Lacan redefine, de acordo com as exigências de seu “objeto” e de seu próprio percurso, as ferramentas encontradas), mas de nele encontrar um novo instrumental, uma nova racionalidade que vai permitir acossar o problema da irreducibilidade do inconsciente em outras bases, porém preservando a fidelidade aos pontos de partida. Se ele entra nessa conversa é porque aí é possível levar adiante seu próprio pensamento. O estruturalismo, para Lacan, não é, de forma alguma, uma moda intelectual, mas a necessidade lógica de um encaminhamento da reflexão sobre a relação entre subjetividade e linguagem. Assim, se nosso objetivo foi detalhar os principais aspectos da transição da teoria centralizada na imago para a teoria centralizada no significante, é preciso bem assinalar que essa transição não deve ser entendida como ruptura: não há uma solução de continuidade, mas a condução de um caminho teórico a novas margens e limites. A questão é a mesma e a forma de abordá-la – o viés externalista adverso a abstrações e que aposta em um encaminhamento científico –, também. Talvez seja por isso que Lacan afirma, no seminário sobre a angústia:

"Não creio que haja dois tempos no que ensinei algum dia, um tempo que estaria centrado no estádio do espelho e no imaginário e, depois disso, nesse momento de nossa história que é demarcado pelo relatório de Roma, na descoberta que eu teria feito, subitamente, do significante. Peço aos que se interessarem pela questão que assim me foi colocada que se reportem a um texto (...) que se intitula *Formulações sobre a causalidade psíquica* (...). Verão aí coisas que lhes provarão que não é de hoje que o entrelaçamento dos dois registros tem sido intimamente trançado por mim." (1963-64/2004, p. 40)

Essa declaração coloca um grave questionamento: não desautorizaria a interpretação que realizamos até aqui? Afinal, se nosso objeto de comentário são o discurso e a escrita de Lacan, devemos, antes de qualquer outra coisa, considerar sempre seriamente o que neles encontramos. Mas, tendo em vista que cremos dever privilegiar a coerência de um comentário que se pretende apoiado sobre uma ampla pesquisa de textos, não temos outra forma de entender essa afirmação a não ser considerando que ela tem o objetivo de salientar a manutenção do eixo básico de pesquisa, enfatizando o fio de continuidade em sua reflexão sobre a linguagem. Não há dúvida de que o encontro da imagem com o

significante era preparado antes de 1953, como, aliás, procuramos salientar⁷⁵. Mas, apesar de termos que nos colocar nesse momento, de certa forma, contra uma fala do próprio autor que comentamos – o que, assumimos, pode soar bastante estranho –, esperamos ter mostrado que, ao contrário do que Lacan afirma aqui, é possível perceber – e isso de forma muito clara – dois momentos distintos, reveladores de configurações cujas diferenças não são, de forma alguma, irrelevantes, apesar de não configurarem um corte em termos de princípios. Pensamos aqui que, às vezes, é mais importante ser fiel à coerência do movimento conceitual a cuja construção assistimos em cada texto, e em todos tomados em conjunto. Por outro, a declaração em pauta não pode ser negligenciada e analisaremos abaixo em que exatamente se estriba esse nível de continuidade, comentário capaz de assegurar em que sentido o trecho acima citado não contradiz o rumo de nossa leitura.

Com vistas a melhor fundamentar esse ponto, recuperemos o texto a que Lacan se refere no último excerto transcrito. Em *Formulações sobre a causalidade psíquica*, a crítica à teoria organicista da loucura formulada por Henry Ey passa por um relevo concedido à linguagem que resulta, ainda através do "fenômeno de conhecimento" (estamos em 1946), da concepção de que "(...) a loucura é vivida inteiramente no registro do sentido" (Lacan, 1946/1966, p. 166), não sendo, portanto, "(...) separável do problema da significação para o ser em geral, isto é, da linguagem para o homem." (Lacan, 1946/1966, p. 166) Seguem-se, então, duas páginas (166, 167) sobre a forma pela qual a função da linguagem é considerada. Em harmonia com a recusa originária de qualquer ponto de vista realista, Lacan afirma: "Nenhum lingüista e nenhum filósofo poderia mais sustentar, com efeito, uma teoria da linguagem enquanto sistema de signos que duplicasse o das realidades, definidas pelo comum acordo das mentes sãs em corpos sãos (...)." (Lacan, 1946/1966, p. 166) Mas a seqüência mostra que esse rumo do raciocínio sobre a linguagem encontra-se totalmente recoberto por um viés estritamente fenomenológico – como, aliás, não poderia deixar de ser nesse momento – segundo o qual ela – lugar onde "(...) se justificam e se denunciam as atitudes do ser (...)" (Lacan, 1946/1966, p. 167) – se liga à verdade mediante a intenção, a revelação e a tensão entre particular e universal. Ao mesmo tempo, o que se sobrepõe

⁷⁵ Ainda insistiremos nesse ponto adiante.

à palavra como "nó de significação" (e não como signo) são "os efeitos psíquicos do modo imaginário".⁷⁶

Retornando a um texto ainda anterior, podemos tentar apreender qual a camada de preocupação que subjaz a essa indicação da linguagem. Em *Para-além do princípio de realidade* (de 1936), Lacan, leitor de Politzer, já a destacava como o dado mais imediato da experiência psicanalítica (p. 82), ressaltando, porém, o caráter teoricamente problemático de seu manuseio:

"Do que ela [a linguagem] significa, quão complexo é o problema quando o psicólogo a relaciona com o sujeito do conhecimento, isto é, com o pensamento do sujeito. Qual a relação entre este e a linguagem? É ele apenas uma linguagem, porém secreta, ou é ela apenas a expressão de um pensamento puro, não formulado? Onde encontrar a medida comum aos dois termos desse problema, isto é, a unidade da qual a linguagem é o signo? Estará contida na palavra: o substantivo, o verbo ou talvez o advérbio? Na espessura de sua história? Por que não nos mecanismos que a constituem foneticamente⁷⁷? (...) *Como escolher uma referência que, quanto mais elementar a supomos, mais nos parece mítica?*" (Lacan, 1936/1966, p. 82, grifo nosso)

Com esse trecho, podemos, então, muito bem discernir o que se passa. Já existia, como afirmava Lacan no *Seminário 10*, uma atenção (convém insistir: de cunho fenomenológico) para a presença da linguagem, mas é somente quando tem início a influência da estrutura que se torna possível tomá-la de vez por referência segura, isto é, de um modo que se quer concreto e objetivo e cujas relações com o "mítico" são de outra ordem.

De fato, a atenção que Lacan dedicava à linguagem já era antiga e se radicava, em verdade, já na configuração epistemológica de sua tese de doutorado. Mas, nisso, nada nos impede de dizer o seguinte: se a partir de 53 o inconsciente é conceito operacional chave, antes ele era rejeitado por teoricamente impossível e isso não pode ser visto como algo adjacente, senão como característica a justificar a existência efetiva de dois momentos distintos na doutrina, ainda que tal distinção não se deva a uma ruptura nos princípios assumidos para a reflexão.

⁷⁶ Título do item 3 do texto ora comentado.

⁷⁷ Não deixa de ser surpreendente essa presença, como hipótese, da fonética.

O interesse de mostrar esse percurso é que ele torna possível perceber que as teses de Lacan não são “colhidas” no estruturalismo, mas desenvolvidas, no encontro com este, a partir da configuração anterior de seu pensamento. Esse encontro, no entanto, não tem caráter acessório – ele contribui fortemente para a demarcação do novo terreno fornecendo, além de uma noção não substancialista de inconsciente (a ser trabalhada em seu próprio contexto), o acesso a elementos de uma forma diferente de pensar e, sobretudo – no sentido de fomentar o andamento da teoria – o surgimento de novos impasses. Assim, se, por um lado, é a lógica interna à teoria que dispõe os recursos dialógicos, por outro:

- 1- isso não significa que essa lógica interna possa ser acompanhada sem a consideração desses campos exteriores;
- 2- o que se toma por insumo, ao longo do processo, acaba produzindo efeitos capazes de reformular, em diversos graus e sentidos, a consistência da lógica inicial.

É importante lembrar que havia outros indícios na obra de Lacan em sua fase anterior que favoreciam um contato com a racionalidade estruturalista, como que constituindo um solo oportuno, uma disponibilidade prévia, para que a novidade fosse vista com simpatia. Esses indícios se agrupam em dois tipos: uma abertura propriamente epistemológica e outra relativa ao objeto eleito para o estudo.

No caso do primeiro tipo, a linha de continuidade se resolve em torno da frase “o real é racional”, de cunhagem hegeliana. Quando Lacan dizia isso em 1951 (em *Intervenção sobre a transferência*), por exemplo, – antes de expor o seu programa de leitura da psicanálise a partir do estruturalismo – já apresentava uma epistemologia de viés bachelardiano adequada a receber as diretrizes vindouras. Esse *background* receptivo à filosofia estruturalista da ciência remonta ainda a 1936, quando no texto *Para além do princípio de realidade* ele fazia referência a Meyerson, químico cujas incursões pela filosofia impõem o neologismo “epistemologia” para a tradução de *Wissenschaftslehre*⁷⁸. Suas teses, apesar de privilegiarem o objeto em detrimento de suas relações, estipulavam o real não como o mundo do dado, mas como ordem recôndita, porém a única responsável pela determinação de tudo aquilo que a percepção recebe apenas como aparência. Diz Roustang a respeito de Meyerson: “*O real é o que*

⁷⁸ Cf. Fichant, 1973/1974, p. 124.

está situado fora de nós, é o substrato dos fenômenos. Ele está por trás das aparências e independe de nossa consciência; é o ser sob o parecer.” (1986/1988, p. 51)⁷⁹ Identificar o real, já dessa forma pensado, com a estrutura é o passo que apresenta, então, como ganho, a possibilidade de estipular uma objetividade não sujeita às ilusões do imaginário.

No caso do segundo tipo de preparação para o acolhimento do estruturalismo, já existia, cabe insistir, uma espécie de abertura para a centralização do papel da linguagem, abertura patrocinada por aquilo que, da fenomenologia, orientava o modo de pensar de Lacan em torno da questão do sentido. Dessa ligação, algo subsistirá sempre: a idéia de que o sujeito é, senão o responsável ativo pela geração do sentido, ao menos o lugar (o "suporte") de sua produção; idéia essa que, indispensável à psicanálise, não pode ser reportada a um estruturalismo *tout court*.

Foucault, tendo vivido intensamente a passagem da hegemonia da fenomenologia ao domínio do pensar estruturalista na França⁸⁰, explica que foi mesmo ao redor do problema da linguagem que ela se deu, essencialmente. Acontecimento importante nessa virada, de acordo com ele, diz respeito aos cursos de Merleau-Ponty cujos esforços em abordar a natureza da linguagem acabaram por familiarizar o público com a obra de Saussure, até então praticamente desconhecida da comunidade filosófica mais geral – à exceção dos filólogos e lingüistas, é claro. Ele relata:

“(…) o problema da linguagem veio à tona e pareceu que a fenomenologia não era capaz de dar conta, tão bem quanto uma análise estrutural, dos efeitos de sentido que podiam ser produzidos por uma estrutura de tipo lingüística, estrutura em que o sujeito no sentido da fenomenologia não intervinha como aquele que confere o sentido.”
(Foucault, 1983/2000, p. 311)

Em seguida, ao referir-se à psicanálise, a Lacan em particular, situa-o na mesma sorte de oposição, afirmando que seu tratamento para a questão do inconsciente resulta na desqualificação do sujeito fenomenológico. Bem, por certo “(…) o inconsciente não podia ser encaixado em uma análise de tipo fenomenológico.” (Foucault, 1983/2000, p.

⁷⁹ Tanto Meyerson quanto Bachelard preparam a aceitação do estruturalismo. Há, no entanto, importantes divergências entre eles, assunto para o qual remetemos o leitor a Fichant, 1973/1974.

⁸⁰ Sobre essa passagem, cf. Descombes (1979).

311) Isso é mais do que claro, mesmo se nos ativermos a Freud. Trata-se, meramente, de uma questão de definição tanto de "inconsciente" quanto de "fenomenologia": quando supomos que existe um funcionamento psíquico inconsciente, o fazemos justamente porque ele não é de imediato acessível a uma consciência; não se submete a uma apreensão fenomenológica, portanto. Mas o que acontece é que a idéia de sujeito com a qual Lacan trabalha preserva paradoxalmente, mesmo em sua fase mais estruturalista, *algo* de seu sentido fenomenológico – caso que já constatamos com respeito à teoria do imaginário. Precisa preservar. Caso contrário, não faria mais sentido falar de psicanálise e muito menos de clínica psicanalítica. Exige-se aí o disparate, frente à fenomenologia, de se pensar um sujeito que é suporte de um sentido fundamental mas que não é abordável fenomenologicamente. No próprio *Discurso de Roma*, sua delimitação já começava a ser apontada: “*O sujeito vai muito além do que o indivíduo experimenta ‘subjetivamente’: exatamente tão longe quanto a verdade que ele pode atingir (...).*” (Lacan, 1953c/1966, p. 265) Trata-se, por conseguinte, de um sujeito suposto à verdade mas não de ponderar aquilo que se lhe dá à compreensão ou à vivência imediata. Começamos a enxergar por aqui o que um pensamento psicanalítico vai herdar de problemas ao se esforçar para encontrar a estrutura.

1.3. Estrutura X sujeito: novos destinos do impasse

Certo é que, se por um lado, o estruturalismo permite a superação dos impasses da teoria do imaginário e responde a diversas lacunas, não deixa, por causa disso, de fundamentar novos embarços. Até aqui, vimos o sentido epistemológico de que ele se reveste em face das bases de sustentação do projeto de pesquisa levado a cabo por Lacan. O problema é que o tipo de formalização com ele avançado e traduzido numa extensiva determinação exercida pelo significante sobre o sujeito, reatualiza, desenvolvendo seu clímax, o paradoxo de difícil manuseio já mencionado, aquele que dispõe a determinação e a subjetividade como os pólos de uma tensão aparentemente indissolúvel e que qualifica a obra em questão como um dos destinos daquilo que constitui o cerne das "ciências humanas", isto é, do conflito entre o ideal de ciência e a manutenção da textura do fenômeno ao qual ele se aplica na medida em quem possa ser

dito, exatamente, "subjetivo". De uma parte, Lévi-Strauss providencia, com sua antropologia estrutural, as condições para que o conceito de inconsciente, até então explicitamente descartado por Lacan como noção impossível ou estéril⁸¹, seja, não somente abraçado, mas imbuído de tamanha força teórica que se torna mesmo o ponto de convergência de todas as suas reflexões, passando a designar a psicanálise como o campo de inserção de seu pensamento. Isso porque o antropólogo faz possível recobri-lo de uma mensagem linguageira, portanto cultural, segundo a qual o inconsciente passa a ser sinônimo do funcionamento intersubjetivo da estrutura da ordem simbólica, operação que inevitavelmente exige que a mensagem freudiana seja desvincilhada de seus próprios termos. Encontram-se aí preenchidos os requisitos capazes de tornar apazíveis aos olhos do autor um conceito, um princípio, uma linha de pensamento. Em função dessa convergência de espírito, o inconsciente lévi-straussiano surge como um conceito capaz de iluminar o que se passa na experiência psicanalítica na medida em que, mediante o não-sabido, ela se depara com o desejo e com o sintoma; oferece-lhe uma nova luz que instiga o pensamento e põe em cena novas linhas de força. Tudo se passa, a partir daí, como se Lacan se perguntasse: o que pode ser o sujeito uma vez suposta a objetividade de sua constituição na referência concreta da linguagem através do jogo dos significantes?

Imediatamente vemos que, por outro lado, em que pesem os equacionamentos positivos possibilitados pelo encontro com a racionalidade estruturalista, é visível sua conseqüência problemática: ela conduz a uma estrita incompatibilidade com a posição que deve ser preservada para o sujeito em suas potencialidades mais significativas. O movimento autônomo da estrutura – nem coisa, nem idéia – exige uma ordem própria de consideração que passa ao largo da subjetividade ou até mesmo solicita seu cancelamento. Dizia Lévi-Strauss nesse sentido: *"Não pretendemos (...) mostrar como os homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia. E talvez (...) convenha ir ainda mais longe, abstraindo todo sujeito para considerar que, de um certo modo, os mitos se pensam entre eles."* (1971/1991, p. 21) Assim, se o estruturalismo viabiliza a tarefa de restabelecer o âmbito do sentido – como Lacan declarava na abertura de seu seminário de 1953-54: *"nossa tarefa aqui é reintroduzir o registro do sentido, registro que é preciso, ele mesmo, reintegrar a seu nível apropriado"* (1953-54/1975, p. 8) –, o faz ao

⁸¹ Cf. nota 16, acima.

preço de simplesmente ameaçar, da mesma feita, sua contraparte, qual seja, a manutenção da subjetividade como o único lugar onde esse sentido, por assim dizer, *faz sentido*, o que na psicanálise lacaniana significa: sustentar num corpo, que viabiliza o discurso, a verdade de um desejo inconsciente.

No *Discurso de Roma*, Lacan denunciava a radical alienação vivida pelo sujeito na modernidade: nos desmembramentos das objetivações do discurso científico, ele perde seu sentido. Essa situação é aí pensada como um traço da civilização científica que se manifesta de pronto na experiência analítica e que conforma um dos paradoxos residentes na tensa relação entre fala e linguagem. A ciência se apresenta como álibi para que o sujeito se esqueça de sua própria condição:

“Ele colaborará eficazmente com a obra comum em seu trabalho cotidiano e preencherá seu lazer com todos os atrativos de uma cultura profusa, que (...) dar-lhe-á meios de esquecer sua vida e sua morte, ao mesmo tempo que de desconhecer, numa falsa comunicação, o sentido particular de sua vida.” (Lacan, 1953c/1966, p. 282).

Quanto mais se aproxima do conhecimento científico, mais o sujeito se distancia de sua própria verdade. Nesse sentido, a doutrina psicanalítica, por exemplo, forneceria com suas produções teóricas míticas, tais como os conceitos de eu, isso e supereu, mais uma ocasião para a alienação do sujeito, contribuindo para a espessura do muro de linguagem que opõe resistência à liberação da fala plena. Dito de outra forma, o paradoxo é que, não obstante o discurso tenda a objetificar o sujeito e a linguagem a engrossar cada vez mais sua função de barreira, é pelo discurso e com a linguagem que a análise vai almejar instaurar uma fala verdadeira. Mas, ao denunciá-lo, é para um movimento de seu próprio pensamento que Lacan acaba apontando e o risco apresentado não lhe é menos estranho, pois, da mesma forma, o seu esforço, a essa altura, é o de construir uma ciência do sujeito, o qual torna-se privado de sua condição quando objetivado num discurso científico. Eis o grande problema relacionado a essa noção que envolve todo o seu projeto teórico e que atinge o ponto mais agudo de seu caráter aporético justamente quando se filia à racionalidade estruturalista, pois, a partir dela, o sujeito é dito como algo determinado pelo poder do significante. É claro que, em face do conhecimento desses termos, o sujeito resta como questão importante a ser trabalhada posteriormente, até mesmo como o principal problema que a inauguração do “retorno a Freud” lega aos anos subseqüentes.

Desse trecho do *Discurso* – cuja exploração serve, no mínimo, para demonstrar o quanto Lacan era, a valer, sabedor do problema com que lidava – até meados de 1958, época em que começa a surgir a noção de uma “falta no Outro”, são freqüentes as explorações do tema. A título de alguma exemplificação, citemos apenas, no texto sobre *A carta roubada*:

“Se o que Freud descobriu e redescobre de forma cada vez mais abrupta, possui um sentido, é que o deslocamento do significante determina os sujeitos em seus atos, em seus destinos, em suas recusas, em suas cegueiras, em seus sucessos e em suas sortes, não obstante seus dons inatos e seus valores sociais, sem considerar o caráter ou o sexo, e que por bem ou por mal seguirá o caminho do significante, como armas e bagagens, tudo aquilo que é do dado psicológico.” (Lacan, 1955a/1966, p. 30)

E no segundo ano do *Seminário*: “*No meio (...) do funcionamento da razão, o sujeito acha-se, desde o início, não sendo mais do que um peão, impelido ao interior desse sistema, e excluído de toda participação que seja propriamente dramática, e por conseguinte trágica, na realização da verdade.*” (Lacan, 1954-55/1978, p. 201)

Fica muito claro a partir daí que o sujeito é visto como o *produto* do funcionamento do simbólico. Ele vem apenas ocupar, como o diz o autor, um lugar num jogo que já apresenta suas próprias leis (Lacan, 1954-55/1978, p. 227). A exposição d’*A carta roubada* não visava a mostrar outra coisa, nem as explorações da cibernética no *Seminário 2*: o simbólico, cujo fundamento seria a insistência repetitiva, teria efeito de alienação; “*(...) ele é causa do fato de que o sujeito se realiza sempre alhures e de que sua verdade lhe está sempre velada em algum lugar.*” (Lacan, 1954-55/1978, p. 245).

Ora, se o interesse vital do projeto lacaniano desde seus primórdios é resguardar um sentido do sujeito como sujeito do sentido e, não custa insistir, fabricar, não uma sociologia, mas uma teoria psicanalítica, não é evidente que a racionalidade estruturalista só pode ser convidada a tomar parte na disputa *cum grano salis*? Por outro lado, uma aproximação à acepção lévi-straussiana de inconsciente, além de atribuir um único sentido à via da determinação, exige um tal afastamento da forma como Freud o pensou que não resta espaço para aspectos tão fundamentais de sua teoria como o afeto, por exemplo, e durante bastante tempo ainda, a pulsão, só admitida à força da deturpação de seu sentido. Como declara Roustang em entrevista a Dosse (1991a/1993):

“A operação lacaniana tem que ser dupla, isto é, perfeitamente contraditória. Por uma parte, cumpre-lhe manter a subjetividade, (...) e, por outra esvaziar essa subjetividade de toda encarnação, humanização, afetividade, etc., para fazer dela um objeto matemático.” (p. 281) O processo em jogo ao longo da evolução da teoria será justamente evitar esse esvaziamento. A lingüística traz à psicanálise a perspectiva de uma *objetividade* que, contudo, tem que ser, nesse momento, impedida de resvalar numa *objetividade*⁸². Diga-se, a propósito, que, se o sujeito fosse assim tão implacavelmente decretado pelo significante, a clínica seria uma prática fadada à esterilidade: não poderia pleitear efeito nenhum pois nem analista, nem analisando – como sujeitos que são – teriam como interferir de algum modo nos desígnios cegos dos significantes e a psicanálise ver-se-ia totalmente reduzida a uma teoria da determinação, *“(...) a ser apenas uma produtora de conhecimento, uma espécie de etnologia aplicada aos indivíduos.”* (Roustang, 1986/1988, p. 49) Lembremos que, nessa mesma fase da obra, o recurso à noção de sujeito é sempre atrelado à idéia de algo capaz de atribuir sentido à multiplicidade da experiência; pelo início do *Seminário 2*, lemos a seguinte amostra: *“Dou-lhes uma definição possível da subjetividade ao formulá-la como sistema organizado de símbolos que pretende cobrir a totalidade de uma experiência, animá-la, dar-lhe seu sentido.”* (1954-55/1978, p. 56) Assim, não há por que usar meias palavras: sob um uso estritamente estruturalista da linguagem, o sujeito é irrevogavelmente impensável⁸³. A não ser que... um dos termos da equação – sujeito e estrutura (ou ambos) – seja repensado. As coisas pareciam se apresentar de forma que abrir uma porta significava fechar a outra. De duas, uma: ou se infla o viés científico da determinação diante do que o sujeito passa a ser um sopro inócuo – aquela encruzilhada de influências que Lacan repudiava em sua tese de doutorado –, um mero joguete do significante que não alardearia, então, mais nenhum motivo para conservar o sentido visceral de seu nome; ou se faz questão desse sujeito insistente e irreduzível e, com isso, a teoria passaria, à primeira vista, necessariamente a professar um psicologismo que não

⁸² Veremos, ao final do nosso percurso, que o desenvolvimento do conceito de objeto *a* vai operar uma total inversão dos valores atribuídos a cada um desses termos.

⁸³ É o que também observa Žižek: *“O problema dessa segunda etapa [a etapa estruturalista] é que, nela, o sujeito – como sujeito do significante, irreduzível ao eu imaginário – é no fundo impensável: de um lado temos o eu imaginário, lugar da cegueira e do desconhecimento, ou seja, o eixo a-a’; de outro, um sujeito totalmente assujeitado à estrutura, alienado, sem resto e, nesse sentido, des-subjetivado.”* (1988/1991, p. 77)

deixaria esperanças nem ao desejo de aproximação com o concreto, nem à vontade de se afirmar como ciência.

Quando as circunstâncias parecem assim não apresentar nenhuma saída, Lacan inventa a sua. Sendo-lhe fundamental pensar a psicanálise como uma disciplina científica que não se submeta ao resultado da objetivação do sujeito, a tentativa inicial será reconsiderá-lo, fornecendo-lhe uma nova definição e os resultados disso serão indispensáveis à teoria, mesmo quando o problema passar a receber outras soluções. E o próprio desenlace deste primeiro passo exigirá a revisão do segundo termo da equação, trazendo a lume uma idéia modificada, mais específica, de estrutura.

1.4. Estruturalista?

Até o momento, avançamos, de um lado, uma análise dos motivos que impeliram Lacan a se interessar pelo estruturalismo e a utilizá-lo como ferramenta de pensamento e, de outro, iniciamos uma abordagem do tipo de problemas que essa aproximação gera, inevitavelmente. Contudo todo esse estudo esbarra numa indagação que ainda não foi levantada e que não pode deixar de ser aqui considerada: Lacan foi um pensador estruturalista? Isso que, à primeira vista, pode parecer se revestir de obviedade, na verdade guarda uma complexidade inusitada que faz da resposta rápida uma atitude desencaminhadora. Quando percorremos a bibliografia relativa ao tema, essa indagação se apresenta com uma freqüência que se justifica tanto, como vimos acima, pelas conseqüências que uma resposta a ela pode acarretar quanto pela dificuldade que ela implica. Dificuldade que se reflete na disparidade dos pontos de vista apresentados. Vejamo-los.

- Dosse (1991a e 1991b), ao se dedicar a escrever uma história do estruturalismo, situa Lacan em seu eixo central, como um de seus principais representantes.

- Nesse mesmo livro (p. 364), o autor cita Sartre, que concorda com a inclusão pois, do seu ponto de vista, em Lacan, o descentramento do sujeito estaria amarrado a um desapareço pela história⁸⁴.
- Lemaire (1977/1979) é categórica na classificação: “*Jacques Lacan é estruturalista. Ele o frisou nas suas entrevistas. Ele assinou com seu próprio nome a entrada da psicanálise nesta corrente de pensamento, nesse método de pesquisa aplicável a diferentes disciplinas do saber, mas, mais precisamente, às ciências do homem.*” (p. 40)
- Fink (1996), por outro lado e em oposição, diz que a definição fornecida para a ordem simbólica, por incluir a suposição de algo impossível de ser simbolizado, prova que o autor não é estruturalista.
- Na mesma direção, Miller afirma que ele se dissocia do estruturalismo porque a estrutura que aí se encontra “(...) é coerente e completa, ao passo que a estrutura lacaniana é antinômica e descompletada.” (entrevistado por Dosse, 1991a/1993, p. 146).
- Cunha (1981) também declara que ele não pode receber a etiqueta porque, em seu pensamento, a linguagem deixa de ser apenas modelo teórico para tornar-se o próprio fundamento do ser numa teoria do sujeito.
- Safatle (2003) entende que Lacan, mesmo na fase em que mais faz uso da estrutura, não pode ser visto como um estruturalista clássico porque não estaria interessado apenas no modo de constituição do sujeito, mas, sobretudo em reconhecer que o desejo do sujeito é um desejo que elege por objeto a própria lei que o constitui⁸⁵.
- Já Frank (1984/1989), indo mais à frente, reserva-lhe um lugar no rol dos “neo-estruturalistas”, estes entendidos como representantes de um movimento que já se posiciona de maneira crítica diante do estruturalismo clássico, radicalizando algumas de suas perspectivas, abandonando outras.

⁸⁴ Que tal observação é equivocada, nós já o vimos com o comentário do *Discurso de Roma*.

⁸⁵ Retomaremos esse ponto no item sobre o desejo do próximo capítulo.

- Milner (2002), um pouco na mesma linha de Frank, o nomeia "hiperestruturalista" com o argumento de que sua posição seria de "exclusão interna" pois ele teria levado as teses estruturalistas às últimas conseqüências ao procurar construir a teoria da "estrutura qualquer" que seria uma teoria da estrutura "em si mesma", dissociada da referência ao estruturalismo (p. 149). Para esse autor, pela lingüística e pela autonomização do conceito de letra, Lacan "(...) *se inscreve nesse paradigma por uma tese que dele o separa.*" (p. 145)

Não pretendemos avaliar criticamente cada um desses posicionamentos. Nossa aproximação ou nosso distanciamento em relação a cada um deles ficarão claros – assim o esperamos – de forma tácita ao longo do trabalho. Mas, para encontrarmos nossa própria resposta (que não pode ser simples) a essa pergunta insistente precisamos fazer, antes, alguns reparos. Antes de mais nada, é preciso discutir o que fica subentendido quando indagamos se um determinado autor foi ou não estruturalista. A nosso ver, há um mínimo de três modos coerentes de trabalhar a questão:

1- Se pensarmos que "ser estruturalista" significa seguir seu "fundador" nos princípios, no método e nas conseqüências, sem dúvida devemos responder que Lacan não o foi. Decerto que foi seu ponto de partida: "*Como nós mesmos fazemos do termo estrutura um emprego que cremos poder autorizar pelo de Claude Lévi-Strauss, é para nós uma razão pessoal (...) não tomar esse emprego como genericamente confuso.*" (Lacan, 1958e/1966, p. 648) – e todo o presente capítulo procurou defender e fundamentar essa tese. Seu comentário e sua crítica do relatório de Daniel Lagache acerca da estrutura da personalidade bem revelam que ele entende ser importante discernir entre forma e estrutura; poderíamos mesmo dizer que eles seriam uma espécie de aplicação direta, ao campo da psicologia, da idéia que Lévi-Strauss desenvolve na crítica que endereça Vladimir Propp⁸⁶. A tese principal dessa crítica é que a estrutura é o próprio conteúdo, sendo sua disposição propriedade do real:

"Ao inverso do formalismo, o estruturalismo recusa opor o concreto ao abstrato, e não reconhece no segundo um valor privilegiado. A forma se

⁸⁶ Esse texto de Lévi-Strauss é posterior ao comentário de Lacan sobre Lagache, o que não impossibilita o raciocínio.

define por oposição a uma matéria que lhe é estranha; mas a estrutura não tem conteúdo distinto: ela é o próprio conteúdo, apreendido numa organização lógica concebida como propriedade do real.” (Lévi-Strauss, 1960/1993, p. 121)⁸⁷

Lacan, por sua vez, afirma que a necessidade de pensar em termos de topologia deve-se, justamente, ao fato de que a estrutura não é a forma, como se o primeiro termo, ao aparecer no título do trabalho de Lagache – *Psicanálise e estrutura da personalidade* –, pudesse ser substituído pelo segundo sem perda de sentido. A oposição que este estabelece entre uma estrutura aparente e outra que seria distante da experiência como seu modelo teórico, desconheceria um terceiro tipo de estrutura:

“(…) os efeitos que a combinatória pura e simples do significante determina na realidade na qual ela se produz. *Pois o estruturalismo é ou não aquilo que nos permite formular nossa experiência como o campo em que isso fala?* Se sim, ‘a distância da experiência’ da estrutura desaparece, uma vez que opera nela não como modelo teórico, mas como a máquina original que nela põe em cena o sujeito.” (Lacan, 1958e/1966, p. 649, grifo nosso)

O que fica claro nesse trecho é que a estrutura não é um modelo da realidade (papel que competiria, antes, à forma), mas a própria realidade em sua lógica efetiva. O que está de acordo com a definição fornecida pelo estruturalismo que, por sua vez, se alinha à filiação bachelardiana, dando a ver a genealogia epistemológica. Como explica Fichant: “*Se é verdade que ‘só há ciência daquilo que é oculto’, é preciso que renunciemos a imaginar esse oculto como uma espécie de modelo reduzido do mundo usual das coisas, de onde a discussão sempiterna sobre a realidade do mundo sensível vai inferir seus pobres exemplos.*” (1973/1974, p. 137) Mas, por outro lado, não há, no pensamento de Lacan, nenhuma forma de retorno a um naturalismo tal como o que se pode verificar em *O pensamento selvagem*⁸⁸. Além disso, como já anunciamos, a idéia do que seja uma estrutura será, a partir de determinado

⁸⁷ Por esse motivo, Merleau-Ponty afirmava: “*Por princípio, a estrutura não é uma idéia platônica.*” (1960/1984, p. 197)

⁸⁸ Esse ponto será analisado no próximo capítulo.

momento, totalmente repensada de forma que seu movimento de afastamento com relação a Lévi-Strauss ficará patente.

2- Se tomarmos como ponto de partida da resposta que “ser estruturalista” corresponde a teorizar um tipo de determinação da aparência (o sujeito aí incluído) que tem origem numa estrutura simbólica, isto é, numa organização autônoma de significantes que exhibe suas próprias leis, então podemos dizer que Lacan o foi, estritamente, com a ressalva de limitar essa inclusão até aproximadamente o ano de 1957 quando a estrutura subjetivada sob a forma do Outro começa a mostrar sua diferenciação com relação aos ditames estruturalistas clássicos. Seria, talvez, mais apropriado dizer aqui que, até essa data, Lacan *tentou* “aplicar” o estruturalismo⁸⁹ – são provas disso os tratamentos sucessivamente conferidos aos sonhos, à psicose, ao caso do pequeno Hans, aos chistes etc. –, encontrando-se impedido de completar esse envolvimento devido às resistências do próprio objeto que uma teoria psicanalítica possui por direito. A partir de 1957, tudo se passa como se ele, não simplesmente abandonasse a estrutura em proveito de alguma outra base, mas como se a subvertesse pelo lado de dentro produzindo uma *estrutura não-estruturalista* absolutamente necessária à lógica do desenvolvimento da teoria. Mas, cabe frisar, se ele a subverteu foi porque, exatamente, esteve por um período do lado de dentro, fazendo valer o raciocínio até o ponto em que ele se tornou impossível por si mesmo e, se de fato encontraremos aí uma estrutura descompletada, como apontava Miller, isso só passa a ocorrer a partir de um determinado momento da obra e por motivos que precisam ser investigados.

3- Mesmo tendo em conta o movimento assinalado em “2”, se supusermos que “ser estruturalista” é uma qualificação que acusa o uso dessa racionalidade, não de modo lateral ou apêndicular, mas de uma forma em que ela faz parte intrínseca da delimitação dos problemas centrais de um dado pensamento conformando mesmo algumas das curvas definidoras de sua desenvolvimento, sem, no entanto, ser responsável pela totalidade de seu escopo, então a afirmação “Lacan foi estruturalista” converte-se em algo totalmente legítimo. Cremos ser esse o sentido que se sobressai quando ele

⁸⁹ Assunto do nosso segundo capítulo.

próprio afirma que sua “*formulação teórica particular*” é “*qualificada de estruturalista*”. (Lacan, 1966b, p. 98)

No entanto, é preciso bem sublinhar, nada disso significa condescender com a ilusão do rótulo, uma vez que essas três respostas revelam, antes, outra coisa: que o olhar não pode ser homogêneo e que pensar a posição da *estrutura do estruturalismo* na obra lacaniana, seja ela de adesão, de recusa, de reformulação ou de distanciamento, exige a consideração da movimentação interna da teoria em seus diversos momentos. É fato que rótulos, apresentados em si mesmos, não são de nenhum interesse. Apenas fornecem a impressão apressada ao estudioso de que “compreendera” algo da obra analisada, estancando o apossamento da investigação mais do que enriquecendo-a ou impulsionando-a. E, somente após essa reflexão, é que podemos dizer: "Lacan foi estruturalista", "Lacan não foi estruturalista" são proposições que, isoladas, se encontram totalmente desprovidas de sentido. O que importa é atentar para a tessitura que torna possível a fecundação de um determinado universo conceitual por outro. A obra de Lacan, tal como qualquer grande obra, possui sua própria *démarche*, responde às suas próprias questões, e a perspectiva do diálogo deve ter seu sentido, antes de mais nada, a ela submetido. Nela reside o volume do pensamento que interessa abordar, pensamento que tentativas sumárias de categorização tendem irremediavelmente a não perceber. De forma que seu modo de funcionamento, em si, não pode ser dito estruturalista. Assim como não pode ser dito kantiano, hegeliano, heideggeriano ou, mesmo, freudiano. A sua lógica é, muito simplesmente lacaniana, o que não nos impede de nela descobrir movimentos conceituais que poderiam receber, sob determinados aspectos, tais adjetivações. Mas é a sua densidade específica que a faz possuir um valor próprio no nível do pensamento. Portanto, não é, absolutamente, na direção do rótulo que fazemos aqui uso do termo “estruturalismo”, mas, antes, na tentativa de perscrutar, com a devida paciência, o sentido – novo – com o qual tal referência foi capaz de contribuir, tanto nos elementos que disponibilizou a uma assimilação jamais passiva quanto nos conflitos que tornou incontornáveis. Nesse sentido, concordamos com Delacampagne (1995/1997) quando esse autor afirma que “(...) *se o pensamento de Lacan se aparenta incontestavelmente com o estruturalismo, supera-o de tantas maneiras que só se pode acompanhá-lo, em sua complexidade, reconstituindo etapa por etapa a sua gestação.*” (p. 242)

1.5. Continuidade da pesquisa

Ensañar apreender o movimento interno da teoria lacaniana em alguns de seus aspectos é, ainda hoje, uma tarefa que se justifica por si mesma. Diante das dificuldades próprias ao estilo e das camadas discursivas superpostas – possuidoras, conforme defende o autor, de efeitos de formação e que tornam a questão do acesso à obra uma colocação pertinente –, é preciso visar à inteligibilidade de um jogo implícito, ou seja, tentar entender a engrenagem da teoria, o modo pelo qual funciona, as resistências com que se depara e os propósitos servidos pelos conceitos que a compõem. Apesar do horizonte cronológico aqui assumido, o tempo do pensamento não é objetivo. Não se saberia reto, contínuo. É antes ziguezagueante e dá a ver que um problema articulado aqui pode desaparecer por um longo período da superfície do texto para retornar ali, iluminando inclusive o processo efetivado entre os dois pontos. Contudo, sem que se pretenda com isso a apresentação linear de uma linearidade inexistente, é possível discernir – e a esse favor pretendemos continuar argumentando – a existência, ao menos no tocante à questão enfocada, de um fio relativamente bem definido, constituído de impasses gerados sobre impasses, que se desdobra no tempo e que, apesar de produzir suas arestas – por sua vez preñes de um valor próprio – persegue até as últimas conseqüências e sem concessões, o desfile de um mesmo dilema. Nesse sentido, podemos mesmo transpor para nossa pesquisa da obra de Lacan o objetivo que este declarava possuir ao ler Freud: *“Para nós, não se trata de sincronizar as diferentes etapas do pensamento de Freud, nem mesmo de conciliá-las. Trata-se de ver a que dificuldade única e constante respondia o progresso deste pensamento feito das contradições de suas diferentes etapas.”* (1954-55/1978, p. 178)

Após essas páginas, o problema que temos em mãos é investigar o destino da estrutura na obra: em que sentido ela é apropriada, em que ponto e por que ela se esgota como referência e a que isso dá lugar.

Sem dúvida, o responsável maior pela inserção de Lacan no panorama estruturalista foi Lévi-Strauss. Sem ele e seu remanejamento radical do emprego do termo "inconsciente" em sentido que encontrava um lugar epistemológico exemplarmente coerente com o espírito do projeto lacaniano, a lingüística estrutural muito provavelmente não teria apresentado, por si só, atrativos suficientes para a justificação do trabalho de releitura da psicanálise. Mas, tendo sido essa a via de

entrada, a etapa seguinte foi voltar a atenção para o detalhamento de dispositivos que, informados por um modo de pensar estruturalista, permitiriam abordar as formações do inconsciente⁹⁰. Pois quando Lacan diz que o inconsciente “(...) não é o primordial nem o instintivo e, de elementar, conhece apenas os elementos do significante” (Lacan, 1957/1966, p. 526), a *fundamentação* do encontro reside no conceito de inconsciente e não no de significante e o trabalho com o segundo só se justifica pelo interesse depositado no primeiro. Ou seja, é fundamental ter em conta que os elementos da lingüística só surgem porque seus lugares são condicionados pela elaboração de um discurso psicanalítico. Mais uma vez, é importante fazer essa observação para pontuar o descabimento da atitude que julga a obra lacaniana como uma espécie de paixão súbita pela "voga" intelectual de sua época. Constatar esse movimento corresponde a afirmar que o psicanalista chega à lingüística *após* ter conhecido o destino que ela recebera nas mãos de Lévi-Strauss, algo não desprovido de conseqüências na conformação de seu interesse, direcionando desvios fundamentados. Corresponde ainda a dizer que Lacan recebe o ensino de Saussure sob o crivo da fonologia estrutural, mais representada pelos trabalhos de Roman Jakobson, uma vez que foi através do encontro com esse autor que o antropólogo forneceu novas bases para sua disciplina. É preciso ter em vista, portanto, que o interesse de Lacan pela lingüística é, antes de mais nada, um interesse lévi-straussiano. Assegurado esse ponto, no recurso ao estruturalismo para a abordagem das operações inconscientes, os elementos que se encontram em jogo têm origem nos trabalhos – às vezes convergentes, outras, divergentes – desses três principais autores: Lévi-Strauss, Jakobson, Saussure. Acrescente-se a isso, na determinação do sentido da assimilação, o papel maior exercido pelos interesses específicos da psicanálise. No que segue, tentaremos desenrolar a presença desses fios nos enunciados lacanianos na medida em que eles nos permitam perceber as motivações teóricas de base.

⁹⁰ O texto mais representativo da primeira etapa é o *Discurso de Roma*; já a segunda pode ser demarcada entre 1954 e 1957, com destaque para o *Seminário 5* e *A instância da letra*.

Capítulo 2

I N F L E X Õ E S D A E S T R U T U R A N A P S I C A N Á L I S E

Releiam, no Curso de lingüística, uma das numerosas passagens nas quais Saussure se esforça para delimitar (...) a função do significante, e vocês verão (...) que todos os meus esforços, finalmente, deixaram a porta aberta àquilo que chamarei menos de diferenças de interpretação do que de verdadeiras divergências na exploração possível daquilo que ele abriu com esta distinção tão essencial entre significante e significado.

Lacan, Seminário 9, Sessão 2

2.1. Como o *Curso de lingüística geral* aparece em Lacan

O papel desempenhado pelo *Curso de lingüística geral* no capítulo da história das idéias destinado às ciências humanas é algo de bastante singular não apenas por ter sugerido uma enorme abertura de método capaz de inaugurar a vigência – em alguns contextos, literalmente hegemônica – de um novo paradigma cuja fecundidade é inquestionável, mas principalmente por tornar possível, aliás no nível de operações concretas e não no do conceito abstrato¹, uma nova forma de pensar a própria questão da identidade do ser de conseqüências aparentemente paroxísticas para a filosofia. Pois é o trabalho saussuriano do signo o elemento fornecedor da imagem da diferença a si como designador de essência. Que é o signo? É o elemento da língua definido em sua totalidade apenas por tudo aquilo que os outros elementos da língua – reduzidos ao conjunto dos outros signos – não são. Um componente da língua não pode ser considerado simplesmente a união de um significante com um significado porque essa forma de colocá-lo gera a ilusão de tomar o signo pela origem do sistema, enquanto ocorre, segundo Saussure², justamente o oposto. Apenas tomando a totalidade do

¹ "Os signos de que a língua se compõe não são abstrações, mas objetos reais; é deles e de suas relações que a Lingüística se ocupa; podem ser chamados entidades concretas dessa ciência." (Saussure, 1916/s/d, p. 119)

² A expressão "segundo Saussure" remete aqui apenas ao ensino do mestre genebrino *tal como estabelecido por seus alunos* na publicação de 1916. Como é sabido, o *Curso de lingüística geral* não foi escrito por Saussure, mas por Charles Bally e Albert Sechehaye com base em anotações feitas por alunos entre 1907 e 1911. Atualmente, temos acesso a fontes mais fidedignas para o estudo do pensamento do lingüista. De acordo com Bouquet e Engler (2002/2004), elas mostram, aliás, que o estilo de sua teorização era significativamente menos categórico, trazendo a discussão sobre os fundamentos para o nível do detalhe, e que o alcance de sua obra era ainda de maiores proporções. Segundo esses autores, a publicação de 1916 enfatiza o campo de uma epistemologia programática – isto é, os termos que apostam na construção de uma ciência –, negligenciando o encaminhamento crítico, ou a chamada epistemologia da gramática comparada, bem como a filosofia da linguagem que privilegiava o aspecto semântico tanto quanto o fonológico. Os manuscritos que revelam semelhante envergadura só foram, porém, publicados *depois* que a fecundação das ciências humanas em geral pelas inovações dos estudos sobre a língua já havia ocorrido: em 1957 surge *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de Ferdinand de Saussure*, obra cujo conteúdo editado é ainda prioritariamente, como indica o título, referido ao *Curso*; em 1968 vem a lume a edição crítica do *Curso*, trazendo as notas dos alunos e alguns manuscritos; descobre-se, somente em 1996, um conjunto de manuscritos que constituem um esboço de livro sobre a lingüística geral (publicados em 2002, é a eles que se dirige o prefácio de Simon e Bouquet aqui referido). Tendo em vista que o interesse da presente pesquisa não repousa sobre uma exegese da obra de Saussure, mas sobre aquilo que Lacan dele retoma para proceder a uma releitura da psicanálise que data do início dos anos 50, o foco da análise não pode ser outro senão o *Curso*

sistema como ponto de partida é que faz sentido discriminar a unidade de cada termo. Trata-se, dessa forma, de fazer valer o conceito mais fértil do *Curso*:

"A idéia de valor (...) nos mostra que é uma grande ilusão considerar um termo simplesmente como a união de certo som com certo conceito. Defini-lo assim, seria isolá-lo do sistema do qual faz parte; seria acreditar que é possível começar pelos termos e construir o sistema fazendo a soma deles, quando, pelo contrário, cumpre partir da totalidade solidária para obter, por análise, os elementos que encerra." (Saussure, 1916/s/d, p. 132)

A língua deve ser, então, entendida, antes de mais nada, como um sistema de termos – as menores unidades pertinentes – cuja interdependência é o principal fator de determinação: o valor de cada termo só depende da presença sincrônica de todos os outros. Assim, o princípio da subsistência de um signo enquanto tal dentro do sistema é o princípio de sua oposição a todos os demais³, produzindo a pura diferença como único designador de sua presença. Acompanhemos um comentário de Milner (2002):

"(...) de modo discreto, quase oblíquo, Saussure introduzia um novo tipo de entidades do qual a tradição filosófica não fornecia exemplos. Ser e ser um, essas propriedades encontravam-se ligadas até então: ‘*Omne ens est unum*’, escrevia São Tomás. A entidade lingüística, tal como a descrevia Saussure, não existia senão por suas diferenças; seu ser era, portanto, atravessado pela multiplicidade de todas as outras entidades da mesma língua: ele não era mais, propriamente falando, uma unidade; havia, portanto, seres que não eram *um* ser ou cuja unidade era definida de outra forma: era a unidade de um entrecruzamento de determinações múltiplas e não uma unidade centrada ao redor de um ponto íntimo de identidade a si." (p. 37)

Conceito ameaçador do próprio conceito de conceito, a entidade lingüística assim pensada chama a filosofia a um novo desafio: como pensar um ser que

de lingüística geral. Ou seja, o pensamento de Saussure, *para Lacan* – no período aqui estudado –, de fato correspondia aos elementos editados por Bally e Sechehaye no que se tornou a vulgata consagrada do *Curso*.

³ Para uma exposição clara e objetiva de como essa estratégia se atualiza na especificidade do trabalho da lingüística, ver Milner, 2002, pp. 35-6. Na fonologia, as características distintivas que definem as oposições fônicas são: nasalidade, ponto de articulação, labialidade, abertura. Ver Dosse, 1991a/1993, p. 80.

simplesmente não pode ser nomeado dessa forma – "um ser"? Uma nova imagem do pensamento? Novos instrumentos para o pensamento? Levar o pensamento para fora do campo conceitual ou pensar o que ainda pode ser o conceito ao atravessarmos a idéia clássica de identidade? O manejo saussuriano do signo e a estratégia empregada para defini-lo convidam, de fato, a novas aventuras. Na psicanálise, Lacan traduz o desafio sobretudo no esforço de pensar o sujeito pois, naturalmente, é aí, como veremos adiante⁴, que pulsam mais intensamente os paradoxos da não-identidade a si.

À luz dessa observação, perseguiremos o emprego lacaniano do estruturalismo à psicanálise, não para explicar mais uma vez os detalhes de mecanismos já tão intensamente explorados⁵, mas para tentar apreender seu sentido com respeito à marcha do projeto teórico.

Lacan reconhece a afirmação da diferença como essência do elemento discreto da estrutura. Mas, nesse caso, ela é propriedade do *significante* e não do *signo*. De saída, temos, então, o já clássico problema: qual o motivo do enorme destaque para apenas uma das partes do signo? Com efeito, trata-se da principal divergência entre Saussure e Lacan, ponto que aglutina todos os demais⁶. Tal disjunção, reveladora da essência da manobra, como vimos no capítulo precedente, já se encontrava presente nos trabalhos de Lévi-Strauss e traduz, deveras, algo do cerne do projeto estruturalista. Para este autor, existe uma inadequação, inerente à linguagem, entre os dois componentes do signo. Essa assimetria indica uma superabundância de significantes diante da qual haveria uma escassez de significados. Isso porque, se o que conta no significante é unicamente seu valor de oposição a todos os outros, a origem da linguagem não pode ter sido progressiva: o simbolismo é disruptivo. Devido à exigência da anterioridade do sistema, houve um momento antes do qual não existia nenhum significante e depois do qual todos os significantes tornaram-se possíveis de uma só vez. Apenas o ato de correlacionar significados a significantes apresenta uma continuidade e é isso que define o progresso do

⁴ No terceiro capítulo.

⁵ A bibliografia a este respeito é extensa. Apenas para citar algumas referências onde esse tipo de análise pode ser encontrado, mencionemos as seguintes obras: Fink 1995/1998; Lemaire, 1977/1979; Evans, 1996; Dor, 1985/1989; Dosse, 1991a/1993, Masotta, 1985/1988; Goeppert & Goeppert, 1973/s/d.

⁶ Especialmente: a recusa do recorte isomorfo entre significante e significado e a introdução da noção de sentido diacrônico. Ver Arrivé, 1986/1994, p. 98-106.

conhecimento. Dessa subtração resulta um excesso infinito de significantes para os quais ainda não foram estabelecidos significados. Esses “significantes flutuantes” constituem o resto, a sobra da contradição da operação simbólica da qual o *mana*, por exemplo, representa uma manifestação. O autor inspira-se no “fonema zero” de Jakobson para falar, a propósito do *mana*, de um “valor simbólico zero”: forma pura, vazia, sobre a qual se podem acoplar diversos significados, quaisquer significados, e que atualiza a própria condição de funcionamento do sistema simbólico⁷. Lévi-Strauss relaciona significante a estrutura e significado a sentido, afastando-se do esquema original de Saussure, visto que, para este autor, tratava-se apenas da oposição entre som e conceito, indistintos em sua co-pertinência ao sistema.

Dessa forma, se Lacan privilegia o significante em detrimento do significado, já havia encontrado em Lévi-Strauss os elementos para assim proceder, como reconhece na seguinte passagem:

"Se eu quisesse caracterizar o sentido em que fui apoiado e conduzido pelo discurso de Claude Lévi-Strauss, diria que é no destaque que ele destinou (...) a isso que chamarei a função do *significante*, no sentido que este termo tem em lingüística, na medida em que este *significante*, não direi apenas que se distingue por suas leis, mas que prevalece sobre o significado ao qual ele as impõe." (Lacan, 1956d, p. 1)

De fato, subscrever um conceito de inconsciente enquanto estrutura simbólica dentro de um contexto de programa científico é algo que exige esse segundo passo: requer, como explicava Deleuze (1972/1981), uma dissociação entre um plano de essência (plano determinante, atinente à estrutura) e outro de aparência/aparição (plano determinado, que diz respeito ao fenômeno)⁸. Lembremos aqui o trecho do primeiro capítulo no qual mencionávamos o teor bachelardiano do projeto estruturalista. É justamente assim que Lacan dá seguimento ao comentário acima: "*Claude Lévi-Strauss nos mostra por toda parte onde a estrutura simbólica domina as relações sensíveis.*" (Lacan, 1956d, p. 1) Mas chega a ocasião de melhor precisar a questão: exatamente em que esse deslocamento importa a Lacan? Quais as linhas de força que ele põe em jogo? Pois é preciso observar que, embora Lévi-Strauss defenda tal primazia, seus exercícios

⁷ Veremos, adiante, esse valor aplicado por Lacan ao falo e ao Nome-do-Pai.

⁸ Cabe registrar que Iannini (2000, p. 81 e 2004-05, p. 41) providencia uma interpretação exatamente oposta à que apresentamos aqui ao defender que, para Lacan, a estrutura seria os *efeitos* da combinatória significante e não a combinatória em si.

não demandam o manejo direto dessa terminologia nem exigem um trabalho conceitual direto do significante.

Em primeiro lugar, observamos a presença, na definição saussuriana do signo, de um teor psicológico. A língua é tomada como materialidade *psíquica*: "*o signo lingüístico é uma entidade psíquica de duas faces (...) chamamos signo a combinação do conceito e da imagem acústica.*" (Saussure, 1916/s/d, p. 80-1) E o que o lingüista entende aí por "psíquico" não se encontra desvinculado de uma idéia neuropsicológica de associação: "*(...) os termos implicados no signo lingüístico são ambos psíquicos e estão unidos, em nosso cérebro, por um vínculo de associação.*" (Saussure, 1916/s/d, p. 79-80) Ou seja, vemos aí tudo o que Lacan já vinha se empenhando em criticar. Para Saussure, significante e significado, valorados equitativamente, só existem um em função do outro; o primeiro sendo o representante psíquico da matéria sonora; o segundo, o conjunto das ocorrências do primeiro⁹. Se o significado é o caso em que o significante aparece, quanto a este, não é teoricamente possível abstraí-lo, uma vez que não será jamais utilizado na ausência de um contexto. Quebrar esta paridade atribuindo maior valor a seu elemento mais formal, literalizando-o para melhor afastá-lo da carga de "impressão psíquica", significa, nesse sentido, torná-lo coeso com a idéia de que a psicanálise não é coextensiva à psicologia¹⁰. Significa subtrair o caráter psicológico residual presente na concepção saussuriana de representação e assegurar a via para a apreensão do inconsciente na dimensão do discurso concreto. Por isso, cumpre deixar claro o banimento da referência neurológica: "*(...) é preciso saber renunciar à exigência ingênua que pretenderia submeter sua origem [da determinação simbólica] às vicissitudes da organização cerebral que, na ocasião, a reflete.*" (Lacan, 1956c/1966, p. 468) Tomar as associações "ao pé da letra", no nível concreto da retórica, com o que fornecem a metáfora e a metonímia, torna desnecessário o recurso a "*não sei qual hiper-espço psicológico*" (Lacan, 1956-57/1994, p. 317). Discutindo o caso do pequeno Hans, Lacan comenta que as associações manifestas pelo discurso do paciente são assim nomeadas

⁹ Em alguns momentos, Saussure também dá margem para que o significado seja pensado como o conceito da coisa. Porém, a atitude de tomá-lo por conceito puramente lingüístico – o conceito implicado por um termo é a totalidade de suas ocorrências – é a mais freqüente e também a mais coerente com o espírito de seu projeto. Milner (2002) o explica, pp. 28-9.

¹⁰ V. Lacan, 1957/1966, p. 514.

“(…) porque querem a todo custo que isso se passe em algum lugar nos neurônios cerebrais. Quanto a mim, não sei nada a esse respeito. Como analista, pelo menos, não quero saber nada sobre isso. Esses dois tipos de associações chamados de metáfora e metonímia, encontro-os ali onde estão, no texto desse banho de linguagem em que Hans está imerso.”
(1956-57/1994, p. 318)

Supor esse espaço psicológico é algo, no mínimo, desnecessário, se o analista, restringindo-se ao nível do discurso, já tem aí acesso aos elementos operacionais de que precisa. Para dizer de outra forma, em Lacan, o significante não pode ser tomado como uma "impressão psíquica" que ameaçaria devolver o inconsciente a um substancialismo psicológico.

O cancelamento da pressuposição recíproca entre os dois termos – que exige o desaparecimento da elipse e das duas flechas em sentido contrário que completavam a imagem gráfica do signo em Saussure – quer dizer, no limite, que o significante, no que interessa à fundamentação da ordem simbólica, deixa de ser um componente do signo. Ele tem subsistência própria na tarefa de representar o sujeito para outro significante, enquanto ao signo resta a função imaginária de representar algo para alguém. A partir daí, uma teoria do signo não recobre nem engloba uma teoria do significante. Ao contrário, a primeira pertence a uma teoria do imaginário – apenas nesse campo são legítimas questões de compreensão, conceito, conhecimento –, e, como tal, encontra-se submetida, durante esse período da obra, à regulação do simbólico, do qual faz parte a segunda e ao qual se restringe, por oposição, a questão da verdade (do desejo e, portanto, do sintoma):

"À diferença do signo, da fumaça que não existe sem fogo – fogo que ela indica convocando, eventualmente, seu apagamento –, o sintoma só é interpretado na ordem do significante. O significante só tem sentido por sua relação com um outro significante. É nessa articulação que reside a verdade do sintoma. O sintoma representava, de modo vago, alguma irrupção de verdade. Na realidade, ele *é* verdade, por ser feito da mesma madeira de que ela é feita, se afirmarmos materialisticamente que a verdade é aquilo que se instaura a partir da cadeia significante." (Lacan, 1966c, p. 234-5)

A psicanálise é o lugar privilegiado da manifestação dessa primazia; nela, a verificação de qual significante se vincula a tal sintoma denuncia a forma e a

posição pelas quais o sujeito se relaciona à própria existência do significante (forma e posição descritas pelos termos neurose, psicose ou perversão):

“Somente a psicanálise está em condições de impor ao pensamento essa primazia ao demonstrar que o significante prescinde de qualquer cogitação, até mesmo das menos reflexivas, para exercer reagrupamentos insuspeitos nas significações que subjagam o sujeito, e mais ainda: para se manifestar nele com essa intromissão alienante da qual a noção de sintoma adquire na análise um sentido emergente – o sentido do significante que conota a relação do sujeito com o significante.” (Lacan, 1956c/1966, p. 467)

Em segundo lugar, temos uma inflexão epistemológica, não desprovida de relação com o que acaba de ser descrito: a disposição do par "coletivo X individual". A escolha de Saussure quanto ao isolamento da língua no lugar de objeto situa a lingüística como ciência porque, além de atender a diretrizes aristotélicas (princípio da unicidade do objeto e da homogeneidade do domínio, princípio do mínimo e do máximo e princípio da evidência)¹¹, assegura a delimitação de um campo de repetibilidade – “(...) a língua permite a construção de um domínio homogêneo de entidades repetíveis” (Milner, 2002, p. 24) – pela via da impressão de seus elementos em cada cérebro da coletividade. Já a fala não possui elementos do coletivo, constituindo-se como expressão absolutamente individual e espontânea. Não há, portanto, nenhuma idéia de determinação da língua sobre a fala. Esta apenas recebe da primeira seus limites, o limite da matéria a partir da qual ela se torna possível. A isso se resume o seu modo de relação. Ora, é evidente que o projeto lacaniano exige discordância nesse ponto. Ou seu interesse não repousa justamente nesse campo de interseção descartado por Saussure? Então, se Lacan privilegia o

¹¹ Ver Milner, 2002, pp. 22-3. O primeiro princípio já é evidente por sua enunciação; o segundo reza que um número máximo de teoremas deve ser deduzido de um número mínimo de axiomas cuja expressão é realizada por um número mínimo de conceitos primitivos; o último princípio prescreve que todos os axiomas e conceitos primitivos devem ser evidentes, dispensando definições e demonstrações. Milner explica como eles se organizam quando aplicados à lingüística saussuriana: "*Do ponto de vista desse modelo, a organização geral do Curso se resume facilmente: o objeto da lingüística é a língua. Os axiomas se reduzem a um só: 'a língua é um sistema de signos'. Os conceitos primitivos se reduzem a um só: o conceito de signo. Desse axioma único, reputado evidente, e desse conceito único, não definido, seguem-se todos os teoremas da ciência lingüística.*" (p. 23)

significante é porque precisa localizar, a princípio, no fato "coletivo"¹² – traduzido pelo "tesouro dos significantes" e, durante um certo período, pela vigência da intersubjetividade –, uma instância de determinação do fato individual. Tal instância, pelos motivos alegados nos parágrafos acima, não pode ser a língua, mas a rede isolada de um de seus elementos:

"A primeira rede, do significante, é a estrutura sincrônica do material da linguagem, na medida em que cada elemento nela adquire seu emprego exato por ser diferente dos outros (...).

A segunda rede, do significado, é o conjunto diacrônico dos discursos concretamente proferidos, o qual reage historicamente à primeira, assim como a estrutura desta comanda os caminhos da segunda." (Lacan 1955b/1966, p. 414)

Com isso, Lacan instala uma equivalência entre a segunda rede, a dos significados, e o nível que deve sofrer a determinação, isto é, a fala, distinguindo-a como reação diacrônica à regência sincrônica dos significantes. Por isso, a oposição que interessa se estabelece entre fala¹³ (*parole*) e linguagem (*langage*), diferentemente da oposição de Saussure que era entre fala e língua (*langue*)¹⁴. Ou seja, trata-se de pensar, a exemplo de Lévi-Strauss, a ordem simbólica e não uma língua concreta particular.

Por esses motivos, Lacan, certamente ciente do texto do *Curso de Lingüística Geral*, reage a contrapelo de suas advertências. Dizem os alunos de Saussure: "A entidade lingüística só existe pela associação do significante e do significado; se se retiver apenas um desses elementos, ela se desvanece; em lugar de um objeto concreto, tem-se uma pura abstração." (Saussure, 1916/s/d, p. 119) Então, se Lacan retém apenas um dos termos sem que isso se torne abstração – não pode se tornar; sabemos que era isso o que ele mais queria evitar – é porque aí não se trata mais, evidentemente, de entidade lingüística. É em seu nível que a separação dos dois

¹² É preciso observar, no entanto, que "coletivo" aqui significa que todos estamos submetidos à incidência do significante e que as interações sociais são igualmente dependentes dele e não que ele seria formado pelo somatório dos indivíduos porque esta idéia não faz nenhum sentido no quadro lacaniano. Empregamos esse termo apenas para realizar uma comparação entre os dois autores quanto a esta oposição.

¹³ Na verdade, qualquer tipo de enunciação – não necessariamente verbal.

¹⁴ De um modo geral, para Saussure, a linguagem é constituída pela dicotomia dialética entre língua e fala, pela tensão entre um objeto social e um ato individual. A fala é o ato de seleção, combinação e atualização dos componentes da língua. Cf. Barthes, 1964.

elementos ou a colocação de um em função do outro não se sustentam. Mas, se a preocupação teórica não incide sobre a língua e se apóia em premissas diversas, então ela possui necessariamente outro sentido e deve ser julgada de outra forma.

Por outro lado, isso continuaria sendo abstração aos olhos de um autor cuja ingerência na teoria lacaniana já conhecemos. Pois, para Politzer, esse termo significa descrever a ação do sujeito empregando, na descrição, a terceira pessoa:

"(...) [a abstração] começa por destacar o sonho do sujeito de quem o sonho é, considerando-o não como *feito* pelo sujeito, mas como *produzido* por causas impessoais: consiste em aplicar aos fatos psicológicos a atitude que adotamos para a explicação dos fatos objetivos em geral, isto é, o método da *terceira pessoa*. Enfim, a abstração elimina o sujeito e assimila os fatos psicológicos aos fatos objetivos, ou seja, aos fatos em terceira pessoa." (Politzer, 1928/1998, p. 59-60)

Lacan reconhece muito explicitamente esse passo de distanciamento, no que prova estar advertido desse tipo de conseqüência. Comentando a presença do pai na frase "ele não sabia que estava morto", enunciada pelo filho a propósito de um sonho que tivera com o pai falecido¹⁵, ele discorre:

"Com todo rigor, *contrariamente à opinião de Politzer*, está exatamente aí o sujeito da enunciação; é em terceira pessoa que nós podemos designá-lo. Isso não é dizer, obviamente, que não possamos nos aproximar dele na primeira pessoa, mas, precisamente, sabe-se que, ao fazê-lo, e na experiência mais pateticamente acessível, ele se dissimula (...)." (Lacan, 1961-62, p. 27, grifo nosso)¹⁶

¹⁵ Caso mencionado por Freud na *Interpretação dos sonhos* (1900/1989, p. 430) e que Lacan retoma incessantemente a partir do *Seminário 6*.

¹⁶ Embora o *Seminário 9* já se refira a um contexto de ultrapassagem ou de subversão da estrutura, é claro que há alguns fios da reflexão que permanecem e que são de ajuda para o esclarecimento do momento que abordamos agora. A própria revisão da racionalidade estruturalista empreendida por Lacan tem origem no desenvolvimento de sua reflexão desse período e não numa ruptura para com ela, como se precisasse encontrar um outro ponto de partida. Por outro lado, o movimento que procuramos comentar não é discernível de forma pura na superfície dos textos e descreve oscilações: uma linha de argumentação não necessariamente puxa atrás de si todas as outras e, por outro lado, não raro é dependente da manutenção de um determinado conceito ou de um raciocínio. Essa ponderação encontrar-se-á subentendida todas as outras vezes em que, quando ainda estivermos falando do contexto de "aplicação" da estrutura, fizermos referência a textos que, por outros motivos, já indicam seu esgotamento nos termos estruturalistas mais clássicos.

Essas observações só podem revelar uma coisa: abstração passou a ter outro sentido, diferente daquele que movia o espírito da tese de 1932. É, de fato, contraditório, exigir um discurso que trate da determinação sofrida pelo sujeito e, ao mesmo tempo, que esse discurso se atenha à primeira pessoa. Não parece haver outra forma de tratar tal determinação a não ser empregando a terceira pessoa. Mas isso não quer dizer, de forma alguma, que Lacan abra mão da crítica ao abstracionismo: ele agora equivale a supor um lugar metafísico para isso que fala em terceira pessoa sobre o sujeito. Abstração aqui seria romper com o minimalismo metodológico remetendo a um mais além do nível do discurso concreto os elementos de construção de uma teoria do sujeito através do inconsciente. A única coisa à qual temos acesso direto é o discurso e ter acesso ao discurso é ter acesso ao sujeito¹⁷. Não é descartada a hipótese do inefável, mas mesmo um discurso místico ou delirante, por exemplo, deve ser recebido a partir daquilo que de fato é falado e não do que poderíamos supor que estaria sendo intuído para além da fala. Na oposição "fala X inefável", optar pelo significado seria optar por aquilo que não podemos conhecer porque a ele não temos acesso. A única coisa a que efetivamente temos acesso é ao significante no nível da enunciação; se supuséssemos que a fala se refere a um significado, estaríamos nos reportando a algo que não podemos conhecer:

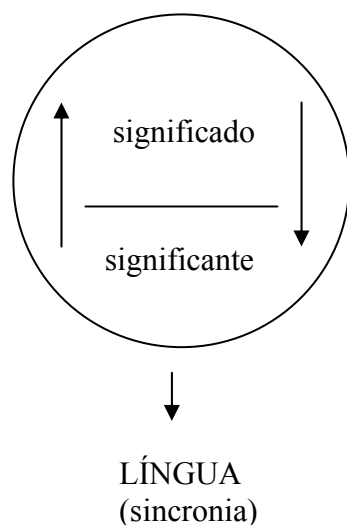
“(...) não temos que julgar o que ele [o místico ou o delirante] articula, a saber, sua fala, a partir daquilo de que ele não pode falar. (...) é infinitamente mais fecundo apreendê-la [a fala] como tal e tentar aí articular a ordem que ela expõe, sob a condição de que tenhamos referenciais corretos (...). Se partíssemos da idéia de que a fala é essencialmente feita para representar o significado, ficaríamos imediatamente perdidos, porque isso seria recair nas oposições precedentes, ou seja, que não conhecemos o significado.” (Lacan, 1957-58/1998, p.152)

Por isso, nesse momento, o isolamento do significante, conquanto exija um discurso na terceira pessoa, não só não resvala no abstracionismo, como a intenção que abriga é de que venha mesmo a funcionar como o principal instrumento para evitá-lo.

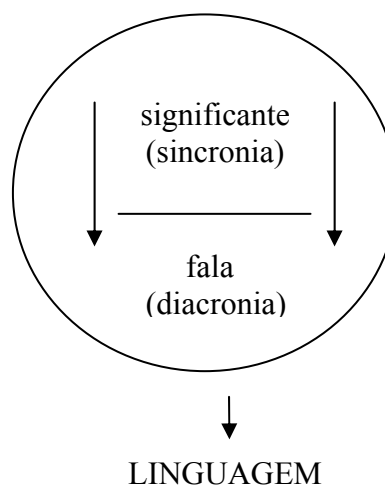
Poderíamos resumir os elementos até aqui analisados para descrever a distância entre Saussure e Lacan, ilustrando-a mais ou menos da seguinte forma:

¹⁷ Veremos no capítulo 3 como o desenvolvimento da estruturalização do significante complica as condições desse acesso, trazendo novamente para primeiro plano o risco do abstracionismo e do reducionismo – reclamando, dessa forma, revisão da idéia de estrutura.

Saussure:



Lacan:



Se Saussure entendia o signo como "entidade psíquica", de fato não tinha razões para especular uma superioridade lógica do significante sobre o significado, nem tampouco para pensar a relação entre ambos sob a forma de "algoritmo". Não há nada em sua abordagem do signo que conduza, mesmo que implicitamente, por si mesma à separação significante/significado. Obviamente, o estruturalismo não é a aplicação reta do *Curso de Lingüística Geral* ao campo do que se convencionou chamar "ciências humanas", mas uma reformulação da idéia de estrutura exigida pela saída do domínio da lingüística. Então, quando Lacan diz que o modelo S/s merece ser atribuído a Saussure a despeito de não ser apresentado dessa forma por ele, está desenvolvendo sua própria apreensão criativa do tema, já investida de diretrizes lévi-straussianas. Trata-se de uma forma de possibilitar "(...) *um estudo exato das ligações próprias ao significante e da amplitude da sua função na gênese do significado.*" (Lacan, 1957/1966, p. 497) Daí a necessidade de pensar a barra como separação abaixo da qual o deslizamento dos significados responde à composição da cadeia significante. Chamar tal modelo de "algoritmo" atende à consideração do caráter lógico dessa composição, da aposta na existência de leis que governam, em número finito de etapas, o problema da significação, tida por resultado – "sombra", "ressonância" (Lacan, 1955-1956/1981, p. 295) – do significante como elemento estruturante, e não apenas invólucro.

2.2. Posição do *Seminário 2*

Tendo em vista as duas motivações para desviar elementos do esquema de Saussure – sem o que ele se apresentaria estéril à psicanálise –, podemos afirmar que *o estruturalismo em Lacan se manifesta pela transformação da diferença significante no ponto radical de determinação da subjetividade*. O momento mais intenso desse desenvolvimento, depois do qual tudo passa a ser revisto, são o texto sobre a *Carta Roubada* e o *Seminário 2*, nos quais assistimos ao esforço de descrever o funcionamento de uma linguagem formal na tentativa de mostrar como seus padrões de repetição circunscrevem uma posição de sujeito. Em ambos, temos a insistência na idéia de que o mundo dos signos – uma ordem simbólica primordial exemplificada pela cibernética e verdadeiro verbo a que se refere São João em seu evangelho para falar da origem – funciona de modo independente da existência de seres humanos e sem relação com produção de significação.

"Nós nos encontramos, então, diante desta situação problemática: que há, em suma, uma realidade dos signos dentro dos quais existe um mundo de verdade completamente desprovido de subjetividade, e que, por outro lado, há um progresso histórico da subjetividade manifestamente orientado para o reencontro da verdade, que está na ordem dos símbolos." (Lacan, 1954-55/1978, p. 329)

No *Seminário 2*, a significação seria o resultado dos cortes exercidos por nós no andamento dos signos, momentos de inserção do tempo nessa cadeia primitiva que apenas ao receber um "lastro" imaginário pode tornar-se linguagem humana. Essa vinculação ao imaginário faz, então, com que a linguagem passe a apresentar resistência à restituição de um texto simbólico puro e integral no qual o sujeito pudesse plenamente se reconhecer. Noção ainda insuficientemente elaborada, o inconsciente reduz-se ao fato do homem encontrar-se jogado à linguagem: "*Essa exterioridade do simbólico em relação ao homem é a noção mesma de inconsciente*" (1956c/1966, p. 469); ele é essa máquina de linguagem primitiva, esse simbólico puro que se comporta de modo autônomo, inacessível porque todas as suas manifestações são impregnadas de imaginário. É muito difícil discriminar nessas lições de 1954-1955 como se dispõem as relações de atividade e passividade. O ser humano é dependente do funcionamento da máquina da linguagem formal, mas esta, para adquirir significação, passa a ser, por sua

vez, dependente de um corte temporal que só pode ser exercido pelo homem¹⁸. Se a lei do símbolo determina o homem, como pode *o homem* conferir-lhe sentido? Lacan diz que é ele quem traz o sentido (p. 380) e, em seguida, que "*o sentido é que o ser humano não é o senhor dessa linguagem primordial e primitiva. Ele foi jogado aí, inserido aí, está preso em sua engrenagem.*" (Lacan, 1954-55/1978, p. 353) A impressão que temos ao percorrê-las e então passar para a produção que se segue é de que elas representam um momento particularmente confuso da elaboração teórica, em que o modo de relacionamento do símbolo ao desejo ainda está paulatinamente se tornando mais claro para o próprio autor. Avançaremos ainda mais precisamente a idéia de que o motivo da dificuldade está relacionado ao próprio impasse do empreendimento: tais oscilações refletem imediatamente a necessidade de revisar e re-elaborar a razão estruturalista para que algo de suas lições faça sentido num discurso sobre o sujeito¹⁹. Mas o resultado dessa reelaboração, como veremos adiante, será ela deixar de ser exatamente uma razão estruturalista. Com efeito, os problemas legados pelo *Seminário 2* são a matéria de trabalho dos anos seguintes: urge construir uma teoria da constituição da significação em conjunção com uma teoria do desejo que forneçam uma explicação como se forma um posicionamento subjetivo frente à existência da linguagem. Para esta tarefa, o estruturalismo pode fornecer elementos, mas não a resposta.

Um exemplo de peso nesse sentido é a eliminação da existência do significante independentemente do sujeito. No *Seminário 9*, temos a insistência na sua origem comum: "*(...) o sujeito não é senão isto, a consequência disto: que há significante, (...) o nascimento do sujeito se além a isso: que ele só pode se pensar como excluído do significante que o determina.*" (Lacan, 1961-62, p. 274) E, na definição de significante que se tornou canônica – aquilo que representa um sujeito para outro

¹⁸ Ver sessão 22.

¹⁹ Haveria aí um esgotamento "natural" desse projeto exemplificado pelo *Seminário 2*, especialmente devido a seus ares reducionistas. Stein, defendendo o caráter performativo da linguagem como nova possibilidade epistemológica para a psicanálise, ao comentar essa fase da obra lacaniana, afirma que "*praticamente em todas as tentativas de desconstruir o lugar epistêmico do freudismo ou da psicanálise, revela-se o encanto do reducionismo.*" (p. 33) No capítulo 3, desenvolveremos nessa discussão dos riscos da sobreposição do significante ao sujeito. Mas, por outro lado, na própria medida desse percurso, ficará mais clara a impossibilidade, para Lacan, de se restringir ao performativo na linguagem.

significante –, temos que um produz o outro, inevitavelmente²⁰, mas que o produz como seu próprio suporte. Por aí, não há separação possível entre geração de desejo (implicando um posicionamento subjetivo) e negação da coisa (prerrogativa do significante); o surgimento de um sujeito é consequência certa da presença do significante.

Se essa análise tem algum sentido, é preciso, então, afirmar com todas as letras aquilo que já está presente de forma tácita: que, ao contrário do que se desenvolve no *Seminário 2*, mesmo que seja possível teorizar um mundo originário de significantes, existente por si mesmo e sem relação com o ser humano – ser de fala e de desejo –, mesmo que tal especulação não incorra em absurdos, ela não apresenta nenhum interesse para a psicanálise.

2.3. Ponto de vacilação da fala

O que interessa à psicanálise é aquilo que o movimento dos significantes pode dizer do desejo. Já sabemos que ele não veicula um significado. Mas, se não veicular um sujeito, nada pode esclarecer de sua presença e de sua constituição. Por isso, a função do analista é a de exercer corte no discurso: instalando a barra entre significante e significado, o corte dá a ver como um sujeito se implica no primeiro, surpreende a estrutura simbólica conformadora do desejo por cancelar o peso das formações imaginárias. O corte, ao libertar o significante da fixação imaginária, pode trair a quais outros significantes ele se liga e quais as coordenadas do caráter necessário dessa ligação: “*Esse corte da cadeia significante é único para verificar a estrutura do sujeito como descontinuidade no real.*” (1960a/1966, p. 801) O sujeito é ruptura simbólica na plenitude imaginária. Dessa forma, o ponto em que uma fala interessa à psicanálise é o ponto de vacilação pelo qual ela se reporta a algo além de si mesma, o ponto em que o automatismo simbólico que constitui o inconsciente desmascara a presença do Outro, e não do semelhante, como destinatário da mensagem. Este é o “(...)

²⁰ Como lemos também nos seguintes trechos do *Seminário 11*: “*o significante é a primeira marca do sujeito*” (Lacan, 1964/1973, p. 60); “*o significante, produzindo-se no campo do Outro, faz surgir o sujeito de sua significação.*” (p. 188)

paradoxo de conceber que o discurso na sessão analítica só vale por tropeçar ou até se interromper (...).” (1960a/1966, p . 801) É nesse nível que pode ser apreendida a produção do sujeito e o domínio cotidiano do imaginário só serve para obscurecê-lo, para tamponar aquilo que poderia ser dito pela repetição: “*Só pode se tratar (...) de método psicanalítico aquele que procede à decifração dos significantes sem considerar nenhuma forma de existência pressuposta do significado.*” (Lacan, 1958c/1966, p. 747-748)

Assim, não faz nenhum sentido imaginar que o objetivo de um percurso de análise pudesse ser um processo de conscientização de elementos inconscientes. Primeiramente, isso só alcançaria uma nova cristalização imaginária dos significantes, como tal, produtora de novas ilusões narcísicas e ameaçando uma identificação da prática psicanalítica com uma prática de sugestão, ou mesmo de persuasão. Em segundo lugar, se meu comportamento é determinado pela movimentação de elementos inconscientes – e, portanto, tanto o pensamento quanto a fala (funções que estariam envolvidas nesse processo) a supõem –, uma tal conscientização seria, por princípio, inoperante: jamais encontrar-se-ia habilitada para estancar o processo mesmo que a constitui. Na verdade, antes mesmo de ser inoperante, ela é impossível. Trata-se de fazer valer a característica transcendental do inconsciente lévi-straussiano. Se o inconsciente é *condição* da representação e da consciência, esta não pode se apresentar como nível apropriado para sua atualização. Ora, isso não significaria nada menos do que a possibilidade (flagrantemente ilógica) de que algo pudesse funcionar exatamente de uma forma *dissociada* de suas próprias condições de funcionamento:

“Um psicanalista deve assegurar-se nessa evidência de que o homem está, desde antes de seu nascimento e para-além de sua morte, preso na cadeia simbólica, a qual fundou a linhagem antes que nela se bordasse a história; deve habituar-se à idéia de que é em seu próprio ser (...) que ele é, com efeito, apanhado como um todo – mas à maneira de um peão – no jogo do significante. E, isso, *desde antes que suas regras lhe sejam transmitidas (...).*” (Lacan 1956c/1966, p. 468, grifo nosso)

Mesmo que as regras do jogo venham a nos ser transmitidas, por se tratar de regras de linguagem, essa própria transmissão está necessariamente submetida à mesma regulação: falar delas não é menos jogar. Falar, ainda quando se trata de um discurso sobre a própria linguagem, supõe a aplicação de uma gramática cuja condição de

efetivação é que ela mesma permaneça em espaço virtual²¹. Não é possível falar sem sujeição a esse nível tanto quanto não é possível tornar-se consciente de um processo inconsciente que regula qualquer possibilidade de conscientização.

Assim, a produção de sentido não se encontra na dependência de uma aplicação da consciência sobre um material significante qualquer, transformando-o em significado. O sentido é algo sempre aberto, sendo sua condição a do "por vir", pois seu direcionamento espera a pontuação do significante que surge em seguida na cadeia. A "intencionalidade" dos significantes significa que eles vão se combinar automaticamente, conforme as metáforas e metonímias virtualmente possíveis no sistema.

2.4. Modos de articulação da estrutura

Dizer que esse campo virtual que é o inconsciente se articula como cadeia é, senão um pleonasma, uma observação estritamente analítica. No pensamento da estrutura, significante, articulação e cadeia são termos não apenas interdependentes, mas à beira da sinonímia, de modo que não há articulação que não seja articulação de significantes – *“No início, é como significante que se articula o que quer que seja, nem que seja uma cadeia de pêlos.”* (Lacan, 1959-60/1986, p. 268) Não há significante sem constituição de uma cadeia cujos eixos de organização são dois, e apenas dois, um vertical e outro horizontal:

"(...) não há cadeia senão de significantes; não há organização de significantes a não ser em cadeia. Daí, enfim, a metáfora e a metonímia: sobre uma cadeia significante, essas duas relações e somente elas podem ser definidas; reciprocamente, uma cadeia significante é um conjunto sobre o qual podemos definir as relações de metáfora e metonímia, e somente elas. Isso exige, evidentemente, que essas relações, descobertas nas línguas, não sejam próprias às línguas, mas extensíveis a toda espécie de cadeia." (Milner, 2002, p. 144-5)

²¹ Trata-se de uma tese caracteristicamente estruturalista, cuja força é patente tanto em Lévi-Strauss (como já vimos), quanto em Saussure.

Isso significa que, seja qual for a estrutura, só existem, para um seu elemento qualquer, nomeado significante, dois vetores associativos: com o significante seguinte da cadeia em um eixo de contigüidade ou com o significante que poderia vir a ocupar o seu lugar, substituindo-o em função, sem que isso gere, obviamente, a anulação de suas diferenças. Por que esses dois eixos? Porque a atualização dos elementos estruturais sugere simultaneamente a formação da série e a remissão ao conjunto dos elementos, ao sistema como um todo. Já vimos acima que a estrutura como totalidade dá origem à discriminação de seus componentes, e não o contrário. Por outro lado, a atualização de uma diferença significante reclama a próxima, se presumido o dinamismo como característica da estrutura²².

2.5. Realidade

Ou ligação com o sistema ou ligação com o significante seguinte no fluxo da atualização. A isso se resumem as referências cabíveis à unidade estrutural mínima. Ela determina o significado e, desdobrando uma incidência perlocucionária, cria "*uma ordem de ser nova*" (Lacan, 1953-1954/1975, p. 263), mas sua única forma de relação com a realidade se restringe ao modo da negação. Lacan se baseia em Santo Agostinho para desenvolver a idéia de que uma significação só remete a outra significação:

“(...) para tudo que é propriamente da linguagem, enquanto ela é humana, isto é, utilizável na fala, não há nunca univocidade do símbolo. Todo semantema possui sempre vários sentidos.

Donde desembocamos nesta verdade absolutamente manifesta na nossa experiência, e que os lingüistas bem conhecem, de que toda significação não faz nada mais do que reenviar a uma outra significação.” (1953-1954/1975, p. 272)²³

²² A ênfase no caráter dinâmico do sistema/estrutura é mais mérito de Jakobson do que de Saussure (Ver Dosse 1991a/1993, pp. 75-81), bem como cabe ao primeiro a associação dos dois vetores com as figuras da retórica e ainda a indicação de suas relações com mecanismos descritos por Freud na Interpretação dos Sonhos. (V. Jakobson, 1954/1999)

²³ Ver também Lacan, 1957/1966, p. 498.

Não há definição ostensiva porque ensaiar ingenuamente indigitar a realidade não é um ato capaz, por si mesmo, de garantir exatamente o que está sendo apontado. Mesmo quando nos empenhamos em ligar, com o gesto indicador, um nome a um espaço discreto do real, não escapamos da ambigüidade própria tanto ao nome quanto ao ato da indicação, que exigem, ambos, a referência à totalidade da linguagem, pois a ela compete a discriminação de seus respectivos lugares estruturais. Não há indicação em estado bruto: ela já surge de um mapeamento lingüístico que abre o contexto do espaço do objeto como objeto a ser re-conhecido (conforme o desejo inconsciente). Não há objeto em estado bruto: a linguagem, quando "atinge a realidade"²⁴, já encontra nela algo de sua própria natureza:

“(…) o que é apreensível no nível do discurso concreto sempre se apresenta, em relação ao engendramento do sentido, numa posição de ambigüidade, dado que a linguagem volta-se para objetos que já incluem em si mesmos alguma coisa da criação que receberam da própria linguagem.” (Lacan, 1957-58/1998, p. 50)

Não existe uma significação que se reduza a uma indicação purificada da realidade porque “*há uma propriedade original do discurso com relação à indicação.*” (Lacan, 1955-1956/1981, p. 155) Uma significação só significa por remeter a todas as outras; uma indicação qualquer já pressupõe os objetos ascendidos à linguagem: “*O sistema da linguagem, em qualquer ponto em que vocês o tomem, não atinge jamais um indicador diretamente dirigido a um ponto da realidade; é toda a realidade que é recoberta pelo conjunto da rede da linguagem.*” (Lacan, 1955-1956/1981, p. 43) Essa exigência da presença virtual de toda a estrutura em qualquer atualização significativa, essa idéia de que “(…) a significação só se realiza a partir de uma captação das coisas que é global” (Lacan 1955b/1966, p. 414), é o primeiro passo que outorga ao conceito de Outro o caráter de ponto necessário no desenvolvimento da teoria.

Jamais designando diretamente um referente na realidade, a existência da linguagem possui um teor de fatalidade porque cava um fosso entre o homem e as coisas sensíveis, abolindo estruturalmente qualquer possibilidade de imanência: “(…) *os significantes só manifestam a presença da diferença como tal e nada além disso. Logo, a primeira coisa que ele implica é que a relação do signo à coisa seja apagada.*” (Lacan, 1961-62, p. 58) Mediadora incontornável, não é possível passar à

²⁴ Licença de expressão.

experiência ou à sensibilidade à revelia da pregnância da linguagem. Não há coisas sem nomes, não há objeto não associado a significante e, portanto, negado para ser incluído em cadeia sob a forma de sua ausência que é, afinal, a sua verdadeira forma de existência: "*É o mundo das palavras que cria o mundo das coisas, inicialmente confundidas no hic et nunc do todo em devir, dando seu ser concreto à essência delas (...).*" (Lacan, 1953c/1966, p. 276) Lacan aplica a esse contexto o conceito de castração, chamando a atenção para "*(...) o que tem de castrado tudo o que, do ser vivo, tenta se aproximar do ser vivo tal como ele é evocado pela linguagem*" (1958-59a, p. 131), movimento teórico que, aliás, se encontra com a teoria freudiana do objeto do desejo como algo essencialmente perdido.

Nesse sentido, o isolamento do significante com relação ao significado garante a permanência de uma ordem explicativa do desejo radicalmente divorciada de um trato realista.

2.6. Verdade

Tal distância entre realidade e discurso é forte ponto de conjunção com o pensamento de Kojève, com o momento em que ele procede a uma identificação entre erro e verdade:

"A verdade é mais do que uma realidade: é uma realidade *revelada*; é a realidade *mais* a revelação da realidade pelo discurso. Há, portanto, no seio da verdade, uma *diferença* entre o real e o discurso que revela. Mas uma diferença se *atualiza* sob a forma de uma *oposição*, e um discurso *oposto* ao real é, precisamente, um erro. Só há, portanto, realmente uma *verdade* lá onde *tenha havido* um erro." (Kojève, 1947, p. 463)

A verdade é o próprio descompasso entre realidade e discurso. É, portanto, de outro ângulo, a verdade da impossibilidade da verdade porque nada da "realidade" terá lugar na linguagem. Dessa forma, a verdade, cuja forma é necessariamente discursiva – como tal, recoberta pela inépcia própria a qualquer discurso –, não se distingue do erro. Esse é, por sinal, o raciocínio que subjaz à declaração de que a verdade possui estrutura de ficção. Aproximando verdade e poesia ao comentar a obra de Gide, Lacan observa: "*Há*

tão pouca oposição entre essa Dichtung e a Wahrheit em sua nudez que o fato da operação poética deve nos deter, antes, neste traço que se esquece em toda verdade, a saber, que ela se mostra numa estrutura de ficção.” (Lacan, 1958c/1966, p. 741-2) O discurso, tal como a consciência em Hegel, não possui meios de sair de si mesmo; não podemos dar as costas à linguagem para "ver" o que há por detrás. Essa visão é estruturalmente impossível. Mas, ainda que fosse postulada sua possibilidade, o visto não se descolaria de uma nova nomeação. O para-além da cortina, caso não encontrasse outro nome, seria ainda minimamente indicado exatamente por esta expressão "o para-além da cortina" como único resto acessível à razão e desligado do imediato da sensação ou do sentimento. Encontrar-se capturado pelas tramas do discurso implica que a relação com o mundo das coisas seja a relação com um mundo perdido. Dizer que *"(...) o ser da linguagem é o não-ser dos objetos (...)"* (Lacan, 1958d/1966, p. 627) é expressar a verdadeira significação da barra no esquema do signo apresentado por Lacan. Ela materializa, em última instância, essa idéia, de inspiração kojéviana, de que a verdade reside no erro. Por outro lado, a crença enganadora no domínio das coisas como mundo de fato é um resultado dessa mesma linguagem castradora: *"(...) é claro que a linguagem não é feita para designar as coisas. Mas esse logro é estrutural na linguagem humana e, em certo sentido, é sobre ele que está fundada a verificação de toda verdade."* (Lacan, 1953-1954/1975, p. 272) A noção de mundo se reduz, assim, à reiteração, na estrutura, de uma potência para ser dito. Faz parte da própria estrutura da linguagem coagir o sujeito a acreditar no objeto como imagem de um mundo real e acessível, o que é apenas outra forma de dizer que o significante determina o significado, que o simbólico determina o imaginário. É o que explica Bairrão na seguinte passagem:

“Não é que o homem recorra aos contornos das coisas perdidas para fazer letras. Ficciona as coisas como perdidas a partir do princípio do significante. É de lá que o traço, mera matéria bruta da letra, é retroativamente significado como cópia de parte destacada do mundo.”
(2003, p. 242)

O que seria, então, o erro se tomarmos essa palavra no sentido tradicional de oposição ao caminho da verdade, de atitude mal orientada? Essa idéia não deixa de apresentar certo valor operatório quando passa a corresponder à tentativa de fixar o sujeito, à guisa de conhecimento, em forma positiva e objetivante.

Quando Lacan passa a admitir a noção de inconsciente sob definição estruturalista, a equação “fenômeno 'psíquico' = fenômeno de conhecimento” sofre um deslocamento no sentido de que as possibilidades do conhecimento ganham uma radicalização da valoração negativa que já possuíam com a qualificação de fenômeno paranóico: devido à incidência do funcionamento inconsciente, todo conhecimento só pode ser desconhecimento – como o objeto poderia ser acessível ao pensamento se nem o pensamento é acessível a si mesmo?²⁵ –, o que lega à teoria a necessidade de redefinir seus objetivos e talvez de redefinir a própria noção de teoria e sua relação com o ideal de ciência. Tanto que este sofre oscilações. Notadamente no *Seminário 2*, constituindo mais um ponto a defini-lo como um momento da elaboração teórica cujos contornos ainda se apresentam visivelmente mal definidos. Aí, o autor primeiramente associa a noção de libido ao ideal da física, no que diz respeito à sua função de unificação da disciplina psicanalítica, para em seguida separar os dois domínios teóricos com a justificativa de que a psicanálise se opõe à perspectiva de ligação lógica entre passado e futuro que não deixa margem para a ação no sentido de uma realização que implica o novo. De seu ponto de vista, a física cala os astros ao transpô-los para um regime matemático construindo um saber fundamentado no objetivo de formalização. Para a psicanálise, a situação não é análoga porque não pode ambicionar a simbolização de seu objeto se esta tem por efeito torná-lo silente. É visível que a reflexão subjacente a estas considerações é um questionar-se quanto aos impasses gerados pela intensa aproximação, que então tem lugar, com o ideal de ciência presente no estruturalismo. Por estar imbuído da experimentação crítica desses impasses é que Lacan anuncia e desenvolve tal aproximação ao mesmo tempo em que se debate com suas conseqüências, chegando a mencionar apenas no condicional a localização da psicanálise no âmbito científico: “Se estivéssemos operando no mundo da ciência, *se bastasse mudar as condições objetivas para obter efeitos diferentes, se o desejo sexual seguisse ciclos objetivados, só nos restaria abandonar a análise.*” (1954-55/1978, p. 263, grifo nosso) Tal questionamento não desaloja o ideal de ciência, mas, no ano seguinte, o repõe mais decididamente inserido no estruturalismo. Nesse momento – *Seminário 3* –, o desejo de ciência é depositado na busca pela estrutura; fazer ciência é desconfiar do fenômeno ainda que procurando nele mesmo a estrutura que o

²⁵ O desenvolvimento detalhado dessa questão é o eixo principal dos livros de Bairrão (2003 e 2004).

fundamenta e garante sua razão: "(...) *não temos essa confiança a priori no fenômeno pela simples razão de que nossa démarche é científica e de que o ponto de partida da ciência moderna é não fiar-se nos fenômenos e procurar por trás algo de mais subsistente que os explique* [leia-se: a estrutura simbólica]." (Lacan, 1955-1956/1981, p. 163) A realidade do fenômeno é expressão do caráter racional da estrutura. Retorna, assim, um parentesco entre psicanálise e física pelo viés anti-empirista da equivalência da lei com uma fórmula que, por se constituir de significantes, encontra-se descolada da significação: "*Extrair uma lei natural é extrair uma fórmula insignificante. Menos ela significa alguma coisa, mais contentes ficamos.*" (Lacan, 1955-1956/1981, p. 208) A psicanálise preserva, no entanto, sua distinção porque encontra-se envolvida, a partir da matematização da série responsável por tornar "pensável" (Lacan, 1955-1956/1981, p. 270) o que disse Freud, com a consideração necessária da presença da subjetividade no real. As fórmulas significantes que lhe interessam são aquelas que, ao contrário da física, não apenas não excluem a pergunta "quem fala?", mas são as únicas capazes de responder pela estrutura desse sujeito. Trata-se aqui de mais um momento de aprofundamento do conflito determinação versus subjetividade: "*A psicanálise deveria ser a ciência da linguagem habitada pelo sujeito.*" (Lacan, 1955-1956/1981, p. 276) Ela ocupa, então, a estranheza de um lugar que simultaneamente se inscreve no científico e o questiona. Cabe a tal estranheza o encargo pelas constantes ressignificações do assunto ao longo da obra. Sem poder ser uma "ciência humana" – cujo objetivo se debate com a tendência a fazer do homem uma coisa (Lacan, 1957-58/1998, p. 356), substancializando algo cuja essência é descrita pelo não-substancializável –, não lhe convém optar pela *doxa*: "(...) *nosso discurso deve ser um discurso científico. Dito isso, parece que, para atingir esse fim, os caminhos não são muito fáceis quando se trata de nosso objeto.*" (Lacan, 1957-58/1998, p. 251) Assim, o pensar psicanalítico deve diferenciar-se da compreensão porque esta se atém ao fenômeno, abordando-o pela intuição como instrumento psicológico. Trata-se do privilégio do lógico da explicação em oposição à vivência da empatia:

“Vocês conhecem a pretendida oposição do *Erklarën* e do *Verstehen*. Nisso, devemos sustentar que só há estrutura científica onde há *Erklarën*. O *Verstehen* é a abertura para todas as confusões. O *Erklarën* não implica de forma alguma uma significação mecânica, nem coisas dessa ordem. A natureza do *Erklarën* é o recurso ao significante como único

fundamento de toda estruturação científica concebível.” (Lacan, 1955-1956/1981, p. 216)

Mas ela também deve se diferenciar da física porque esta, apesar de buscar a razão inaparente do fenômeno, cala o sujeito elegendo o sujeito do conhecimento, correlato presumido de seu objeto ingenuamente tomado por puro. A difícil tarefa da psicanálise no meio desse engodo é então procurar a razão do fenômeno (sendo ciência) no caso em que o fenômeno é o sujeito que fala (não sendo ciência nos moldes da física).

Em todo caso, física ou psicanálise, a ciência, produção de fórmulas significantes, descarta o realismo como ponto de partida:

“Não se trata, portanto, do que se chama vagamente de realidade, como se fosse a mesma coisa que a realidade das muralhas contra as quais nos chocamos; trata-se de uma realidade significante, que não nos apresenta simplesmente botarés e obstáculos, mas uma verdade que se verifica e se instaura por si mesma como orientando esse mundo, e introduzindo nele os seres, para chamá-los por seu nome.” (Lacan, 1955-1956/1981, p. 229-230)

Tendo em vista o fato de que o objeto é constituído por referência ao funcionamento totalizado da linguagem e não a pontos discretos que ela atingisse no real, seria, à primeira vista, plausível supor a presença de uma concepção pragmática da verdade. Com efeito, essa é a leitura de Dews, para quem Lacan interpretaria a verdade como (1) êxito pragmático de crenças compartilhadas lingüisticamente sem, no entanto, ser reduzida a um valor instrumental porque (2) tal êxito estaria submetido a uma irreducibilidade transcendental que o impede de ser regulado por um acordo tácito entre falantes. Quanto ao primeiro ponto, Dews o distingue por contraposição a Derrida: diante da origem lingüística do objeto, não fica implicado

“(…) que a referida distinção entre linguagem e realidade seja em última instância indefensável, como sugere o conceito de ‘texto geral’ de Derrida, visto que o sentido presumido de quaisquer termos particulares não pode ser inteiramente separado do êxito pragmático das crenças partilhadas por uma comunidade lingüística. Noutras palavras, há uma interação contínua entre saber e sentido, em que novas descobertas – embora jamais sejam encontros não mediados com o real – podem desestabilizar interpretações existentes.” (2003, p. 78)

Quanto ao segundo, seria, evidentemente, melhor percebido quando contrastado com a posição habermasiana:

“(...) para Lacan, a norma de afirmação da verdade possui um estatuto não empírico, apriorístico. Ela não é o resultado de um acordo entre parceiros envolvidos na comunicação, pois o estabelecimento de tal acordo pressupõe previamente a função da linguagem como enunciação da verdade.” (2003, p. 82)

Sustentaremos, com Dews, o eixo transcendental da verdade em Lacan, mas não o eixo pragmático, pois, nesse contexto, ele tem mais a ver com a realidade do que com a verdade, ponto que impede uma aproximação mais certa com as filosofias pragmáticas. O conceito lacaniano de verdade não possui tom pragmático porque, em sua perspectiva, a concepção de linguagem é sempre recoberta por diretrizes kojévianas responsáveis por indicar os rumos de tal conceito. Que o objeto seja construído a partir da linguagem – ainda que, nesse momento, ela também se traduza na dimensão da intersubjetividade – não significa que os vetores dessa constituição sejam os usos compartilhados desse objeto, mas, antes, sua relação com a negatividade do desejo orientada pelos direcionamentos autônomos e arbitrários (do ponto de vista do sujeito falante) do significante. O problema na interpretação de Dews parece ser a ausência da indicação de que este nível epistemológico em Lacan é inseparável do funcionamento do desejo e que, nisso, a verdade é sempre algo de negativo. Assim, ela não pode sofrer redução pragmática. É pela via dessa abordagem específica, mas não necessária, do uso que Lacan faz do termo "verdade" que Dews realiza uma aproximação, improvável, entre a teoria lacaniana e um tipo de discurso pautado na convenção (sustentado por referência a Apel)²⁶. A realidade pode ser vista como o produto de um uso

²⁶ Isso fica claro quando o autor comenta a tensão, descrita por Lacan, entre o ato de mentir e seu necessário acompanhamento por um horizonte de verdade. Ele diz: “(...) *um universo social no qual a maior parte dos integrantes mente seria impossível sob fundamentos transcendentais: a expectativa universal de mendacidade seria simplesmente dissipada em uma revisão dos schemata interpretativos destinados à maximização da verdade. Desse modo, Lacan salienta aqui uma assimetria elementar entre verdade e falsidade, pois uma mentira funciona somente no interior de uma relação intersubjetiva estruturada pela assunção normativa elementar de que a finalidade da comunicação lingüística consiste em dizer a verdade. Se uma declaração considerada verdadeira em determinado momento é uma declaração cuja exigência de verdade tenha sido (provisoriamente) acolhida ou sustentada, uma mentira não é uma exigência de falsidade que tenha sido igualmente validada, mas antes uma declaração feita com a intenção de criar uma ilegítima exigência de verdade. Assim sendo, a possibilidade da mentira pressupõe uma convenção segundo a qual a finalidade da linguagem consiste em dizer a verdade, enquanto nenhuma convenção é exigida para o sucesso de uma finta ou de uma*

compartilhado da linguagem na medida em que tal uso se restringe a um nível imaginário. Mas não é aí que podemos situar a verdade. Esta deve ser apreendida em seu valor simbólico próprio, indissociável da idéia de negação e da efetividade do inconsciente que imediatamente ameaçam a manutenção tanto da noção de "compartilhamento" quanto da de "uso". Nesse sentido, a verdade não tem a ver diretamente com a realidade, embora ambas devam sua constituição ao funcionamento simbólico. Porém, de lados opostos: a realidade como produto imaginário, sempre devedora da ilusão de completude secretada pela imagem especular; a verdade como essência negativa do simbólico.

Avançando um pouco mais sobre a relação entre linguagem e realidade, tudo isso significa que esta é secretada como realidade perdida pelo funcionamento da primeira. Não é algo cuja existência prévia ofereceria resistência a uma linguagem cujo projeto de assimilação estaria fadado ao fracasso. Se este fosse o ponto de partida, seríamos obrigados a concordar com a crítica de Merquior:

“O pressuposto subjacente é que o que chamamos ingenuamente de correspondência à realidade repousa apenas numa língua compartilhada, que impõe às coisas um ajuste conformista a significados sociais manipulados ou inconscientes em vez de compreender sua verdadeira natureza (que é, em todo caso, apenas função das nossas ‘interpretações ativas’). O problema é que não se pode dizer ‘não há mimese’ a partir dessa premissa.” (1991, p. 281)

Ou seja, o problema passaria a ser: como posso afirmar que não há correspondência (ou imitação) entre linguagem e coisa se não tenho como compará-las, se não há nenhum ponto de referência, nenhum acesso à realidade através da linguagem? Realmente, se não podemos sair da linguagem, é impossível, por princípio, formular uma hipótese sobre a existência da realidade que lhe seja externa. Não teríamos acesso a nenhum termo de comparação que, exterior à linguagem, fosse capaz

armadilha [estes, fenômenos do registro imaginário]." (Dews, 2003, p. 80-1, grifo nosso) Faltaria ressaltar que "dizer a verdade", por motivos já abordados aqui, é sempre algo da ordem do "mal-entendido". Assim, as razões que impossibilitam a fundamentação do estatuto da mentira, segundo Lacan, no terreno da convenção são as mesmas que impedem o arrolamento de sua teoria da verdade no campo das teorias pragmáticas. Elas podem ser resumidas em torno da presença necessária da negação no horizonte transcendental do discurso. O horizonte de verdade suposto à enunciação da mentira não tem a ver com o estabelecimento de convenções, mas com a própria lógica, sempre equívoca, de funcionamento do discurso.

de indicar a independência da realidade necessária à afirmação da ausência de correspondência.

Mas ocorre justamente que não é dessa forma que funciona o raciocínio, a realidade sendo pensada como posterior à linguagem, negada *após* o nome, e não como dado prévio:

“(…) pelo simples fato de ser fala, o discurso funda-se na existência, em algum lugar do termo de referência que é o plano da verdade – da verdade enquanto distinta da realidade, o que faz entrar em jogo o possível surgimento de novos sentidos introduzidos no mundo ou na realidade. Não são os sentidos aí presentes, mas sentidos que a verdade faz surgir neles, que ela literalmente introduz neles.” (Lacan, 1957-58/1998, p. 18)

Não se trata, portanto, de uma questão de presença ou ausência de correspondência, mas de impossibilidade de imanência, de incapacidade de alhear-se da manifestação do significante. Quando o próprio Lacan fala de ausência de correspondência, toda a forma pela qual se articula seu pensamento nos força a entender a colocação como *ausência da questão da correspondência*.

Pensar a verdade como negatividade a partir da linguagem é algo que torna muito singular a posição lacaniana, despojando-a, a uma só vez, do relativismo e do dogmatismo. Se, por um lado, “(…) a descoberta de Freud é esta verdade de que a verdade nunca perde seus direitos e que (...) somente seu registro permite conceber essa duração inextinguível do desejo (...)” (Lacan, 1956c/1966, p. 467); por outro, trata-se aí de uma verdade que jamais se torna positivada.

Atribuir à negatividade uma função descritiva do sujeito e de sua realidade é, portanto, *conseqüência* de uma análise do modo de funcionamento da linguagem e não um *parti pris* metafísico: “(…) é na medida em que o símbolo (...) anula a coisa existente que ele abre o mundo da negatividade, o qual constitui, ao mesmo tempo, o discurso do sujeito humano e a realidade do seu mundo enquanto humano.” (1953-1954/1975, p. 196) Tal função só adquire teor ontológico – aliás, nesse caso, contrário, por definição, a qualquer posituação metafísica – *a posteriori*; só se torna um pensamento sobre a essência por afirmação da equivocidade do discurso e não por uma escolha prévia a favor da idéia de negação. Para Lacan, a linguagem é logicamente anterior à ordem do Ser: a “ex-sistência” não constrange à imanência mas a algo que

insiste *como falta* no rastro deixado pelo discurso. Anterioridade tão-somente lógica pois a insistência da essência negativa que corre por fora é imediata (sem mediação): uma vez haja simbólico, está no mesmo golpe fundado o espaço do Ser.

O ato de catalisar uma significação pensando estar atingindo com isso um pedaço de real pertence à ordem do mal-entendido porque o que aí se estratifica é apenas uma outra significação, ou seja, algo cuja natureza pertence totalmente ao domínio do discurso. À significação opõe-se o sentido, este sendo por essência não cristalizável, aberto, porque submetido a reformulações retroativas com o surgimento de novos significantes. Falar não pode nunca se abster de ser armadilha. Mas visar, além da fala, à sua estrutura, que é simbólica, é a aposta em uma verdade purificada porque assimiladora de sua condição. Toda verdade tem estrutura de ficção porque implica tornar presente no discurso o próprio erro que o fundamenta.

2.7. Crítica da compreensão e dissociação entre conhecimento e verdade

A conseqüência epistemológica vem de par com uma insistente crítica da atitude de compreensão, inaugurando, quanto a este ponto, um caminho exatamente oposto ao de sua tese de doutorado, quando Lacan se esforçava para afastá-la do espiritualismo de Jaspers e para incluí-la num quadro de abordagem objetiva da personalidade. Contra Dilthey, providenciar-se-ia sua explicação mediante a discriminação das relações de compreensão. Sabemos que nenhum passo da teoria lacaniana é indiferente a uma reflexão epistemológica. Aqui, a concepção de linguagem abraçada denuncia a compreensão como equívoco do apego à segurança imaginária e a uma precipitação intelectual distanciadora da verdade; por isso "*(...) cada vez que vocês compreendem, é aí que começa o perigo.*" (Lacan, 1958-59a, p. 6) É preciso sublinhar a importância dessa modificação no pensamento lacaniano: antes havia um total recobrimento entre paranóia e verdade/conhecimento, toda abordagem de objeto tendo origem na rivalidade narcísica –; já o ponto de vista do simbólico anuncia uma dimensão discursiva não-delirante, desde que ceifada a vontade de compreender: "*(...) o importante não é compreender, é atingir o verdadeiro. (...) [compreender] prova que temos todos alguma coisinha de comum com os delirantes.*" (Lacan, 1955-1956/1981, p.

59) Uma coisa merece ser destacada nessa passagem: doravante, é possível vislumbrar, para a verdade, um espaço não contaminado pelo delírio, a consequência sendo sua imediata dissociação do conhecimento e uma lucidez paroxística quanto ao resultado da irreduzibilidade da psicanálise enquanto disciplina teórica – um saber só pode se erigir em conhecimento se denegar a hipótese do inconsciente²⁷. A origem do objeto, como produção imaginária, continua a mesma. Mas a psicanálise, com a sustentação do inconsciente reformulado em termos de estrutura simbólica, abre um novo espaço para a verdade que, *enquanto verdade acessível*, está além do espaço do objeto e do fenômeno. Tal estratégia precisa, então, ressituar a descoberta freudiana não mais como objeto de um conhecimento, mas de um testemunho:

“(…) o isto que ele [Freud] nos propõe atingir não é isso que possa ser o objeto de um conhecimento, mas isso (…) que constitui meu ser, e sobre o qual ele nos ensina que eu testemunho tanto e mais em meus caprichos, em minhas aberrações, em minhas fobias e em meus fetiches, quanto em meu personagem vagamente policiado.” (Lacan, 1957/1966, p. 526)

Testemunho: verdade sujeita a uma constatação em que o agente se encontra implicado, tanto como quem empreende a ação de constatar, quanto, indo além do sentido estrito do termo, como quem reconhece tratar-se ali de uma verdade que, de alguma forma, lhe diz respeito. Vale, para a teoria psicanalítica, o mesmo que vale para qualquer teoria: a desvinculação entre linguagem e coisa que transforma o objeto em algo irrepresentável desautoriza a construção de uma teoria se entendida como acúmulo de conhecimentos: *“O que interdita a possibilidade do conhecimento é a falta de um dos seus pilares: o objeto enquanto tal está em falta no psiquismo humano, e faltando introduz uma falta na própria possibilidade de definir o estudo do psiquismo como objeto (de uma ciência).”* (Bairrão, 2003, p. 106) Eis aí o ponto que verdadeiramente afasta Lacan da psicologia como vontade de produção de conhecimento acerca do psiquismo e que traduz, do ponto de vista do conhecimento, um certo grau de pessimismo teórico bem alheio a Freud.

Esse movimento é extremamente reiterado durante toda a década de 50. Nele, a dissociação entre conhecimento e verdade parece indicar uma dissociação entre conhecimento e ciência. O ideal de ciência continua presente de uma maneira muito forte – investido nas leis do significante –, mas o conhecimento é rechaçado como

²⁷ Mais uma vez, as referências iluminadoras aqui são Bairrão 2003 e 2004.

fenômeno ilusório e desencaminhador. Unir aquela verdade testemunhada à qualificação de ciência é resultado inevitável da abordagem estruturalista do inconsciente. Com isso, a separação sujeito/objeto necessária à ciência no plano metodológico, passa a ser alvo do próprio saber científico; a consequência sendo a necessidade de questionar tal separação: *“Freud, com sua descoberta, colocou dentro do círculo da ciência esta fronteira entre o objeto e o ser que parecia marcar seu limite.”* (Lacan, 1957/1966, p. 527) Em outros termos: o "conhecimento" psicanalítico implica a pergunta: o que é conhecer? Lacan insiste, a partir daí, na distinção entre sujeito da fala e sujeito do conhecimento²⁸. O sujeito que a psicanálise dá a ver não é *“(...) o sujeito do conhecimento, o olho frente ao mundo real, mas o sujeito da fala, isto é, tal como ele emerge na dimensão da verdade.”* (1958b/2003, p. 182) Nessa insistência, ele demonstra, em fidelidade à perspectiva do concreto, que seu repúdio ao realismo ingênuo não lhe conduz a um apego ao idealismo, pelo contrário. Pois um dos motivos para nos atermos ao sujeito que fala em detrimento do sujeito que conhece é que este é visto como ideal e problemático na medida em que apenas suposto como sombra e duplo dos objetos, ao passo que o sujeito da fala impõe-se necessariamente a partir da constatação direta do discurso, sem intermediações metafísicas. O objeto, se tomado como existente por-si, como embuste; o conhecer posto em xeque pela revelação da posição secundária da realidade diante do desejo: *“(...) Freud fez apagar-se para sempre o bom sujeito do conhecimento filosófico, aquele que encontrava no objeto um status de toda confiança, diante do mau sujeito do desejo e de suas imposturas.”* (Lacan, 1959/1966, p. 716)

Não compreender torna-se questão de método²⁹ e evitar ser compreendido torna-se questão de estilo:

“(...) se eu me preparasse para ser muito facilmente compreendido, ou seja, para que vocês tenham por inteiro a certeza de entender, pois bem, em função mesmo de minhas premissas concernentes ao discurso inter-humano, o mal-entendido seria irremediável. Ao contrário, dada a maneira como acredito dever abordar os problemas, há sempre para vocês a possibilidade de estarem abertos a uma revisão do que é dito.”
(Lacan, 1955-1956/1981, p. 184)

²⁸ Por exemplo, em 1957-1958/1998, p. 394 e p. 476; 1958-59b, p. 146 e 173; por toda parte no *Seminário 6*, especialmente, pp. 6 e 12.

²⁹ V. Lacan, 1956-57/1994, p. 277.

Lacan defende que a forma de falar sobre um assunto concernente exatamente ao desejo implicado no ato de falar não lhe pode ser indiferente. Se o inconsciente se expressa na fala, o falar da fala deve estar advertido de sua presença, seja como estrutura subjetiva do desejo ou como modulação do desejo de transmissão, não constituindo um discurso pretensamente eximido das condições que ele próprio profere:

“(...) meu estilo é o que é. (...) há também, nas dificuldades desse estilo (...), algo que responde ao próprio objeto de que se trata. Uma vez que se trata, com efeito, de falar de maneira válida das funções criadoras que o significante exerce sobre o significado – ou seja, não simplesmente de falar da fala, mas de falar no fio da fala, se podemos dizê-lo –, para evocar suas próprias funções, talvez haja necessidades internas de estilo que se impõem (...)” (Lacan 1957-1958/1998, p. 30)

Entre tais necessidades são citadas a concisão, a alusão e a ironia, as quais podemos imaginar, respectivamente, veículos da condensação, do deslocamento e da essência equívoca da linguagem em um de seus aspectos (aquele em que um dizer expressa o contrário do que pretende). São todas formas de privilegiar os possíveis encadeamentos virtuais entre os elementos da estrutura. No campo psicanalítico, insistir na fixação de um saber em conceitos corresponde a desconhecer o caráter fluido do inconsciente como virtualidade simbólica de infinitas, porém não aleatórias, vinculações entre significantes como nome da diferença estruturalizada. Assim, *“os eixos deste estilo serão articulados através da tentativa de formalizar a discordância entre saber e ser. Um estilo que quer escrever uma discordância. É por isto que a clareza euclideana é estrangeira ao pensamento lacaniano.”* (Safatle, 2002b, p. 275) O estilo do discurso lacaniano deve ser apropriado à expressão da divergência sugerida pelo desacordo entre dito e sensibilidade, pelo inconsciente como um fora radical, absolutamente não sujeito a processos de conscientização, uma vez que resulta do fato da fala, das condições de que ela precisa para existir, indicando um espaço transcendental que sempre se desloca diante de qualquer enunciação, inclusive (e principalmente) no caso em que esta o toma por alvo. Para Lacan, uma formação pautada em uma "aprendizagem de conceitos" salvaguardados por uma suposta clareza de expressão passa necessariamente ao largo daquilo que mais interessa no campo psicanalítico: a confrontação do sujeito com seu desejo. Trata-se aí, por exemplo, da via pela qual Foucault, em uma entrevista

concedida à época do falecimento de Lacan, explora a hipótese de uma equivalência necessária entre a opacidade de estilo e a natureza do assunto abordado:

"Penso que o hermetismo de Lacan é devido ao fato de ele querer que a leitura de seus textos não fosse simplesmente uma 'tomada de consciência' de suas idéias. Ele queria que o leitor se descobrisse, ele próprio, como sujeito de desejo, através dessa leitura. Lacan queria que a obscuridade de seus *Escritos* fosse a própria complexidade do assunto, e que o trabalho necessário para compreendê-lo fosse um trabalho a ser realizado sobre si mesmo." (Foucault, 1981/1999, p. 299, tradução modificada)

Assim, em contrapartida, é no nível do estilo que se transmite algo justamente daquilo que se perde subjetivamente com a presença do significante³⁰. Falar do inconsciente é caminhar no limite do dizível, é encontrar-se condenado a aludir conhecendo o descontrolo da alusão.

Retorna aqui, com outra camada de sentido, o acossamento do conceito pelo significante, emparelhado pela crítica da relação entre psicanálise e ciência. Neste ponto de passagem da lingüística à psicanálise, é preciso envergar preceitos aristotélicos com o disparate de reter a ciência ainda que se trate do particular (ou do "individual"): *"(...) tudo o que é da ordem do inconsciente estruturado pela linguagem coloca-nos diante do seguinte fenômeno – não é nem o gênero nem a classe, mas somente o exemplo particular que nos permite apreender as propriedades mais significativas."* (Lacan 1956-1957/1998, p. 65)

Grosso modo, para Aristóteles, o conhecimento do particular, adquirido pela sensação, sofre de três deficiências interdependentes: não provê a causa, não se adéqua à tarefa demonstrativa, não é extensível a diversos particulares. No final do Livro I dos *Analíticos posteriores*, lemos, por exemplo, que não há

"(...) arte demonstrativa do conhecimento adquirido por sensação. Mesmo que a sensação tenha por objeto uma qualidade, e não apenas uma quiddidade, temos de sentir pelo menos necessariamente tal coisa determinada, num lugar, e num tempo definidos. Mas o que é universal, o que se aplica a todos os casos, é impossível de perceber, pois o universal não é, nem algo de determinado, nem um tempo determinado,

³⁰ Ver Lacan, 1966b, p. 16-7, entrevista na qual isso que se perde já é nomeado: objeto *a*.

de outro modo não seria universal, porque designamos por universal o que é sempre e em toda parte. Como as demonstrações universais, e como as noções universais não são sensíveis, é evidente não haver ciência de sensação." (1987, p. 98)

Há ainda um outro motivo que impede a ciência do particular, seu caráter aberto, assim descrito por Chauí: "*(...) não há como delimitar e definir completamente um particular que (...) é um termo cuja compreensão é infinita, adquirindo e perdendo incessantemente predicados ou propriedades.*" (1994/2002, p. 377) Enfim, é condição de ciência (demonstrativa) a ordem do *necessário*, algo, por essência alheio ao particular (e, tanto mais, ao individual).

Em sentido contrário ao de tais direcionamentos, o que há no estruturalismo é uma determinação *necessária* do individual (isto é, da diferença individualizada, mas, claro, não submetida a uma identidade) pela estrutura, determinação que diz, em sua totalidade, o que a diferença "é". A psicanálise não se descreve nem pela opinião nem pela ciência do universal: "*Opinião verdadeira não é ciência. E consciência, sem ciência, não passa de cumplicidade de ignorância. Nossa ciência só se transmite ao articular oportunamente o particular.*" (Lacan 1958d/1966, p. 632) O estilo é o desdobramento de um fato universal: a relação impreterível do homem com a linguagem. Mas é um desdobramento absolutamente inapreensível por tal via pois generalizar jamais se furta ao malogro quanto à hecceidade. Porém, se neste caso fazer ciência é encontrar a razão de ligação entre significantes, e se o significante nada é senão a colocação em estrutura de *uma* diferença, então, no estruturalismo, pelo menos tal como aparece em Lacan, o genuíno da ciência é direcionar-se ao particular – o que, no caso, significa buscar a necessária presença do sujeito concomitante à diferença. Não que escamoteá-la, como na física, seja passo ilegítimo. Mas restringe o valor de ciência, por não levar o fundamento às suas últimas conseqüências. Sob esse ângulo, e tendo em vista as tensões existentes entre conhecer e fazer ciência, o conhecimento do particular não apenas é inútil para gerar conhecimento de outro particular; *é inútil para gerar conhecimento*. Simplesmente porque conhecer é considerado, diante da assunção da hipótese do inconsciente, uma tarefa impossível. Dado que se encontra salvaguardada a possibilidade da ciência, seria um erro enxergar apressadamente nesse contexto uma inflexão do ceticismo. Mais uma vez, trata-se de saber: que a verdade do desejo possa ser expressa no significante, movimento ao qual se supõe uma estrutura porque o

inconsciente é como uma linguagem. Mas não de conhecimento, o que suporia a objetivação e a substancialidade do sujeito. A solução passa por essa subversão da idéia de ciência, embora não seja, de forma alguma, uma solução, se entendida como absoluta, como dissolução dos impasses. Pois o problema é que, enquanto essa relação entre significante e sujeito for pensada como relação de determinação totalizada do primeiro sobre o segundo, o caminho continuará restaurando, com novas cores, o paradoxo envolvido na questão. Em que pese tal observação, há um ponto que se manterá firme: a travessia do estruturalismo deixa a herança sólida da “(...) *necessidade de passar por uma outra forma que não a da apreensão conceitual.*” (Lacan, 1957-1958/1998, p. 65) Ora, não seria o conceito justamente o instrumento da passagem malsucedida do particular ao universal? Não seria ele cúmplice da ilusão de compreensão? Assim, “*Tendo em vista o terreno em que nós nos deslocamos, mais do que pelo uso do conceito, é por uma deturpação do conceito que somos obrigados a proceder. Isso em razão do campo onde se movem as estruturas de que se trata.*” (Lacan, 1957-1958/1998, p. 65)

Convém marcar ainda um detalhe talvez esclarecedor. A originalidade apresentada em semelhante equacionamento das questões epistemológicas possibilitado pela racionalidade estruturalista torna a psicanálise lacaniana imune à crítica direcionada por Althusser ao projeto politzeriano para a construção de uma psicologia concreta. Formulada em *Ler o capital*, sua argumentação incide, de acordo com Bernard (1973/1974), sobre este ponto preciso: a perspectiva do concreto, ao sobrepor "ser" e "conhecer", terminaria por reproduzir exatamente a ideologia de que busca se desvencilhar uma vez que propor objetos em nível discursivo distinto daquele ao qual pertence o relato imediato, mesmo quando se tem em vista a descrição de situações, não é, por princípio, extirpável da definição mesma de qualquer empreendimento científico. Tratar-se-ia de um resultado inevitável ao próprio espírito da ciência, sem o que ela não teria razão de existir. Na exposição fornecida por Bernard, lemos que:

"De fato, o projeto científico implica uma construção de objetos que se revelam perfeitamente estranhos ao dado 'concreto' fornecido pela percepção: *o conhecimento só existe 'na abstração de conceitos'*. Ao querer voltar ao concreto, Politzer condenou-se à esterilidade: seu projeto de 'psicologia concreta' jamais pôde realizar-se. A virtude do termo 'concreto' esgota-se em seu uso crítico sem poder dar origem a um conhecimento propriamente dito." (1973/1974, p.42, grifo nosso)

Bernard explica ainda em que medida essa crítica seria injustificada: ela lança mão de uma idéia ingênua de abstração não atribuível a Politzer³¹. Em seguida, apresenta as diretrizes gerais da obra de Lucien Sève como aquela que se atribui exatamente a tarefa de, dando continuidade às pesquisas de Politzer, atestar a fertilidade de seu direcionamento, desafiando o parecer de Althusser. Contudo, apesar da impertinência, a crítica de Althusser serve muito bem aqui para iluminar, a contra-exemplo, o que acontece com o questionamento lacaniano da ciência nesse momento. Pelas observações colocadas no parágrafo anterior, percebemos que a nova caracterização da ciência da qual Lacan participa – e para cuja problematização contribui – exige uma disposição diferenciada dos termos "abstrato" e "concreto". Suas localizações e suas referências recíprocas aí são tais que a discussão pode ser conduzida a um terreno no qual a oposição entre os níveis do conceito e do particular – por razões outras que as da razão dialética – não é mais natural ou necessária. Essa análise é curiosa porque o uso explicativo do significante, sendo uma abstração no sentido politzeriano, não o é no sentido utilizado por Althusser para criticar Politzer. E, nessa aposta, o estruturalismo requer, de fato, um distanciamento relativamente ao segundo na medida em que, em seus termos, o caminho de uma "ciência do particular" não é o da primeira pessoa, mas o caminho da diferença formalizada.

"Falar no fio da fala" é, portanto, atitude na qual convergem: um afastamento da ilusão de compreender, uma coerência com a idéia da co-pertinência entre verdade e erro, um esforço de manifestação do estilo como revelador da estrutura subjetiva tal como articulada pela psicanálise, um exercício de pensar para além do conceito ou no seu limite. Tudo isso encontra-se condensado na diferenciação entre teoria do signo e teoria do significante: a linguagem, na dimensão que interessa – a do significante –, não significa mais, como nos textos anteriores, para alguém, mas para outro significante.

³¹ Já vimos que ela não incidia sobre a criação de conceitos, mas sobre o uso da terceira pessoa.

2.8. Valor transcendental do sistema simbólico

É a introdução do simbólico que permite o estabelecimento de um ponto de vista diferenciado quanto à constituição concomitante do grupo sujeito-objeto-outro-realidade. Tal como no artigo sobre a família, de 1938, ela continua a ser defendida, mas a colocação em segundo plano do crivo dualista em favor da efetividade da estrutura garante agora uma saída epistemológica mais interessante. Voltando a criticar indiretamente suas próprias posições anteriores ao criticar diretamente outros autores, Lacan comenta, no *Seminário 5*, uma distância com relação a Melanie Klein por trás da qual se encontra a revisão de sua antiga tese de equiparação entre fenômeno de conhecimento e fenômeno paranóico. Klein, ao perceber, ainda que de modo exemplar, a complexidade da relação da criança com o desejo do outro, teria permanecido alheia à imposição do desejo do Outro. Ao formular o movimento de constituição do desejo "*(...) simplesmente no confronto da criança com o personagem materno, ela desembocou numa relação especular (...)*" (Lacan, 1957-58/1998, p. 271-2), sem meios de sair do nível superficial e perigosamente psicológico da projeção que situaria a realidade como delírio subjetivo:

"No final das contas, nada nessa dialética pode nos retirar de um mecanismo de projeção ilusória, de uma construção do mundo a partir de uma espécie de autogênese de fantasias primordiais. A gênese do exterior enquanto lugar do ruim permanece puramente artificial e submete todo o acesso posterior à realidade a uma pura dialética fantasiosa." (Lacan, 1957-58/1998, p. 272)

Chamar a atenção nesse momento para a presença primordial do pai, figura do terceiro e da lei, traduz, nesse sentido, a necessidade de um campo transcendental para que seja possível pensar a formação da realidade sem resvalar nos pólos opostos do realismo e do idealismo; sem a verificação de objetividades ingênuas, sem a atribuição de caráter psicológico à realidade. Esta, perspectivada em função da linguagem, não deixa de ser o resultado de um processo racional extra-psicológico. Da mesma forma, de outro ângulo, embora a verdade habite o erro, retirando daí seu caráter negativo, esse erro é produto de um processo cuja estrutura pode ser definida. Mais tarde, em entrevista, Lacan confirmaria o seguinte comentário de Caruso:

"Pensava que o aquilo você dizia há pouco (e que é um tema central em todos os seus escritos) sobre procurar uma saída que não seja somente um empiria, como no caso das investigações de Melanie Klein, e que, ao mesmo tempo, não seja o logos separado da empiria. Para dar um exemplo, pensei na música, que é simultaneamente som e estrutura (...) e naquilo a que Kant se referia com a noção de esquema transcendental."
(1966b, pp. 113-4)

A analogia com a música já havia sido assinalada por Lévi-Strauss³²: articulando dois tempos, um reversível (sincrônico) e outro irreversível (diacrônico), a partitura musical³³, pela interdependência que mostra existir entre harmonia e melodia, é reveladora da relação entre a estrutura e sua atualização. Ela bem se presta a esclarecer o valor transcendental da saída encontrada por Lacan a partir do estruturalismo. Trata-se de estimar o esquema, tido por racionalidade do significante, sem, no entanto, desprezar a experiência que, no caso, é a clínica:

“Por certo, admito que busquemos referências gerais para o que descrevemos; devemos mesmo fazê-lo a todo instante. Mas sempre sublinhei a necessidade de perseguirmos a própria experiência de tão perto quanto possível. É apenas sob esta condição que temos a oportunidade de fazer progredirem os conceitos da experiência analítica e seu manejo.” (Lacan, 1956-57/1994, p. 391)

Na verdade, essa fonte que é a experiência possui, na psicanálise lacaniana, relações muito singulares com a teoria, relações que, em diversos pontos, as tornam indiscerníveis, uma vez que aquilo que se oferece na experiência não é objeto externo à teoria, senão a própria fala que a constitui em discurso exibidor da estrutura da fala. Tal como na partitura, a fala, atualização da estrutura, não é exterior à estrutura. Dessa forma, a epistemologia lacaniana, baseada no transcendental da estrutura concreta, certamente não é empirismo, mas também não é racionalismo no sentido em que encontra seu esquema racional no próprio "dado" (da fala). Observe-se aí, o quanto a disposição dos elementos "dado", "empírico", "teoria", "razão" se interpenetram afastando o lacanismo das referências filosoficamente clássicas. Apesar disso, a inspiração kantiana, nesse momento, é clara e explicitamente sustentada por Lacan.

³² 1955/1975, p. 244.

³³ Lacan a menciona, por exemplo, em *A instância da letra...* (1957/1966), p. 503.

Comentando a tradição da crítica, cujo ápice é ocupado pela obra de Kant, interpretada como questionamento da condição da realidade diante dos instrumentos *a priori* da subjetividade, o autor localiza o estudo da fala em sua continuidade:

“Esse é um ponto axial, do qual a meditação humana partiu novamente para reencontrar o que não era, de forma alguma, percebido nessa forma de colocar a questão no nível do discurso lógico e de interrogar a correspondência entre o real e uma certa sintaxe do círculo intencional na medida em que ele se fecha em cada frase. É justamente isso que se trata de retomar, por baixo e através dessa crítica [a kantiana], a partir da ação da fala nessa cadeia criadora em que ela é sempre suscetível de engendrar novos sentidos (...).” (Lacan, 1957-58/1998, p. 50)

Haveria, portanto, um nível anterior ao trabalhado por Klein e que o justificaria em última instância. Um nível racional explicativo do desejo por trás da compreensão como resposta a uma demanda:

"Digo que isso quer dizer, na sua forma mais segura – diria: na sua forma primária –, que a compreensão do que quer que seja que o sujeito articule diante de nós é algo que assim podemos definir, no nível do consciente: que, em suma, nós sabemos o que responder àquilo que o outro demanda. É na medida em que acreditamos poder responder à demanda que nos encontramos no sentimento de compreender.

Sobre a demanda, no entanto, sabemos um pouco mais do que essa abordagem imediata. Precisamente: sabemos que a demanda não é explícita, que ela é mesmo muito mais que implícita, que ela é oculta para o sujeito, que ela é como algo que deve ser interpretado. É aí que reside a ambigüidade na medida em que nós, que a interpretamos, respondemos à demanda inconsciente no plano de um discurso que, para nós, é um discurso consciente." (Lacan, 1960-61, p. 174)

O plano da compreensão é o mesmo da projeção imaginária que fixa os objetos em objetos conhecidos como se seu valor de realidade não fosse passível de questionamento. Sua verdade, inaparente, deve ser buscada na estrutura simbólica do desejo como estrutura da fala.

Notemos aqui que o simbólico pensado como estrutura, sob certo ângulo, exterior ao homem e maior do que ele, introduz uma perspectiva que é oposta à idéia de

uma realidade conformada subjetivamente tal como defendida, por exemplo, por Bairrão:

“Das coisas tem-se o nome e nada (mais): a realidade é uma rede discursiva. O que aparece no lugar do objeto, como coisa, sempre vai se referir à estrutura da subjetividade. *A realidade em que se visualizara o fato das coisas é revelada como fantasia, ficção subjetivamente enformada.* A fidelidade à verdade não é tomada como adequação da representação às coisas, mas como deciframento do desejo.” (2003, p. 197, grifo nosso)

Interpretar Lacan dessa forma não seria fazê-lo voltar ao psicologismo rejeitado, visto que esse sujeito é completamente repensado fora dos padrões psicológicos, mas arriscaria comprometê-lo com elementos de um idealismo que ele repudia, além de aproximá-lo exatamente daquele ponto que criticava em Melanie Klein. Sim, a realidade é uma rede discursiva e o objeto sempre implica a estrutura do sujeito. Porém não porque esta seja o ponto de determinação, mas porque ambos são efeitos, inalienáveis, de uma outra estrutura. A estrutura que enforma a realidade como ficção não é a do sujeito, mas uma estrutura – do inconsciente, como linguagem – à qual ele também se encontra subjugado, tratando-se, antes, de uma ficção transcendentalmente formatada. É o que um outro fragmento da tese de Bairrão permite, aliás, entrever:

“(…) a partir da psicanálise não mais se confunde o sujeito (da ciência, em particular) com um olhar perante o qual se objetaria o mundo, mas se o reduza a um efeito de uma combinatória (pleonasticamente qualificável de significante) que, provocando o desejo, causa o sujeito.” (2003, p. 89)

2.9. Ontologização do significante?

Em todo esse desdobramento da relação linguagem/coisa já se acham sugeridas as conseqüências de cunho ontológico, em parte, diretamente herdeiras do conceito saussuriano de valor. É, de fato, patente o quanto o caminho estruturalista corre o risco de ontologizar o simbólico. Para Roustang (1986/1988), esse teria sido o

resultado da estrutura na psicanálise lacaniana: “(...) *fazer dele um substantivo, quando até então era um adjetivo, e uma substância, pois ele tem de suportar a si mesmo, já não sendo suportado por nada.*” (p. 26) Essa tendência à ontologização do simbólico, ao contrário do que diz Roustang na continuidade de seu texto, se faz presente em Lévi-Strauss de forma explícita e configurou talvez a tensão interna mais importante de seu pensamento. Teria ele percebido, em sua teoria da estrutura, o encaminhamento rumo a uma espécie de, digamos assim, platonismo do significante, e procurado corrigir esse resultado tornando novamente coextensivas a natureza e a cultura³⁴ – na contramão do primeiro capítulo d’*As estruturas elementares do parentesco* que situava a posição paradoxal do incesto diante da oposição radical entre essas duas ordens³⁵ –, chegando a afirmar que o único significado dos mitos é a própria mente que os produz a partir do mundo do qual também faz parte³⁶. Dessa perspectiva, o livro de 1962 representa o ponto mais apurado. Lemos aí que

“O próprio do pensamento selvagem é ser intemporal, ele quer apreender o mundo, como totalização sincrônica e diacrônica ao mesmo tempo, e o conhecimento que dele toma se assemelha ao que oferecem num quarto espelhos fixos em paredes opostas e que se refletem um ao outro (assim como aos objetos colocados no espaço que os separa) mas sem serem rigorosamente paralelos. Forma-se simultaneamente uma multidão de imagens, nenhuma das quais é exatamente parecida com as outras; por conseguinte, cada uma delas traz apenas um conhecimento parcial da decoração e do mobiliário, mas seu agrupamento se caracteriza por propriedades invariantes que exprimem uma verdade. O pensamento selvagem aprofunda seu conhecimento com o auxílio de *images mundi*. Ele constrói *edifícios mentais que lhe facilitam a inteligência do mundo*

³⁴ Dizendo agora que a diferença se restringe ao plano metodológico. (Lévi-Strauss, 1962/1997, p. 275)

³⁵ Aí se lê, por exemplo: “*É que a cultura não pode ser considerada nem simplesmente justaposta nem simplesmente superposta à vida. Em certo sentido substitui-se à vida, e em outro sentido utiliza-a e a transforma para realizar uma síntese de nova ordem.*” (Lévi-Strauss, 1947/1976, p. 42)

³⁶ Daí a afirmação de que a etnologia é, antes de tudo, uma psicologia. Cf. Lévi-Strauss, 1962/1997, p. 150. Advertidos que estamos quanto à forma pela qual Lévi-Strauss entendia o funcionamento psíquico, sabemos que tal observação não remete a uma interioridade psicológica. Trata-se de uma psicologia *formal*: refere-se a esquemas conceituais universalizados de apreensão do mundo, como se o próprio mundo conhecesse a si mesmo através dos esquemas mentais do ser humano.

na medida em que se lhe assemelham.” (Lévi-Strauss, 1962/1997, p. 291, grifo nosso)

Ou seja, para Lévi-Strauss, nesse momento do desenvolvimento de sua reflexão, o pensamento selvagem – o pensamento humano, podemos dizer, já que o livro procura suplantar a tese de que haveria um “pensamento primitivo” distinto do civilizado (em termos de operações lógicas) e a ele inferior, estipulando que a *forma* do raciocínio é, em qualquer caso, a mesma quando aplicada a um universo que, além das propriedades físicas, reconhece propriedades semânticas (Lévi-Strauss, 1962/1997, p. 296) – é um espelho da natureza e as distorções que impõe ao seu reflexo não atrapalham em nada a repetição da estrutura, haja em vista a identificação entre espírito e mundo: “*Como o espírito também é uma coisa, o funcionamento dessa coisa nos instrui sobre a natureza das coisas: mesmo a reflexão pura se resume em uma interiorização do cosmos.*” (Lévi-Strauss, 1962/1997, p. 276)

Quanto a Lacan, desde cedo estava bastante ciente desse direcionamento – e inclusive de seu próprio posicionamento rigorosamente oposto –, como vemos no seguinte relato, referenciado a seus diálogos pessoais com o antropólogo:

“Lévi-Strauss está recuando diante da bipartição muito categórica que faz entre a natureza e o símbolo, e cujo valor criativo ele no entanto bem percebe, pois é um método que permite distinguir os registros e, ao mesmo tempo, as ordens de fatos. Ele oscila, e por uma razão que pode parecer-lhes surpreendente, mas que é perfeitamente confessada por ele – teme que, sob a forma da autonomia do registro simbólico, reapareça mascarada uma transcendência pela qual, em suas afinidades, em sua sensibilidade pessoal, ele só sente temor e aversão. Noutros termos, teme que depois de termos feito Deus sair por uma porta, o façamos entrar pela outra. Não quer que o símbolo, mesmo sob a forma extremamente depurada com a qual ele mesmo no-lo apresenta, seja apenas uma reaparição de Deus sob uma máscara.” (1954-55/1978, p. 48)

Se Lacan, por seu turno, não pensa que o símbolo seja um reaparecimento de Deus pela porta dos fundos é porque, fazendo valer a permanência de suas diretrizes politzerianas, pretende atingir o campo concreto e imediato da linguagem, tomando a estrutura pela lógica (inaparente, mediata) de seu funcionamento na medida, inclusive, em que essa estratégia lhe permite manter a distinção radical entre natureza (biologia, acima de tudo) e cultura (o simbólico como o campo do sentido essencialmente

humano). Tendo sido, desde o início, um anti-reducionista e tendo visto na estrutura a verdade do fato total, esse direcionamento para o simbólico como instância última da causalidade não pode conduzir a um novo reducionismo ontológico. Diante da mesma questão, Lévi-Strauss regride, daquela caracterização fornecida por Ricoeur³⁷ e do objetivo de “(...) evitar a queda numa espécie de Naturphilosophie (...)” (Prado Jr., 1990a, p. 55), a um naturalismo que supõe a identidade entre as formas da natureza e a razão humana, uma vez que essa se deve a um organismo que também compõe esse mundo natural; um naturalismo que, sob essa indiferenciação entre sujeito e objeto, não se distingue de um idealismo, subentendendo da mesma forma uma metafísica, apesar do empenho em evitá-la. Vê-se bem que uma nova ontologia não é, então, poupada, sendo somente deslocada do símbolo para a natureza no estabelecimento de uma equivalência, no nível da isomorfia de estrutura, entre espírito e biologia. Já sabemos que talvez não houvesse nada que Lacan quisesse mais evitar do que um retorno, desse vulto, à biologia e, sendo assim, critica essa inflexão do pensamento de Lévi-Strauss exatamente como queda em um materialismo ingênuo:

"Este mundo tal como é, eis o que concerne à razão analítica, aquela à qual o discurso de Claude Lévi-Strauss tende a atribuir primazia. Com essa primazia, ele também lhe confere uma homogeneidade, no final das contas, singular, que é exatamente o que choca e perturba os mais lúcidos dentre vocês. Estes não podem deixar de discernir o que isso comporta de retorno ao que poderíamos chamar de materialismo primário, na medida em que, no limite desse discurso, o funcionamento da estrutura, aquele da combinatória tão poderosamente articulada pelo discurso de Claude Lévi-Strauss, só faria se aproximar da própria estrutura do cérebro, por exemplo, ou mesmo da matéria, e não representaria, segundo a forma dita materialista no sentido do século XVIII, nada além de sua parilha [*doublet*] – nem sequer seu substituto [*doublure*]." (1962-63/2004, p. 43)

Esse materialismo culmina na identificação entre leis do mundo e leis do significante, como tal, impossível do ponto de vista de Lacan³⁸. Ele então caminha, desta feita distanciando-se de forma decidida do antropólogo, para a continuação do desenvolvimento, não desprovido de problemas, do ponto de vista transcendental,

³⁷ Lembremo-la: um kantismo sem sujeito transcendental.

³⁸ Ver Seminário 10, pp. 42-3.

diretiva a ser encarnada sobretudo nos conceitos de Outro e de Coisa. Seu kantismo não pode, porém, ser sem sujeito – nem transcendental (um sujeito como pura condição lógica da geração do sentido das representações), nem empírico (como sujeito ao *pathos*)³⁹.

Ao contrário do que afirma Roustang (1986/1988, p. 26), o simbólico, para Lacan, não pode, assim, deixar de ter relação com o social ou com a determinação do sujeito pelo outro e pelo Outro. Quando este explica que a relação que interessa não é a do homem com a linguagem *qua* fenômeno social (Lacan, 1958/1966, p. 689), está querendo enfatizar justamente a precedência da estrutura sobre o fenômeno – lembramos aqui, mais uma vez a crítica de Lévi-Strauss a Marcel Mauss: “(...) *Mauss* *crê ainda possível elaborar uma teoria sociológica do simbolismo, quando a verdade é que é evidentemente necessário procurar uma origem simbólica da sociedade.*” (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 161) Mas isso não significa excluir o social da teoria. Pelo contrário, trata-se, como vimos no primeiro capítulo, de sublinhar um panorama externalista no qual a intersubjetividade é trabalhada noutro plano que não o da aparência, o qual se restringe ao nível do imaginário. Dessa forma, mediante o estruturalismo lévi-straussiano, Lacan pode substituir aquele paralelismo de sua tese de doutorado – o que se passava entre o plano do psíquico e o do social –, não por um novo paralelismo que tivesse lugar entre, de um lado, o psíquico e o social e, de outro, a estrutura simbólica; mas por uma determinação de mão única no sentido da estrutura sobre aquelas duas ordens representativas do domínio da aparência. Como explica Ogilvie, o antropólogo faz valer uma idéia de tradução conforme a qual a psicologia e a sociologia seriam inflexões externas de uma só realidade, da única realidade, a da estrutura: “(...) *Lévi-Strauss formula o termo ‘tradução’, para fazer valer a idéia de que o psiquismo individual e a estrutura sociológica são duas expressões de uma só realidade.*” (1987/1991, p. 67)

Não há, assim, na teoria lacaniana, ontologização do significante. Lacan já mostrava, aliás, em sua crítica ao associacionismo⁴⁰, que estava bem ciente da capacidade que uma teoria filosoficamente desprevenida possui para a produção de monstros especulativos – mesmo, e talvez principalmente, quando se pretende empírica. Os “seres de linguagem” não se acham imbuídos de uma existência substancial como

³⁹ Retornaremos a esta questão no capítulo 3.

⁴⁰ V. Lacan, 1936/1966.

consequência de sua determinação sobre o ser humano⁴¹. O que ocorre é que certas diretrizes ontológicas são postas em sua dependência. O ser é secundário ao significante. Citávamos acima: o significante cria "*uma ordem de ser nova*". (Lacan, 1953-1954/1975, p. 263) Ou seja, o ser não é o significante – este, como diferença pura, a rigor, não pode mesmo se substanciar em sujeito verbal de uma conjugação "é" –, mas o que por este é produzido, ou melhor, o que adquire presença (embora negada) como resto de sua operação. Com efeito, como chamar de "ser" algo em função do que tudo o que existe é? O ser é o que é, não a condição do que é. Assim, o significante regula a própria existência da ontologia como campo de reflexão. Tal regulação não procede por via de representação de uma realidade que possuísse estatuto ontológico⁴², mas pelo fato de que sua articulação produz imediatamente duas idéias: a própria idéia de realidade (do lado imaginário, dos entes) e a de um campo exterior à linguagem (do lado real, do ser). Dito de outro modo, a interdependência ente/ser não é imediata, mas sujeita à presença primordial do significante.

Cassin, discutindo a efetividade do verbo nos sofistas e afirmando: "*é o 'logos' que faz os objetos serem, que dá a consistência e a existência (...)*" (2005, §31), fala, a este propósito, de "contra-ontologização". No entanto, os pontos em que a teoria lacaniana toca a ontologia mais se referem ao real como aquilo que insiste de fora (existe) do que ao nível dos objetos. O que é: o campo que acossa a linguagem graças ao fato de que o significante institui seus próprios limites, o não-dizível constituído pelo dito como ameaça de inexistência do sujeito⁴³. O discurso pára no nível do ser quando atinge, para além da significação, o significante no real⁴⁴. O simbólico tem notícia desse campo quando se confronta com as margens que ele mesmo produz⁴⁵. Guardada esta observação, a contra-ontologia ou a pré-ontologia⁴⁶ que encontramos em Lacan nesse

⁴¹ Lacan, 1955-1956/1981, p. 199.

⁴² É o que observa Stein: a subversão lacaniana da linguagem "*(...) consiste basicamente no seguinte: recusar a concepção da linguagem como representação de uma latente ontologia e expor a linguagem univocamente como articulação.*" (1997, p. 30)

⁴³ Mais tarde: o gozo, nome que recebe esse campo quando a referência é o sujeito.

⁴⁴ Cf. Lacan, 1955-1956/1981, p. 157.

⁴⁵ A beleza de Antígona, discutida no seminário sobre a ética, seria um exemplo desse fenômeno.

⁴⁶ Baas & Zaloszc (1988, p. 28-9) trabalham essa expressão (pré-ontologia). Balmès (1999), na mesma direção, defende que Lacan mobiliza seqüências ontológicas sem chegar a delimitar propriamente uma ontologia.

período apresenta a peculiaridade de não dizer do originário, situando a essência em plano secundário, dependente – em sua instauração no nível da questão – da estrutura sem substância que, ao mesmo tempo, a nega⁴⁷. Lacan expôs um pouco esse posicionamento no *Seminário 11*. Ele diz aí que:

"(...) é mesmo de uma função ontológica que se trata nessa hiância⁴⁸ pela qual acreditei dever introduzir, como lhe sendo a mais essencial, a função do inconsciente.

A hiância do inconsciente, poderíamos dizê-la *pré-ontológica*. Insisti nesse caráter demasiadamente esquecido – esquecido de uma forma que não é desprovida de significação – da primeira emergência do inconsciente, que é de não se prestar à ontologia. O que, com efeito, se mostrou inicialmente a Freud, aos descobridores (...) – o que se mostra ainda a quem quer que na análise acomode um pouco seu olhar àquilo que é propriamente da ordem do inconsciente – é que ele não é nem ser nem não-ser, mas algo de não-realizado." (Lacan, 1964/1973, pp. 31-2)

O hiato do inconsciente é o pré-ontológico que desempenha função ontológica. Quer dizer, o inconsciente organiza o campo em que se torna possível um discurso "sobre" o ser que, dessa forma, jamais será realmente sobre ele.

Não sendo "*res*" de ordem alguma, o curioso – e fecundo – é que o significante possui materialidade⁴⁹. A matéria, aquilo que produz efeito de verdade, *Wirklichkeit*, reside no campo do significante. No nível das coisas, objetos, há apenas imagens e o ser não comparece em seu registro. Quanto a esta função, a palavra não

⁴⁷ "(...) a linguagem introduz essa dimensão do ser e, ao mesmo tempo, esconde-a dele." (Lacan, 1958-59a, p. 148)

⁴⁸ Optamos aqui pelo neologismo comumente utilizado nas traduções brasileiras para "*béance*" por acreditarmos que, ao substantivar o adjetivo "hiante", ele bem se aproxima do termo utilizado por Lacan que significa: estado daquilo que é largamente aberto. (v. Merlet, 2006, p. 151) Vejamos a definição: "*Hiante*: 1. frm. Com fenda ou buraco muito grandes. 2 fig. Com muita fome, faminto, esfomeado. ETIM. Lat. hians, antis, 'que tem a boca aberta; boquiaberto; aberto, fundido, rachado; ávido, part. pres. do lat. hĩo, as, āví, ātum, āre' abrir a boca; fender-se, rachar-se; desejar (...)." (Houaiss & Villar, 2001, p. 1526) Além disso, o termo hiância favorece, em alguns trechos, a preservação da estrutura original da sentença. Na frase que dá seqüência à citação, por exemplo, temos "*la béance de l'inconscient*". Vertê-la por "a abertura do inconsciente" não deixaria de remeter ao gesto de abrir algo que se encontraria previamente fechado, o que não é o caso. Já a opção por "o intervalo do inconsciente" corre o risco de sugerir tempos alheios à incidência do inconsciente.

⁴⁹ A ênfase sobre esse aspecto conduzirá Lacan a, posteriormente, desenvolver mais a noção de "letra" sobre a de significante.

somente anula a coisa, mas usurpa seu lugar. O significante como diferença exige a concepção de uma matéria sem substância; ele produz efeitos concretos sem jamais se coagular em existência positiva⁵⁰.

Nesse sentido, a introdução do registro simbólico significa a verificação de uma "descompressão ontológica" de segundo grau. Comentando a passagem do biológico ao imaginário na obra lacaniana, Prado Jr. pondera:

“Tudo se passa como se o instinto sexual – ou seja, uma estrutura ainda puramente biológica – provocasse uma espécie de *descompressão ontológica*, responsável pela produção de fissuras (pensemos no sujeito que se projeta de ‘mil maneiras’, *através do real*, em direção a sua própria imagem especular) na superfície até então lisa do Ser de Parmênides, transformando-o num imenso espelho infinitamente fraturado.” (1990a, p. 66)

Remeter o espelho a uma fissura anterior, porque constituinte, diminui, ainda mais, a pressão que supostamente exigiria a sobreposição de um teor ontológico à biologia. A operação de vácuo ontológico efetuada pelo simbólico é dupla e tende ao nada: descomprime a biologia e descomprime a imagem sem condensar, a partir disso, o ser em qualquer coisa positivada, quer no significante, quer na realidade.

2.10. Rumo ao dispositivo específico da psicose: três negações

Uma das questões que correm em paralelo a esse deslocamento do conhecimento em sua relação com a verdade é, evidentemente, a definição em moldes estruturalistas da especificidade do mecanismo da psicose.

Sabemos não ser uma questão de menos peso, uma vez que tal afecção ocupa no pensamento de Lacan o lugar de prevalência que Freud destinava à neurose, devendo-se a ela a conformação da estrutura da personalidade na fase psiquiátrica inicial e a justificação última para a teorização de uma nova clínica. Seu interesse pela

⁵⁰ Muito mais tarde, Lacan diria que um "realismo do nome", certamente referido ao real do nome e não à sua realidade, é mais interessante que um "nominalismo do Real". (Lacan, 1974-75, p. 108.)

psicose é mesmo anterior a seu interesse pela psicanálise. Não é difícil perceber nesse momento a contribuição que o estruturalismo oferece à questão: sobre o fundo de uma teoria homogênea – a do simbólico como fator estruturante do sujeito – torna-se finalmente possível teorizar o mecanismo específico da psicose. O que o estruturalismo fornece a Lacan, especialmente no desenvolvimento de seu terceiro seminário é uma teoria formalizada da determinação diferencial da psicose encaixada numa teoria mais geral da constituição do sujeito. A colocação da psicose sob a dependência do modo de operação de um dos elementos do Édipo – o Nome-do-Pai – torna sua diferença frente à neurose uma diferença de ordem estrutural, constituindo uma saída do círculo explicativo de sua tese de doutorado, o qual se achava baseado, ao fim e ao cabo, em critérios de assentimento social⁵¹.

Este encaminhamento pode, de saída, ser lido sob duas hipóteses:

1- A constituição da psicose ter-se-ia tornado fato contingente, não apresentando mais nada de essencial a dizer acerca da verdade última da subjetividade em geral.

2- A operação em jogo na formação da psicose continuaria a descrever algo da condição do sujeito em geral – de forma que “(...) *seria ser louco por uma outra forma de loucura não ser louco*” de acordo com a frase de Pascal citada por Lacan no *Discurso* (1953b, p. 283).

É o próprio Lacan quem nos dissuade da primeira alternativa com a insistência no posicionamento primordial da psicose em qualquer consideração de sujeito:

“Se não somos capazes de perceber que há um certo grau, não arcaico, a situar em algum lugar do lado do nascimento, mas estrutural, no nível do qual os desejos são, propriamente falando, enlouquecidos; se para nós o sujeito não incluísse na sua definição, na sua articulação primeira, a possibilidade da estrutura psicótica, jamais seríamos mais do que alienistas.” (1961-62, p. 273)

Mas, nesse caso, é preciso descobrir o caminho que permite a compatibilidade entre alguma proximidade na origem e o distanciamento necessário para o fornecimento de mecanismos estruturalmente diferenciados.

⁵¹ Como vimos no item 1 do primeiro capítulo.

Esse caminho se explica pela análise das relações entre *Verwerfung* (supressão (*retranchement*⁵²), rejeição (*rejet*), ou forclusão⁵³ (*forclusion*), segundo as sucessivas traduções fornecidas por Lacan), *Bejahung* (afirmação) e *Außtossung* (expulsão). Pois a teoria lacaniana da psicose nasce de um comentário do texto *A negação* no qual Freud pensa a delimitação originária de um espaço psíquico através da operação intelectual do juízo como operação de desejo frente ao objeto da experiência de satisfação. Freud distingue duas espécies de juízo:

1- O juízo de atribuição, ligado ao eu-prazer inicial, pelo qual negar uma qualidade a uma coisa corresponde a situar tal qualidade em espaço externo ao eu. Primitivamente, ele liga o que é ruim (do ponto de vista da satisfação da pulsão) ao exterior e o que é bom, ao que pertence a si mesmo no próprio momento de delimitação inicial desse "si mesmo". Como explica David-Ménard: "(...) dizer 'S não é P' é separar um sujeito lógico de um predicado, o que quer dizer, por intermédio de um enunciado que diz respeito ao mundo, separar de si alguma coisa, ao passo que dizer 'S é P' é admitir em si alguma coisa, ato pelo qual o si como espaço interno é constituído." (2004, p. 196) A configuração inicial do eu é conduzida a partir dessa seleção que, pelo uso do pensamento, distribui entre dentro e fora aquilo que agrada e o que desagrada.

2- O juízo de existência, ligado ao eu-realidade, derivado, relacionado com a necessidade de averiguar a validade de uma representação (interna, outrora originada na percepção) como percepção renovada (externa), tentativa de reencontrar o objeto. Encontrar-se-ia igualmente implicado, como passo posterior, na questão da diferenciação interior/exterior:

⁵² “*Rejet*” é a tradução utilizada em quase todo o *Seminário 3*. Nesse ano de ensino, “*retranchement*” é um termo muito pouco utilizado para *Verwerfung* (apenas nas sessões VI e XVI), mas fora o escolhido à época da discussão com Hyppolite. “*Forclusion*” é primeiramente utilizado na sessão I e apenas posteriormente (sessão XXV, a última) escolhido como a melhor tradução. Discutiremos adiante os possíveis motivos dessa eleição.

⁵³ Bairrão (1998) apresenta “preclusão” como o termo que seria mais apropriado para verter “*forclusion*” ao português. Concordamos quando o autor argumenta que ele manteria, na nossa língua, a presença do universo do Direito e, conseqüentemente, a referência ao sujeito, repercutindo de forma precisa no campo do Outro. No entanto, além do fato do galicismo já ter sido dicionarizado (v. Houaiss & Villar, p. 1371), tendo adquirido tanta ressonância que parece ter extrapolado o tecnicismo na psicanálise, apresenta a vantagem de manter a referência direta aos trabalhos de Édouard Pichon, que o inspiraram originalmente, preservando a etimologia (Macey, 1988, p. 39) do termo – *for* (fora), *clore* (fechar).

"(...) do ponto de vista do jogo das pulsões, pronunciar juízos de existência não é simplesmente falar do mundo ou pronunciar-se sobre a referência de um enunciado, é tentar reencontrar na realidade exterior o objeto de satisfação cujo traço se inscreveu em nós e, verdadeiramente, constituiu nossos desejos – pelo reinvestimento desse traço – em sua especificidade." (David-Ménard, 2004, p. 196)

Assim, mesmo nas etapas mais sofisticadas de um raciocínio qualquer, o juízo reitera a seleção regulada pelo movimento pulsional submetido ao ponto de vista da obtenção do prazer: "*Julgar é o desenvolvimento posterior, conforme os fins, da inclusão no eu ou da expulsão para fora dele, originariamente governadas pelo princípio do prazer.*" (Freud, 1925a/1989, p. 256)⁵⁴

Em seguida, Freud estabelece uma correspondência entre o ato de afirmar e pulsões de vida e, por outro lado, entre o ato de negar e pulsões de morte. Vejamos a frase em que isso aparece:

"Sua polaridade [do julgar] parece corresponder à oposição dos grupos pulsionais que supusemos existirem. A afirmação [*Bejahung*] – como substituto da união – pertence a Eros; e a negação [*Verneinung*] – sucessora da expulsão [*Außtossung*] –, à pulsão de destruição." (Freud, 1925a/1989, p. 256)⁵⁵

Lacan, então, toma esse termo em alemão "*Bejahung*" para se referir ao momento mítico de uma afirmação originária⁵⁶ relacionada a um primeiro juízo de atribuição que separou o real, como o fora, de tudo aquilo que pode vir a fazer parte de cadeias significantes inconscientes.

⁵⁴ Nesse ponto, o comentário de David-Ménard – que, aliás, preocupa-se em abordar os modos de incidência do desejo, tal como abordado pela psicanálise, sobre os dispositivos do pensamento conceitual (v. David-Ménard, 1997/1998 e 1990/1996) – é ainda esclarecedor. Ela diz: "*É sempre defendendo nosso corpo que apreendemos um elemento do Real. E o corpo que se defende através do pensamento é o mesmo que organiza a Verneinung.*" (2003, p. 165)

⁵⁵ O trecho, no alemão, é como segue: "*Seine Polarität scheint der Gegensätzlichkeit der beiden von uns angenommenen Triebgruppen zu entsprechen. Die Bejahung – als Ersatz der Vereinerung – gehört dem Eros an, die Verneinung – Nachfolge der Ausstoßung – dem Destruktionstrieb.*" (Freud, 1925, p. 221)

⁵⁶ Para Lacan (Lacan, 1959b/1966, p. 558, sessão XI do *Seminário 3* e sessão IV do *Seminário 11*), essa percepção original é isolada como percepção de significante quando Freud, na carta 52, indica o signo [*Zeichen*] como seu conteúdo. V. Masson, 1985/1986, p. 208-15.

É comum esse passo ser interpretado como o estabelecimento de uma anterioridade da afirmação com relação à negação⁵⁷. Isso porque, no texto de Freud, a *Verneinung*, negação utilizada no discurso pela via do uso da palavra “não”, tem essa afirmação originária do juízo de atribuição como sua condição lógica. Mas se levarmos em conta que a contrapartida concomitante da afirmação é a expulsão e ainda que, para Lacan, a inscrição – afirmativa – de um significante não tem como não ser, por si mesma, uma espécie de negação⁵⁸, tal anterioridade encontra-se sem fundamento. Afirmar um significante primordial, quando se tem em vista a forma com que é definido, ou seja, sua pertinência de essência a uma estrutura, é, ao mesmo tempo, negar todos os demais. É, aliás, exatamente essa simultaneidade que descreve o momento de criação do real como o fora da simbolização para o sujeito.

O que desponta nesse raciocínio é a necessidade de distinguir três tipos de negação:

- *Ausstossung*: negação que corresponde à expulsão no momento da *Bejahung*;
- *Verneinung*: a negação intelectual em que alguém rejeita um conteúdo recalcado pelo uso verbal do "não" (é nesta que Freud se detém em seu artigo);
- *Verwerfung*: a negação específica do mecanismo implicado na psicose.

O problema é que, para Lacan, o negado pela *Verwerfung* é a *Bejahung* e isso dá margem a confundi-la com a *Ausstossung*, apesar de se tratar de operações extremamente diferentes e precisamente definidas em seus valores. Balmès, por

⁵⁷ Ver, por exemplo, Evans, 1996, p. 17.

⁵⁸ A dupla face – positiva e negativa – da operação de inscrição é sustentada por Lacan, muito explicitamente, por exemplo, no que segue: "*Será que o um é anterior à descontinuidade? Não o creio e tudo o que ensinei esses últimos anos tendia a revirar essa exigência de um um fechado – miragem à qual se vincula a referência ao psiquismo como invólucro, espécie de duplo do organismo no qual residiria essa falsa unidade. Vocês concordarão comigo que o um que é introduzido pela experiência do inconsciente é o um da fenda, do traço, da ruptura. (...) Onde está o fundo? Será a ausência? Não. A ruptura, a fenda, o traço da abertura faz surgir a ausência – como o grito, que não se perfila sobre fundo de silêncio, mas, ao contrário, o faz surgir como silêncio.*" (Lacan, 1964/1973, p. 28) Aliás, como Lacan não deixa de observar com seu comentário sobre o psiquismo, convém bem destacar que essa forma de perceber a unidade é a única coerente com uma lógica não identitária sob a qual se quer, aqui, exercer o pensamento.

exemplo, defende a existência dessa ambigüidade e dispõe, em função dela, dificuldades para definir "significação primordial" e para entender o sentido do real por ela constituído. O autor argumenta ser necessário diferenciar, nos textos de Lacan, os elementos que contribuiriam para uma identificação entre *Ausstossung* e *Verwerfung* de outros que permitiriam sua distinção. Defende, nesse sentido, que: "*Se relemos com atenção a 'Resposta', não há dúvida de que Verwerfung (rejeição de um significante primordial) e Außtossung (expulsão do real) encontram-se muito mais confundidas do que claramente distinguidas.*" (1999, pp. 69-70) Entende que esse caminho deve ser descartado, uma vez que expulsão diz respeito a qualquer constituição de sujeito enquanto forclusão concerne apenas ao psicótico. No entanto, talvez tal caminho não exista no texto lacaniano. Vejamos qual a sentença, considerada indutora da leitura rejeitada, citada por Balmès: "*O processo de que se trata sob o nome de Verwerfung (...) é exatamente o que se opõe à Bejahung primária e constitui como tal aquilo que é expulso.*" (Lacan, 1956b/1966, p. 387) Ora ela pode, sem nenhum problema exegético mais complicado, ser entendida da seguinte forma: quando a *Verwerfung* se opõe à *Bejahung* ela instaura um outro tipo de expulsão, constitutiva do real na psicose e diferente da *Ausstossung*. O trecho "constitui como tal o que é expulso", refere-se àquilo que é expulso no desfecho psicótico, pois trata-se justamente de administrar o caráter específico dessa expulsão, na sua diferença para com a outra expulsão que tem lugar quando do surgimento do real para o neurótico.

As dificuldades relatadas como conseqüências são frutos do isolamento do texto; são falsas dificuldades e conduzem a mal-entendidos e debates desnecessários. Balmès as expõe da seguinte forma: "*Que quer dizer 'simbolização primordial'? Surgimento originário do simbólico, enquanto distinto do real a partir de então excluído (...) ou assunção do simbólico já presente [déjà-là]?"* (1999, p. 69) E, adiante: "*Qual real está em questão? Trata-se do real 'em geral', daquele no qual o discurso da física deverá alojar um saber, ou, antes, daquilo que vai constituir o real próprio para um sujeito (...)?"* (1999, p. 71) As duas pontas dessa questão se encontram interligadas. Ambas concernem à mesma atitude de não abordar os termos simbólicos e real, de saída, a partir do espaço que eles mesmos abrem na obra lacaniana. Pois aí não há simbólico sem real, não há real sem simbólico, cada um preservado em sua univocidade enquanto registro. *Bejahung* como simbolização primordial não significa gênese do simbólico, mas inscrição do simbólico no sujeito que a partir de então o faz existir como

sujeito exposto ao recalque. Lacan a descreve como "*admissão no sentido do simbólico*" [*admission dans le sens du symbolique*] (Lacan, 1955-1956/1981, p. 21), o que parece implicar algo como um simbólico previamente dado se fazendo admitir⁵⁹. O simbólico "*déjà-là*", anterior ao homem, já discrimina, por sua própria existência, um real excluído, sendo a relação entre ambos sincrônica, e não cronológica: o traço do simbólico é o mesmo traço que delimita o campo do real e esse campo é o mesmo que se constitui como excluído na *Bejahung* ou na *Verwerfung*. Não há vários reais, há diversas formas de sua não-inscrição através do simbólico. Por outro lado, não há um real da física distinto do real para o sujeito. Toda a discussão que Lacan empreende sobre a condição epistemológica da física e da ciência em geral visa precisamente à defesa da presença do desejo em sua construção de saber, presença recalçada por sua delimitação. O real, apesar de possuir uma genealogia e de nos depararmos com momentos da obra em que a noção está sendo construída – nos quais, portanto, aparece de forma pouco clara –, em nenhum desses momentos é pensado como sujeito a uma tipologia. Como quer que seja, suas descrições convergem para situá-lo como o fora do simbólico: "*(...) o real é (...) aquilo que resiste totalmente à simbolização*" (Lacan, 1953-1954/1975, p. 80); mesmo campo, um só campo, passível de efeitos subjetivos, epistemológicos e assim por diante. Nessas discussões sobre a *Verneinung*, o termo já se envereda decididamente por esse sentido, solidificando a noção de algo expulso do simbólico (sendo exatamente para descrever isso que ele é empregado), e não de construção imaginária a partir do simbólico, aspecto destinado à "realidade". Desde o anúncio de seu projeto em S.I.R (1953), Lacan deposita também no real, juntamente com os outros dois registros, a expectativa de cobrir com eles todo o campo da experiência analítica uma vez que são eles os três registros da realidade humana. Isso mostra que ele não é excluído, se bem que não apresente prevalência nesse momento em favor do desenvolvimento de uma reflexão sobre o simbólico. Jamais identificado com um realismo científico, ele já se aproxima das idéias de "absoluto" e de "ser", mas sua atividade própria sobre o simbólico, intimamente relacionada com a ultrapassagem do

⁵⁹ Não podemos dizer "sendo admitido por um sujeito" porque, em se tratando do momento de sua constituição, fica difícil falar que existiria aí um agente a quem atribuir essa ação.

estruturalismo⁶⁰ só será pensada mais tarde a partir de *das Ding* e após um percurso necessário pelo desenvolvimento do lugar do Outro na teoria.

Por aí se percebe que a distinção assunção/criação é uma falsa questão para uma teoria que estabelece o simbólico como fato de partida. "Simbolização primordial" só pode ser pensada como criação do ponto de vista do sujeito que então se constitui. Trata-se de uma questão de perspectiva e não de diferença de natureza. Ascender à linguagem, utilizando-a em registro ressonante ao Outro, é ter o simbólico "como que" criado por uma primeira afirmação mítica que inaugura o sistema das *Vorstellungen*. Mas ele não é, nesse sentido, criado em si, nem surge *ex nihilo*: o sujeito já nasceu banhado de linguagem. A questão é saber como isso vai atingi-lo, conformando o modo de sua relação estrutural com a totalidade da linguagem, a forma pela qual ela vai se tornar uma linguagem subjetivada.

A criação do simbólico em si, como origem geral, e não para um sujeito, não parece agregar muito interesse para Lacan. A existência da linguagem interessa como constatação de um fato e não do ponto de vista genético. O máximo que atinge nesse período é o estabelecimento de pontos originais de inserção do simbólico em características de presença/ausência no real. Aqui, questões genéticas são realmente preteridas em favor de questões estruturais e, desse lugar, pensar a origem do simbólico seria pensar um momento sem simbólico, o que é impossível em virtude da qualidade propriamente simbólica do pensamento.

Não é preciso fazer toda essa volta para chegar à conclusão de que a *Ausstossung* "(...) é tão-somente o reverso negativo de uma só e mesma operação, cujo lado positivo é *Bejahung*." (Balmès, 1999, p. 73) Tal afirmação pode ser encontrada de saída no texto lacaniano. Não se trata de uma hipótese de leitura cujo valor seria equivalente ao de outra hipótese, a da tendência, em alguns pontos, à indistinção entre *Ausstossung* e *Verwerfung*, porque esta pode ser descartada sem prejuízo ao rigor da pesquisa. Pelo contrário, tudo indica que apostar desde o início na distinção clara entre as duas operações é a forma mais coerente e plausível de lidar com o assunto.

Da mesma forma, toda a discussão que se segue no texto de Balmès sobre a qual operação – afirmação ou negação – atribuir anterioridade lógica se baseia no

⁶⁰ Naturalmente, a análise do que aqui chamamos de "ultrapassagem do estruturalismo" se restringe à obra lacaniana. Não é questão, neste trabalho, de analisar os termos da vigência – ainda profícua e atual – do paradigma em outras obras ou áreas de pesquisa.

esquecimento de que ambas, no nível do par *Bejahung/Ausstossung*, são a mesma operação, não havendo contradição entre o texto da discussão com Hyppolite tal como publicado nos *Escritos* e tal como aparece no *Seminário I*. Balmès argumenta: "*Esse texto [dos Escritos] parece contradizer exatamente aquele do Seminário I. Não é, com efeito, a criação simbólica da negação que é referida ao nível originário da relação ao ser? Seria então a Bejahung que se encontraria em um nível derivado?*" (1999, p. 77) Na verdade, ambas, não podendo ser separadas devido à lógica de seu funcionamento, se situam neste nível originário. É, aliás, isso que se exprime no desenvolvimento posterior do significante como traço.

Se não entendermos esse debate – presente, sobretudo, nos comentários com Jean Hippolyte sobre a *Verneinung*⁶¹, no *Seminário 3* e no texto *Questão preliminar a qualquer tratamento possível da psicose* – como algo isolado, mas respondendo a questões principais da obra, é preciso lembrar a insistência de Lacan na função originariamente negativa da linguagem: a *Ausstossung* não pode ser algo posterior à *Bejahung*. A melhor forma de descrever a relação entre ambas é: *Bejahung* é *Ausstossung* e vice-versa – no sentido de que o mito do fora é o mesmo mito do dentro, de que "(...) nada existe senão sobre um suposto fundo de ausência" (Lacan, 1956b/1966, p. 392) –, cada termo designando apenas um aspecto diferente da mesma operação que inscreve um significante para um sujeito na mesma medida em que, para fazê-lo, o destaca do restante da cadeia. Operação que, por sua vez, pode vir a ser rejeitada por uma outra, chamada *Verwerfung* de forma que, se nesta não há *Bejahung*, também não há *Außtossung*.

Nosso interesse nessa discussão com Balmès é que ela serve como *mise au point* de aspectos que agora permitem apresentar de uma forma mais direta a teoria lacaniana da psicose tornada possível pelo diálogo com o estruturalismo. Pois então fica fácil entender que a *Verwerfung* é uma expulsão da *Bejahung* e, se assim o é, está fora de questão a existência, na psicose, dessa *Ausstossung* discutida acima. Todo sujeito, mesmo o psicótico, já nasce imerso no Outro, dependente da presença espalhada do simbólico. Mas a aceitação do significante que representa a presença desse Outro como destino da fala pode não ocorrer. Nesse caso, a expulsão desse significante específico, chamado Nome-do-Pai, é denominada *Verwerfung*.

⁶¹ Lacan 1956a/1966 e 1956b/1966 e Hyppolite 1956/1966.

2.11. Dispositivo específico da psicose: *Verwerfung*

Freud não relacionou uma teoria da psicose com esse termo enquanto designador de sua operação metapsicológica, mas ao discutir o fenômeno alucinatório do Homem dos Lobos, afirma que ele "suprimiu" a castração sem construir nenhum juízo sobre ela. É esta ação de suprimir que ele indica com o verbo *verwerfen*: "*Tornou-se notória a tomada de posição inicial de nosso paciente frente ao problema da castração. Suprimiu-a [verwarf]⁶² e ateve-se ao ponto de vista da relação sexual pelo ânus.*" (Freud, 1918/1989, p. 78, tradução modificada) Ele "suprimiu" a castração é a tradução que Lacan fornece na resposta ao comentário de Hyppolite, elevando o termo a designador de uma operação metapsicologicamente específica, tal como o recalque. Freud explica esse ato de "supressão" como algo que trata a castração como se ela jamais houvesse existido:

"Quando disse que a suprimiu, o significado mais imediato dessa expressão é que ele não quis saber de nada sobre ela [a castração] no sentido do recalque⁶³. Com isso, na verdade, não havia sido pronunciado nenhum juízo sobre sua existência, pois era como se ela não existisse."⁶⁴
(Freud, 1918/1989, p. 78, tradução modificada)

Lacan (1956b/1966, p. 387) cita ainda outra frase de Freud que se encaminha no sentido da distinção requerida: "*Eine Verdrängung ist etwas anderes als eine Verwerfung*" – *um recalque é algo diferente de uma Verwerfung*⁶⁵. O Homem dos

⁶² O termo que aparece na tradução espanhola que utilizamos é "*desestimó*" [desprezou]. Substituímo-lo aqui por "suprimir" para acompanhar o comentário de Lacan, que é o que nos interessa. O termo em alemão foi consultado em Laplanche & Pontalis, 1967/1992, p. 197.

⁶³ O termo empregado em espanhol é "*represión*".

⁶⁴ Esse comentário é situado entre três correntes presentes no paciente quanto à castração: uma tendência a aceitá-la, outra a abominá-la e esta "*(...) mais antiga e profunda, que simplesmente havia suprimido [verworfenhatte] a castração e na qual não estava em questão o juízo acerca de sua realidade objetiva (...).*" (Freud, 1918/1989, p. 78, tradução modificada) Termo em alemão consultado em Laplanche & Pontalis, 1967/1992, p. 195.

⁶⁵ Na edição da Amorrortu, a referência desta sentença é Freud, 1918/1989, p. 74. Freud utilizou o termo em outro contexto – bem anterior – de oposição ao recalque, não observado por Lacan, pelo menos nesse momento, mas que poderia ter contribuído enormemente para sua argumentação. Nele, Freud liga *verwerfen* à psicose: "*Em ambos os casos considerados até agora [histeria e obsessão], a defesa contra a representação inconciliável acontecia mediante sua separação relativamente a seu afeto. Mas a representação, ainda que debilitada e isolada*

Lobos, quanto ao processo envolvido na formação da alucinação de seu dedo cortado, nada quer saber da ameaça de castração. Não no sentido de tê-la, de alguma forma, percebido para em seguida repudiá-la – como ocorre na combinação recalcado/retorno do recalcado, necessariamente prévia ao uso intelectual da negação –, mas em sentido mais radical de barrar qualquer forma de captação da castração, ou seja, qualquer forma de inscrição simbólica. Se assim é, torna-se, então necessário, estipular para o caso a atuação de uma operação específica, diferente do recalque:

"(...) no sentido do recalque, sabe-se ainda algo daquilo de que não se quer mesmo, de certa forma, nada saber, e coube à análise nos ter mostrado que isso é muito bem sabido. Se há coisas de que o paciente não quer nada saber, mesmo no sentido do recalque, isso supõe um outro mecanismo." (Lacan, 1955-1956, p. 170)

Nesse outro mecanismo, a castração seria, digamos assim, o leve anúncio de uma experiência possível, se a palavra "anúncio" já não implicasse uma certa noção de sinal. Assim, enquanto a negação envolvida na *Verneinung* exclui algo que se inscrevera previamente, isto é, que fora de algum modo admitido, a negação executada pela *Verwerfung* nega algo que permanece sem qualquer relação com a qualidade da existência. Ela exige que se estipule uma forma de negação difícil de abordar por se tratar de uma negação que não é simbólica. O que está sendo negado aí é a própria ingerência do simbólico como um todo. Isso significa, para Lacan, que, diferentemente da neurose, a psicose não é um puro fato de linguagem e, se a psicanálise visa a abordá-la, precisa especular o além do simbólico⁶⁶, o instante ideal e "contingente" em que ele pode ou não tornar-se efetivo para um sujeito. É, de fato, complicado articular o que está em jogo aqui e a dificuldade reside justamente em dizer como algo pode ser negado sem que tenha sido antes reconhecido. Mas, por outro lado, se nos ativermos a essa dificuldade, perceberemos exatamente por que não se trata aí de uma negação simbólica. Esta sim, exigiria o reconhecimento prévio de algo a ser anulado, ao passo que a *Verwerfung* é não haver o reconhecimento. A presença da castração surge como

{isolieren}}, permanecia dentro da consciência. No entanto, existe uma modalidade defensiva muito mais enérgica e exitosa que consiste em que o eu suprime *{verwerfen}* a representação insuportável juntamente com seu afeto e se comporta como se a representação jamais tivesse comparecido. Ocorre que, no momento em que se obtém isso, a pessoa se encontra numa psicose que não admite outra classificação além de 'confusão alucinatória'. " (Freud, 1894/1989, p. 59)

⁶⁶ Lacan, 1955-1956/1981, p. 19.

fato de estrutura, sem algo – pontual – que a represente *enquanto estrutura* e é recusada antes que viesse, ela mesma, prover as condições que abririam um campo em que questões de reconhecimento tornar-se-iam possíveis.

Por isso a escolha de “*forclusion*” para traduzir *Verwerfung*. Termos como rejeição, supressão, repúdio – inicialmente utilizados – não deixam de possuir uma aproximação semântica forte com a negação nesse sentido que se quer evitar: negação de algo que primeiro se apresenta positivamente ao sujeito, isto é, negação já pertencente ao registro simbólico. Já *forclusion*, um termo do léxico jurídico que convenientemente carrega uma idéia de “enclausurar fora”⁶⁷, significando “*perda da faculdade de fazer valer um direito, pela expiração de um prazo*” (Merlet, 2006, p. 476), torna-se apropriado para indicar uma negação que não parte de uma iniciativa subjetiva, mas de um processo, maior do que o sujeito, embora o implique, que lhe retira determinados direitos os quais chegara a possuir quanto à execução de uma ação qualquer. O uso que Lacan faz desse termo, apesar de ter sua inspiração original na tipologia da negação levada a cabo pela gramática de Jacques Damourette e Édouard Pichon – havendo sido, especialmente por este, já relacionada à teoria psicanalítica – e de ter seguido as pistas de René Lafforgue quanto à aproximação entre psicose e, nesse caso, o procedimento chamado por ele de “escotomização”⁶⁸, ultrapassa ambas as contribuições sob cruciais aspectos. Quanto à gramática dos franceses, Lacan promove um uso da forclusão que sai do campo da negação intelectual; quanto a Lafforgue, toda a teoria que estamos expondo aqui mostra que a operação em questão sofreu, em suas mãos, uma total ressignificação com ampla modificação de seu solo epistemológico. No caso, a *Verwerfung* funciona como se retirasse do sujeito o direito de reconhecer sua castração e a presença do Outro. Essa escolha parece conter também a intenção de demarcar a ambigüidade do lugar da lei na operação. A *forclusion* é um processo legal, uma ação que tem origem na lei. Mas para recusar o acesso a um direito que antes fora legitimamente garantido. Ou seja, a forclusão decorre da forma pela qual a lei já existe circulando na configuração edípica encontrada pelo sujeito ao nascer. Então, ela

⁶⁷ Ver nota 52 acima.

⁶⁸ Ver Macey, 1988, pp. 32-41. Lacan faz, ao longo de sua obra, diversas referências a essa gramática, sobressaindo-se a reflexão sobre o trato que ela disponibiliza para a negação expletiva em francês como índice do sujeito da enunciação. Quanto ao fato dela estar ligada às fontes da teoria da forclusão através da distinção entre “negação forclusiva” e “negação discordancial”, ver as sessões 5 e 6 do *Seminário 6*. Já a “escotomização” encontra-se mencionada nas sessões 4 e 12 do *Seminário 3*.

representa, de algum modo, o fato de que é da própria lei que nasce o obstáculo que impede que ela mesma seja acessada. Daí a importância dos comentários sobre a *Verneinung*: eles permitem, mediante o desenvolvimento do que Freud disponibilizou como juízo de atribuição, pensar esse momento mítico da iminência da simbolização, em que a captura do sujeito é ainda apenas uma possibilidade.

A hipótese de Lacan é que o significante cuja inscrição é recusada retorna na dimensão inapreensível própria ao real, como alucinação e proliferação imaginária: “(...) tudo o que é recusado na ordem simbólica, no sentido da *Verwerfung*, reaparece no real.” (Lacan, 1955-1956/1981, p. 21) Retorna de fora, pelo automatismo de repetição característico do significante, mas de um fora que é um dentro recusado como corpo de significante: “*Trata-se de um processo primordial de exclusão de um dentro primitivo, que não é o dentro do corpo, mas aquele de um primeiro corpo de significante.*” (Lacan, 1955-1956/1981, p. 171) O primeiro corpo de significante do psicótico, a primeira concretização da linguagem em seu ser, reverbera do núcleo das cadeias significantes que o atravessam sem jamais chegar a fazer parte delas. Quanto aos motivos de tal destino, se residem em tempo anterior à simbolização, há pouca chance de que se prestem a um discurso: “*Há aliás fortes probabilidades de que daqui a muito tempo não saibamos nada de seus motivos, precisamente porque isso se situa além de todo mecanismo de simbolização.*” (Lacan, 1955-1956/1981, p. 96) Desses motivos, só podemos conhecer uma parte: aquela respeitante ao arranjo concreto do drama edípico porque, se ocorre ao sujeito convocar o Nome-do-Pai a partir de um lugar inicial de relação fechada com a mãe, é porque esta executou a função de indicá-lo, apontando para o lugar da lei, anterior ao seu próprio desejo:

“Vocês devem compreender a importância da falta desse significante singular (...), o Nome-do-Pai, na medida em que ele funda como tal o fato de que existe a lei, ou seja, a articulação numa certa ordem do significante – complexo de Édipo, ou lei do Édipo, ou lei de interdição da mãe. É o significante que significa que, no interior desse significante, o significante existe.” (Lacan, 1957-58/1998, p. 147)

Lacan destaca, quanto a isso, a importância do pai real. O lugar que ele ocupa frente à relação mãe-criança pode funcionar como obstáculo, compelindo a primeira a simbolizar a lei. Por isso, afirma que a inserção desse significante Nome-do-Pai, que traz a separação da mãe, é a garantia de que a lei possa aparecer de maneira

autônoma⁶⁹, ou seja, como lei pura, reveladora de seu caráter simbólico, descolada do imaginário. Isso depende fundamentalmente da forma pela qual a mãe se dirige ao pai, ou seja, se abre ou não o espaço para a intromissão do corte simbólico:

“(...) não é unicamente da forma como a mãe se arranja com a pessoa do pai que conviria ocupar-se, mas da importância que ela confere à sua fala – digamos o termo, à sua autoridade –; dito de outro modo, do lugar que ela reserva ao Nome-do-Pai na promoção da lei.” (Lacan, 1959b/1966, p. 579)

Cabe à mãe, único Outro a que a criança tem acesso nesse momento, indicar a saída da relação simbiótica pela introdução do complexo de castração. De todo modo, se a castração é entendida como corte da linguagem sobre o ser, separando o acesso ao real sob o modo da perda, sabemos que a recusa da castração é o esforço para evitar essa perda, um apego ao que Lacan chamará mais tarde de gozo, uma recusa a separar-se do jogo da demanda com a mãe. Nesse lugar, a criança permanece no nível imaginário da identificação fálica; na ausência do Nome-do-Pai, não há como ser gerada a metáfora paterna que conduziria o falo imaginário para o campo do recalcado, elevando-o a falo simbólico, condição para o surgimento da significação fálica, reguladora do deslizamento dos significantes na neurose:

“A *Verwerfung* será, portanto, tida por nós como *forclusão* do significante. No ponto em que (...) é chamado o Nome-do-Pai, pode então responder no Outro um puro e simples furo, o qual, pela carência do efeito metafórico, provocará um furo correspondente no lugar da significação fálica.” (Lacan, 1959b/1966, p. 558)

Desvenda-se, nesse raciocínio, uma sobreposição entre articulação simbólica e Édipo, na qual “Nome-do-Pai *sobre* Desejo da mãe”⁷⁰ – fato descritor do Édipo – é a substituição de relações imaginárias mais diretas pela intermediação irreversível do simbólico, ou seja, por uma metáfora mítica, primária, responsável pela ligação entre significante e significado. Aceitar a existência da castração é aceitar, de alguma forma, a inexistência de um mundo de coisas disponíveis a uma experiência imanente. Mas, para o ser humano, não existe tal possibilidade, e o que o psicótico ganha com a recusa não é um acesso direto às coisas, mas um tipo diferenciado de remissão à totalidade da

⁶⁹ Lacan, 1957-1958/1998, p. 154.

⁷⁰ Ver a metáfora paterna em Lacan, 1959b/1966, p. 557.

linguagem como destino da fala. A relação com o Outro é, nesse caso, da ordem de uma violência imaginária que assalta o corpo pelo deslizamento de significações desvinculadas do significante que representa a possibilidade da significação: "*O que então se produz tem o caráter de ser absolutamente excluído do compromisso simbolizante da neurose, e se traduz em outro registro, por uma verdadeira reação em cadeia no nível do imaginário (...).*" (Lacan, 1955-1956/1981, p. 100) Na ausência de uma mediação simbólica, produz-se uma mediação pela produção de imagens a partir de um significante que, excluído, reaparece no real. Tudo se passa como se o sujeito se dirigisse a um Outro sem significância, por faltar a metáfora que o representaria e garantiria a conexão de cada significante com os outros significantes e, destes, com a fabricação de significados, resultando no fato de que a pulsão, impedida de circular no simbólico, se projetasse na multiplicação de imagens. Isso faz surgir na realidade um excesso de significação:

"Que é o fenômeno psicótico? É a emergência na realidade de uma significação enorme que não se parece com nada – e isso, na medida em que não se pode ligá-la a nada, uma vez que ela jamais entrou no sistema da simbolização – mas que pode, em certas condições, ameaçar todo o edifício." (Lacan, 1955-1956/1981, p. 99)

O Outro não se encontra excluído de forma absoluta – talvez ele esteja mesmo presente em demasia. Ele se encontra excluído *sob um modo*. O que falta é uma representação de seu lugar ou de sua função na medida em que poderia instaurar a anterioridade do simbólico em relação à geração de realidade e um descolamento entre o sujeito e o gozo. Devido à falta dessa representação do simbólico enquanto simbólico, o Outro aparece imaginarizado: "*O Outro, com um O maiúsculo, eu lhes disse que ele estava excluído enquanto portador do significante. Ele é tanto mais intensamente afirmado, entre ele e o sujeito, no nível do pequeno outro, do imaginário.*" (1955-1956/1981, p. 219) Mas a ausência de inscrição do simbólico enquanto estrutura não equivale a uma ausência absoluta do simbólico no universo psicótico. São provas disso sua produção discursiva e sua produção de delírio. O que acontece é que o significante aparece como que precipitado, hipostasiado, caído do lugar do Outro, descosturado de uma convergência fálica e tendo que ser submetido a uma lógica imaginária:

"É a falta do Nome-do-Pai nesse lugar que, pelo furo que abre no significado, põe em marcha a cascata de remanejamentos do significante

de onde procede o desastre crescente do imaginário, até que seja alcançado o nível em que significante e significado se estabilizam na metáfora delirante.” (Lacan, 1959b/1966, p. 577)

Vemos aqui uma retomada da idéia freudiana de que o delírio seria um movimento de cura por parte do próprio psicótico. À falta da metáfora paterna, a “metáfora” delirante não passa de um esforço de fabricação da metáfora, tentativa desesperada de construção de sentidos que, por não estar presente a garantia de que algo pudesse verdadeiramente funcionar como sentido, são incapazes de substituir a metáfora paterna como representação de um lugar de linguagem ao qual se dirige a fala.

Por esse motivo, a realidade não é estruturada da forma comumente compartilhada pelos neuróticos:

"Se admitimos agora, como um fato da experiência corrente, que não ter atravessado a prova de Édipo, não ter visto abrirem-se diante de si seus conflitos e impasses, e não tê-lo resolvido, deixa o sujeito com uma certa falha, com uma certa impotência para realizar essas justas distâncias que se chamam a realidade humana, é mesmo preciso sustentar que a realidade implica a integração do sujeito a um certo jogo de significantes." (Lacan, 1955-1956/1981, p. 283)

Fica clara nesse trecho a atribuição de um papel “normativo” ao Édipo: compartilhar o sentido da realidade é ter atravessado a castração aceitando a imposição da linguagem como adiamento da satisfação da demanda. É dessa forma que o sujeito pode ter acesso ao mundo articulado por significantes e representado por essa característica: “(...) é apenas pelas articulações simbólicas que a enredam a todo um mundo que a percepção adquire seu caráter de realidade.” (Lacan, 1956b/1966a, p. 392)

O símbolo suprimido da *Bejahung* não passa à existência, uma vez que não entra no jogo de reconhecimento proporcionado pela fala. Ele ex-siste, o que significa que se torna efetivo a partir de um real puro, insistindo do lado de fora da estrutura e excluído das operações de substituição que esta poderia prover. Trata-se, na psicose, de uma falha na função de nomeação, inexistindo algo que separe o mundo para o sujeito, fornecendo-lhe a possibilidade de que, para si mesmo, ele também pudesse ser nomeado. Lemaire explica esse ponto:

“Uma falha grave no Édipo fixa a criança na relação imediata, priva-a de sua subjetividade e a torna incapaz de operar a substituição simbólica inerente à linguagem.

Com efeito, dar um nome a uma coisa supõe que a distingamos como não sendo nós e que, por conseguinte, dispomos de uma subjetividade e de um significante dela.” (1977/1979, p. 46)

O psicótico não possui pontos de basta [*point de capiton*] – que são pontos de amarração de sentido, regulando a convergência das substituições de significantes – em número suficiente que lhe permitissem habitar o simbólico, tal como faz o neurótico. Ao invés disso, ele é habitado pelo simbólico:

“Como não ver na fenomenologia da psicose que tudo, do começo ao fim, se deve a uma certa relação do sujeito com essa linguagem, em um só golpe promovida ao primeiro plano da cena, que fala sozinha, em voz alta, com seu ruído e seu furor, bem como com sua neutralidade? Se o neurótico habita a linguagem, o psicótico é habitado, possuído, pela linguagem.” (Lacan, 1955-1956/1981, p. 284)

Para costurar a linha da cadeia significante, falta-lhe a linha do discurso racional que já abriga um determinado número de referências compartilhadas e definidas pelo uso que delas é feito: é “(...) o nível em que se produz o mínimo de criações de sentido, uma vez que, nele, o sentido já está dado de alguma forma. Na maior parte do tempo, esse discurso consiste apenas numa mistura dos ideais recebidos.” (Lacan, 1957-1958/1998, p. 16) Aqui, recaímos na discussão sobre a existência de um certo valor pragmático no raciocínio lacaniano. O que importa perceber é que ele não surge no nível da determinação, mas no nível do determinado, no qual se situam agora os critérios sociais. No trecho citado, ele é indicado diretamente e vemos que está relacionado à criação da realidade e não da verdade, a qual não pertence ao discurso racional, mas à cadeia significante, ou seja, à determinação simbólica. É por isso que, nesse discurso de referenciais compartilhados, se situa a fala vazia⁷¹.

Além do mais, esse discernimento permite entender como pode ser atribuído um valor axial à racionalidade estruturalista para uma teoria da psicose: tudo se passa como se o Lacan da tese de doutorado tivesse permanecido restrito ao nível do discurso racional, socialmente distribuído, tendo que alojar no mesmo critério – a resposta

⁷¹ Consultar a mesma página que acaba de ser citada.

subjetiva ao contexto – a explicação tanto da psicose quanto da personalidade em geral. E agora ele encontra algo que pode agir como fator de esclarecimento desse plano sociológico, revelando ser-lhe anterior. A determinação simbólica, pela "contingência" da inscrição de um significante, responde por ambas as causalidades, descrevendo um mecanismo para cada uma das afecções: *“É num acidente desse registro e do que se realiza nele, a saber, na forclusão do Nome-do-Pai no lugar do Outro, e no fracasso da metáfora paterna, que designamos a falha que confere à psicose sua condição essencial, com a estrutura que a separa da neurose.”* (Lacan, 1959b/1966, p. 575) A admissão do registro simbólico mostra que é preciso ir além (ou aquém) do campo da realidade comungada para que se torne possível aquilatar a diferença entre neurótico e psicótico. O discurso deste não precisa ser ouvido como algo que tivesse origem num afeto incomunicável porque a análise da sua relação à linguagem permite desvendar a estrutura de seu delírio. Comentando o tratamento formal que Clérambault fornecera aos fenômenos elementares da psicose, Lacan formula uma observação diretamente inspirada na crítica que Lévi-Strauss endereçara a Marcel Mauss a propósito do trato dispensado ao *mana*: *“O mérito de Clérambault é ter mostrado seu caráter ideicamente neutro, o que quer dizer, em sua linguagem, que está em plena discordância com as afecções do sujeito, que nenhum mecanismo afetivo é suficiente para explicá-lo, e, na nossa, que é estrutural.”* (1955-1956/1981, p. 284) Dessa forma, encontrando mais uma vez a razão inaparente, ele pode abster-se, em certo sentido, de pensar a constituição do mundo como fenômeno paranóico⁷². Por aí, tornou-se possível criticar a abordagem da escola kleiniana da questão, crítica na qual parece, de algum modo, reconhecer o paradoxo presente em sua própria teoria de 1932:

“Aí está o que podemos realmente chamar de uma construção psicótica do sujeito. Um sujeito normal é, em suma, dentro dessa perspectiva, uma psicose que deu certo, uma psicose afortunadamente harmonizada com a experiência. (...) O autor de que vou falar agora, o sr. Winnicott, exprime-o exatamente assim num texto que escreveu sobre a utilização da regressão na terapêutica analítica. Nele, a homogeneidade fundamental da psicose com a relação normal com o mundo é absolutamente afirmada como tal.” (Lacan, 1957-1958/1998, p. 216)

⁷² Dizemos "em certo sentido" porque, se por um lado, fica resguardado o nível transcendental de instrução da verdade, por outro, é importante lembrar a permanência do papel formador do estádio do espelho e, mais fundamentalmente, observar que toda e qualquer fala tem origem no Outro, fatos não dissociados da fenomenologia da paranóia.

A saída do impasse é apontada, em seguida, na necessidade de reconhecer aquilo que representa a estrutura simbólica:

“Para completar a dialética kleiniana, é preciso introduzir essa noção de que o exterior, para o sujeito, é inicialmente dado não como algo que se projeta a partir do interior do sujeito, de suas pulsões, mas como o espaço, o lugar onde se situa o desejo do Outro e onde o sujeito tem que ir encontrá-lo.” (Lacan, 1957-1958/1998, p. 272)

A constituição “normal” do sujeito continua abrangendo a ilusão imaginária, mas esse processo encontra, a uma só vez, seu limite e sua anterioridade numa intersubjetividade peculiar: a relação do sujeito com o Outro simbolizado, sendo isso o que falta ao sujeito psicótico.

Esse outro tipo de intersubjetividade também permite a instauração da diferença entre transferência imaginária e transferência simbólica. Lacan, abertamente mais comprometido com o problema da eficácia da clínica do que Freud, particularmente no que diz respeito à psicose, afirma, em *Questão preliminar*, que sua discussão da forclusão introduz “a questão do manejo da transferência no tratamento da psicose”. (p. 590) Pelo que analisamos até este momento, fica claro que esse trabalho deve começar pelo isolamento da transferência imaginária. A ausência do Outro como lugar da lei indica que a relação do psicótico com a alteridade se reduz à interpelação do outro como semelhante e imagem de si mesmo dissociada de sua própria representação.

É interessante observar que, desde a década de trinta, Lacan, ao sublinhar os vínculos da paranóia com os temas do complexo fraterno (o duplo, a usurpação, a intrusão etc.), ressaltava, a partir de sua escuta clínica, uma certa coincidência entre a eclosão da psicose e falta do pai:

"Essas conexões se explicam pelo fato de que o grupo familiar, reduzido à mãe e à fratria, desenha um complexo psíquico no qual a realidade tende a permanecer imaginária ou, quando muito, abstrata. A clínica mostra que, efetivamente, o grupo assim tornado incompleto é muito favorável à eclosão das psicoses e que nele se encontra a maior parte dos casos de delírio a dois." (Lacan, 1938, p. 8'40-11)

Com a teoria do simbólico, ele transforma essa ausência *de fato* em ausência simbólica (não totalmente dissociada da primeira, como vimos acima), estruturalizando o que

antes era constatação empírica, transpondo para o nível da função o que antes se abrigava no campo psicológico e transformando, assim, uma observação clínica – como tal, contingente – em critério lógico-teórico.

Tendo em vista todos esses aspectos da teoria, podemos tentar entender agora por que Lacan busca apoio na *Verwerfung* e não na *Verleugnung*, direcionando-se no sentido contrário de diversas pistas deixadas por Freud⁷³ quando trabalhava esse segundo termo, sobretudo a propósito do fetichismo. Lacan, evidentemente, não desconhecia essa alternativa. Comenta-a na sessão XI do *Seminário 3*:

“Aqueles que me fazem mais objeções me propõem, aliás, ir procurar, em outro texto de Freud, alguma coisa que não seria a *Verwerfung*, mas, por exemplo, a *Verleugnung* (...). (...) Se escolho *Verwerfung* para me fazer compreender, isso é o fruto de um amadurecimento, meu trabalho me conduz a isso.” (1955-1956/1981, p. 170)

De fato, se considerarmos que a *Verleugnung* é, para Freud, indissociável da delimitação de um registro mnêmico da castração e que Lacan busca, ao contrário, isolar um mecanismo em que tal registro estaria ausente, então torna-se compreensível que ele o procure noutro lugar. Como explica Simanke, sintetizando esse ponto:

“Uma precisão que Freud se apressa em acrescentar é que não se trata de uma anulação completa da percepção, como se um estímulo visual tivesse incidido sobre o ponto cego da retina. Ao contrário, tanto é verdade que a percepção permanece, que um esforço enérgico é feito para renegá-la. Aqui tem-se uma situação algo análoga à descrita no texto sobre a *Verneinung*. Alguma forma de afirmação é suposta e surge como lógica e geneticamente anterior à ação, essencialmente negativa, dos mecanismos de defesa.” (1994b, p. 206-7)

Enquanto o recalque e a *Verneinung* rejeitariam um representante de pulsão, a *Verleugnung* (recusa) teria por alvo um dado perceptivo, mas somente na medida em

⁷³ No próprio texto sobre a negação – o qual, dissemos acima, é de onde parte Lacan para construir sua teoria da psicose –, Freud só emprega o verbo *verwerfen* em comentário da neurose obsessiva para dizer que aquilo que o paciente imagina ser o teor mais improvável de uma dada idéia obsessiva é, na verdade, seu sentido genuíno: “(...) o que ele rejeita [*verwirft*] com este fundamento, observado no tratamento, é o sentido correto da nova representação obsessiva.” (Freud, 1925/1989, p. 253, tradução modificada: em vez de “rejeita”, a edição consultada usa “despreza” [*desestima*]) Termo em alemão consultado em Freud, 1925, p. 218. Sobre a relação entre *Verleugnung* e psicose na obra de Freud, cf. Simanke, 1994b, pp. 201-214 e Laplanche & Pontalis, 1967/1992, pp. 195-197 e 436-438.

que dele se apresentasse algum registro, não podendo aparecer como “(...) *uma cegueira psíquica absoluta frente ao dado perceptivo*”. (Simanke, 1994b, p. 207)

Ora, o que está em pauta aqui não é nada mais do que o fato de serem tomadas, no raciocínio lacaniano, premissas diversas das freudianas e a motivação de fundo para o deslocamento dos termos implicados é exatamente a camada de sentido sobreposta pelas exigências da estrutura. Trata-se de questionar o modo de submissão ao simbólico, de investigar que tipos de conseqüências podem ser atribuídos a acidentes nesse processo, de especular as interseções que pode haver entre patologias e a relação do homem à existência dos significantes. Pois, se Lacan partiu do pequeno texto sobre a negação, foi para tentar descrever um mecanismo de defesa que, de tão arcaico, antecederesse o requisito que é nele apresentado, procurando pensar uma operação que, anterior a qualquer forma de afirmação, descobrisse algo das condições da própria afirmação. Se é possível entrever, no comentário que Freud faz do Homem dos Lobos, um acontecimento psíquico que, diante da castração, se comporta com a total carência de registro, então ele de fato tem maiores chances de chegar a exprimir de maneira apropriada a relação entre simbólico e real, tornando-se capaz de armazenar um questionamento da ausência de inscrição da castração como fator discriminante da psicose. Dito de outro modo, se a *Verwerfung* isenta o aparelho da necessidade de qualquer traço da castração, ela é mais adequada para denominar a não-*Bejahung* do que a *Verleugnung*, transformando a questão patológica em questão estrutural. Portanto, o que interessa averiguar não é se a leitura que Lacan fez de Freud foi uma leitura "bem feita", que tentasse compreender o que o fundador da psicanálise “realmente quis dizer”, mas o valor da teoria que ele próprio passa a disponibilizar.

E finalmente podemos retornar à questão da tendência a conjugar a psicose com algo arcaico da subjetividade de uma forma geral⁷⁴. O percurso torna a questão surpreendente: como podemos voltar a falar nisso se acabamos de dizer que o estruturalismo traz à psicanálise lacaniana a ocasião de finalmente pensar a psicose exatamente *em sua diferença*? Ocorre que é justamente por ser uma diferença que ela expõe uma condição geral, uma vez que se trata de uma diferença que manifesta um momento primitivo. De todo modo, ela mostra que, antes de qualquer estrutura de sujeito, há cumplicidade entre real e simbólico, que primeiramente existe o mundo da

⁷⁴ É curioso perceber que, na linha teórica dos seminários, Lacan vá se deter na releitura do Édipo *após* ter se dedicado ao estudo da psicose.

linguagem, que este deve ser admitido pelo sujeito, que esta admissão é um fato fortuito e não necessário. Dito de outra forma, a psicose explica um aspecto da neurose (ter havido a *Bejahung*) na medida em que ela é a não-*Bejahung* e traz à escuta psicanalítica o eco desse tempo anterior. O seguinte comentário de Lacan é bem elucidativo desse sentido:

“Previamente a toda simbolização – essa anterioridade não é cronológica, mas lógica – há uma etapa, as psicoses o demonstram, em que é possível que uma parte da simbolização não se faça. Essa etapa primeira precede toda a dialética neurótica que está ligada ao fato de que a neurose é uma fala que se articula, na medida em que o recalcado e o retorno do recalcado são uma só e mesma coisa. Pode, assim, ocorrer que alguma coisa de primordial quanto ao ser do sujeito não entre na simbolização, e seja, não recalcado, mas rejeitado.” (Lacan, 1955-1956/1981, p. 94)

Além de resguardar uma negação mais arcaica, livrando a *Verleugnung* para o mecanismo de defesa implicado na perversão, a *Verwerfung* se aproxima dos comentários de Freud sobre a projeção, sendo capaz de substituí-la. Às vezes envolvida com a defesa primária que produz a psicose, às vezes apenas com o nível de formação do sintoma psicótico⁷⁵, a projeção apareceu, no caso Schreber, com uma estrutura bem parecida com a hipótese de Lacan para a forclusão. No contexto, Freud está se referindo a laços libidinais afetuosos abandonados que retornam, do exterior, como hostis:

“O que nos chama ruidosamente a atenção é o processo de restabelecimento que desfaz o trabalho do recalque e reconduz a libido às pessoas por ela abandonadas. Na paranóia, este processo se cumpre pelo caminho da projeção. Não era correto dizer que a sensação interiormente sufocada é projetada para fora; mas bem percebemos que o que fora cancelado dentro retorna desde fora.” (Freud, 1911/1989, p. 66)

Traduzir essa expressão para “o que é abolido no simbólico retorna no real” não revela apenas uma preferência por um determinado vocabulário, mas dispensa, no limite, a oposição dentro/fora quando o ponto de referência é o sujeito, reservando-a como questão exclusivamente de ordem imaginária⁷⁶. O fato de entender esse processo a partir da *Verwerfung* em vez da projeção dá continuidade à necessidade epistemológica de

⁷⁵ Cf. Laplanche & Pontalis, 1967/1992, pp. 378-379.

⁷⁶ Sobre a necessidade de substituir o termo “projeção” por fazer parte de um vocabulário psicológico, ver Lacan, 1955-1956/1981, p. 58.

suprimir resquícios de psicologismo, possibilitando a coerência com o viés externalista na leitura da psicose.

Dessa forma, resgatando as duas hipóteses de leitura com as quais introduzimos a questão da psicose, podemos sustentar que o estruturalismo, além de promover, pelo efeito deletério da não inscrição do Nome-do-Pai, a via da construção de uma teoria da determinação específica da psicose, não a retira de seu lugar de privilégio no raciocínio lacaniano, estabelecendo, pela distinção simbólico/real, as conexões que fazem dessa patologia um fenômeno revelador das relações primeiras do ser humano com a linguagem.

Há ainda um outro ganho que concene àquela dissociação entre conhecimento e verdade. Afastada das intenções de compreensão e fundamentada na articulação significativa, essa teoria estruturalista não precisa ser tomada como fenômeno de conhecimento no sentido que vinha sendo discutido. Ou seja, a inserção do simbólico apresenta uma teoria da paranóia que, nos moldes descritos pelo trato do caso Aimée, não é, ela também, enquanto fenômeno de conhecimento, um fenômeno paranóico.

2.12. Consistência do Édipo: símbolos zero para o desejo

Quanto ao que se passa do outro lado, do lado da neurose, o recurso à estrutura em psicanálise é responsável pela admissão da universalidade do Édipo, antes visto sob uma perspectiva sociológica. No texto sobre os complexos familiares (1938), voltado para a historicidade das formações sociais, Lacan, sem elementos para sustentar essa universalidade fora do domínio da biologia e apoiado nos estudos de Malinowski, entendia-o como um drama que deve ser circunscrito ao seio do ambiente no qual foi descoberto, configurando a determinação social específica do homem moderno e da família conjugal⁷⁷.

Com a leitura estruturalista, o Édipo deixa de ser uma cena da família burguesa para dispor – em termos das relações primárias de passagem de um vínculo

⁷⁷ Ver Lacan, 1938a, p. 8'40-15.

dual para as possibilidades metonímicas do desejo – o paradigma da entrada do ser humano na linguagem. A obra de Lévi-Strauss pavimenta o caminho não apenas para a admissão da operacionalidade do inconsciente mediante a própria noção de estrutura, como também para a hipótese de que sua incidência mesma requer a presença de uma Lei restritiva no campo sexual. Quando defende a proibição do incesto como consequência necessária das trocas sociais em qualquer sistema de parentesco – seja ele de troca restrita ou generalizada – e fenômeno de ligação/separação entre natureza e cultura, o antropólogo provê o ponto de partida para a colocação de uma questão essencialmente psicanalítica: como pensar a inscrição dessa Lei no sujeito e a produção de suas consequências? Além disso: tendo em vista o que Freud dissera a respeito do "complexo nuclear das neuroses", qual o ganho teórico que pode ser retirado de diretrizes que transportam a questão para um nível diferente do psicobiológico ou social?

A forma como Lacan pensa a conformação do desejo na travessia do Édipo é absolutamente indissociável, ao lado de suas concepções sobre o acometimento do ser humano pelo registro imaginário, da idéia da regência da estrutura tal como articulada por Lévi-Strauss, acrescentando-lhe elementos decorrentes da especificidade do discurso psicanalítico: o Édipo transforma-se numa configuração transcendental necessária, articulada por dois significantes específicos – o Nome-do-Pai e o falo –, detentora de relações dialéticas com a presença da imagem do corpo próprio e do semelhante e atualizada num drama efetivamente vivido. Por essa via, *"(...) desde seu retorno a Freud (...), Lacan troca de galáxia conceitual sobre a questão do pai, e troca o pai de família – que constituía a solução de 1938 –, pela versão simbólica do pai cujo valor é tanto mais convincente na medida em que ele está morto."* (Zafiroopoulos, 2003, p. 218-9) Morto justamente porque a instância de aplicação da Lei simbólica que caracteriza a instauração da necessidade de separação da mãe não admite encarnação possível: uma vez que qualquer sujeito sofre seu jugo, não pode sair de seu campo de incidência para promulgar-se seu enunciador. Este pai que instala o corte, para que fosse um pai vivo, teria que estar no (ou ser o) limite da função simbólica em vez de habitar a superfície de seu domínio, como ocorre com qualquer ser humano vivo. Se a universalidade do Édipo é a universalidade da função simbólica, então ele pode ser

descrito como "esquema mínimo da experiência humana"⁷⁸ que, como tal, descreve a constituição do posicionamento subjetivo diante do Outro: *"Aquilo que está em jogo na análise não é outra coisa – reconhecer qual função assume o sujeito na ordem das relações simbólicas que cobre todo o campo das relações humanas e cuja célula inicial é o complexo de Édipo onde se decide a assunção do sexo."* (Lacan, 1953-54/1975, p. 80) É também de dentro da obra de Lévi-Strauss que essa relação íntima entre assunção do sexo e função simbólica pode ser vislumbrada: tanto as preferências sexuais quanto o uso da linguagem são, como vimos no primeiro capítulo, funções de trocas reguladas pela estrutura inconsciente. Dessa perspectiva, o desejo sexual não pode ser anterior à entrada na linguagem pois ambos exigem a mesma ocorrência lógica da castração que, interpretada como separação irreversível efetuada pela palavra em relação à coisa ou como impedimento absoluto à imanência, é a operação capaz de responder pela diferença entre a condição humana e a condição animal. A lógica do inconsciente é a lógica combinatória das estruturas simbólicas e o que a psicanálise tem a fazer é encontrar os operadores conceituais que permitem entender como essa lógica se atualiza em uma posição desejante singular.

Semelhante tarefa recai, primeiramente sobre as condições em que se encontra um recém-nascido: sem dominar a linguagem e entregue à sorte que um outro lhe destina, seus vínculos pulsionais com a mãe são registrados sob o regime imaginário cujas diretrizes, já o sabemos, não distinguem amor e ódio numa tensão em que a afirmação de um eu implica a anulação do outro. Ocorre que esse outro, primeira figura do Outro, já se encontra, por sua vez, submetido à regulação simbólica prescritiva da metonímia do desejo. A mãe se direciona, em termos de libido, para outros alvos, alheios à criança, e, com isso, marca um movimento de presença/ausência – exemplificado paradigmaticamente no jogo do *Fort-da*. O que surge como símbolo desses outros alvos – ou como símbolo de que o desejo do outro (a mãe) é o desejo do

⁷⁸ Por discordar dessa identificação, não obstante explicitada por Lacan (por exemplo, nesta última expressão citada), Zafiropoulos não pensa que a estrutura universalize o Édipo, defendendo que ele é apenas uma das modulações possíveis, culturalmente determinadas, da função do mito, essa sim, universal: *"Se Lacan (...) invoca a fala do pai morto e a exigência do simbólico, indica que a organização descrita por Freud (o complexo de Édipo) é apenas um caso de um sistema muito mais vasto, e que é menos necessário procurar a universalidade do complexo e de sua forma do que a da função simbólica e de sua ordem."* (2003, pp. 56-7) Ou, adiante: *"(...) não se trata mais aqui de destacar, de acordo com os termos de 1950, as 'condições sociais do Édipo' (...), mas tratar-se-ia de perceber a forma pela qual a evolução social reduz a interdição do incesto às modestas dimensões do drama edípico."* (p. 168)

Outro – é o falo, imagem sexualmente investida daquilo que falta a seu corpo e que se eleva à categoria de significante da presença do significante no Outro, ou seja, da presença de seu desejo: “(...) *ele é esse significante que marca o que o Outro deseja na medida em que ele mesmo, como Outro real, Outro humano, é, em sua economia, marcado pelo significante.*” (Lacan, 1957-58/1998, p. 366) Sendo o desejo a resultante, no corpo, do fracasso da linguagem em traduzir uma referência à realidade, o falo representa sua não conformação a qualquer objeto e sua eterna remissão ao desejo do Outro, isto é, à própria Lei inconsciente decretada pela estrutura que torna o desejo indissociável do significante. Ele é, assim, “(...) *um símbolo geral dessa margem que sempre me separa de meu desejo e que faz com que meu desejo seja sempre marcado pela alteração que ele sofre por entrar no significante.*” (Lacan, 1957-58/1998, p. 273)

Não fora esse olhar da mãe para além da criança, esta ficaria presa ao circuito imaginário no qual a fragilidade da linha de diferenciação eu-outro engendra fantasias revestidas do pavor da inexistência pela figura da devoração. A não-fixação na relação imaginária é a não-assimilação da criança pela mãe ou o impedimento de que ela seja aprisionada numa posição de objeto, especificamente a do pênis que falta à imagem materna. É por isso que Lacan fala, seguindo pistas kleinianas, de uma anterioridade da castração materna (a castração paterna sendo um seu substituto⁷⁹), cuja Lei seria mais cruel porquanto, nos termos de Safatle, sem transcendência: “(...) *a Lei materna (...) não tem enunciação transcendente alguma, já que ela está totalmente ligada ao apetite da mãe (...). Ela o faz entrar em um infinito ruim animado pela imaginarização impossível da falta materna.*” (Safatle, 2006, p. 118) A castração paterna – na verdade, a única que carrega o sentido pleno da castração enquanto surgimento, para o sujeito, da ordem simbólica – “salva” a criança de uma não-assunção à condição de sujeito porque, ao pôr em jogo o falo como significante, instaura a mediação de possibilidades dialéticas, combinatórias e metonímicas, próprias ao registro simbólico, de lidar com os limites do eu, com a presença da alteridade e com o posicionamento no lugar da enunciação. Lacan diz que a castração paterna

“(...) talvez não seja menos terrível, mas é certamente mais favorável que a outra porque é suscetível de desenvolvimento, o que não é o caso da deglutição e da devoração pela mãe. Do lado do pai, um desenvolvimento dialético é possível. Uma rivalidade com o pai é

⁷⁹ Ver Lacan 1956-57/1994, p. 367.

possível, um assassinato do pai é possível, uma emasculação do pai é possível. Desse lado, o complexo de castração é fecundo no Édipo, ao passo que não o é pelo lado da mãe. E por uma simples razão: é que é impossível emascular a mãe, uma vez que ela não tem nada que se possa emascular." (1956-57/1994, p. 367)

Se é assim, o Nome-do-Pai metaforiza o Desejo-da-mãe, não para impedir o desejo, mas para fornecer as próprias condições de seu surgimento. Pois não há desejo sem essa elevação da necessidade à demanda através da fala que o produz como resto. Ao atravessar o Édipo, a criança assume o falo como significante de que o desejo (tanto o seu, quanto o da mãe) é desejo do Outro. Por isso, a castração que vem do pai afeta ambas: *“Essa mensagem não é simplesmente o Não te deitarás com tua mãe, dirigido, já nessa época, à criança, mas um Não reintegrarás teu produto, dirigido à mãe.”* (Lacan, 1957-58/1998, p. 202)

Interpretar a incidência do pai sobre a relação mãe-criança como a incidência da Lei simbólica passa, é claro, por uma identificação de ambos com a idéia de autoridade, como vemos na seguinte passagem: *“É no nome do pai que devemos reconhecer o suporte da função simbólica que, desde o limiar dos tempos históricos, identifica sua pessoa com a figura da lei.”* (Lacan, 1953c/1966) Se a Lei é o que institui um corte em relação ao imaginário e é o pai que força, por sua presença e voz, um intervalo entre a mãe e a criança, então estão dados os elementos para uma leitura estrutural do Édipo pela convergência das duas tendências no significante Nome-do-Pai. A equação entre metáfora, figura paterna, lei e autoridade – esta, no que segue, representada pelo "temor a Deus" – é o que justifica, para Lacan, a centralidade do Édipo para a psicanálise e para a experiência humana em geral:

"Por que esse esquema mínimo da experiência humana que Freud nos deu no complexo de Édipo preserva para nós seu valor irreduzível e, no entanto, enigmático? E por que esse privilégio do complexo de Édipo? Por que Freud quer sempre, com tanta insistência, reencontrá-lo por toda parte? Por que há aí um nó que lhe parece tão essencial que ele não o pode abandonar na menor observação particular? – se não é porque a noção do pai, muito próxima daquela de temor a Deus, lhe dá o elemento o mais sensível na experiência do que chamei o ponto de basta entre o significante e o significado." (Lacan, 1955-56/1981, p. 304)

Como vimos na discussão sobre a psicose, a incidência do pai deve possuir uma dimensão empírica – ela não ocorre se sua fala não for valorizada pela mãe –, mas, no momento em que ocorre, se descola necessariamente da pessoa do pai ou de qualquer outra figura que tenha executado esse papel vinculado à lei, pois, a partir daí, ela se torna significativa, Nome-do-Pai, indicando que o pai simbólico só pode ser um pai morto, inclusive para a instauração de um campo de visibilidade possível responsável pelas condições da presença do pai imaginário.

"Para que o complexo de castração seja pelo sujeito verdadeiramente vivido, é preciso que o pai real jogue realmente o jogo. É preciso que ele assuma sua função de pai castrador, a função de pai sob sua forma concreta, empírica – eu quase diria degenerada (...). É na medida em que o pai, tal como existe, preenche sua função imaginária naquilo que esta tem de empiricamente intolerável, e mesmo de revoltante quando ele faz sentir sua incidência como castradora, e unicamente sob este ângulo – que o complexo de castração é vivido." (Lacan, 1956-57/1994, p. 364-5)

Que o fato do Nome-do-Pai se inscrever ou não pertença, então, à ordem do acontecimento, dependendo do valor atribuído pela mãe à fala de um pai como presença e da execução empírica de um papel, isso parece indicar uma espécie de retorno da contingência sobre a estrutura, ou seja, que a resposta que o vivido apresenta face às orientações encetadas pelo arranjo significativo na estrutura acaba construindo retroativamente uma forma de regulação sobre o sujeito, ainda que levemos em conta que tanto a mãe que assim se dirige ao pai quanto este, no preenchimento de sua função imaginária, estão, por sua vez, agindo conforme a posição que ocupam em relação aos significantes falo e Nome-do-Pai. Mesmo resguardado esse aspecto, é do lado "empírico" que chegam à criança certos elementos que servem de via de manifestação (seja pela ausência) de significantes logicamente necessários. Isso é interessante de ser observado na medida em que se configura forçosamente como matéria de tensão entre as funções a serem atribuídas, em termos de determinação, a procedimentos transcendentais e a eventos cujas origens residem nos fatos, ainda que também supostos a procedimentos transcendentais⁸⁰.

⁸⁰ Esse ponto certamente mereceria uma pesquisa específica: como a estrutura se relaciona com o acidente? É possível preservar algum sentido para a palavra contingência dentro da operacionalização de uma racionalidade estruturalista? Qual o lugar a ser ocupado pelo que é da ordem da facticidade? Pelo instante, não pretendemos oferecer uma resposta (o presente

Em todo caso, a inscrição do Nome-do-Pai transforma o Édipo em um mito a ser vivido. Interpretado estruturalmente, ele é um mito universal (que, no entanto, se expressa em termos individuais), pois tudo o que pertence à ordem humana terá que se submeter a uma elaboração inconsciente do que significam e da forma como incidem no corpo os ganhos e as perdas decorrentes do uso compulsório da linguagem.

O falo e o Nome-do-Pai abrem, segundo esses termos, o campo de significação possível do desejo da mesma forma que o *mana* abria o campo de significação possível da magia e o *hau* abria o campo do dom para os indígenas, representando tanto a existência da contradição no nível da ordem simbólica – lembremo-la: que, apesar da inadequação de partida entre significante e significado, existem pontos de vinculação entre eles que tornam o sentido possível e circulável entre os sujeitos na mesma medida em que a própria relação intersubjetiva encontra-se estruturada pelos significantes –, quanto, por esse mesmo motivo, as condições de seu próprio funcionamento. O etnólogo explicava: "(...) vemos no mana (...) e noutras

trabalho não provê as condições para tanto), mas apenas indicar alguns encaminhamentos provisórios com as quais tentamos aqui administrar a questão. Aparentemente, trata-se de um tipo especial de contingência, porém indispensável: que não é pura por atravessar a estrutura, que só é recebida pelo sujeito ou que só se torna operante *após* já ter sido capturada pelo jogo dos significantes ou *após* já ter sido incluída no registro do Outro e que, portanto, só se efetiva retroativamente. Uma contingência *posterior* à determinação. Pensamos aqui na possibilidade do sujeito se deparar com coisas (poderíamos, talvez, dizer "presenças") que não tiveram origem na determinação significante, mas que, mal surgidas, são imediatamente assimiladas por ela. Cabe notar que esse comentário se restringe ao contexto teórico aqui analisado (o período de aplicação da estrutura) porque a sua ultrapassagem implicará, através do conceito de objeto *a*, uma abordagem diferente da questão da presença: ela será resistência ao trabalho negativo do significante. Mas enfim, caso essa contingência não seja estipulada nesse momento, a rigor e em última análise, os sintomas seriam forçosamente os mesmos para todos os sujeitos, uma vez que seria difícil imaginar como uma estrutura não passível de encontros com o novo ou com o diferente de si (algo ao menos provisoriamente não-estrutural) poderia ser capaz de produzir sozinha a multiplicidade das experiências. Isso também significa que, quando Lacan fala de determinação do sujeito pelo significante, não se tem em vista um determinismo *stricto sensu* do tipo: para as mesmas causas obteremos sempre os mesmos efeitos. Mais uma vez: é preciso considerar, quanto a essa causalidade específica, o caráter *a posteriori* que o vetor estrutural assume para Lacan. Encontramos boas pistas para essa investigação em David-Ménard (2003). Mas a autora aí trabalha o encontro com o contingente em psicanálise quando se trata de pensá-lo depois do processo que já constituiu as identificações. A questão com a qual nos deparamos aqui é ainda anterior: qual o lugar a ser reservado para a contingência *na própria formação das identificações* depois da qual os traços recebidos do Outro impõem o necessário ao sujeito? Esse ponto começará a receber, como veremos no terceiro capítulo, uma nova articulação a partir da consideração do papel daquilo que é próprio ao corpo na constituição do desejo, discussão preparada pelo item seguinte (2.13). No mais, retornaremos por diversas vezes a observações sobre a contingência.

noções do mesmo tipo, a expressão consciente⁸¹ de uma função semântica cujo papel é permitir ao pensamento simbólico exercer-se apesar da contradição que lhe é própria."⁸² (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 188) Imbuídos de "valor simbólico zero" (*ibid.*), o que quer dizer, em última instância, símbolo da própria existência do símbolo –, na teoria psicanalítica lacaniana, o Nome-do-Pai é o nome do fato de haver nome, a metáfora que torna todas as outras possíveis, e o falo, sua contrapartida, ou seja, o nome das conseqüências disso no nível da implicação corpórea no caráter intersubjetivo do desejo. Opondo-se à ausência de significação⁸³ que, no caso, também seria ausência de desejo, sem implicarem, por si mesmos, nenhuma particularidade, eles são símbolos "no estado puro"⁸⁴: valores puramente formais que só se vinculam ao empírico por suas contrapartidas imaginárias. Zafiropoulos também estabelece essa correlação entre a teoria lacaniana do Édipo e o "significante flutuante" em Lévi-Strauss (1950/s/d, p. 188), mas o faz apenas com respeito ao Nome-do-Pai, ao dizer, por exemplo, que: "*A assinalação do valor lingüístico e inconsciente do 'significante flutuante' que permite ao pensamento simbólico exercer-se, é – a nosso ver – uma elegante definição daquilo que Lacan desdobrará a partir de 1953 sob a noção de nome do pai.*" (2003, p. 181) Elementos próprios à escuta psicanalítica (o símbolo fálico) e a insistência da idéia de que o desejo não é de objeto mas do desejo do Outro exigem, a nosso ver, seu emparelhamento com o falo na distribuição da mesma função sob dois ângulos diferenciados. Essa sua caracterização era, de resto, assinalada por Deleuze. Após emparelhar tanto o *mana* e seus equivalentes quanto o falo ao "objeto = x" ou casa vazia, ele afirma:

"Pai, mãe, etc., são elementos simbólicos tomados em relações diferenciais, mas o falo é outra coisa, o objeto = x que determina o lugar

⁸¹ No caso, consciente para o psicanalista, em sua teoria.

⁸² Trecho já citado no primeiro capítulo.

⁸³ Por analogia com o fonema zero, desenvolvido por Jakobson como o fonema que se opõe à ausência de fonema, Lévi-Strauss afirma: "*(...) a função das noções de tipo mana é a de se opor à ausência de significação sem comportar por si mesma nenhuma significação particular.*" (1950/s/d, p. 189)

⁸⁴ "*Assim se explicam as antinomias, na aparência insolúveis, ligadas a esta noção, que tanto impressionaram os etnógrafos e que Mauss pôs a claro: força e ação; qualidade e estado; substantivo, adjetivo e verbo ao mesmo tempo; abstrato e concreto, onipresente e localizado. E, com efeito, o mana é tudo isto ao mesmo tempo; mas não será ele tudo isso precisamente por não ser nada disso: simples forma, ou, mais exatamente, símbolo no estado puro, portanto suscetível de se carregar de qualquer conteúdo simbólico, seja ele qual for?*" (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 188)

relativo dos elementos e o valor variável das relações fazendo de toda a sexualidade uma estrutura. É em função dos deslocamentos do objeto = x que as relações variam, como relações entre 'pulsões parciais' constitutivas da sexualidade." (1972/1981, p. 296)

Com esse percurso, podemos agora entender uma proposição que bem ilumina o conjunto dessa discussão: *"Trata-se assim da negação de uma determinação empírica que nos leva a uma transcendência que se conserva no interior de um princípio transcendental formalizado por um significante puro."* (Safatle, 2006, p. 133) O desejo, descolado de uma conformação empírica e relacionado em seu cerne a uma falta que não pode ser recoberta por uma imagem, é, essencialmente, o movimento de transcender a si mesmo pela negação das coisas, dirigindo-se para o fora que é o desejo do Outro, e o que regula tal movimento é um plano transcendental: a estrutura cujo funcionamento, por um lado, impõe uma regência precisa dos elementos simbólicos em suas combinações e alterações e, por outro, secreta significantes em estado puro que dizem de seu limite e de sua condição. É isso o que explica o caráter vazio da Lei do pai⁸⁵: ela diz respeito a esse campo formalizado que, guardando a verdade do sujeito ao responder por sua posição (de desejo) diante do Outro, é responsável pela constituição das fixações de objeto imaginárias que, por sua vez, se antepõem ao alcance dessa verdade. Se a linguagem é sempre incapaz de fornecer representações "adequadas" do que quer que seja, atualizando sempre o fracasso de uma suposta referência, e, se o desejo é definido por uma operação de negação – pela qual, aliás, ele se identifica mesmo à linguagem –, então o falo, valor simbólico zero, não pode ser outra coisa senão a colocação em significante da impossibilidade de que o pênis, ou qualquer outro objeto que se apresente na condição de conteúdo representacional, viesse a fornecer esteio imaginário à sexualidade. Por isso, ele é tanto mais significativo quanto mais ausente⁸⁶; ele é *"(...) apenas a inscrição significante da impossibilidade de uma representação adequada do sexual no interior da ordem simbólica. Ele é a inscrição significante da relação de inadequação entre o sexual e a representação."* (Safatle, 2006, p. 130) Para Lacan, existe uma discordância fundamental inerente ao desejo sexual que lhe atribui um caráter essencialmente problemático. Trata-se aí de um outro

⁸⁵ Ver Safatle, 2006, p. 119.

⁸⁶ *"O fato de que o falo é mais significativo na vivência humana por sua possibilidade de ser um objeto decaído do que por sua presença, eis o que designa a possibilidade do lugar da castração na história do desejo."* (Lacan, 1963-64/2004, p. 197)

nível de desdobramento do conflito entre subjetividade e objetividade, pois, localizando-se em um lugar que ultrapassa a demanda de amor (processo que tenderia a preservar a dimensão da alteridade), o desejo sexual exige que um outro sujeito seja compelido a uma posição de objeto:

“(…) há discordância entre o que existe de absoluto na subjetividade do Outro que dá ou não dá o amor e o fato de que, para que haja acesso a ele como objeto de desejo, é necessário que ele se faça totalmente objeto. É nesse desvio vertiginoso – nauseante, para chamá-lo por seu nome – que se situa a dificuldade de acesso na abordagem do desejo sexual.” (Lacan, 1957-58/1998, p. 384)

Noutras palavras, o desejo sexual comporta a relação com a imagem do outro, imagem que o significante (ou a lógica simbólica que é a lógica do próprio desejo) nega e que, pelas tensões existentes na dinâmica imaginária, significa, a um só tempo, a própria anulação da alteridade. Se o próprio Outro aparece então como *instrumento* do desejo, o que temos aí é uma complicação ou uma reduplicação dos paradoxos constitutivos da função de nomeação que, como já sabemos, tem nele mesmo sua origem (no Outro ou na estrutura cuja subjetivação ele expressa). O desejo sexual aparece como pergunta dirigida a um Outro impulsionado à destituição de suas prerrogativas de sujeito ao mesmo tempo em que qualquer possibilidade de nomeação desse desejo só poderia partir desse lugar que, com ele, *tende a ser* negado. É nesse contexto que Lacan afirma: “(…) *nem tudo é redutível à linguagem. (...) não existe palavra para exprimir uma coisa, uma coisa que tem um nome e que é justamente o desejo.*” (Lacan, 1957-58/1998, p. 383)

Assim, não obstante apareça na escuta clínica com uma recorrência que reclama trato teórico, a justificação do lugar do falo na economia do desejo é de ordem lógica:

"É por *razões inscritas na ordem simbólica*, transcendendo o desenvolvimento individual, que o fato de ter ou não o falo imaginário e simbolizado assume a importância econômica que possui no nível do Édipo. É isso que motiva ao mesmo tempo a importância do complexo de castração e a preeminência das famosas fantasias da mãe fálica (...)." (Lacan, 1956-57/1994, pp. 191-2, grifo nosso)

Agora já sabemos a quais marcos conceituais essas razões são atribuídas. Símbolos zero, em terreno psicanalítico, adquirem tais designações porque, nele, o logos é o desejo, o que circula na estrutura é sempre de ordem sexual, lógica é erótica. Mas, se o falo distingue, assim, o caráter puro do desejo e o Nome-do-Pai a formalização e o esvaziamento da Lei; ou ainda: se o desejo é, então, algo desse modo dissociado do objeto, uma pura transcendência rendida à transcendentalidade, o que ele procura? A que ele se dirige? É possível, ainda assim, falar, a seu respeito, de uma satisfação?

2.13. Desejo de nada

Antes de responder a essas questões, detenhamo-nos mais um instante no comentário do desejo.

O que se sobressai, portanto, é sua desvinculação do objeto, tal como podemos verificar no seguinte trecho: *"o sujeito não pode desejar sem que ele mesmo se dissolva e sem ver, devido exatamente a esse fato, escapar-lhe o objeto numa série de deslocamentos infinitos (...)".* (Lacan, 1954-55/1978, p. 209-10)

Epistemologicamente, ela deve ser remetida a dois fatores:

1 - A ênfase nos aspectos estruturais cujas diretrizes a escolha de objeto específica vem apenas corroborar. Quer dizer, ela surge tão-somente como efeito empírico de um condicionamento transcendental (ainda que precise ser estipulada, em determinados pontos, uma forma pela qual esse condicionamento seja retro-alimentado, conforme vimos acima, por aspectos "contingentes"). A estrutura indica a posição do sujeito face aos objetos, mas não dá lugar a uma sua determinação que tivesse origem nestes. Lacan diz que a psicanálise nos permitiu descobrir

"(...) o fato do desejo humano não estar diretamente implicado numa relação pura e simples com o objeto que o satisfaz, mas estar ligado a uma posição que o sujeito adota na presença desse objeto tanto quanto a uma posição que ele adota fora de sua relação com o objeto, de tal modo que nada jamais se esgota, pura e simplesmente, na relação com o objeto." (1957-58/1998, p. 320, grifo nosso)

2- A crítica da teoria do imaginário que já preparava a recepção da racionalidade da estrutura, uma vez que ela já era em si uma crítica da reificação da imagem (no caso, da imagem do objeto), por alienante.

Com a ordem simbólica, o desejo não é mais desejo do desejo do outro como semelhante especularizável, mas desejo do desejo do Outro⁸⁷, ou seja, desejo da própria estrutura que o determina, ou, ainda em outras palavras, é desejo da Lei. Se observamos agora que o próprio desejo nada mais é do que a Lei posta em funcionamento, então vemos que ele é apenas o desejo de manter-se a si mesmo como desejo, ou seja, sem satisfação, algo contra o que se chocaria imediatamente qualquer idéia a seu respeito que convergisse para "desejo de objeto". É por esse motivo que Lacan afirma que ele é revelado por Freud "(...) *como desejo de nada.*" (Lacan, 1954-55/1978, p. 246)

Então ocorre que essa relação desejante entre o desejo e a Lei que o constitui se expressa necessariamente de acordo com duas funções interdependentes: a da linguagem e a da fala. Para tratar da complexidade desse nó, é que Lacan se dedica – mais especialmente ao longo do *Seminário 5* – a escrutinar a tríade necessidade/demanda/desejo. Aí, vemos que a necessidade elevada à fala, constituindo a demanda, produz o desejo aquém e além desta e, afinal, radicalmente diferente da primeira:

"O desejo é definido por uma defasagem essencial em relação a tudo o que é pura e simplesmente da ordem da direção imaginária da necessidade – necessidade que a demanda introduz numa ordem outra, a ordem simbólica, com tudo o que ela [a necessidade⁸⁸] pode introduzir aqui de perturbações." (Lacan, 1957-58/1998, p. 92)

⁸⁷ Algo paradigmaticamente expresso no seguinte trecho:

“– se o desejo está, com efeito, no sujeito pela condição que lhe é imposta pela existência do discurso de fazer sua necessidade passar pelos desfilamentos do significante;

– se, por outro lado, (...) é preciso fundar a noção do Outro com O maiúsculo como sendo o lugar do desdobramento da fala (a outra cena, eine andere Schauplatz, de que Freud fala na Traumdeutung,

– é preciso afirmar que, caso de um animal presa da linguagem, o desejo do homem é o desejo do Outro.” (Lacan, 1958d/1966, p. 628)

⁸⁸ Na língua original, vemos, com clareza, que o "ela" se refere, de fato, à necessidade: "(...) *besoin que la demande introduit dans un ordre autre, l'ordre symbolique, avec tout ce qu'il peut ici apporter de perturbations.*"

A expressão da necessidade na fala sob a forma de um apelo ao Outro receberá não apenas respostas negativas esporádicas a propósito da satisfação de necessidades específicas (a fome, a sede, por exemplo). Ela constitui, dentro da própria dialética da recusa – que então passa a ser mesmo necessária à estrutura do apelo⁸⁹ –, a dimensão desmedida da demanda porque, a partir desse momento, ela se encontra vinculada à impossibilidade da presença perene do Outro, impedindo que algo venha atender ao que ela solicita. O apelo ao Outro pede o alimento ou a água, mas, para além disso, pede a presença e a atenção do Outro ou o seu amor. A demanda que chama por algo que venha aplacar a necessidade é a mesma que é demanda de amor e, se invoca a alteridade, o faz menos pela idéia de que ela é imprescindível para o provimento da satisfação do que pelo fato de que esse chamado faz parte das próprias premissas da linguagem⁹⁰: esta funciona de uma forma tal que toda fala tem nela tanto seu ponto de chegada quanto sua origem; toda fala se dirige a ela e é emitida a partir de seu lugar. De acordo com aquilo que já começamos a vislumbrar ser o Outro no interior da arquitetura conceitual lacaniana, sabemos que tal solicitação se esbarra numa dupla infinitude: a do conjunto dos significantes ao qual se direciona (nível da linguagem) e a que concerne aos deslocamentos efetivados em sua própria expressão concreta (nível da fala). É assim que podemos ler a seguinte afirmação:

"O sistema das necessidades entra na dimensão da linguagem para nela ser remodelado, mas também para se verter, ao infinito, no complexo significante, e é isso que faz com que a demanda seja, essencialmente, algo que, por sua natureza, se coloca como podendo ser exorbitante."
(Lacan, 1957-58/1998, p. 87)

Além do mais, esse Outro com quem o sujeito se depara (na figura da mãe) já sofre, ele mesmo, o corte do desejo: ele ocupa para a criança um lugar na estrutura na mesma medida em que, por sua vez, é também um posicionamento de sujeito diante

⁸⁹ "O mecanismo da demanda faz com que o Outro, por sua natureza, se oponha a ela. Poderíamos dizer ainda que a demanda exige, por natureza, para ser sustentada como demanda, que algo se oponha a ela." (Lacan, 1957-58/1998, p. 87)

⁹⁰ Ao contrário do que acontecia no texto sobre os complexos familiares (de 1938), no qual o ponto de partida da função de comunicação era a negativização do estado de dependência em que o recém-nascido se encontrava a propósito de sua sobrevivência, Lacan agora pode dizer que os efeitos da presença do significante "(...) são, antes de mais nada, os de um desvio das necessidades do homem pelo fato de que ele fala, no sentido de que, por mais que suas necessidades sejam submetidas à demanda, elas lhe retornam alienadas. Isso não é o efeito de sua dependência real (...), mas da conformação significante como tal e de ser do lugar do Outro que é emitida sua mensagem." (Lacan, 1958a/1966, p. 690)

dela. Se pensarmos agora que o Outro é ainda uma apresentação da própria estrutura, podemos ter uma idéia da complexidade do entrecruzamento de níveis articulados em sua concepção. Condicionada por esses termos, a inevitabilidade da relação intersubjetiva se sobrepõe às condições orgânicas transformando-as em via de invocação do próprio ser do Outro e colocando o desejo antes e depois de si mesma mediante seu caráter linguageiro. "Depois" porque nele se reencontra, de modo subvertido e retroativamente tendente ao desaparecimento, aquilo que se perdera da necessidade em seu atravessamento pela demanda⁹¹. O desejo toma algo emprestado à necessidade – a imposição de uma condição absoluta ou de uma urgência – restabelecendo o desvio que ela sofre quando de sua submissão ao significante⁹². "Antes" porque o desejo jamais se inscreve na demanda, sendo sempre a circulação significante que a condiciona e levando a necessidade a uma espécie de negação de segunda ordem:

“(…) uma vez que a necessidade já tenha passado pelo filtro da demanda no plano da incondicionalidade, é apenas a título de uma segunda negação, digamos assim, que reencontraremos, mais além, a margem do que se perdeu nessa demanda. O que encontramos nesse mais além é, precisamente, o caráter de condição absoluta que se apresenta no desejo como tal.” (Lacan, 1957-58/1998, p. 382)⁹³

A natureza problemática do lugar do desejo deve-se, então, a esse ponto assim resumido por Lacan:

“Esse lugar está sempre para além da demanda, na medida em que a demanda almeja a satisfação da necessidade, e no aquém da demanda, na medida em que esta, pelo fato de ser articulada em termos simbólicos, vai além de todas as satisfações que invoca; na medida em que ela é demanda de amor, que visa ao ser do Outro, a obter do Outro essa presentificação essencial – que o Outro dê o que está além de qualquer

⁹¹ Cf. Lacan, 1957-58/1998, p. 394.

⁹² Não é questão, portanto, de uma remissão ao pré-verbal.

⁹³ Em outro lugar, Lacan explicita que essa segunda negação “(...) não é uma simples negação da negação” porque o resíduo produzido pela obliteração da necessidade na demanda faz surgir a “potência da pura perda”. (Lacan, 1958a/1966, p. 691)

satisfação possível, seu próprio ser, que é justamente o que é visado no amor." (Lacan, 1957-58/1998, p. 406)⁹⁴

Isso o leva a dizer que o desejo é o resultado da subtração da necessidade à demanda⁹⁵. Ora, se a demanda é uma operação que descreve um nível de expressão da necessidade na fala como apelo à presença do Outro, que é a estrutura simbólica, então vemos que, se retirarmos da demanda o que se deve à necessidade, o que vai restar é o puro funcionamento do simbólico que então já terá atravessado o corpo. A necessidade, que deveria desaparecer ao ser aplacada, por ter se elevado à fala, deixa, no entanto, atrás de si um "circuito insistente"⁹⁶.

Tal circulação que persiste, devido à sua localização sob e sobre a fala, é circulação recalçada, constituindo o próprio do inconsciente: *"É preciso afirmar que é a incidência concreta do significante na submissão da necessidade à demanda que, recalçando o desejo na posição de desconhecido, dá ao inconsciente sua ordem."* (Lacan, 1959/1966, p. 709) Uma vez haja mediação do Outro na gênese da demanda e na recepção da mesma, instaura-se uma disparidade entre o que é articulável no nível da fala e aquilo que permanece subreptício no desejo pela convergência das seguintes razões:

O desejo

- traduz em movimentos pulsionais o processo metonímico de deslocamento de significantes, o qual é um pressuposto da enunciação;
- recupera o que se perdera da necessidade na demanda – a pura condição absoluta da urgência – na medida em que isso já não era passível de nomeação;
- captura o sujeito no cerne de uma falta que já presidia ao estatuto do Outro ao qual ele se dirige com sua fala de modo que os significantes com os

⁹⁴ Ou ainda: *"É no espaço virtual entre o apelo da satisfação e a demanda de amor que o desejo deve ocupar seu lugar e se organizar. É por isso que só podemos situá-lo numa posição sempre dupla em relação à demanda, ao mesmo tempo além e aquém, conforme o aspecto sob o qual consideremos a demanda – demanda em relação a uma necessidade ou demanda estruturada em termos de significante."* (Lacan, 1957-58/1998, p. 406)

⁹⁵ V. Lacan, 1957-58/1998, p. 382 e 1958a/1966, p. 691.

⁹⁶ V. Lacan, 1957-58/1998, p. 89.

quais vai ter que se haver surgem a partir da própria castração e, portanto, não podem ser ditos.

Por isso, Lacan afirma que o sujeito só teria acesso direto a seu desejo se uma segunda fala, projetando-se sobre a sua própria, fosse capaz de suspender o corte que ele sofre pelo fato de falar. Ora, mas se o que é característico da fala é justamente o fato de se formar a partir da restrição imposta pela linguagem, então ela se encontra logicamente desabilitada para desempenhar tal tarefa: *“Mas o desejo não é nada além da impossibilidade dessa fala que, por responder à primeira, só consegue reduplicar sua marca, consumando essa fenda (Spaltung) que o sujeito sofre por só ser sujeito na medida em que fala.”* (Lacan, 1958d/1966, p. 634) Essa impossibilidade de atualização do desejo na fala é o próprio desejo “puro”. Uma fala, por mais autêntica, só faz perpetuar a falta imposta pela condição da fala. E só há sujeito dentro dessa condição. O desejo procede, então, dessa finitude que é radical, estabelecendo um movimento que, visando a encobri-la só alcança a sua perpetuação. É nesse sentido que ele só possui objeto metonímico⁹⁷: o que importa é a metonímia em si e não objeto.

“(…) o desejo nada mais é”, diz Lacan, “do que a metonímia do discurso da demanda. É a mudança [*changement*] como tal. Insisto nesse ponto – essa relação propriamente metonímica de um significante ao outro que chamamos de desejo, não é o novo objeto, nem o objeto anterior, é a própria mudança de objeto em si.” (1959-60/1986, p. 340)

Eis as linhas gerais do processo de substituição da posição originária do sujeito na necessidade – na qual ele ainda não se encontra instituído – pelas condições estruturais dispostas pelo significante que, inscritas no corpo e na história, conformam a particularidade de cada destino⁹⁸. Por ele, relacionar-se ao Outro (ou fazer uso da linguagem e ser nela capturado) corresponde a dissolver o vínculo entre desejo e satisfação. Por ele, o desejo do homem tem seu sentido encerrado no desejo do Outro. Não porque este estivesse em posição de determinar objetos adequados à sua satisfação,

⁹⁷ V. Lacan, 1958b/2003, p. 179.

⁹⁸ *“Se a análise tem um sentido, o desejo nada mais é do que aquilo que suporta o tema inconsciente, a articulação própria do que faz com que nos enraizemos num destino particular, o qual exige com insistência que a dívida seja paga; e ele volta, retorna e nos reconduz sempre de volta a uma certa trilha, à trilha do que é propriamente nosso afazer.”* (Lacan, 1959-60/1986, p. 368)

mas porque o seu primeiro (no sentido do que vem antes e no sentido do que é mais importante) querer é ser reconhecido pelo Outro.

Aquilo que aparentemente seria veículo de sua satisfação (i. e., o objeto) é, na verdade, uma face de aniquilamento, visto que a satisfação, na pretensão do estancamento do impulso, antepor-se-ia (se isso fosse possível) ao movimento em direção ao Outro que é o motor do inconsciente. Sem ele, nem mesmo a consideração do significante, tomada de forma isolada, faria sentido. Diz Lacan ao comentar a *Interpretação dos sonhos*:

“(…) não é no significante articulado, mesmo depois de feita a primeira decodificação, que se encarna o inconsciente. (…) O discurso inconsciente não é a última palavra do inconsciente. Ele é sustentado por aquilo que é verdadeiramente a mola última do inconsciente, e que só pode ser articulado como desejo de reconhecimento do sujeito.” (Lacan, 1957-58/1998, p. 256)

O desejo não se apresenta nos significantes do sonho. Ele ex-siste no sonho⁹⁹, não existe nele. Ou melhor, só se apresenta no sonho na medida em que se furta a essa apresentação no seu deslocamento infinito. Esse é seu caráter problemático, caráter que é o motor dialético da constituição onírica. É próprio ao desejo buscar reconhecimento ou apresentação e, por uma questão de essência, não atingi-la como forma de manter-se em ato. É importante, nesse sentido, perceber o contorno conceitual de uma frase como a seguinte: “*O desejo não tem outro objeto a não ser o significante de seu reconhecimento*” (Lacan, 1958-59a, p. 501), lembrando que a função do significante é sempre executada através de uma anulação. O significante de reconhecimento do desejo simultaneamente marca o destino do sujeito e veda a sua cristalização, eternizando o deslocamento. Por isso, Lacan pode falar, sem ser contraditório, que o desejo se esquia do reconhecimento: “*Ele é desejo para além do reconhecimento a que o desejo se furta.*” (1958b/2003, p. 179)

Um desejo cuja consistência é simbólica tem por "conteúdo" o reconhecimento, o que, do ponto de vista do imaginário, corresponde a dizer que ele é sem conteúdo, isto é, puro. “*Como desejo de reconhecimento, ele é um desejo, talvez, mas, no final das contas, é um desejo de nada. É um desejo que não está ali, um desejo*

⁹⁹ V. Lacan 1958d/1966, p. 629.

rejeitado, excluído.” (Lacan, 1957-58/1998, p. 327) Ele não está excluído por uma questão de contingência: não porque o sujeito não queira assumi-lo em função de uma verdade que rejeita – ele já é, aliás, defesa e não exatamente algo contra o que se defender¹⁰⁰ –, mas porque é impossível que o desejo se situe como assumido na fala devido à sua própria definição: ele é o que fica de fora do fato da necessidade ter que atravessar o significante, constituindo a demanda. Ele é discurso (é articulado), mas não surge na fala (não é articulável): “*O desejo do sonho não é assumido pelo sujeito que diz "eu" [je] em sua fala. Articulado, no entanto, no lugar do Outro, ele é discurso (...).*” (Lacan, 1958d/1966, p. 629) Lacan diz que o sentido de *Wunscherfüllung* é que o aspecto do consumado no desejo é o aspecto verbal, ou seja, vincula-se, não ao objeto, mas à própria Lei simbólica cuja instituição é também a instituição do desejo. Por isso, em sua realização, “*trata-se da emergência à realidade do desejo como tal*” (Lacan, 1960-61, p. 59) ou de sua pura ascensão ao nível simbólico. Assim,

“(...) o reconhecimento da impossibilidade do desejo satisfazer-se com tais objetos [fenomênicos] é a abertura para um outro gozo, não mais vinculado à empiria, mas vinculado à Lei. Longe de se opor ao desejo, a Lei da castração pode conservar o desejo puro, já que a Lei está literalmente 'a serviço do desejo'.” (Safatle, 2005, p. 135)

Ora, se o desejo nasce a partir do Outro e a ele se dirige, sendo sua uma busca pelo reconhecimento, não é evidente que o que está em jogo é que ele é “*sempre desejo ao segundo grau, desejo de desejo*”¹⁰¹ (Lacan, 1959-60/1986, p. 24)? Ambos, Lei e desejo, representam uma associação cuja função é de defesa contra a captura materna que, entregue a si mesma, não indica vias de simbolização. A interdição imposta pela Lei proíbe um gozo de mórbidos matizes por carregar sempre um risco de desestruturação, ou seja, por ser um “*(...) gozo que ultrapassa qualquer referência [repérage] possível para o sujeito (...).*” (Lacan, 1963-64/2004, p. 302) Lacan se pergunta no *Seminário 6*:

¹⁰⁰ “*(...) constituindo-se como desejante, ele [o sujeito] não percebe que, na constituição de seu desejo, ele se defende de alguma coisa, que seu desejo mesmo é uma defesa e não pode ser outra coisa.*” (Lacan, 1958-59a, p. 448) Um pouco adiante, ficará mais claro esse ponto.

¹⁰¹ Mais uma vez, vemos por quais caminhos se faz a convergência entre o estruturalismo e Kojève. Este dizia que o sujeito é constituído pelo conteúdo positivo do que é negado por seu desejo e que, se o ser humano não é um ser natural, isso que seu desejo nega pela própria ação de desejar só pode ser outro desejo: “*Para que tenha Consciência-de-si, é preciso, então, que o desejo incida sobre um objeto não-natural, sobre qualquer coisa que ultrapasse a realidade dada. Ora, a única coisa que ultrapassa esse real dado é o próprio Desejo.*” (Kojève, 1947, p. 12)

"Interdição de quê? No final das contas, de um gozo que é perigoso porque abre diante do sujeito o abismo do desejo¹⁰² como tal." (1958-59a, p. 446) Trata-se, na verdade, de proibir um gozo que, ao fim e ao cabo, do ponto de vista da posição subjetiva, é um gozo impossível: ele seria a própria não existência do sujeito. Assim, a tensão que se estabelece na necessidade de proibir alguma coisa que já é, em si, impossível, indica que o interdito do pai não se coloca contra o desejo, mas o faz nascer em sua dimensão simbólica:

"O mito de Édipo não quer dizer outra coisa senão isto: na origem, o desejo, como desejo do pai, e a lei são uma só e mesma coisa. A relação da lei com o desejo é tão estreita que somente a função da lei traça o caminho do desejo. O desejo, enquanto desejo pela mãe, é idêntico à função da lei. É na medida em que a lei a interdita que impõe desejá-la (...)." (Lacan, 1963-64/2004, p. 126)¹⁰³

"O desejo, portanto, é a lei" (Lacan, 1963-64/2004, p. 176) é uma proposição que expressa o seguinte: o fato de haver significante (lei simbólica), depois de cruzar o corpo, não se distingue do processo metonímico que é o desejo. Dessa forma, dizer que este encontra um gozo na Lei é, afinal, como anunciamos no início desse item, dizer que ele goza de si mesmo, goza do contínuo reconhecimento, nesses termos, *do que ele é*. Lacan não poderia ser mais claro:

"A relação do homem com o desejo não é uma relação pura e simples de desejo. Não é, em si, uma relação com o objeto. Se a relação com o objeto estivesse desde logo instituída, não haveria problema para a análise. Os homens, como se presume que faça a maior parte dos animais, iriam a seu objeto. Não haveria essa segunda relação, se posso dizê-lo, do homem com o fato de que ele é animal desejante, e que condiciona tudo o que acontece no nível que chamamos perverso, a

¹⁰² Lacan às vezes duplica o sentido do termo "desejo": ora ele está ligado a algo anterior à inscrição do Nome-do-Pai, ora a algo posterior, sendo este o que se sobressai. Para o outro, reservará aos poucos, o termo "gozo". A exceção dessa última ocorrência, é obviamente neste sentido, de desejo como processo simbólico, que aqui o utilizamos.

¹⁰³ Lacan acrescenta, ironicamente: *"(...) pois, afinal, a mãe não é em si o objeto mais desejável."* (1963-64/2004, p. 126) Nesse seminário, lemos ainda: *"O que lhes ensino, aquilo a que lhes conduz o que lhes ensino, e que já está no texto, encoberto pelo mito de Édipo, é que esses termos, que parecem colocar-se numa relação de antítese, o desejo e a lei, são apenas uma e a mesma barreira para nos impedir o acesso à Coisa."* (1963-64/2004, p. 98)

saber, o fato de que ele goza de seu desejo." (Lacan, 1957-58/1998, p. 313)¹⁰⁴

Assim, a dimensão essencial do desejo é a sua reflexividade, a sua “*função pura*”¹⁰⁵ ou o fato de ser sempre "desejo ao segundo grau". Seu reconhecimento é o puro reconhecimento do que o desejo é: a Lei desejando a si mesma, ou, mais simplesmente, o puro e simples funcionamento da Lei, o que, aliás, significa a mesma coisa, uma vez tenhamos admitido, juntamente com Lacan, o uso da idéia de Outro como subjetivação da estrutura ou como a estrutura em seu encontro com o corpo e atravessada pela função transferencial, ou seja, como o próprio lugar do destino da fala. "Desejo de reconhecimento" passa a ser simplesmente uma outra forma de chamar o endereçamento inevitável ao Outro das séries articuladas cujo circuito inclui a presença corporal. Então, se, há alguns instantes, quando comentava a *Interpretação dos sonhos*, Lacan indicava seu lugar de fundamento último do inconsciente, parecendo com isso dizer que ele seria até mesmo anterior ao significante, é preciso perceber que tal comentário deve ser lido juntamente com este outro: "*A demanda está ligada, antes de mais nada, a algo que está nas próprias premissas da linguagem, a saber, à existência de um apelo que é, a uma só vez, princípio da presença e termo que permite repeli-la, jogo da presença e da ausência.*" (Lacan, 1957-58/1998, p. 330) Ou seja, o desejo de reconhecimento só é o motor último do inconsciente porque ele expressa uma vocação interna do próprio significante: seu movimento na direção da alteridade.

Agora podemos reformular uma definição para "desejo de reconhecimento": a questão é a de um movimento em que ele se expresse, desde uma determinação estrutural, sob o modo de uma mensagem – ou seja, como algo que exige um destinatário – cuja forma de endereçamento é privilegiada em detrimento do conteúdo, sem que aí possa ser apreendido como tal. Nesse processo, dizer que o desejo "(...) *não satisfaz a nada a não ser a si mesmo, isto é, ao desejo como condição absoluta*" (Lacan, 1957-58/1998, p. 382) é o mesmo que dizer que ele não se satisfaz. A lógica do desejo torna contraditória qualquer tentativa de associá-lo com a idéia de satisfação:

¹⁰⁴ Ou ainda: "(...) *no que ele [o sujeito humano] apreende bem como, naquilo de que goza, trata-se de algo diferente de uma relação com o objeto, trata-se de uma relação com seu desejo.*" (Lacan, 1957-58/1998, p. 315)

¹⁰⁵ Lacan, 1963-64/2004, p. 248.

“Se o desejo é, de fato, o que articulei aqui, isto é, aquilo que se produz na hiância que a fala produz na demanda, e se, como tal, ele está, portanto, para-além de toda demanda concreta, fica claro que qualquer tentativa de reduzir o desejo a algo para que se demande satisfação esbarra numa contradição interna.” (Lacan, 1957-58/1998, p. 416)

Assim, quando se articula a condição do desejo afirmando que, por ser desejo da Lei, ele seria "satisfeito" ao ser reconhecido por ela, está-se utilizando o termo "satisfação" em sentido lato. Temos um exemplo disso quando Lacan alude à possibilidade de "satisfação do desejo" dizendo que ela só poder ser efetivada no "para-além da fala" (Lacan, 1957-58/1998, p. 133)¹⁰⁶. Por tudo o que a teoria implica, esse "para-além da fala" não refere, obviamente nenhum objeto – que é apenas uma máscara sobreposta à "dor de existir confinada no desejo"¹⁰⁷ –, mas a dimensão da linguagem ou da ordem simbólica. Vimos acima: se é possível discernir algum nível de realização do desejo, tal nível se restringe a aspectos verbais. Afinal, se o desejo goza de si mesmo e é consubstancialmente vinculado à Lei, então, clara está a estipulação de um gozo da Lei. Mas, se quisermos falar de "satisfação" *stricto sensu*¹⁰⁸, vemos que, a propósito do desejo, ela é algo a ser descartado. Ora, tudo o que se trata de recusar aqui de forma radical é a idéia de que possa haver satisfação para o desejo inconsciente – ela representaria mesmo a dissolução da posição sujeito, visto ser esta definida exatamente por esse processo sem estancamentos. Um desejo que é de nada, não pode ser passível de satisfação, nem na Lei que, ao contrário, o perpetua em estado desejanter. O gozo da Lei não expressa uma satisfação na medida em que apenas assiste a uma duplicação da

¹⁰⁶ Acreditamos ser também esse o caso quando Safatle se refere a uma satisfação do desejo na Lei. Por exemplo, no seguinte trecho: "A verdade enunciada pela castração seria: *a única maneira de satisfazer um desejo puro é através de sua vinculação a uma lei transcendental reconhecida intersubjetivamente.*" (2006, p. 127) Aqui, "satisfação" do desejo indica sua permanência, subscrita pelo reconhecimento e não, naturalmente, por sua interrupção.

¹⁰⁷ V. Lacan, 1957-58/1998, pp. 331 e 338.

¹⁰⁸ É preciso explicar aqui o que significa esse sentido estrito: referimo-nos ao sentido que o termo adquire dentro da rede conceitual presente no discurso de Lacan aqui analisado (conforme os textos referidos e citados), segundo o qual a palavra "satisfação" acha-se estreitamente ligada a uma sensação de prazer que desfaz provisoriamente a tensão pulsional, sendo esse vínculo com a idéia de contentamento o que costuma estar presente também em sua utilização no nível do senso comum. Cabe fazer mais essa observação porque, na verdade, se buscássemos uma das raízes etimológicas do termo (o que claramente não é o caso, pelo menos nesse momento, para o psicanalista), ela seria, curiosamente, largamente adequada para descrever o que se passa com o desejo, uma vez que carrega a idéia de "pagamento de uma dívida" (v. Houaiss & Villar).

função pura do desejo. O que se insinua nesse raciocínio, então, é que não se trata de uma questão de satisfação¹⁰⁹, mas de circulação:

"Só entram no inconsciente esses desejos que, por terem sido simbolizados, podem (...) conservar-se sob sua forma simbólica, isto é, sob a forma desse traço indestrutível (...). São desejos que não se deterioram, que não têm o caráter de impermanência próprio a toda insatisfação [da necessidade], mas que são, ao contrário, sustentados pela estrutura simbólica, a qual os mantém num certo nível de circulação do significante, aquele que lhes designei como devendo ser situado (...) no circuito entre a mensagem e o Outro (...)." (Lacan, 1957-58/1998, p. 92-3)

O reconhecimento pelo desejo do Outro afinal só expõe ao desejo do sujeito a sua própria desidentidade tanto com relação a um suposto alvo objetual quanto a respeito da imaginarização da satisfação e principalmente por referência à sua "essência". Sendo definido, através da estrutura, pela colocação em metonímia dos significantes, ele não pode jamais ser idêntico a si mesmo, o que preserva o posto da diferença na definição do sujeito, mesmo diante da idéia de que o desejo deseja a "si mesmo". Podemos, então, lembrando o vínculo com a definição fornecida por Kojève, dizer que, após a estrutura, o desejo é a Lei inconsciente pela qual se revela o reconhecimento subvertido da própria negatividade implicada na Lei de reconhecimento do desejo.

Donde se segue que é no mesmo sentido que o tornar-se humano implica tanto o desejo quanto a linguagem. Isso não somente porque esta nomeia os objetos que se prestam ao circuito daquele fazendo-os passarem à existência, mas principalmente porque o desejo é a metonímia (os deslocamentos inconscientes de traços significantes constitutivos e determinantes) que nasce do direcionamento de uma fala à estrutura simbólica. Humanizar-se é, pelo mesmo motivo, tanto falar quanto desvincular desejo e satisfação. O desejo puro, ao ser sem objeto, é também sem satisfação. Os objetos em desfile são apenas máscaras que encobrem sua natureza trágica. Visa unicamente à reiteração de seu caráter puro. A questão é, assim, a de afirmar, a partir das divisões

¹⁰⁹ Lacan insistiria nessa idéia ao dizer, por exemplo, no *Seminário 11* que aquilo "que se chama desejo" é um "(...) elemento necessariamente em impasse, insatisfeito, impossível, desconhecido (...)." (Lacan, 1964/1973, p. 141)

impostas ao sujeito pelo significante em sua negatividade – separação de si mesmo, do seu próprio desejo e do Outro –, seu estado *perpetuum mobile*.

Desenvolvendo todas as conseqüências de uma tal abordagem, Lacan esclarece que se trata aí do estabelecimento do não-ser na origem do ser: "*Logo que o próprio sujeito chega ao ser, ele o deve a um certo não-ser sobre o qual ergue seu ser. E se ele não é, se ele não é algo, é, evidentemente, devido a alguma ausência que ele testemunha, mas ele permanecerá sempre devedor dessa ausência (...)*." (Lacan, 1954-55/1978, p. 226) O fato da falta ser constitutiva não é, assim, um ponto de partida metafísico, mas a conseqüência de nosso uso da linguagem desde que ela seja vista como portadora das linhas de nossa separação em relação às coisas e, por essa via, da disposição dos significantes em deslocamento contínuo. Quando lemos, por exemplo, que

“o desejo é aquilo que se manifesta no intervalo cavado pela demanda aquém dela mesma, na medida em que o sujeito, articulando a cadeia significante, traz à luz a falta a ser com o apelo de receber seu complemento do Outro, se o Outro, lugar da fala, é também o lugar dessa falta" (Lacan, 1958d/1966, p. 627),

vemos que a falta-a-ser é originada *desde o fato da fala* tanto pelo abismo que a demanda deixa atrás de si quanto pelo fato de que o Outro – lugar ao qual ela se dirige –, por ser o lugar da fala, já é marcado pelo corte que reduplica no sujeito. É nesse sentido que a falta de objeto é também uma "falta de ser": "*O desejo é uma relação de ser com falta. Esta falta é falta de ser, propriamente falando. Não é falta disso ou daquilo, mas falta de ser pela qual o ser existe.*" (Lacan, 1954-55/1978, p. 261) Assim, se "*(...) o desejo é a metonímia da falta a ser*" (Lacan, 1958d/1966, p. 623), é porque desenrola nos sucessivos deslocamentos do significante dirigidos ao Outro a impossibilidade de que seja dita a falta que originalmente constitui o sujeito devido ao fato dele ser uma posição de linguagem e de fala. A realização do desejo que é obstaculizada seria também a realização ontológica do ser do sujeito paradoxalmente preservado apenas pelo movimento que o dissolve duplamente: ele desaparece tanto na sucessão infinita dos objetos quanto sob o significante que *representaria* sua posição de fala dentro da estrutura simbólica. Admitir premissas de cunho estruturalista – e elementos saussureanos relidos da forma como o vimos no início deste capítulo – na interpretação da linguagem implica que preservar a condição do sujeito é preservar o

processo de desejo que expressa sua dissolução. Somente nessa *aphanisis* ininterrupta ele pode se desvencilhar das capturas imaginárias que corresponderiam à sua objetificação.

Mas não é somente isso que se encontra implicado na temática do desejo como falta-a-ser. Ela retoma ainda aquela relação entre linguagem, verdade e realidade segundo a qual o que existe existe em função da primeira e é, portanto, devedor do corte que subjaz e que sustenta todo o campo em que as existências podem ser pensadas e enunciadas. Sendo o desejo tributário dos próprios limites desse campo de possibilidades da existência em seu vínculo básico com a linguagem, ele não pode visar a algo passível de nomeação¹¹⁰, critério justamente não obedecido por nenhum objeto, já que a própria noção de objeto supõe a nomeação. E por aí retornamos aos termos de anterioridade (pré-ontologia, como Lacan se expressa no *Seminário 11*) ou de oposição (contra-ontologia, como propunha Cassin) da linguagem com relação à ontologia: "*Se o ser fosse apenas o que ele é, não haveria nem sequer o lugar para se falar dele. O ser chega a existir em função mesmo dessa falta. É em função dessa falta, na experiência de desejo, que o ser [do sujeito] chega a um sentimento de si em relação ao ser.*" (Lacan, 1954-55/1978, p. 262) Lacan disponibiliza, assim, um uso operacional e totalmente indispensável da idéia do não ser que só pode identificar a realização do desejo à própria morte:

“Tentem se perguntar o que pode querer dizer *ter realizado seu desejo* – se não é tê-lo realizado, se assim podemos dizer, no final. É essa invasão da morte na vida que confere seu dinamismo a toda questão, quando ela tenta se formular sobre o tema da realização do desejo. Para ilustrar o que dizemos, se colocarmos diretamente a questão do desejo a partir do absolutismo parmenidiano, na medida em que ele anula tudo o que não é o ser, diremos – nada é daquilo que não nasceu e tudo o que existe não vive senão na falta a ser.” (Lacan, 1959-60/1986, p. 341)

Certo, o ser é e o não ser não é. Mas que ele não seja, não significa que não seja efetivo, ou mesmo constitutivo em sua ex-sistência.

Assim, falar do desejo já é, por si, ato envolvido no caráter escorregadio da referência objetiva ao fator condicional de toda referência objetiva. É o que Lacan observa na seguinte passagem:

¹¹⁰ “*O desejo (...) é desejo de nada que seja nomeável.*” (Lacan, 1954-55/1978, p. 261-2)

"Há uma ambigüidade profunda no uso que fazemos do termo desejo. Ora nós o objetivamos – e é mesmo preciso fazê-lo, nem que seja só para falar dele –; ora, ao contrário, nós o situamos como sendo primitivo em relação a toda objetivação. (...)

(...) aquilo com que temos de lidar é um sujeito que está aí, que é realmente desejante, e o desejo de que se trata é anterior a qualquer espécie de conceitualização – toda conceitualização sai dele." (Lacan, 1954-55/1978, p. 263)

O desejo não é um evento recorrente na história do sujeito ou a expressão de um ciclo de comportamento (como ocorria no trabalho de 1932 sobre a paranóia) a ser explicitado por suas condições de vida. Ao contrário, *é ele* a condição da existência do sujeito. Não há, a seu respeito, realização fenomênica mediante o objeto porque, em termos psicanalíticos, ele é a condição para o advento de qualquer fenômeno. Seu regime de aparecimento é solidário do fato dele ser condição e não fenômeno: a condição aparece naquilo que ela condiciona, mas sempre de forma furtiva, ou seja, jamais como algo condicionado.

Determinante de um sujeito indeterminado, dissociado do empírico pelo afastamento do objeto e identificado à Lei da estrutura, vemos que o que está em cena é um desejo puro cuja regulação, contrariamente ao que Kant pensara para o *pathos*, é *a priori*¹¹¹. A atopia de Eros é o que Lacan chama de "permanência transcendental" do desejo¹¹². Não apenas isso, mas, pode-se dizer que, para ele, uma faculdade *a priori* de desejar é chamada a responder pelo caráter último de todas as outras faculdades. O desejo transcende o objeto pela negatividade afirmando-se lei transcendental de toda experiência possível. Safatle explica essa convergência entre transcendência e transcendentalidade no desejo tal como pensado por Lacan da seguinte forma:

“Por um lado, o desejo puro transcende toda possibilidade de realização fenomenal, já que ele é desprovido de objeto empírico e se manifesta como pura negatividade. Mas, por outro, Lacan não se engaja numa

¹¹¹ V. Baas, 1992, pp. 22-82. O autor aí comenta que "*haveria (...), antes de qualquer objeto de desejo (...), uma faculdade de desejar: eis o que designo aqui como o desejo puro. Colocar uma tal questão corresponderia a unir aquilo que Kant rigorosamente separou: o a priori e o desejo. Seria consagrar-se a uma teoria transcendental do desejo e, de algum modo, indicar que seria necessário fazer uma 'crítica do desejo puro'. Seria também fazer cruzarem-se a filosofia transcendental e a psicanálise.*" (p. 26)

¹¹² Lacan, 1960-61, p. 86.

espécie de ‘gênese empírica’ da negatividade do desejo (no que ele se diferenciaria de Freud). Ao contrário, ele parece, em vários momentos, mais interessado em defender uma certa dedução transcendental do desejo. De onde se segue a possibilidade de falarmos em uma ‘estrutura transcendental’ do desejo lacaniano, assim como de sua transcendência.” (2003, p. 193)

A objetividade do desejo não é o objeto fenomênico, mas a estrutura transcendental em um duplo movimento de transcendência: transcendência do objeto empírico e transcendência de si mesma – do Outro em relação ao sujeito; do desejo em relação a si mesmo e em relação ao Outro. Não representável, mas exigindo reconhecimento e, portanto, apresentação, ele exhibe uma efetividade incontestável. Enfim, o desejo é a revelação das suas próprias condições de existência; condições que, por serem tais – a fala determinada pelos significantes em deslocamento e dirigida ao conjunto dos mesmos na figura do Outro –, transferem sua relação com o objeto para um plano secundário. Lacan aplica, assim, o transcendental da estrutura sobre uma teoria do desejo de inspiração kojéviana que não pode prescindir do sujeito exatamente na medida em que este é a *atividade* de desejar¹¹³. Com essa estratégia, a consistência do desejo passa a ser a elevação da problemática do reconhecimento a um campo transcendental: o desejo purificado de objetos, transcendendo-os, e transcendentalizado na Lei simbólica interpretada como algo votado ao reconhecimento intersubjetivo pela interseção entre fala e linguagem que constrange o sujeito a uma posição de intermitência em seu vínculo de débito para com a falta-a-ser e em seu vínculo sempre adiado com o significante¹¹⁴.

¹¹³ Safatle defende, de forma diferente, que “(...) *tudo se passava como se Lacan projetasse a função transcendental própria ao conceito moderno de sujeito em uma teoria do desejo.*” (2003, p. 193) Pensamos que essa transcendentalização do conceito de sujeito é, na verdade, *conseqüência* da aplicação do transcendental sem sujeito da estrutura a uma teoria do desejo que trazia a subjetividade em seu cerne e que já se encaminhava para a centralização da questão do reconhecimento. Ou seja, preferimos articular esse ponto dizendo que Lacan projeta o transcendental da estrutura sobre uma teoria do desejo e *o resultado* é a necessidade de pensar uma certa função transcendental do sujeito em psicanálise. Voltaremos a esse assunto no próximo capítulo.

¹¹⁴ A relação entre necessidade, demanda e desejo traz o corpo para o primeiro cenário da reflexão, o que já é, por si mesmo, índice de ultrapassagem da fase mais estruturalista, como veremos no item 3.3.2 do próximo capítulo. Apesar disso, foi necessário tratar do desejo aqui, visto que sua definição mediante uma função pura é um dos resultados mais importantes da interlocução da psicanálise com o estruturalismo.

2.14. As leis da linguagem são as leis do inconsciente

A essa altura não é de surpreender o entusiasmo que Lacan demonstra pela lingüística, ao ponto de vermos as possibilidades teóricas abertas por seu trato do significante serem incumbidas da missão de recobrir o sentido da psicanálise: “*Que existam no inconsciente cadeias significantes que subsistem como tais, que, a partir dele, estruturam, agem sobre o organismo, influenciam o que aparece externamente como sintoma, essa é a base da experiência analítica.*” (Lacan, 1957-58/1998, p. 410) A olhos investidos de uma perspectiva externalista e ciosos quanto a prescindir da substância, essa é, de fato, a única leitura habilitada a atribuir aos enunciados freudianos uma lógica aceitável. Toda essa análise é o que pode justificar declarações como a seguinte:

“Você me perguntava em que me distinguia de Freud: nisto, no fato de que eu conheço a lingüística. Ele não a conhecia e, portanto, não podia saber que o que fazia era lingüística. E a única diferença entre sua posição e a minha baseia-se no fato de que eu, abrindo um livro seu, em seguida posso dizer: isto é lingüística.” (Lacan, 1966b, p. 9)

A duplicidade fendida do significante e do significado é, para Lacan, a única via explicativa do determinismo psicanalítico¹¹⁵ cuja base é a identificação da estrutura do inconsciente com a estrutura da linguagem, entendida sob determinados aspectos e recortes da apresentação saussuriana. O “inconsciente estruturado como uma linguagem” não significa que suas leis seriam análogas às da linguagem, mas que são exatamente as mesmas leis. É o que está implícito quando Lacan identifica uma coisa à outra: a lingüística “(...) *tem a mais estrita relação com a análise tout court. Elas até mesmo se confundem. Se olharmos de perto, elas não são essencialmente diferentes uma da outra.*” (Lacan, 1957-58/1998, p. 12) As formações do inconsciente são efeitos de engendramento do sentido no plano das funções do significante:

“(...) essa estrutura do inconsciente, isso em que se reconhece um fenômeno como pertencente às formações do inconsciente, recobre, de modo exaustivo, aquilo que a análise lingüística nos permite assinalar como sendo os modos essenciais da formação do sentido, na medida em

¹¹⁵ Cf. Lacan, 1955-1956/1981, p. 136.

que ele é gerado pelas combinações do significante.” (Lacan, 1957-58/1998, p. 49)

Assim, a correspondência entre causalidade inconsciente e causalidade significativa¹¹⁶ – assentada nos mecanismos da metáfora e da metonímia – é uma manobra intrínseca à abordagem do sintoma como fenômeno de sentido.

O que, para o autor, valida a sobreposição das disciplinas é a noção de uma causalidade própria ao funcionamento do discurso e denominada "lógica", em sentido, menos comum, de mecanismo do logos enquanto discurso: no registro do inconsciente, “(...) reconhecemos que são as leis e os efeitos próprios da linguagem que constituem sua causalidade; causalidade que mais se deve dizer lógica do que psíquica, se dermos à lógica a acepção dos efeitos do logos, e não apenas do princípio de contradição.” (Lacan, 1958b/2003, p. 174) Aí vemos que o vínculo não é de semelhança: as leis do inconsciente são as leis *da* linguagem e não leis *como as da* linguagem. Nesse sentido, o que importa, seja em lingüística, seja em psicanálise, é o isolamento do campo de articulação de elementos congêneres – cujo modo de funcionamento é o mesmo, qualquer que seja o campo fenomênico recortado – capaz de responder, no caso da segunda, pela racionalidade geradora das formações do inconsciente: “(...) a descoberta de Freud se homologa ao tomar, antes de mais nada, por certo (...) que o real é racional [ou seja, que o inconsciente é a lógica do significante] e, depois, ao constatar que o racional é real [quer dizer, o efetivo é o simbólico, e não o objeto ou a realidade].” (Lacan, 1958d/1966, p. 637) A estrutura, e não a psicologia, oferece esteio seguro, porque concreto, para uma racionalidade livre de obscuridades metafísicas: “Se nossos referenciais são sempre estáveis e seguros, é porque eles são estruturais, porque estão ligados às vias de construções significantes.” (Lacan, 1957-58/1998, p. 199)

O significante não pode ser o fruto das relações intersubjetivas, o suposto resultado de uma necessidade social-comunicativa: “(...) não podemos dar conta da experiência analítica partindo da idéia de que o significante seria, por exemplo, um puro e simples reflexo, um puro e simples produto do que se chama, a este respeito, as relações interhumanas.” (Lacan, 1958-59a, p. 317) De fato, as relações devem ser invertidas: a linguagem não é um fenômeno sociológico, mas, ao contrário, a sociedade

¹¹⁶ No momento, é o único tipo de causa aceito: “A cadeia dos significantes tem um valor explicativo fundamental e a própria noção de causalidade não é outra coisa.” (Lacan, 1955-1956/1981, p. 202)

é um fenômeno lingüístico. Se é fator determinante, o significante deve ser tomado como o elemento capaz de instituir o campo do humano, como a origem da diferença que o desloca do nível imaginário, conformando a exclusividade das sociedades humanas diante das outras.

2.15. Problematização da lingüística

Mas já vem ficando claro que o entusiasmo não forjou uma assimilação ingênua ou não-problematizada. Ao contrário, a lingüística teve seus elementos invariavelmente repensados, retrabalhados de acordo com o rumo dos problemas encontrados e com o modelo necessário¹¹⁷.

De modo que, entre psicanálise e lingüística, a vizinhança não possui caráter de analogia. Se, no que diz respeito às leis, dá-se um passo atrás da analogia, afirmando-se uma relação de *identificação*, quanto ao nível do material abordado, dá-se um passo além dela, tornando-se absolutamente necessário trabalhar a natural distância entre características da língua e características do inconsciente¹¹⁸. Fosse o viés da analogia presente nesse nível, o destino do projeto seria um fracasso prematuro, pois a estratégia da analogia exige a perscrutação dos pontos de semelhança e estes se revelam raros. Acreditando que a relação seria deste tipo, Merquior (1991) tece sua suposta desconstrução da estratégia estruturalista de Lacan¹¹⁹. Contudo, o psicanalista demonstra estar a par das observações de Benveniste (retomadas no argumento de Merquior¹²⁰): que, ao contrário do inconsciente, a língua é aprendida; que o signo

¹¹⁷ Nesse sentido, temos que discordar de Juranville quando este autor diz que Lacan apenas dá prosseguimento à análise iniciada por Saussure. (1984-1987, p. 46)

¹¹⁸ Retomamos aqui o tema inicial do capítulo.

¹¹⁹ Argumento semelhante é desenvolvido por Anderson (1983-1984), pp. 49-56. Aí, não toma exatamente Lacan por alvo, mas o movimento estruturalista em geral. Para apoiar sua discussão, cita uma declaração de Saussure: "*Estamos profundamente convencidos (...) de que todo aquele que pisa no terreno da linguagem está, pode-se dizer, privado de todas as analogias celestes e terrenas*" (p. 49), a qual, aliás, pode ser interpretada em sentido bem diferenciado: quem se aventura no estudo lingüístico encontra-se impedido de estabelecer analogias em função da necessidade de providenciar uma nova forma de pensar, sem paralelo com as anteriores. Lacan, aliás, manifestava um desprezo generalizado pela analogia – ver Lacan, 1953c/1966, p. 262-3.

¹²⁰ Ver p. 178.

saussuriano é arbitrário, enquanto o que propriamente interessa no símbolo freudiano é exatamente sua motivação; que o inconsciente seria universal ao passo que o sistema lingüístico, expresso em diversas línguas específicas. Lacan não desconhecia o risco e pautava seu discurso em parâmetro diverso: “(...) *o inconsciente está estruturado como uma linguagem. E não se trata de uma analogia, mas que quero dizer que sua estrutura é exatamente a mesma da linguagem.*” (Lacan, 1966b, p. 9, grifo nosso)

Mas, então, como articular deslocamento, afastamento quanto à consideração das características do fenômeno, e identidade da estrutura? A estrutura do inconsciente é a mesma da linguagem, isso significa sobretudo que os traços inscritos na cadeia se articulam entre si segundo duas classes de operações, e apenas elas: sintagmáticas e paradigmáticas. A estrutura do significante está em ele ser articulado, isto é, suas unidades “(...) *estão submetidas à dupla condição de se reduzirem a elementos diferenciais últimos e de os comporem conforme as leis de uma ordem fechada.*” (Lacan, 1957/1966, p. 501) Em última análise, ser “*estruturado como uma linguagem*” traduz, portanto, um sistema que age pela articulação da diferença em metáforas e metonímias. Porém, o inconsciente é estruturado como uma linguagem e não como uma língua: a enunciação, o discurso concreto, requer a consideração da sintaxe na constituição do sintagma. Ou seja, exige a língua em circulação e aplicação; exige a linguagem. Noutras palavras ainda, a metonímia, quando em psicanálise, põe em questão a dimensão da fala, alheia à língua no esquema de Saussure: “*É justamente essa assunção pelo sujeito de sua história, na medida em que ela é constituída pela fala endereçada ao outro, que serve de fundamento deste novo método ao qual [Freud] dá o nome de psicanálise (...).*” (Lacan, 1953c/1966, p. 257) Por isso, podemos afirmar que é com o desenvolvimento do grafo do desejo que insere a fala na estrutura (no *Seminário 5*) que começa a se manifestar a verdadeira originalidade de Lacan no trato com o material estruturalista. Ele nasce, bem exatamente, com a costura, efetuada pelo ponto de basta, dos dois fluxos apresentados por Saussure (som e conceito) que são, então, remetidos à escuta do Outro.

Contudo, o índice dessa originalidade é igualmente índice da impossibilidade do estruturalismo enquanto tal na psicanálise. Pois é aí que se desvenda um aspecto importante do limite de sua apropriação. Por um elemento de identidade de estrutura – a metonímia – a psicanálise atinge um ponto de distanciamento porque, para ela, o eixo metonímico se traduz pelo eixo da fala, no qual o viés do determinismo sofre uma

desestabilização. Se a lingüística, sobretudo com Jakobson, pode pensar a diacronia na metonímia permanecendo circunscrita às diretrizes estruturalistas, a psicanálise não pode deixar de ver aí a permanência de premissas fenomenológicas que trazem à fala a questão da natureza da subjetividade. É, assim, de dentro do próprio campo de homogeneidade entre lingüística e psicanálise que nasce o ponto de seu afastamento na medida em que ele requer um trabalho mais apurado da questão do tempo como traço de manifestação do sujeito, descobrindo insistentemente que a estrutura inconsciente não pode ser pensada como a “ordem fechada” que Lacan mencionava na *Instância da letra*. Isso, por sinal, já vinha sendo questionado a propósito de Saussure e exigira revisões de seus esquemas, particularmente, do esquema das duas massas amorfas cujo objetivo era, para ele, ilustrar o isomorfismo e a simultaneidade do recorte dos dois planos, significante e significado. É claro que esse isomorfismo não interessa a Lacan, uma vez que lhe é essencial discutir o deslizamento do significado sob o significante, indispensável à perspectiva da determinação. Arrivé (1986/1994, pp. 99-105) mostra que, para isso, Lacan precisou substituir o “de uma só vez” empregado por Saussure por um “ao mesmo tempo”, apenas aparentemente sinônimo, no seguinte comentário: “(...) o Sr. Saussure pensa que o que permite o recorte do significante é certa correlação entre significante e significado. Evidentemente, para que os dois possam ser recortados ao mesmo tempo [en même temps], é necessária uma pausa.” (Lacan, 1955-1956/1981, p. 135) Substituição imperativa para a introdução da idéia de pausa suposta ao deslizamento. Mas o encaminhamento do discurso de Lacan permite perceber que a outra face do valor da insistência no deslizamento dos planos é o fato de que a consideração da dimensão da fala, que confere abertura à estrutura, é imprescindível à psicanálise:

“Esse esquema é discutível. Vê-se bem, com efeito, que, no sentido diacrônico, com o tempo, produzem-se deslizamentos e que, a todo instante, o sistema em evolução das significações humanas se desloca e modifica o conteúdo dos significantes que assumem empregos diferentes [...]. Sob os mesmos significantes, há, no curso das eras, esses deslizamentos de significação que provam que não se pode estabelecer correspondência biunívoca entre os dois sistemas.” (Lacan, 1955-1956/1981, p. 135)

Recorrência da indeterminação determinada do sujeito, insistência da necessidade de trabalhar uma espécie de "contingência causada" que vai se direcionar para a reelaboração do pensamento da estrutura.

2.16. Níveis de valor da linguagem

Nesse ponto, é preciso reconhecer, a bem da análise, que Lacan investe valor na linguagem em dois níveis diversos porém pontualmente convergentes:

- 1- O fato da fala como habilidade do ser humano, ou seja, a existência efetiva de linguagem em um enunciado;
- 2- A suposição de que os significantes se inscrevem como traços na constituição de cadeias (virtuais) que são o inconsciente.

Há, de fato, um ponto de intersecção: a insistência da *cadeia* no *discurso*: “*O inconsciente, a partir de Freud, é uma cadeia de significantes que, em algum lugar (numa outra cena, ele escreve), se repete e insiste, para interferir nos cortes que lhe oferece o discurso efetivo e a cogitação que ele informa.*” (Lacan, 1960/1966, p. 799) Responde pela convergência o emprego do sintagma "ordem simbólica". Lacan aplica as noções de lingüística ao inconsciente como conjunto de significantes que troca mensagens com o Outro e, dessa forma, implica a função discursiva. Mas, obviamente, não é tudo do nível fenomenológico da fala e do discurso que se inscreve no nível lógico do significante. Apenas o que dele se cristaliza por meio dos posicionamentos transferenciais, ou seja, através do modo da relação dos sujeitos ao Outro nos pontos de significantização da demanda e do desejo, pontos definidores da estrutura do Édipo. Por isso, é bem verdade que o emprego lacaniano do significante habita muito mais o segundo nível do que o primeiro. É nele que faz sentido a frase "o inconsciente é estruturado como uma linguagem". Mas, por outro lado, sem a consideração da enunciação, não teríamos a passagem da linguagem pela radicalização da alteridade, passagem cuja responsabilidade é imprimir consistência e sentido à cadeia. "O inconsciente é o discurso do Outro" é frase que conjumina os dois níveis ao supor que aquilo que sobra da emissão da fala, retorna ao sujeito constituindo a cadeia significante

que é o inconsciente. Isso significa que a afirmação de que o inconsciente é estruturado *como* uma linguagem não esgota a relação entre ambos¹²¹. Tanto que encontramos também a seguinte versão: "*(...) o inconsciente é a linguagem (...)*" (Lacan, 1966d, p. 866, grifo nosso) Embora o inconsciente não seja estruturado *pela* linguagem, só existe por causa dela: pelo fato de falar é que o sujeito se encontra dividido e o segundo nível sozinho não é suficiente para dar conta da hipótese. Não se pode pensar como o significante seria causa do sujeito se abstraída a estrutura do grafo do desejo¹²². A garantia desse efeito não pode se resumir à existência de um sistema lingüístico qualquer. Cumpre pensar a articulação entre o ato da fala instaurador de um lugar destinatário e a inscrição de significantes em cadeias atuantes inacessíveis ao sujeito. Há que se observar ainda a importância central desse ato no dispositivo da prática psicanalítica. De todo modo, é importante ter em vista a distinção, caso contrário não seríamos capazes de diferenciar a função de uma palavra, cujo papel não se exime de permanecer restrito ao campo imaginário, da função do traço unário; esta, estritamente simbólica. É também pela vinculação ao traço unário que se torna possível pensar o significante como elemento comum aos dois níveis, autorizando o fato de que um enunciado sobre a linguagem ou sobre a ordem simbólica possa pertencer a ambos indistintamente, implicando o cruzamento, nos enunciados lacanianos, de diversos níveis de argumentação. Geralmente, superpõem-se os seguintes níveis: de análise do ser, de análise da linguagem, de análise do inconsciente. O que define uma função significante é que algo "represente" a anulação de alguma coisa para então constituir cadeia. No resultado, ele não permanece como símbolo da coisa, mas como símbolo de uma ausência. É isso que caracteriza a ordem simbólica, a linguagem sendo apenas um de seus modos de expressão, embora privilegiado porquanto, nela, é mais direta a identificação, via código lingüístico, da existência, digamos assim, gregária do significante.

Como se pode perceber, os dois níveis dialogam de diversas formas e, devido à sua existência, a relação da psicanálise laciana com a lingüística vai progressivamente exigindo aberturas e reformulações. O esforço de sobrepor um modelo mais fiel ao destino da antropologia estrutural a problemas psicanalíticos vai

¹²¹ Para um ponto de vista oposto, v. Bairaão 2003, p. 117-130.

¹²² Continuaremos a discutir, no terceiro capítulo, como a construção desse grafo já insere num contexto de superação do estruturalismo.

cedendo espaço para a abordagem da enunciação, da interferência do tempo e de alguma forma de contingência. A articulação da binaridade oposicional e da permutação combinatória presente particularmente na análise do Homem dos Ratos como caso de repetição deslocada do mito familiar, na estruturação dos destinos da carta no conto de Poe, nos comentários do *Fort-da* e na consideração da fobia do pequeno Hans como múltiplas trocas da disposição dos significantes presentes em seu quadro edípico, é algo que parece encontrar uma resistência própria ao fenômeno: os significantes que fazem parte da cadeia inconsciente formam um sistema, mas este não pode ser considerado um sistema fechado tal como uma língua¹²³. Era o que Lacan entrevia desde o início, tal como lemos a seguir: "(...) o sistema de signos, tal como estão concretamente instituídos, hic et nunc, forma em si mesmo um todo. Quer dizer que ele institui uma ordem sem saída. Evidentemente, é preciso que haja uma saída, sem o que isso seria uma ordem insensata." (1953-54/1975, p. 399, grifo nosso)

O sentido em que essa ordem não pode ser "fechada" é duplo:

1- Não pode compor uma estratificação isolada sem vias de comunicação com um outro nível que, no caso, é o do sujeito¹²⁴. Fazer ciência em lingüística equivale, nesse contexto, a analisar elementos e organização de um sistema – se há aí espaço para alguma idéia de determinação, ela deve ser imanente: do sistema sobre si mesmo. Outro é o caso da psicanálise, na qual tal ensejo não pode prescindir da busca pelo viés da causa ou da determinação de algo, em alguma medida, distinto do significante (nesse caso, o sujeito).

2- Não pode ser um conjunto finito. Ora, enquanto na língua todos os elementos já se encontram dados quando se a toma por objeto, o movimento do desejo está sujeito ao evento ainda que o surgimento deste esteja condicionado a uma estrutura anterior: notadamente, o desejo dos pais. Não se trata, portanto, como já vínhamos notando, de uma contingência simples,

¹²³ Para um ponto de vista contrário, ver Milner, 2002, pp. 141-168; para um semelhante, v. Alvares, 2007.

¹²⁴ Se pensarmos a estrutura como algo fechado, teremos, necessariamente, que igualar o sujeito ao significante, o que é impossível, não apenas devido a diversas declarações de Lacan – tais como: "(...) o sujeito não é mais do que isto, essa parte excluída de um campo inteiramente definido pelo significante (...)" (Lacan, 1961-62, 274) –, mas porque, dentro de seu projeto teórico, deixa de fazer sentido o recurso à lingüística.

mas de uma contingência limitada e, principalmente, *posterior* à determinação estrutural e que, mesmo posterior, seja capaz de preservar algo da fortuitude. Mas, de todo modo, trata-se de uma contingência absolutamente estranha à lingüística estrutural. Por mais que a apreensão de um acontecimento esteja condicionada pela estrutura de desejo presente nos discursos objetivos, ele ainda mantém algo de um caráter próprio e autônomo, ou seja, ele permanece como contingência *mesmo atravessando a estrutura*.

2.17. Tipos de relação entre linguagem e inconsciente

Do ponto de vista epistemológico, a relação entre linguagem e inconsciente precisa ser discriminada em três níveis relativos a relações de condicionamento, redução e fundamentação.

1- Condicionamento. A linguagem é condição da manifestação empírica do inconsciente, e não o contrário¹²⁵, na medida em que é nas falhas do discurso concreto dirigido ao Outro que aparecem os resultados das formações do inconsciente. Mesmo no caso do ato falho, este só ganha sentido quando inserido num discurso que o aloja na rede associativa do sujeito, ainda que se trate de um pensamento que não receba expressão direta. Supor o contrário – que o inconsciente seria condição da linguagem – seria um posicionamento teórico incompatível com as escolhas prévias, pois exigiria um retorno a uma abordagem do inconsciente como conceito abstrato e ao psicologismo como sua implicação. É o que explica Bairrão (2003) no seguinte trecho:

“O pior equívoco, o mais irracionalizante, seria confundir a linguagem como condição de qualquer possibilidade de experiência (...) com a afirmação positivante de um saber cognitivo – psicologizante,

¹²⁵ O debate entre Lacan e Laplanche no colóquio de Bonneval (Ey, 1960/1969) manifesta a necessidade, para o primeiro, de sustentar a direção dessa relação, afirmando, nesse ponto, uma escolha estruturalista.

predicativizante e erroneamente fundamentada na experiência (...) –, que consistiria na afirmação do inconsciente como suporte da linguagem.

Quando se parte da última tese confessa-se a ingenuidade, incompatível com o percurso descrito, de imaginar conhecer o inconsciente, até o ponto de saber como condiciona a linguagem!” (p. 126)

Ora, não havia sido justamente esse o motivo mais importante para o ingresso na racionalidade estruturalista: ter acesso a uma forma concreta de pensar o inconsciente, atingi-lo através do discurso concreto como um dado?

2- Fundamentação. A linguagem não é apenas condição de possibilidade da manifestação empírica do inconsciente, ela é condição de possibilidade também de sua existência. A linguagem funda o inconsciente no sentido de que a divisão subjetiva assim nomeada é decorrência do direcionamento de um discurso, em essência equívoco, a um lugar transferencial. Bairrão, nesse ponto, defende o contrário: “(...) *ainda que panoramicamente se constate na palavra as possibilidades de dicção do inconsciente, este não se reduz a quaisquer efeitos daquela: a linguagem não o fundamenta, sendo apenas condição epistêmica de sua empiricidade.*” (2003, p. 128) Para esse autor, afirmar essa fundamentação corresponde a desconhecer a dimensão epistemológica da reflexão lacaniana por confundir acesso à linguagem com acesso ao inconsciente capaz de fornecer as bases de um conhecimento objetivo a seu respeito. O autor supõe aí uma intimidade entre relação de fundamentação e relação de redução. Mas é de um outro ângulo que se torna necessário divisar, um passo adiante, a relação de fundamentação: o Outro não é exigido por outra coisa senão pela função da fala. Noutros termos: não houvesse fala, não haveria o retorno do discurso do Outro que é o inconsciente. Assim é que o “tecido de exemplos” de conexões e substituições que Lacan encontra na *Interpretação dos sonhos*, na *Psicopatologia da vida cotidiana* e no livro sobre os chistes é desdobrado como fórmulas do significante apenas na medida em que sua função é uma função de transferência¹²⁶. Um significante representa algo para outro significante, mas não deixa de remeter à alteridade. Sua relação com o plano

¹²⁶ Cf. Lacan, 1957/1966, p. 522.

do significado exige a mediação de todo o conjunto dos significantes que é o Outro e que paulatinamente vai exibindo a exigência de ser pensado como conjunto aberto. O sujeito é dividido, ou seja, encontra-se à mercê das vicissitudes de um funcionamento que ele mesmo desconhece *por causa* das implicações inacessíveis de sua própria enunciação e é esse também o sentido de que ele seja *feito* do significante. Temos aí um caso em que as condições de possibilidade do fenômeno funcionam também como sua causa. Pensar dessa forma não exclui a interpretação de que Lacan tenha atingido a concepção dessas relações em virtude de impasses epistemológicos. Ao contrário, entender a efetividade do Outro na divisão do sujeito é algo que concorre para o estabelecimento de bases não abstracionistas para a psicanálise, referendando, portanto, a manutenção do caminho de suas preferências teóricas.

3- Redução. Mas as relações de condicionamento e de fundamentação não significam que o inconsciente se reduza à linguagem, pelo contrário. Ele funciona *como* uma linguagem. Responde, juntamente com ela, a leis que são as mesmas. Há uma convergência da estrutura de seus respectivos funcionamentos, mas, cabe insistir, não de seus elementos. Para que isso fique claro, basta constatar que os significantes que interessam a Lacan não são necessariamente os do conjunto limitado dos componentes de uma língua, embora possam eventualmente vir a coincidir com eles. Dado o deslizamento, o “tesouro do significante” não pode coincidir com um tipo de código *tendente* à correspondência unívoca entre signos e significações, como o é o código lingüístico¹²⁷. Por outro lado, a restrição da teoria psicanalítica a problemas lingüísticos é impossível simplesmente porque o campo da experiência impede essa alternativa, esvaziando-a de sentido.

¹²⁷ Cf. Lacan, 1960a/1966, p. 806.

2.18. Necessidade do traço unário como operador da negação

Não é possível, portanto, que a frase "o significante é o que todos os outros não são" persevere em consistência no campo psicanalítico porque essa sentença implica de imediato a existência de um sistema fechado dentro do qual os elementos se definam apenas reciprocamente. Mas, cabe insistir: somente na medida em que "todos" continue a remeter, tal como na origem saussuriana do princípio de opositividade intra-sistêmica, a um conjunto fechado. Embora Lacan continue a reiterá-la, não sabemos se sem perceber a conseqüência ou já ressignificando a ocorrência do "todos": *“(...) o que distingue o significante é tão-somente o fato de ser o que todos os outros não são; o que, no significante, implica essa função da unidade é justamente ser apenas diferença. É enquanto pura diferença que a unidade, na sua função significante, se estrutura, se constitui.”* (Lacan, 1961-62, p. 46) Em todo caso, aí vemos que o motivo da reatualização do lema é a importância da afirmação da diferença como única unidade do significante. Torna-se impossível permanecer na sincronia, como mostra, aliás, a necessidade de articulação do grafo do desejo. O tempo da enunciação e a retroação do significante têm que ser administrados pela estrutura desse funcionamento. “O significante é o que todos os outros não são”, a rigor, é uma idéia que tem que ser substituída pelo traço unário na função de marcar a diferença. O traço substitui a coisa conduzindo-a a uma existência simbólica que, a partir daí, forma sistema com os outros traços. Mas trata-se de um sistema aberto e não fechado como uma língua. Podemos mesmo imaginar o desenvolvimento do traço unário como a necessidade de preservar a dimensão da diferença no nível do significante diante do descabimento, para a psicanálise, de um sistema fechado. Ele permanece definido por referência à série (apenas essa articulação pode definir seu lugar), mas a impossibilidade do fechamento do sistema solicita uma positivação mais decisiva da diferença, ou seja, requer sua *apresentação* como pura função de negação.

Naturalmente, essa idéia não estava ausente da disposição anterior. Observando que, quanto ao inconsciente, os elementos diferenciais mínimos componentes da estrutura não podem ser discriminados em função de pares de oposições fonéticas, vemos em que nível nos situamos: se ainda assim quer-se pensar que um significante é apenas sua diferença a todos os outros – preservando-se a não-identidade a si de qualquer elemento inscrito na cadeia significante –, a única binaridade

possível passa a ser presença/ausência, caminho capaz de coagular elementos oriundos tanto de Saussure¹²⁸ e Jakobson, quanto de Kojève. A presença de um significante qualquer remete imediatamente à ausência de todos os outros. Não apenas porque ele próprio é índice de todo um conjunto de elementos afins até então considerado completo, mas também porque a linha metonímica que o constitui em significação já supõe laços necessários com o restante do universo estrutural:

“O significante pode estender-se a muitos elementos do domínio do signo. Mas o significante é um signo que não remete a um objeto, mesmo sob a forma de rastro [*trace*], embora o rastro anuncie o seu caráter essencial. Ele é também o signo/sinal [*signe*] de uma ausência. Mas, na medida em que faz parte da linguagem, o significante é um signo que remete a outro signo, que é como tal estruturado para significar a ausência de um outro signo, em outros termos, para se opor a ele num par.” (Lacan 1955-1956/1981, p. 188)

É muito importante entender que, quando o significante, afirmando-se como diferença, se opõe à ausência de outro(s) significante(s), ele não está com isso se opondo a unidades identitárias positivadas, ainda que virtuais. Por isso, insistimos na contribuição de Saussure:

“(…) uma diferença supõe em geral termos positivos entre os quais ela se estabelece; mas na língua há apenas diferenças *sem termos positivos*. Quer se considere o significado, quer o significante, a língua não comporta nem idéias nem sons preexistentes ao sistema lingüístico, mas somente diferenças conceituais e diferenças fônicas resultantes desse sistema.” (Saussure, 1916/s/d, p. 139)

O significante é diferença entre diferenças, que só se definem como tais por definirem entre si o campo estrutural de suas relações. Esse é o valor da idéia de estrutura. Não fosse esse o caso, o descarte do modelo identitário seria tão-somente aparente, não resistindo a uma análise de segundo plano, uma vez que teríamos apenas diferenças relativas ao conceito que preservaria uma função de referência positiva. Continuaríamos, portanto, inseridos em um pensamento da identidade, apesar da presença da diferença na superfície.

¹²⁸ Para uma observação sobre a constância do tema do negativo em Saussure, ver Milner, 2002, p. 36.

O outro lado da essência negativizante do significante, nós já o vimos: seu procedimento é de molde a nada significar: “*Nosso ponto de partida, o ponto ao qual sempre retornamos, pois estaremos sempre no ponto de partida, é que todo verdadeiro significante é, enquanto tal, um significante que não significa nada.*” (Lacan, 1955-1956/1981, p. 210) Lacan afirma em seguida que, quanto mais o significante nada significa, mais indestrutível¹²⁹ ele é, declaração que traduz a vontade presente no ideal de ciência, pois sustentar um significado relativamente fixo para o significante corresponderia a prendê-lo demasiadamente a fatores empíricos e, como tais, totalmente contingentes, de uma contingência desvinculada de uma lógica de determinação. Portanto, não apropriados para contribuir com o estabelecimento do nível explicativo que precisa ser solidário de uma racionalidade necessária. Assim, quanto mais o significante nada significa¹³⁰, mais ele pode entrar em relações formais permanentes invulneráveis ao caráter accidental da experiência vivida. De todo modo, é importante acentuar: tal resultado é intrínseco ao significante, faz parte dele por uma questão de definição e não por causa de aspectos empíricos. Vejamos como Bairrão explica essa observação essencial:

“No nível do significante está-se estritamente distante do engodo que consiste em pensar o traço como remetendo à coisa. Mais: não basta supor que o traço não remete à coisa apenas por alguma dificuldade de estabelecer uma referência, pois do ponto de vista simbólico isso poderia ser contingente. Sob pena de nostalgicamente se preservar a coisa na forma da sua inacessibilidade, a diferença pura não deve ser tomada como um negativo do idêntico, mas como positivamente consubstancial ao traço.” (2003, p. 234)

Ou seja, a melhor forma de ponderar a relação entre simbólico e coisa não é reiterar a atitude kantiana de preservar esta última sob o modo do inacessível, dirimindo o problema como se se tratasse de uma questão de graus de competência da linguagem. Em vez disso, é preciso sustentar a impossibilidade da questão da referência como algo que vigora definindo o próprio significante enquanto diferença:

¹²⁹ Ou ainda: ele é assim mais genuinamente significante na função de fundamentar todo o sistema simbólico tal como o *mana* e o *hau* nas análises de Lévi-Strauss.

¹³⁰ Fórmula que concentra o valor simbólico zero de Lévi-Strauss (a partir de Jakobson), a negatividade do discurso e do desejo a partir de Kojève e o fato de Freud se referir ao objeto do desejo como objeto perdido (ainda que, para Freud, a perda do objeto tenha origem exclusivamente empírica).

“Sob pena de, não enfrentando a radicalidade do que na estrutura garante o empírico, se incorrer numa insustentável caricatura do signo, caracterizável como uma espécie de crítica de ilusões necessárias, o pensador enfrenta o desafio de estabelecer a irreferencialidade numa diferenciabilidade que se afirme em primeiro plano.” (Bairrão, 2003, p. 234)

O que interessa ressaltar aqui é que esse vértice negativo do significante, por motivos internos à sua inserção em teoria psicanalítica, precisa ser ainda mais radicalizado: tem que deixar de ser uma presença por oposição à ausência de todos os outros elementos congêneres que comporiam um conjunto completado, para passar a ser uma oposição mais extrema da tensão de uma presença (*como diferença*) em relação ao nada. Desponta a necessidade de pensar a diferença como uma certa “positivação” da negação, desde que bem ressaltadas as aspas. Porque não se faz todo o movimento para retornar ao que mais se queria conjurar. “*Há pois que garantir*”, conclui igualmente Bairrão a partir de um outro percurso, “*que a diferença não se pense como distinção por sobre um fundo (ausente) de similaridades, e o único meio é sustentar a diferença como radicalmente intrínseca ao significante.*” (2003, p. 235) É esse entendimento a principal linha de força que anima a insistência de Lacan na argumentação da diferença entre “A” e “A”. Ela é definida pelo fator posicional de cada significante exclusivamente no eixo sintagmático, que exige o tempo:

“Quando se chame ‘A’ de ‘A’ o primeiro é diferente do segundo. Em prol da originariedade da diferença, o significante que representa a si mesmo é outro significante, anulando-se qualquer (pretensa) identidade reflexiva. Mas como garanti-lo, se formalmente são idênticos?

Pela simples razão de os significantes, que são feixes de diferenças formais mútuas, em psicanálise não se poderem conceber relevando-se a posição em que se inscrevem (...).” (Bairrão, 2003, p. 235)

É interessante perceber que uma tal originariedade da diferença não foi um ponto de partida como escolha teórica, mas sim algo que se atingiu por um desdobramento necessário, mediante o qual surge o imperativo de abertura da estrutura rumo à recepção de significantes novos, trazendo o tempo para desempenhar o papel de fator diferenciador, então afastado do jogo de oposições completamente firmado na sincronia. É mesmo importante encontrar outro fator diacrítico que não o fonema, porque este, tomado por si mesmo, não faz muito sentido em psicanálise. Assim é que

Lacan começa a reiterar, principalmente a partir do *Seminário 6*, a idéia de que a estrutura fundamental do significante é ele poder ser apagado¹³¹. Repare-se, então: a ênfase não se aplica mais tanto ao fato de que ele possa ser substituído por outro – fosse esse o caso, a idéia do sistema fechado é que seria reforçada –, senão na negação emancipada no significante enquanto tal:

“O significante específico é algo que se apresenta como podendo ser, ele mesmo, apagado e que justamente subsiste nesta própria operação de apagamento. Quero dizer que o significante apagado já se apresenta como tal, com suas propriedades características do não dito [*non-dit*]. Na medida em que o anulo com a barra, eu o perpetuo indefinidamente enquanto significante; inauguro sua dimensão como tal.” (Lacan, 1958-59, p. 91)

Observe-se ainda o valor do tempo incluído na operação de perpetuação pela qual a negação diferenciadora do significante é radicalizada como negação da negação; anulando a si mesmo, ele é uma “barra barrada” [*une barre en tant que barrée*] (Lacan, 1958-59, p. 92), um “não do nome” (Lacan, 1958-59, p. 92).

Então, a bem da clareza, o que estamos tentando defender aqui é que é possível discernir dois momentos do tratamento da negação: um primeiro momento no qual ela é negação no significante exclusivamente em função do sistema e um segundo no qual ela sofre uma radicalização na *apresentação* paradoxal do traço como elemento capaz de fornecer uma sua manifestação sem que seja necessário retornar a mecanismos identitários. Obviamente, essa segunda configuração do problema não pode corresponder a transformar o traço em termo positivo; mas, apesar disso, precisa oferecer uma expressão de algum modo concreta – às vezes física e sempre temporal – da operação simbólica como separação e abertura do real.

O traço é, assim, dentro da obra de Lacan, o único meio para a preservação da radicalidade filosófica da manobra de Saussure – o questionamento do “é” como unidade – ao mesmo tempo em que se pode descartar a simultaneidade dos elementos em conjunto fechado, que, para o lingüista, era absolutamente indissociável do primeiro aspecto. Transpor a função diacrítica das características articulatórias dos fonemas para a sucessão temporal equivale a valorizar a posição do elemento na série, com o que ela passa, então, a poder ser aberta, preservando-se, no mesmo gesto, a diferença em seu

¹³¹ Ver, por exemplo, o *Seminário 6* (Lacan, 1958-59), lição 5.

valor próprio. Ele indica, dessa forma, uma certa autonomização do significante em relação à estrutura (desde que definida por diretrizes saussurianas) porque seu vínculo com ela se restringe às características *temporais* de dois movimentos: o movimento que o constitui (que risca o traço) e aquele que o posiciona relativamente a outros traços não-finitos.

Em resumo, o resultado gradativo da elaboração do significante pela psicanálise é que sua discussão vai se descolando, adquirindo autonomia, do campo de sentido, de preocupações e de objeto que constitui a lingüística, ao mesmo tempo em que a negação é isolada como, digamos assim, *um ato de risco*, sem deixar, no entanto, de pertencer a um sistema que, a partir de então, é um sistema não-totalizado.

□ □ □

Separação entre sujeito epistemológico e sujeito do desejo, literalização do significante e crítica ao conhecimento e à compreensão, distinção de um mecanismo específico da psicose, universalização do Édipo pela via da transcendentalidade dos significantes, especificação do desejo como desejo puro unido à Lei, distinção de uma nova forma de apresentação da negação capaz de se relacionar com a presença do sujeito, eis aí aspectos teóricos diversos porém epistemologicamente interrelacionados de modo essencial porquanto resultantes de um mesmo movimento: o encontro da psicanálise com o estruturalismo. Na mesma medida em que os percebemos e analisamos, uma outra conclusão se impõe: só podemos falar de "aplicação" se *não entendermos com esse termo a apropriação não problematizada de algo que se encontraria dado em campo externo*, pois o que inicialmente se percebeu como algo a que se recorre – a partir da pergunta "como se dá, de modo mais direto a influência de Lévi-Strauss e de Saussure sobre Lacan?" –, surge bastante modificado após a estratégia. Como procuramos mostrar, não foi questão simplesmente de lançar mão de conceitos externos à psicanálise para então ver como eles se comportariam ao serem como que "transportados" para outro terreno. Antes, assistimos ao nascimento de uma *nova* reflexão sobre a estrutura que, se de fato se alimenta dos ensinamentos de Lévi-

Strauss e de Saussure, impõe os próprios termos de seu funcionamento. De todo modo, ela aparece como instância de determinação totalizante do sujeito e é esse o traço que precisamos reter para caracterizar o período mais efetivamente estruturalista da obra de Lacan.

Esses caminhos circunscrevem um campo que afirma a veiculação do sujeito pelo significante porque ser sujeito é relacionar-se a outros através da linguagem, ou melhor, é dirigir-se ao outro pela fala e só alcançar o Outro – estrutura transcendental das trocas sociais (que é também a mesma estrutura da linguagem) – circulando como que por debaixo do plano do circuito de significantes, tendo o corpo atravessado por eles e sua posição particular sempre remetida ao restante da estrutura a partir de pontos sucessivamente isoláveis em outros significantes. Algo que pode ser dito de outro modo: para Lacan, o significante é inseparável do sujeito na medida em que a linguagem é *castração*, ou seja, todo significante veicula um sujeito porque todo significante, naquilo que possui em comum com os demais – isto é, a diferença pura – é, enquanto corte, índice da castração e, portanto, dos caminhos do desejo¹³². O significante significa a castração na medida em que esta é a própria instauração da diferença (no caso, sexual). Na proposição "o significante é aquilo que representa o sujeito para um outro significante", trata-se, portanto, de expressar a presença virtual de uma certa consistência do desejo em qualquer fenômeno de manifestação significativa. Se a cadeia significativa habita a intersecção fala/linguagem, então o elemento a ela submetido só pode ser um sujeito. Tem que ser um sujeito porque o direcionamento da demanda ao Outro (implicado por qualquer fala) supõe a produção do desejo que o define.

Mas, admitida a hipótese do inconsciente, o tratamento da linguagem tem que se subordinar à condição do sujeito, e não o contrário.

¹³² Essa forma, essencial, de articular a questão é assinalada por Juranville (1984/1987). Ele diz: "(...) é essa diferença pura, presente em cada um, que faz com que cada significante signifique aquilo que significa. (...) Mas o que lhe [ao sujeito] é significado (pelo significante) é que se assujeite à lei do significante – o significado do significante é o desejo e a castração. Deves ser castrado para desejar – ou antes: tu desejarás! Eis aí o que significam todos os significantes, na medida em que devem ser mostrados, cada um deles como inseparáveis de todos os outros que existem simultaneamente e dos quais eles diferem." (p. 47) Não podemos concordar, no entanto, quando o autor defende que, para Lacan: 1- é o homem que se inclui no significante; 2- que o próprio homem é um significante; 3- que é *para o homem* que o significante significa alguma coisa. Os textos desse capítulo e do próximo já trazem os argumentos dessa discordância. Já se encontra também criticada a idéia da simultaneidade de "todos os outros" significantes.

Capítulo 3

SUJEITO *a*

Há tempos observou-se que, em todas as substâncias, o sujeito propriamente dito, aquilo que fica depois de retirados os acidentes (como predicados), portanto o verdadeiro elemento substancial, nos é desconhecido.

Kant – Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência, § 46

3.1. O problema

Retirados os predicados, primários ou secundários, que descrevem, do sujeito, sua condição espaço-temporal e sua relação com os sentidos do corpo humano, o que sobra da coisa que seja capaz de defini-la, essencialmente? Pergunta que se confunde com o próprio nascimento da filosofia e cujas respostas delimitam as mais diversas metafísicas. O que interessa nesse capítulo é, ampliando seu foco, passar do sujeito gramatical como coisa a ser predicada ao sujeito num sentido que, para além desse primeiro viés, exige ainda a consideração da ação (aí incluso o ato da fala como diferencial maior) e da intencionalidade, conduzindo assim, a questão a um ponto central da resposta que a presente pesquisa precisa fornecer: descrever a movimentação interna à teoria lacaniana em sua tensão com a racionalidade estruturalista. Pois, se o estruturalismo entra em rota de colisão com a manutenção dessa categoria nos termos em que faz sentido preservar seu nome, então o mais provável é exatamente que, para tratar da ultrapassagem desse referencial, seja necessário, sobretudo, entender o que é o sujeito para Lacan e o fato é que o autor não se eximiu, como teremos a oportunidade de verificar, de mergulhar nos interstícios os mais complexos do tema¹.

Desde a época da primeira teoria do imaginário, como vimos no primeiro capítulo, a subjetividade é algo identificado ao querer-dizer da fala, ou seja, ao fato de que toda fala possui uma *intenção* direcionada à existência de um outro na posição de interlocutor, o que faz com que ela seja, antes de mais nada, enunciação de si mesma: “A linguagem, que significa ou representa isto ou aquilo, pressupõe a fala (parole) na qual um sujeito significa a si mesmo e se engaja na auto-representação expressando a si mesmo para a intenção de um outro. Assim, em essência, a linguagem (enunciado, énoncé) é auto-enunciação.” (Borch-Jacobsen, 1991a, p. 74) Ocorria que tal intenção era seguidamente obstada pelo eu como fator objetivante, constituído, tal como o sintoma, ao modo da defesa contra a verdade do desejo. Entre essas duas especulações, nasce a distinção entre fala vazia e fala plena, tão recorrente no início dos anos 50 quanto evidentemente paradoxal, e, devido a esse seu caráter, importante para que se

¹ Para D'Agostini (1997/1999), em sua revisão da questão do sujeito na filosofia contemporânea, Lacan é o responsável por formular “(...) a mais influente teoria da subjetividade que emergiu na cultura francesa daqueles anos.” (p. 153)

entenda o que está em jogo no momento de transição que agora é preciso começar a analisar.

Era no *Discurso de Roma* que Lacan estipulava a existência de dois tipos de fala na análise e encontrava na distinção que a filosofia de Heidegger traçara entre *Rede* (discurso) e *Gerede* (conversa, fala) os subsídios para nomeá-los “fala plena” e “fala vazia”. Em Heidegger², *Gerede*, ao contrário da fala vazia em Lacan, não possui sentido pejorativo, significando apenas uma relação não imediata com o ente, um “*discurso que perdeu sua relação-de-Ser primária para com o existente sobre o qual se fala, ou então que nunca alcançou tal relação.*” (Heidegger, *apud* Wilden, 1968, p. 201) Aí, a palavra assume o lugar da coisa e a comunicação possui a forma da tagarelice, da “conversa fiada”, não permitindo que o existente seja designado em um sentido primordial. *Gerede* é um fenômeno positivo porque constitui uma forma de compreensão e de interpretação do *Dasein*, muito embora não promova, segundo Macey, nenhuma interpretação real do Ser e indique a separação do sujeito de seu modo primordial de ser no mundo. Dessa maneira, sua positividade é bastante restrita. Somente *Rede* é capaz de apreender verdadeiramente o Ser e essa apreensão só pode ser efetivada no relacionamento com o outro. Em Lacan, isso se reflete na importância da intersubjetividade como elemento essencial do encontro analítico, inclusive se a resposta que o sujeito recebe é o silêncio do analista, pois o primeiro apelo que lhe é direcionado é que ele simplesmente seja testemunha de uma fala fundando a dimensão do diálogo. Heidegger, aliás, destaca ser o silêncio “*uma possibilidade essencial do discurso*” (citado por Macey, 1988, p. 148) capaz de instaurá-lo e abolir *Gerede*. Lacan traduz, então, *Rede* para o campo psicanalítico: “*A fala plena é a que visa, que forma a verdade tal como ela se estabelece no reconhecimento de um pelo outro. A fala plena é fala que faz ato.*” (1953-1954, p. 125-6) Ou seja, a fala plena estabelece o reconhecimento dialético do sujeito pelo analista e também recebe a alcunha de “verdadeira” pois justamente constitui o tipo de discurso mais próximo da verdade do desejo do sujeito. Nesse período da obra de Lacan (em torno de 1953), a liberação da fala plena – dito de outro modo, o concurso da realização, pelo próprio sujeito, de sua história, do anúncio da verdade do desejo e do reconhecimento desse desejo pelo outro – é, portanto, o objetivo de uma análise. As primeiras manifestações do paciente seriam dominadas por seu narcisismo e se exprimem em tentativas de seduzir o analista. Essa que é a fala vazia habita o registro

² Ver Wilden, 1968, 200-1.

imaginário e, por conseguinte, diz respeito ao eu e ao processo de identificação no qual o sujeito se perde na linguagem como objeto. Funciona como obstáculo ao estabelecimento da transferência, emperrando a engrenagem do processo analítico. Esse momento de monólogo introspectivo deve ser ultrapassado, pelo empenho no trabalho da associação livre, na direção da fala plena – objetivo apenas quimérico – que é caracterizada pela função da anamnese, da referência à história do sujeito tal como relatada no contexto da intersubjetividade. O paciente deve ser posto diante das intimações dessa fala que é o solo para a interpretação simbólica cujo objetivo é a desalienação do sujeito e cujo ponto de partida é o sentido de seu discurso. O analista deve procurar ver como aí se diferenciam *je* e *moi*, pois a presença corporal do paciente não é sinônima de seu ser e a idéia de indivíduo é somente uma ilusão a ser descartada, já que só contribui para o crescimento da objetivação do sujeito. Sua atividade se restringe a conferir uma pontuação dialética a essa fala plena que se produz na verdade histórica do sujeito, servindo-lhe de eco, pois essa fala já contém em si a sua própria resposta. Quando se valorizasse a interpretação simbólica da história do sujeito em vez da análise das resistências e do *hic et nunc*, começaria a realização da fala plena.

O que é preciso ressaltar aqui é o caráter problemático dessa questão. Lacan reconhece esse aspecto ao falar do assunto no *Seminário I*: “Desde que este ponto foi colocado (...) muitas coisas se orientam e se esclarecem, mas muitos paradoxos e contradições aparecem” (1953-54/1975, p. 126), afirmando que o mérito desse esforço conceitual foi exatamente fazer surgirem esses paradoxos e essas contradições. Um desses problemas é indicado no fato do método analítico visar a atingir a fala plena ao tempo em que parte de uma via que é oposta a ela: a associação livre, já que esta “(...) dá como consigna ao sujeito delinear uma fala tão desligada quanto possível de toda suposição de responsabilidade, e que o libera mesmo de toda exigência de autenticidade.” (Lacan, 1953-54/1975, p. 126) É preciso ver com cuidado em qual contexto aparece essa estranha observação. Estranha porque, embora se saiba que a expressão “associação livre” possa mesmo dar a impressão de conter algo de inadequado frente à escolha determinista de Freud, seu “livre” significa apenas que é justamente na tentativa de eliminar a censura do sistema pré-consciente/consciente, ou seja, de suprimir a seleção voluntária dos pensamentos, que se abre espaço para a revelação de materiais inconscientes (que não são, de forma alguma, indeterminados,

pelo contrário) e, portanto, da “autenticidade” do desejo do sujeito que constitui a fala plena.

Tal como trabalhado na sessão IV do *Seminário I*, o tema se liga às questões da transferência e da resistência de forma que, *grosso modo*, por um lado, fala vazia significa resistência: fala que, por se esquivar do inconsciente, em vez de se centrar na função da revelação, liga-se à mediação; o sujeito se prende à atualidade do encontro com o analista e se perde no sistema da linguagem. Como afirma Lacan: “(...) *é na medida em que a confissão do ser não chega ao seu termo, que a fala se lança inteiramente na vertente em que ela se agarra ao outro.*” (1953-54/1975, p. 59) Ou:

“A resistência se produz no momento em que a fala de revelação não se diz, em que (...) o sujeito não tem mais saída. Ele se agarra ao outro porque aquilo que é impelido em direção à fala não acedeu a ela. (...) Se a fala funciona então como mediação, é por não se ter realizado como revelação.” (1953-54/1975, p. 59-60)

Por outro lado, fala plena significa aproximação da verdade do desejo e, portanto, substitui a mediação pela revelação. Disso se deduz, então, uma conclusão provavelmente insustentável: que a transferência, função da mediação – pois é aí que o sujeito se dirige mais intensamente ao outro –, surge com a resistência, com a fala vazia. Mas como pode a transferência, motor da análise, especificidade maior do processo analítico, sem a qual nada se passa, estar ligada à fala vazia e não à fala plena? E, tendo em vista o valor que Lacan atribui à intersubjetividade como único lugar da verdade, essa separação entre mediação e revelação – da qual é tributária a oposição fala vazia/fala plena – não pode deixar de surpreender. Assim, transferência, resistência, fala plena, fala vazia, revelação e mediação encontram-se envolvidas em inter-relações, ao menos aparentemente, conflitantes. Talvez esse nó mesmo tenha sido a motivação inicial para o desenvolvimento subsequente da diferenciação entre transferência imaginária – algo a ser superado, pois impede o desenrolar do processo analítico funcionando como resistência – e transferência simbólica – essa sim, o instrumento da psicanálise, indicando o campo do significante como seu espaço de trabalho, sendo que nenhuma delas teria como deixar de habitar o registro da mediação. Lacan identificou um aspecto desse impasse da seguinte forma:

“(...) vejam o paradoxo da posição do analista. É no momento em que a fala do sujeito é a mais plena, que eu, analista, poderia intervir. (...) Ora,

quanto mais o discurso é íntimo para o sujeito, mais eu me centro nesse discurso. Mas o inverso é igualmente verdadeiro. Quanto mais o seu discurso é vazio, mais sou levado, também eu, a me agarrar ao outro (...).” (1953-54/1975, p. 61)

E estipulou que a forma de sair desse círculo vicioso da relação com o outro é ser capaz de ultrapassar o registro do imaginário, entender que quanto mais o sujeito se afirmar como eu, mais ele se enredará na alienação, e buscar uma resposta para a seguinte pergunta “(...) *quem é então aquele que, para além do eu, procura fazer-se reconhecer?*” (1953-54/1975, p. 62)

Sobretudo, a noção de fala vazia não pode conviver com a idéia do primado do significante pois todo e qualquer discurso revela o sujeito do inconsciente. Não é preciso estar falando de assuntos íntimos, da própria história, para que o sujeito esteja aí implicado. Existem, aliás, passagens no próprio *Discurso* que apontam, de certa forma, o reconhecimento dessa inconsistência. Por exemplo, quando Lacan afirma que um discurso qualquer, mesmo quando parece ser vazio de sentido, descerra o sentido do exercício de sua função; diz o autor: “(...) *a fala, mesmo no extremo de sua usura, guarda seu valor de têsseira*” (1953c/1966, p. 251) e “*mesmo se não comunica nada, o discurso representa a existência da comunicação (...).*” (1953c/1966, p. 251) Em vista disso, como poderia haver uma fala vazia? De dentro mesmo do referencial lacaniano, é possível afirmar que um discurso, ainda que por demais preso à ilusão narcísica, não pode deixar de apontar para o fato simbólico de sua própria existência³. Inversamente, víamos no capítulo 1 que a face "muro" da linguagem é indissociável de sua função simbólica.

O que está em jogo na estranheza dessa distinção – e a razão pela qual ela não ocupa um lugar estrutural na teoria lacaniana, praticamente desaparecendo da obra⁴ – é justamente a posição frágil do que agora se entende por sujeito em face de tudo o que seria preciso deixar de lado para que, a princípio, se levasse a bom termo uma "psicanálise estruturalista". Pois, como fica a questão da fala plena, isto é, a possibilidade da exibição da verdade do desejo, se todo ato do sujeito é ditado pelo movimento do significante na atualização do simbólico como instância alienante?

³ Assim, o que era entendido como fala vazia não apresenta obstáculo à transferência. Ao contrário, já se configura como sua manifestação inicial.

⁴ Cf. Macey, 1988, p. 148.

Noutras palavras, como a fala plena pode ter o objetivo da desalienação se o simbólico em si mesmo não produz nada senão exatamente a alienação do sujeito sob o significante? Ou bem se mantém a causa totalmente no simbólico e, nesse caso, como a fala é uma sua função, não haveria nenhum espaço em que se pudesse vislumbrar uma fala plena, ou bem se faz questão da intencionalidade subjetiva como raiz da fala e, nesse caso não haveria porque mencionar uma fala vazia. O que é certo é aquilo que sobra do problema: a necessidade premente de reformular o laço entre sujeito e linguagem.

Vemos aí a força da pergunta fenomenológica que precisa ser levada adiante como sombra constante a acompanhar necessariamente a regulamentação que parte do significante.

A oscilação salta aos olhos nos textos e seminários dessa época.

a)

Vejamos, primeiramente, o rumo da determinação.

Sendo a psicanálise uma disciplina que se distingue pela idéia de um determinismo inconsciente que incide sobre a vontade e o comportamento, de imediato ela entra em conflito com a noção de sujeito mais presente no senso comum: aquela que o toma por agente que, mediante escolhas, traçaria a configuração geral de sua própria vida. Dessa forma, sabemos, de saída, que, para qualquer doutrina psicanalítica, e não exclusivamente a lacaniana, a questão da atividade do sujeito será de fato algo bastante problemático. Com o estruturalismo, Lacan identifica esse determinismo à ação do significante e, algumas vezes, o faz de uma forma que não parece sobrar lugar, nem mesmo o mais restrito, para algo que, do sujeito, não fosse brutalmente anulado (sem dialética) perante essa incidência. O sujeito é aí, tão-somente, mais um elemento da cadeia cujas leis escapam radicalmente a seu próprio domínio (1954-55/1978, p. 227-8). Durante toda a vida, e até desde antes da concepção, absolutamente nada encontrar-se-ia incólume e nem mesmo a morte interromperia o jugo:

“Os símbolos”, diz Lacan, “efetivamente cobrem a vida do homem com uma rede tão total que conjugam, antes que ele venha ao mundo, aqueles que irão engendr-lo ‘em carne e osso’, trazem a seu nascimento, com os dons dos astros, senão com os dons das fadas, o desenho de seu destino,

fornecem as palavras que o farão fiel ou renegado, a lei dos atos que o seguirão até mesmo ali onde ele não mais está e ainda para-além de sua morte (...).” (1953c/1966, p. 279)

Na verdade, no auge desse processo, que identificamos ao período entre 1954 e 1955, época dos seminários sobre o eu e sobre *A carta roubada*, o “efeito de sujeito”, a partir de sua definição, dispensa inclusive associações com o ser humano⁵: “*Em si mesmo, o jogo do símbolo representa e organiza, independentemente das particularidades de seu suporte humano, este algo que se chama um sujeito.*” (Lacan, 1954-55/1978, p. 227) Ele é o *produto* de um funcionamento simbólico, algo que este gera independentemente da vida – “(...) *não é preciso (...) que seja um sujeito animado (...)*” (Lacan, 1954-55/1978, p. 280) – ou de qualquer outra coisa, e nada nesta descrição o atrela necessariamente a um corpo de ser humano. Esse ponto de vista, que, como mostraremos mais adiante, se modifica intensamente a partir do *Seminário 5*, corresponde apenas ao primeiro resultado do encontro da estrutura com a decisão, já antiga, de não definir a subjetividade por recurso a alguma substância ou entidade interna. Assim, a posição do sujeito é, nesse momento, a mesma do significado – “(...) *é no lugar do significado, identificado à ordem dos efeitos da linguagem, que o sujeito pode entrar finalmente em cena (...)*” (Simanke, 2003, p. 291) –, ou seja, a posição de um resto imaginário da substituição metafórica de um significante por outro: “(...) *a ação própria do significante, na medida em que devemos considerar essa ação como engendrando a significação no sujeito do qual ela se apodera, marcando-o como significado.*” (Lacan, 1958b/2003, p. 174) No entanto, é preciso ver o quão temerária é essa forma de pensar a determinação do significante sobre o sujeito na medida em que o fato de localizar sua presença como dejetivo da cadeia significante decreta imediatamente o seu simples e total desaparecimento. Então, se o sujeito *surge inicialmente*, na fase estruturalista, como produto metafórico, *ai não pode permanecer*. Fazê-lo entrar em cena no espaço do significado não resolve mesmo a questão pois ele não pode continuar ocupando o lugar de uma produção imaginária, a qual, já sabemos, fora o motivo do

⁵ Como já mencionamos nessa pesquisa, há, evidentemente, um outro sentido – aliás, mais profundo – de rejeição das referências ao homem ou ao ser humano, sentido relacionado ao anti-humanismo de Lacan. Essa dimensão do problema permanece presente no eixo geral da argumentação. Mas, o que se trata de observar nesse momento específico não é a separação entre o sujeito e a “forma homem”, continuamente assinalada ao longo do trabalho, mas um problema bem diferente que é a separação entre efeito de sujeito a partir do significante e o *corpo humano*.

descarte das respostas alojadas no conceito de eu. Enquanto a ênfase no sujeito como produto metafórico atende à evitação da substância, significa, no mesmo passo, a exacerbação do objetivismo e, dessa forma, a teoria retorna, mais uma vez, ao erro que sempre quis tanto evitar. Ora, se o objetivo visado mediante o estruturalismo e a ordem simbólica era encontrar o lugar de um sujeito verdadeiro para além do imaginário que dele só fornecia a imagem objetivada e alienante, como é possível que agora seja dito que também essa ordem simbólica é alienante? É por se ater a esse lado da questão que Fausto (2003) afirma que, do ponto de vista da dialética, se Lacan representa um progresso relativamente a Freud na medida em que apresenta o sujeito lógico e historicamente constituído dialetizando algumas análises freudianas, sobretudo quando faz uso das figuras da topologia (que no entanto, ele argumenta, se restringem à interversão (*Umschlagen*) e não alcançam a supressão (*Aufhebung*)); no ponto mais fundamental ele teria empreendido um retrocesso, uma vez que essa apresentação do sujeito encontrar-se-ia adstrita à insistência na sua total falta de liberdade, à afirmação de sua heteronomia radical: “*O sujeito de Lacan não se ‘eleva por sobre’ a estrutura.*” (Fausto, 2003, p. 142) De fato, Lacan menciona essa heteronomia, acompanhada do mesmo adjetivo, afiliando-se a ela: “*A heteronomia radical, da qual a descoberta de Freud mostrou no homem a hiância⁶, não pode mais ser encoberta sem fazer de tudo o que nisso é empenhado uma desonestidade de base.*” (Lacan, 1957/1966, p. 524) Mas, justamente, esse discurso deve ser entendido como mais paradigmaticamente representativo daquilo que a teoria deve às suas relações com o estruturalismo e quanto mais elas vão se mostrando inexequíveis, mais espaço haverá para se pensar o que possa ser essa elevação do sujeito por sobre a estrutura.

b)

Observemos agora o segundo pólo da alternância: o influxo do sentido e daquilo que Lacan cedo já chamava de “real” do sujeito.

É no mesmo *Seminário 2*, ou seja, no mesmo lugar em que o movimento assinalado em “a” se torna o mais explícito, que se esboça, em tensão, o lado adversário do problema. Aí não são menos freqüentes as incursões na questão do sentido como

⁶ Sobre a tradução de “*béance*” por “hiância”, ver a nota 48 do capítulo 2.

especificação do sujeito⁷. A subjetividade seria uma organização de símbolos com o objetivo de conferir sentido à experiência como totalidade⁸. Essa implicação do sujeito pelo sentido tinha sido bastante desenvolvida no período anterior. Em *A agressividade em psicanálise*, por exemplo, é dito que a clínica, por estar envolvida na apropriação de um sentido, tem que pressupor a subjetividade: “Podemos dizer que a ação psicanalítica se desenvolve na e pela comunicação verbal, isto é, numa apreensão dialética do sentido. Ela supõe, portanto, um sujeito que se manifeste como tal à intenção de um outro.” (Lacan, 1948/1966, p. 102) Isso porque não há manifestação de sentido que não diga respeito a um sujeito. Essas definições não se perdem no período de diálogo com o estruturalismo. Aliás, não é possível discernir nenhuma fase teórica em que não seja fundamental assinalar que, quando o que está em jogo é o sujeito, é então necessariamente de uma relação com o sentido que se trata. Ainda que a clínica não o exigisse ou que nos interessasse a psicanálise unicamente como teoria e não como prática, a dedução da subjetividade permaneceria inevitável pois a questão do sentido como obra necessária da intersubjetividade exigiria por si só esse sujeito que “para além do eu, procura se fazer reconhecer” porque ele é – e isso tem origem ainda na tese de 32 –, antes de qualquer outra coisa, um movimento dirigido à alteridade. Por outro lado, enfatizava-se igualmente que, diante de uma operação que tivesse em vista uma manobra de objetivação, o sujeito só poderia ser aquilo que ficasse fora dela⁹. É por isso que Lacan afirma que um dos motivos pelos quais devemos considerar um sujeito que fala como *sujeito* é o fato dele ser capaz de mentir, ou seja, de colocar-se, na fala, como algo diferente do que ele é: “O sujeito falante, devemos forçosamente admiti-lo como sujeito. E por quê? Por uma simples razão, é que ele é capaz de mentir. Isto é, ele é distinto daquilo que diz.” (1953-54/1975, p. 218) Afirma-o ao ponto de identificar essa capacidade de mentir com a essência da descoberta freudiana: “(...) a dimensão do sujeito falante, do sujeito falante enquanto enganador, é o que Freud descobre para nós no inconsciente.” (1953-54/1975, p. 218)¹⁰ Aquele que mente evita que sua verdade,

⁷ Numa reedição da proposta politzeriana de implicação mútua entre os dois termos. Cf. Prado Jr., 1990b, p. 22.

⁸ Cf. Lacan, 1954-55/1978, p. 56, citado no capítulo 1.

⁹ Cf. Lacan, 1953-54/1986, p. 224. Trecho igualmente citado no primeiro capítulo.

¹⁰ Estamos nos referindo aqui à capacidade de mentir apenas em contraposição à questão da objetivação. Ela implica ainda a relação com a questão da verdade como horizonte transcendental da fala, tal como podemos deduzir do seguinte trecho: “Mas está claro que a Fala só começa com a passagem do fingimento à ordem do significante e que o significante

embora aludida, seja aprisionada nas inevitáveis objetivações do discurso. E, nesse sentido, não se deixa de mencionar um ponto fundamental em que a psicanálise, ao ter que se apresentar como teoria, traz em si mesma, como contradição inevitável, o cerne da própria forma de funcionamento da teoria: *“Todo conhecimento, para avançar, deve objetivar as partes que são objetiváveis. Como progride uma análise? – senão pelas intervenções que impelem o sujeito a se objetivar, a se tomar, ele mesmo, como objeto?”* (1953-54/1975, p. 230) Lacan admitia, no mesmo instante em que anunciava o “retorno a Freud”, ou seja, no próprio momento em que abraçava o estruturalismo, que havia de fato algo no sujeito – então já qualificado de “real” – que seria impassível à abordagem por parte do psicanalista:

“(…) há, na análise, toda uma parte de real em nossos sujeitos, precisamente, que nos escapa, que nem por isso escapava a Freud quando ele lidava com cada um de seus pacientes. Mas, é claro, se isso não lhe escapava, estava mesmo assim fora de sua apreensão e de seu alcance.
(…)

Há, pois, aí algo que, evidentemente, não deixa de nos surpreender e que, em suma, é algo com que lidamos todo o tempo. (...) É algo de que é preciso dizer que é o que constitui os limites de nossa experiência.”
(Lacan, 1953a, p. 1-2)

Em seguida, o autor se pergunta o que é que está em jogo no tratamento analítico: *“É esta relação real ao sujeito, a saber, segundo uma certa maneira e segundo nossas medidas de reconhecer? É isto com que lidamos na análise? Certamente não. É incontestavelmente outra coisa.”* (1953a, p. 2) A análise, nesse momento, não lida com o real do sujeito porque entre o analista e o paciente existe a linguagem, a ordem simbólica então apresentada. Assim, essa passagem mostra bem que o estruturalismo exige a exclusão de uma dimensão real da subjetividade que, no entanto, é deveras reconhecida por Lacan e que, portanto, já prenunciava, na própria ocasião de nascimento do programa de pesquisa, o tipo de problema que ele geraria, colocando de antemão que sua teoria estaria progressivamente destinada a se desinteressar *“(…) de um estruturalismo referido somente às leis simbólicas, ao parecer que esta visão da cultura explica o indivíduo sem explicar especificamente a subjetividade”* (Almeida,

demandando um outro lugar – o lugar do Outro, o Outro-testemunha, o testemunho Outro que não qualquer de seus parceiros – para que a Fala que ele suporta possa mentir, isto é, colocar-se como Verdade.” (Lacan, 1960a/1966, p. 807).

2004, p. 99), quer dizer, que o estruturalismo funcionaria muito mais para o olhar sociológico do que para o psicanalítico.

Como quer que seja, essa oscilação entre as camadas de reflexão “a” e “b” (que não se distinguem em termos cronológicos, embora o façam em termos conceituais) exhibe um problema que pode ser resumido como a tensão entre os dois sentidos mais comuns da palavra sujeito – a fonte da atividade e a submissão – e exige que a linguagem, que é a dos significantes, não deixe jamais de ser a linguagem que é a da auto-enunciação. Veja-se nisso tudo o grau de complicação do problema: a psicanálise deve operar desviando os riscos de objetivação de um sujeito que se sabe implicado no sentido e na intenção e possuir qualidades ou essências inabordáveis pela linguagem, esta mesma linguagem da qual se diz que o determina completamente, submetendo-o aos desígnios do significante! De um lado, o sujeito; do outro, sua causa, como pólos ao menos aparentemente inconciliáveis nos termos indicados¹¹. É, então, devido ao colóquio com o significante que Lacan precisa dispensar a essa noção todo um esforço de redefinição: “*A idéia de sujeito certamente pede para ser revista a partir da experiência freudiana.*” (1957-58/1999, p. 51) A dificuldade parece ser que, com a eliminação do *mito da vida interior* (1), pelo menos quando isso é feito a partir do estruturalismo, perde-se também o acesso à própria *noção de sujeito* (2). O desafio de Lacan será, atravessando a estrutura e tendo em vista todas essas observações, manter 2 sem a implicação de 1. Como não retirar com uma mão o que se oferece com a outra, sem o que a teoria restaria ameaçada de se encontrar apoiada sobre um castelo de cartas?

□ □ □

¹¹ Fink, observando tal conflito, comenta que “*O desafio da psicanálise lacaniana é, em parte, manter e explorar em detalhes esses dois conceitos primordiais [sujeito e causa], por mais paradoxais que possam parecer.*” (1995/1998, p. 52)

Quando Lacan (1969), ao intervir numa exposição de Foucault diretamente relacionada ao tema da morte do sujeito como palavra de ordem do estruturalismo, expõe que seu interesse dobra-se sobre a questão da *dependência* do sujeito e não sobre a da sua exclusão¹², está, portanto, defendendo o cerne de seu projeto. A psicanálise – como teoria e como prática clínica – não poderia mesmo sobreviver, fizesse coro ao famoso refrão. Porém, se aquela dependência se traduz pela total subsunção da subjetividade a um elemento determinante (o significante), o que resta perguntar é: como pode algo tão determinado continuar a ser chamado de “sujeito”? Esse conflito, sendo fecundado pela negatividade kojéviana do desejo e pela aspiração estruturalista à ciência, pode ser indicado como um dos motores mais fundamentais dos desenvolvimentos teóricos da obra em pauta, ao menos durante o período que aqui procuramos destacar. São instrumentos que contribuem para pensar o sujeito como algo, digamos assim, “desaparecente” (*sic*): uma manifestação do inconsciente que não é aparecendo, que aparece não sendo; uma instância de subjetividade cuja referência a si mesma é de antemão mal-sucedida em razão da ausência de uma essência que lhe fosse pertinente. Delineia-se aí uma abertura: abandona-se a necessidade de compreender o sujeito (preocupação presente na chamada “teoria do imaginário” e, principalmente, na tese de psiquiatria) para se passar a pô-lo em questão¹³. Trata-se de propor uma sua escuta (não apenas no sentido clínico) e não de explicá-lo (o que seria impossível devido tanto à sua própria natureza quanto à crítica então endereçada à idéia de conhecimento¹⁴). O sujeito, então, não é mais tratado como objeto. Essa a saída para o impasse: tomar o sujeito como algo inobjetivável e ensaiar paradoxalmente formalizar essa “inobjetivação”. Ao se fazer, segundo essas diretrizes, uma “ciência” do sujeito, não se corre o risco, por uma questão de definição, de objetivá-lo. Porém, é somente pelo fomento de um novo impasse que o primeiro encontra sua ultrapassagem: a formalização pretendida tem como alvo algo que só se presentifica pela negação de si,

¹² “(...) *estruturalismo ou não, parece-me que não é de forma alguma questão, no campo vagamente determinado por esta etiqueta, da negação do sujeito. Trata-se da dependência do sujeito, o que é extremamente diferente; e muito particularmente no nível do retorno a Freud, da dependência do sujeito com relação a alguma coisa de verdadeiramente elementar, e que tentamos isolar sob o termo ‘significante’.*” (Lacan, 1969, p. 1)

¹³ Colocar a pergunta “que é o sujeito?” não significa necessariamente que se tenha a expectativa de respondê-la.

¹⁴ Ver capítulo 2.

oscilação que não revela mais do que um ponto ausente que, apesar disso (e por causa disso, dentro da lógica lacaniana), é o local que sustenta a operação do sentido.

Mas, convém questionar, realizar este movimento não implica ameaçar a reserva desse lugar como sendo o de um “sujeito”? Como se constitui a consistência dessa tendência ao nada? E por que o sujeito “verdadeiro”, determinado pelo significante, poderia passar a ser visto como menos alienado que o eu, determinado pela imagem? Afinal, quais serão, as curvas do itinerário que ensaiará responder como almejar falar do sujeito de um modo que se quer científico sem, ato contínuo, objetivá-lo e, conseqüentemente, perdê-lo de vista?

3.2. Uma manobra cartesiana deslocada

Muito antes de apregoar um “retorno a Freud”, Lacan já mencionava – no contexto de uma crítica ao organo-dinamicismo de Henry Ey –, ainda que *en passant*, um “retorno a Descartes”. (1946/1966, p. 163) Certamente, querer vislumbrar nessa baliza a presença do deslocamento do *cogito* para a dimensão do inconsciente seria uma estratégia infrutífera. A começar pelo fato de que a própria noção de inconsciente só se encontrava nas proposições dessa época para ser alvo de rechaço¹⁵. Mas não deixa de ser curioso que, tendo atravessado os diálogos lévi-straussianos e, com isso, passado a tomar o inconsciente como noção positiva e fecunda, Lacan tenha reservado um lugar de importância para o filósofo comumente responsabilizado pela centralização do termo “consciência” na filosofia moderna¹⁶. Afinal, que papel tem a desempenhar uma

¹⁵ Cf. nota 15 do capítulo 1.

¹⁶ Para Beyssade, Descartes contribuiu para introduzir o termo na língua francesa – “(...) *que na época tinha ares de latinismo (...)*.” (1972/1974, p. 97) Balibar (2000) se coloca contra essa posição, dizendo ser um mito atribuir a Descartes a invenção da forma como utilizamos a palavra “consciência” hoje. Levanta, então, a questão de saber: “(...) *por que, durante um período muito longo do qual ainda não saímos, atribuímos sistematicamente a Descartes a paternidade do conceito filosófico de consciência e a invenção, através disso, de uma filosofia da consciência, do primado da consciência, ou do sujeito consciente como fundamento último da certeza intelectual na filosofia, enquanto que, na realidade, basta ler ou reler – com olhos de míope, digamos, e, ao mesmo tempo, com um pouco de noção do que seja o sintoma – os textos de Descartes para percebermos que o termo Consciência praticamente não existe e que, em todo caso, não desempenha o papel que acreditamos poder lhe atribuir.*” (§3) De fato, Descartes não parece ter usado “*conscience*”, em francês, para falar da relação de apreensão do

filosofia da consciência de si numa teoria que procura justamente promover o inconsciente como seu avesso radical?

A hipótese a ser trabalhada aqui é a seguinte: ao transpor Descartes e deslocando-se dele no que diz respeito à consciência, Lacan pode começar a delimitar, no contexto paradoxal do estruturalismo, o campo desse sujeito. Isso poderá ser claramente percebido mediante uma análise do recurso ao *cogito* que toma como ponto de partida o texto *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*, de 1957.

□ □ □

Trata-se de uma apresentação dirigida a estudantes de letras que condensa uma reflexão que já vinha sendo desenvolvida acerca da metáfora e da metonímia entendidas como determinadas relações de substituição ou de deslocamento entre significantes e chamadas a explicarem o verdadeiro sentido e a formalizarem aquilo que Freud denominara “trabalho do sonho”. O objetivo é estabelecer uma equivalência entre

pensamento por si mesmo. No entanto, o fez em latim – nas *Quintae Responsiones* e nos *Principia Philosophiae* (ver exemplo na nota 24, adiante). O problema é que, nesses casos, os primeiros tradutores de Descartes para o francês, de acordo com Ong-Van-Kung (2006), não vertiam “*conscientia*” por “*conscience*” – devido ao fato desta ser um neologismo. Em todo caso, para esse autor, o sentido de “consciência” se fazia presente, mesmo nas *Meditações* – sendo inquestionável sua equivalência com o sentido de “pensamento” – mediante um outro termo: o verbo *videri*. Vejamos sua observação: “*A identificação do pensamento com a consciência, ainda que esta não seja nomeada na Segunda Meditação, já se encontra inteiramente presente. O verbo videri evidencia, de forma muito mais apropriada do que o neologismo “consciência”, que descobrimos a coisa certa e indubitável que procurávamos. O videri, longe de assinalar uma etapa que conduziria Descartes a identificar o pensamento com a consciência, sublinha que o que interessa a Descartes na consciência é sua indubitabilidade, já que a aparência é a natureza da consciência. E se é verdade que, a partir das Respostas às objeções, o videri é substituído pela palavra “consciência”, o videri está, não obstante, presente nos Principia para significar a consciência (...).*” (§19 do item *La conscience ou la découverte de l’ego*) Sendo assim, imaginamos que a expressão de Beyssade se refira aos destinos dos comentários escritos em francês para os trechos que Descartes redigira em latim e, por essa via, ela segue, quanto a esse propósito, a mesma linha de Ong-Van-Kung, ou seja, assume o uso que a filosofia moderna faz da consciência como um efetivo legado de Descartes. Longe de ser um mero preciosismo acadêmico, a controvérsia ilumina o peso do paradoxo de que se reveste a estratégia de Lacan (para quem Descartes não podia deixar de ser visto, exatamente, como o filósofo da consciência).

pensamento inconsciente e estes mecanismos significantes. Nessa conferência, quando se trata de discutir a função do sujeito, a primeira referência é precisamente Descartes. O “penso, logo existo” é a garantia da existência de um sujeito suposto ao pensamento: na sua fórmula, constitui-se “(...) a ligação da transparência do sujeito transcendental com sua afirmação existencial.” (Lacan, 1957/1966, p. 516) O interessante é que ele resguarda sua posição subjetiva até quando se ocupa consigo mesmo como *objeto*: “Talvez eu seja apenas objeto e mecanismo (e, portanto, nada mais que fenômeno), mas, certamente, na medida em que o penso, eu sou – de modo absoluto.” (Lacan, 1957/1966, p. 516) Mesmo na ocasião em que penso que eu seja apenas objeto, sou, como sujeito, de modo absoluto porque penso. Isto é, o *cogito* é exatamente a reflexão capaz não somente de defender que o sujeito não perde seus distintivos ao se posicionar como objeto de um pensamento ou de um saber, mas, além disso, e mais fundamentalmente, de assegurar que é justamente aí que surge essa verdade; ou seja, é especialmente na colocação de si como objeto do próprio pensamento que reside a essência mesma do “ser um sujeito”. Lacan, inserido numa interpretação do *cogito* que pode ser qualificada de performativa¹⁷, diz que, ao contrário do argumento filosófico que retomava o legado cartesiano para afirmar que não há como eu pensar em mim mesmo sem que eu seja nisso apenas objeto e não mais sujeito, o caráter existencial do sujeito fica preservado na dedução do sujeito transcendental ao menos todas as vezes em que penso “penso, logo sou”. É exatamente isso o que ele diz no seguinte trecho:

"Sem dúvida, os filósofos aplicaram a isso [ao fato de saber que sou no momento em que penso] importantes correções, precisamente a de que, naquilo que pensa (*cogitans*), nunca faço senão constituir-me em objeto (*cogitatum*). Resta que, através dessa depuração extrema do sujeito transcendental, minha ligação existencial a seu projeto parece irrefutável, pelo menos *sob a forma de sua atualidade*, e que

'*cogito ergo sum' ubi cogito, ibi sum*

supera a objeção." (Lacan, 1957/1966, p. 516, grifo nosso)

¹⁷ Isto é, que liga o valor de verdade do enunciado ao ato da enunciação. Algo bem demarcado também na seguinte passagem: “(...) não é inútil repetir que, na experiência de escrever penso: 'logo sou', com aspas ao redor da segunda cláusula, lê-se que o pensamento só funda o ser ao se vincular à fala, onde toda operação toca a essência da linguagem.” (Lacan, 1966d, p. 864-5) Para um comentário mais detalhado desse aspecto, no qual ele é analisado numa comparação com a interpretação que Jaako Hintikka oferece para o *cogito*, ver o apêndice.

O argumento cartesiano limitaria minha existência (como sujeito) aos momentos em que resido em meu pensamento, tal como já anunciaria, aliás, este célebre trecho das *Meditações*: “(...) *esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.*” (Descartes, 1641/1983, p. 92) No caso do psicanalista, ocorre ainda uma segunda limitação ao átimo que se situa entre o “logo sou” e um “sou isso” que *seria* subsequente, mas que é sempre abortado pois a afirmação de que sou se desvanece antes de poder se completar, incapaz que é de se sustentar em qualquer tipo de conteúdo positivo¹⁸. O momento volátil do sujeito psicanalítico é algo que surge desaparecendo sob o significante e que, antes desse desaparecimento, tampouco existia. Lacan dirá numa expressão posterior desse mesmo encaminhamento interpretativo: “*O sujeito é esse surgimento que, exatamente antes, como sujeito, não era nada, mas que, mal aparece, se congela em significante.*” (1964/1973, p. 181) Assim, se ele se oferece como *objeto* de pensamento jamais poderá, por outro lado, se *objetivar* na ordem do enunciado ou da constituição de um saber¹⁹.

Obviamente, o que ele preserva da operação cartesiana resume-se a esse ponto: suspensão de toda consideração da realidade em proveito de uma representação pura de si e qualificação do pensar e do falar como habitat da certeza.

O funcionamento do dispositivo cartesiano na passagem do pensamento à existência é reputado a uma *percepção*²⁰ inelutável e irredutível. Atentemos para a explicação de Bréhier:

“Não se pode, pois, como o prisioneiro de Platão, voltar-se para um mundo de realidades que escapariam à dúvida. Mas [Descartes]

¹⁸ Tal impossibilidade de objetivação do inconsciente será posteriormente expressa da seguinte forma: “(...) *tudo é permitido ao inconsciente, exceto articular: logo sou.*” (Lacan, 1966-67, p. 75)

¹⁹ Essa impossibilidade é o que irá transformar a existência em ex-sistência como termo mais adequado para falar dessa relação problemática do sujeito com o ser (e em cuja separação prefixal reside a diferença de Lacan para com o existencialismo): “*Assim é que o dito não vai sem o dizer. Mas, se o dito sempre se coloca como verdade, nem que seja nunca ultrapassando um meio-dito (como me expresse eu), o dizer só se emparelha com ele por lhe ex-sistir, isto é, por não ser da diz-mensão [dit-mension] da verdade.*” (Lacan, 1973/2003, p. 451)

²⁰ Naturalmente, esse termo só pode aqui ser compreendido como “*ato, operação ou representação intelectual instantânea, aguda, intuitiva*” e não como “*consciência dos elementos do meio ambiente através das sensações físicas*”, uma vez que, nesse segundo sentido, a percepção já havia sido excluída, na *Primeira Meditação*, do percurso para o alcance da certeza. (Para ambas as definições transcritas, cf. Houaiss & Villar, 2001.)

considera essa incerteza em si mesma, na medida em que é um pensamento em meu pensamento. Sob esse aspecto, minha dúvida, que é meu pensamento, está unida à existência desse eu que pensa. Não posso *perceber* que eu penso, sem *ver*, com certeza, que eu existo: *Cogito, ergo sum*. Se eu viesse a duvidar dessa relação, tal dúvida implicaria novamente minha afirmação. A certeza de minha existência como pensamento é a condição de minha dúvida. Assim, Descartes chega a um primeiro juízo de existência, substituindo à vã procura dos objetos a reflexão sobre aquilo mesmo que procura.” (1938/1977, p. 68, grifos nossos)

Ainda que de tudo eu duvide, *percebo* irremediavelmente que, na dúvida, eu existo. O *cogito* é da ordem da certeza porque sou capaz de perceber de modo claro e distinto a união entre meu pensamento e minha existência e essa percepção é um trabalho da consciência. A validade do procedimento cartesiano *parece* ser-lhe indissociável:

“Como todo ato supõe o sujeito do ato, todo ato de consciência supõe o sujeito de consciência. Mas ser sujeito do ato de consciência significa ser consciente e, por sua vez, ser consciente significa ser consciente de ser sujeito de seu ato de consciência. Portanto, quem efetua um ato de consciência ‘sabe’ que é sujeito desse ato, pois é impossível realizar um ato de consciência sem ter consciência de ser sujeito do ato.” (Landim Filho, 1997, p. 48)

Diante disso, o problema, difícil, para Lacan, é manter a dedução da certeza do sujeito sob o pensamento – e, para ele, o pensamento verdadeiro é o pensamento inconsciente – eliminando exatamente essa percepção, introduzindo um corte em seu instante. Com efeito, o sujeito anula sua própria realidade para se enunciar tal como na dúvida hiperbólica das Meditações; ele inicia um movimento de apreensão da própria verdade negando a realidade objetiva em função de uma auto-representação: “*Mesma época de toda referência realista em favor de uma pura representação subjetiva, mesma certeza inerente ao fato de pensar ou de falar.*” (Borch-Jacobsen, 1991a, p. 300) A existência do sujeito fica garantida – pois todo pensamento o pressupõe como lugar e horizonte do sentido –, mas não a percepção de si por si. A afirmação de que sempre que estou pensando *sei* que *eu* estou pensando é destituída de legitimidade. Ao apontar o *cogito* como noção indispensável e deduzida filosoficamente, o deslize do filósofo, teria sido

fazê-lo coincidir com a consciência²¹. Lacan dirá mais tarde preservando esse raciocínio: *“O cogito cartesiano (...) só denuncia melhor o que tem de privilegiado o momento em que ele se apóia, e quão fraudulento é estender seu privilégio, para lhes conferir um status, aos fenômenos providos de consciência.”* (1960b/1966, p. 831) Esse erro conduz, conseqüentemente, o filósofo a igualar o sujeito que fala ao sujeito do qual se fala, criando a ilusão de segurança e de certeza do homem moderno. A proposta é, em contraponto, situar aí uma pergunta: *“O lugar que ocupo como sujeito do significante é, em relação ao que ocupo como sujeito do significado, concêntrico ou excêntrico?”* (Lacan, 1957/1966, p. 516-7); e desdobrar sujeito e objeto em enunciado e enunciação, procurando mostrar que quando *eu* falo de *mim*, o “eu” e o “mim” não possuem aí o mesmo referente. *“Não se trata de saber se falo de mim conforme aquilo que sou, mas se, quando falo de mim, sou o mesmo que aquele de quem falo.”* (Lacan, 1957/1966, p. 517) E por aí pensar a existência de uma fala para além do eu, desenvolvendo o *“(...) penso onde não sou, logo sou onde não penso”* (Lacan, 1957/1966, p. 517), ou: *“(...) eu não sou [como sujeito do inconsciente] lá onde sou joguete de meu pensamento [na consciência]; penso no que sou [como sujeito do inconsciente] lá onde não penso pensar [no inconsciente].”* (Lacan, 1957/1966, p. 517, nossas inserções entre colchetes). Fica claro que, na proposição “eu penso, eu sou”, a relação entre os dois eus não pode, então, ser de identificação. Enquanto, para Descartes, o segundo eu (o do “eu sou”) traduziria um *“Indivíduo que se reassume como o mesmo quando reflete sobre seus diferentes pensamentos (...)”* (Beysade 1972/1974, p. 97), para Lacan este eu não passa de uma ilusão imaginária objetivante. Ilusão que não se aplica ao primeiro eu (o do “eu penso”) pois ele é somente uma posição sem implicação de substância, significando apenas que uma vida, reconstituída pelo funcionamento da linguagem, atravessa um pensamento ou uma enunciação. Mas, se o “eu penso” não se submete à ilusão imaginária, não deixa de sofrer, ele mesmo, a incidência da dúvida pois, com isso, impossibilita-se o “logo sou” ou “logo existo” com a idéia de substancialidade que carregam: ele é *“(...) reduzido a esta pontualidade de só se garantir pela dúvida absoluta concernente a toda significação, inclusive a sua (...)”*. (Lacan, 1964/1973, p. 129)

²¹ Como Lacan insistira em *Subversão do sujeito...*: *“A promoção da consciência como essencial ao sujeito na seqüela histórica do cogito cartesiano é, para nós, a acentuação enganosa da transparência do eu [Je] em ato, às expensas da opacidade do significante que o determina (...)”* (Lacan, 1960a/1966, p. 809)

Com relação a esse ponto específico da ilegitimidade da passagem do “eu penso” à afirmação da existência *efetiva* de um eu, trata-se, em certo sentido, de uma análise fornecida por Kant²², de quem Lacan, muito certamente, acompanha a trilha. Pois, para Kant, ela retira a asserção da substância de uma função puramente lógica da qual nada se segue em termos existenciais concretos²³. Ele concorda com a implicação do "eu existo" no "eu penso", a qual deve ser considerada como uma intuição empírica indeterminada da *identidade* das duas proposições: o próprio significado de "eu penso" é "eu *existo* como pensante". O problema é que essa operação necessariamente *precede* qualquer experiência, impossibilitando, portanto, que a existência em questão seja tomada como categoria – mais exatamente como a categoria da efetividade (*Wirklichkeit*), aplicável apenas a objetos sensíveis ligados no tempo. Ou seja, não se trata, aí, de um objeto dado e indeterminado, mas de um objeto do qual apenas formulamos o conceito²⁴. A validade do “eu penso” deve-se, assim, não à ordem da experiência, mas a seu lugar necessário na ciência transcendental – todo e qualquer pensamento o exige como condição lógica (a perspectiva da unidade da consciência) para afigurar-se como pensamento. Esse lugar é, portanto, estritamente *anterior* à experiência. Vejamos mais detidamente como:

“Ora, como a proposição *eu penso* (...) contém a forma de todo o juízo do entendimento em geral e acompanha todas as categorias, como seu veículo, é claro que as conclusões extraídas dessa proposição só podem conter um uso simplesmente transcendental do entendimento, que exclui qualquer ingerência da experiência (...).” (Kant, 1787/1985, p. 331)

Assim, ele não pode gerar nenhum conhecimento como o seria a afirmação *existencial* empírica do eu. A consciência de mim mesmo como ser pensante é algo que precisa ser muito diferenciado de uma intuição que eu pudesse ter de mim como objeto de conhecimento, a qual, em si mesma, já implicaria a estrutura *a priori* do pensamento da qual não pode deixar de fazer parte o “eu penso”. A autoconsciência é uma função lógica necessária ao conhecimento mas insuficiente a seu respeito, visto que a ele não

²² Para uma explicação exemplarmente bem detalhada desse problema, ver Longuenesse, 2006.

²³ Sá, em artigo sobre Lacan e Descartes, também comenta que, para Kant, “(...) *essa inferência consiste num paralogismo, pois o eu do eu penso consiste numa função enquanto o eu do eu existo introduz a noção de substancialidade que não está presente no eu penso.*” (Sá, 2002, p. 268)

²⁴ V. Longuenesse, 2006, pp. 251-3.

fornece nenhum *objeto*. E, se assim não fornece nenhum objeto, faltando-lhe a contraparte empírica, *também não fornece o eu como objeto*, sem o que nada se pode inferir acerca de seus modos ou atributos – de sua existência como substância, portanto:

“Em todos os juízos eu sou sempre o sujeito *determinante* da relação que constitui o juízo. Mas que eu, eu que penso, tenha sempre no pensamento o valor de um *sujeito*, de algo que não possa ser considerado apenas ligado ao pensamento como predicado, é uma proposição apodítica e mesmo *idêntica*; não significa, todavia, que eu, enquanto *objeto*, seja um *ser subsistente* por mim mesmo ou uma *substância*.” (Kant, 1787/1985, p. 334)

Esse segundo passo exigiria a validação de uma proposição sintética que o caráter das idéias transcendentais (psicológicas, cosmológicas e teológicas) – tão-somente conceitos puros da razão – não autoriza formular. O silogismo que subsidia o paralogismo da psicologia racional desconsidera a diferença entre o eu como unidade necessária da consciência e o eu como algo que se apresentasse à apreensão pela intuição (nomeadamente, pelo sentido interno). Eliminada a confusão, dele seria legítimo deduzir apenas que “(...) *não posso, no pensamento da minha existência, servir-me de mim a não ser como sujeito do juízo, que é uma proposição idêntica, que não explica absolutamente nada sobre o modo da minha existência.*” (Kant, 1787/1985, p. 343, grifo nosso) Que eu possa (ou deva) deduzir o eu não significa que eu possa afirmar alguma coisa a respeito da verdade de sua existência concreta.

Sartre comenta esse movimento nomeando de “realização” a tentativa de afirmar algo a respeito da existência efetiva do eu a partir do sujeito transcendental e ressaltando sua impropriedade: “(...) realizar o *Eu transcendental, fazer dele o companheiro inseparável de cada uma das nossas ‘consciências’, é julgar a respeito do fato e não a respeito do direito, é colocar-se num ponto de vista radicalmente diferente do de Kant.*” (1936/1994, p. 44) Retornando a Lacan, diríamos que ele não se coloca *fora* da questão da realização do eu e, nesse sentido, ele é mais cartesiano que kantiano. Mas assim o faz para, de modo preciso, *desrealizá-lo*²⁵, com o que imediatamente afasta-se de Descartes. Ou seja, ao contrário de Kant, não abre mão, apesar de problematizá-la, da implicação propriamente existencial do *cogito*. Contudo, na esteira de Kant, entende a inadequação da conclusão pela substância a propósito do eu, o que

²⁵ Algo que ficará mais claro ao longo do item subsequente.

impede a instauração de um saber a seu respeito. É exatamente isso que está implícito quando Lacan observa que

"Quando Descartes inaugura o conceito de uma certeza que se apoiaria inteiramente no *eu penso* da cogitação (...), poder-se-ia dizer que seu erro foi acreditar que haveria aí um saber. Dizer que ele sabe algo a respeito dessa certeza. Não fazer do *eu penso* um simples ponto de esvanecimento." (1964/1973, p. 204)

Uma vez que temos aí o evento da certeza de si mesmo como ser desejante, ela, por ser *certeza do desejo*, não pode gerar nenhum estabelecimento de identidade. A posição do “eu penso” é, assim, sustentada exclusivamente enquanto dura o enunciado como índice de uma enunciação: “*Digamos que é o fato de tomar seu lugar no nível da enunciação que confere sua certeza ao cogito.*” (Lacan, 1964/1973, p. 128) Ou melhor, à pergunta de Descartes nas *Meditações*: “Eu sou, eu existo: *isto é certo; mas por quanto tempo?*” (1641/1983, p. 94), Lacan responderia: por um tempo negativo ou por um instante fora do tempo no qual o sujeito nunca é mais do que suposto, o que impele o *cogito* a “(...) *participar, em seu esforço de certeza, de uma espécie de aborto.*” (Lacan, 1964/1973, p. 129) Aquela percepção do pensar acha-se, portanto, destituída de seu lugar: em vez de ser realizada pelo próprio sujeito que pensa, só pode ser atribuída ao analista que apreende os efeitos do inconsciente ou ao teórico que os põe em questão. Diante das lacunas do discurso, eles poderiam assegurar, *ex post facto*: “ali havia um sujeito”.

Bem se vê que esse modo de trabalhar o *cogito* está intrinsecamente determinado por aquilo que Lacan, desde o título do *Discurso de Roma* (1953/1966) designava como a perspectiva apta a devolver à obra freudiana seu sentido e seu valor: *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. Tal determinação aparece explicitamente desenvolvida no seminário acerca das psicoses, no qual se gesta a interpretação fornecida na *Instância da letra*. A hipótese de uma transparência a si é aí considerada problemática – o “eu penso” teria que supor, *ad infinitum*, a multiplicação dos eus: se todo pensamento devesse perceber que está pensando no que pensa, seria preciso estipular um terceiro pensamento, como entidade unificante (responsável pela síntese), que se pensasse pensando. Nas palavras de Lacan, esse é o

“(...) problema clássico que deteve toda a filosofia desde Leibniz, isto é, ao menos desde o momento em que se acentuou a consciência como

fundamento da certeza – o pensamento, para ser o pensamento, deve obrigatoriamente pensar-se pensante? Todo pensamento deve obrigatoriamente perceber que está pensando no que pensa? Isso está tão longe de ser simples que abre imediatamente um jogo de espelhos sem fim – se é da natureza do pensamento que ele se pense pensante, haverá um terceiro pensamento que se pensará pensamento pensante, e assim por diante. Esse pequeno problema, que jamais foi resolvido, basta por si só para demonstrar a insuficiência do fundamento do sujeito no fenômeno do pensamento como transparente a si mesmo.” (1955-56/1981, p. 45)

A esse propósito, a contribuição da psicanálise consistiria em evitar essa multiplicação dos eus prescrevendo o posicionamento da questão no registro da fala como a dimensão concreta em que ela aparece, estratégia responsável por dirimir qualquer necessidade problemática de presumir uma substância para o sujeito: “*Ao simplesmente considerá-la [a fala], não vemos se liberar uma estrutura primeira, essencial e evidente, que nos permite fazer distinções que não são míticas, isto é, que não supõem que o sujeito esteja em alguma parte?*” (1955-56/1981, p. 46-7)

Assim, Lacan jamais poderia seguir Descartes em seu processo de passagem pela inscrição da idéia de Deus no intelecto humano para fugir ao ceticismo e voltar a fundamentar a existência objetiva da realidade como idéia clara e distinta. Mais precisamente, ele só acompanha o filósofo até o parágrafo quarto da *Segunda Meditação*, local da enunciação do *cogito*. Pois o passo imediatamente seguinte na determinação da possibilidade do conhecimento é assim expresso: “*Mas não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou (...).*” (Descartes, 1641/1983, p. 92, grifo nosso) Aos olhos do psicanalista, este “o que sou” representa a queda no substancialismo, na equiparação com a consciência e na objetivação do sujeito, a qual deve ser, mais que tudo, evitada. Noutras palavras, aqui o *cogito* não interessa como ponto de resistência às razões de duvidar do ceticismo ao instaurar uma regra geral de verdade, mas como o isolamento da dedução do sujeito.

Torna-se assim explícito que a possibilidade dessa manobra cartesiana deslocada está condicionada a um uso dos termos “pensamento” e “sujeito” num sentido bem distante do que eles poderiam possuir em Descartes.

Quanto ao primeiro, basta, para salientar a discrepância, lembrar que Lacan está querendo identificar pensamento (inconsciente) às operações metáfora e metonímia como processos inacessíveis de forma imediata ao sujeito e citar, paralelamente, o seguinte trecho: “*Pelo termo pensamento entendo todas aquelas coisas que, estando nós conscientes, ocorrem em nós, na medida em que há em nós uma consciência delas.*” (Descartes, *apud* Landim Filho, 1997, p. 48²⁶)

Quanto ao segundo, muito embora não seja ponto pacífico na interpretação do texto de Descartes, parece haver indícios de que a *res cogitans*, resultado do “eu penso, eu sou”, não exaure o sentido do sujeito cartesiano. Enquanto em Descartes encontramos uma extensão do conceito de homem ao sujeito da imaginação e da sensibilidade, para além do sujeito do intelecto e da vontade como princípio de uma ação imanente à mente, e, portanto, ao composto mente/corpo²⁷, o argumento lacaniano repousa na restrição do sujeito à *res cogitans* como ponto evanescente de uma afirmação existencial. Ora, se a continuidade do *cogito* exige a certeza de si como união entre mente e corpo, é devido à passagem por Deus como garante da verdade e ao retorno à realidade objetiva desprovida de dúvida; passagem que, como vimos acima, não é acompanhada por Lacan. Ele preserva o momento da distinção radical entre alma e corpo, capaz de apresentar um sujeito puro, e não retorna à íntima união entre os dois ensinada pela natureza e apresentada na *Sexta Meditação*, visto que eliminou todo o intervalo entre uma coisa e outra.

O “*cogito* lacaniano” exige, em suma, o esforço de trabalhar o paradoxo de um sujeito do pensamento deduzido cartesianamente sob um conjunto de ressalvas, quais sejam:

- 1- sem que ele seja uma idéia clara e distinta para o próprio sujeito – isto é, sem a implicação da consciência reflexiva;

²⁶ Landim Filho utiliza aqui a tradução para o francês disponibilizada pela edição das obras de Descartes organizada por Charles Adam e Paul Tannery. Para que não restem dúvidas a respeito do uso do termo “consciência” por Descartes – uma vez que esse trecho foi às vezes traduzido com sua supressão (vide, por exemplo, a tradução de Picot – Descartes, 1644/1885, p. 20) –, registramos aqui o trecho na língua original: “*Cogitationes nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est: Atque ita non modò intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est híc quod cogitare.*” (Des-Cartes, 1644, p. 3, § 9)

²⁷ Ver Landim Filho, 1997. “(...) Descartes parece sugerir que o homem, união da mente com o corpo, formaria um todo que seria considerado como o único sujeito de atribuição.” (p. 55)

- 2- sem que daí decorra a necessidade de afirmar a existência de um Deus bondoso e onipotente que criaria as verdades eternas por sua vontade e que garantiria a verdade objetiva do conhecimento humano²⁸;
- 3- sem que a noção de verdade seja equivalente ao que, no pensamento, eu seja capaz de perceber com evidência;
- 4- sem que seja preciso pensar a existência de um corpo para o sujeito que pensa;
- 5- sem que haja nenhuma consideração de substância, extensa ou pensante.

□ □ □

Cabe considerar em mais detalhe o tipo de relação a si que é posta em cena com esse recurso ao *cogito* e aqui chegamos ao ponto de uma discussão controversa. Borch-Jacobsen considera que essa relação, a despeito da centralização do conceito de inconsciente, assume, na obra lacaniana, a forma de uma estrutura reflexiva da consciência de si. Há um seu ensaio (1991b) dedicado, mediante uma análise de como Freud e Lacan abordam o problema da hipnose, à defesa da hipótese de que o sujeito lacaniano do inconsciente seria, na verdade e em última análise, o sujeito da consciência. Para esse autor, se a divisão subjetiva tem por causa o fato do sujeito representar a si mesmo, isso significa que ele é o sujeito cartesiano reduzido ao puro vínculo do *cogito* com o si como estrutura da representação, o que não passaria de uma forma de dizer que ele é o sujeito da consciência, apenas subtraído do momento da presença a si. É claro que essa interpretação, em se sustentando, simplesmente comprometeria todo o sentido da empresa lacaniana, tornando-a contraditória internamente.

²⁸ Lembremos que o Outro vai trazer em si mesmo a falta e que “*não há Outro do Outro*”. (Lacan, 1958-59a, p. 308), isso sendo, aliás, indicado como “*o grande segredo da psicanálise*”. (*Ibidem*) Cf. também Lacan, 1960a/1966, p. 813.

Um dos argumentos utilizados para defendê-la é a indicação de que Lacan constantemente denunciava as concepções do inconsciente que fizessem dele um mero outro da consciência representativa. Mas, evocando o texto, percebemos que essas suas afirmações não se direcionam no sentido desejado por Borch-Jacobsen, qual seja “(...) *o inconsciente lacaniano não é senão o inconsciente da própria consciência representativa (...)*.” (1991b, p. 298) É, no entanto, bastante óbvio que Lacan, ao dizer que as formações do inconsciente não são o contrário dos fenômenos de consciência, não está com isso querendo consentir na homogeneidade dos lugares envolvidos em cada caso²⁹. Sua intenção é simplesmente sublinhar que a diferença entre pré-consciente e inconsciente não é uma diferença de grau, mas de natureza, isto é, que o inconsciente não é algo não-consciente passível de se tornar consciente. Aliás, se lembramos a origem do conceito lacaniano de inconsciente, essa interpretação torna-se cabalmente descabida, ou não dizia Lévi-Strauss que “(...) *as leis da atividade inconsciente estão sempre fora da apreensão subjetiva (...)*” (1950/s/d, p. 168)? Em sua leitura, Borch-Jacobsen encaminha essa argumentação para a suposição de que a reedição lacaniana do *cogito* gera a apreensão pelo sujeito de sua própria verdade em função de uma auto-representação face à negação da realidade objetiva. Nisso, faz com que, a uma identificação entre sujeito do inconsciente e sujeito de uma representação ou de uma relação a si se siga sua necessária equiparação ao sujeito da consciência³⁰, como se essas locuções se enredassem reciprocamente.

Ora, o caso é que essa identificação absoluta entre relação a si e consciência simplesmente não procede. A auto-representação é compatível com o *cogito* cego desde que seja entendida como equívoca³¹. Aliás, é essa a conclusão que somos conduzidos a esperar quando lemos, por exemplo, nas linhas do próprio Borch-Jacobsen, que o sujeito só pode se relacionar a si “(...) *ao ausentar-se na representação que o manifesta fora como a transcendência nadificante [né-ante] que ele ‘é’: sempre em um lugar diferente*

²⁹ “O inconsciente não é uma espécie definindo na realidade psíquica o círculo daquilo que não possui o atributo (ou a virtude) da consciência.” (Lacan, 1960b/1966, p. 830) Ver também Lacan 1960a/1966, p. 799 e a sessão VI do *Seminário 2*.

³⁰ O sujeito “(...) *só pode se relacionar a si* (ou seja, *estar consciente de si*) *separando-se de si (...)*.” (Borch-Jacobsen, 1991b, p. 309, grifo nosso)

³¹ Tudo se passa como se Borch-Jacobsen adotasse aqui o mesmo ponto de vista que Lacan exprimia na época de sua primeira teoria do imaginário quando então equacionava representação e consciência diante de sua resistência em admitir um conceito efetivo de inconsciente. Ver o primeiro capítulo.

de onde ele 'está', sempre álibi" (1991b, p. 309) ou *"na 'Outra cena' ou no 'Outro lugar' da fala e do significante, na medida em que ele aí se representa, não na sua presença, mas na sua ausência."* (Borch-Jacobsen, 1991b, p. 308) Mas, por faltarem fuga e equívocidade no uso que o autor faz da expressão "auto-representação", ele conclui que o *cogito* lacaniano não poderia ser cego ou avessado. É curioso que ele chegue até o ponto de admiti-lo como "vazio" e que, entretanto, sustente que disso não se siga sua cegueira:

"Em suma, essa estrutura de volta do significante que Lacan identificava à estrutura do inconsciente é seguramente a estrutura do *cogito*, tal como bem vigorosamente o dizia ele mesmo: *cogito* vazio, certamente, *cogito* de uma consciência que não aparece a si mesma a não ser desaparecendo, mas *cogito*, de todo modo, ainda e sempre definido em termos de auto-representação. E não *cogito* cego do hipnotizado ou do sonhador, *cogito* irrepresentativo de uma 'outra-cena' inconsciente." (Borch-Jacobsen, 1991b, p. 309)

Essa cegueira seria tão-somente aparente – pois haveria, com efeito, uma identificação com a impossibilidade da identificação – mas, melhor perscrutada, revelaria o lugar recôndito, último, porém insistente e inalienável da consciência:

"De fato, a 'travessia da fantasia' equivale a um *cogito* invertido, já que o sujeito aí se identifica na sua não-identidade a si, ao tomar consciência do 'avesso da consciência' que ele mesmo é. E contudo, por mais revertido que ele seja, esse *cogito* não é menos um *cogito*, nem que seja porque lhe é preciso um olhar, um 'objeto' que ele mesmo é à distância de si mesmo – isto é, uma representação de si. Talvez esse olhar seja cego, mas cada vez menos o sujeito aí se vê como não podendo se ver. Nesse espelho opaco, o sujeito reflete sua reflexão e especulariza sua negatividade inespecularizável. Digamos que ele toma consciência da impossibilidade, para sua consciência, de tomar consciência dela mesma (...). Mas *jamais esse sujeito perde a consciência.*" (Borch-Jacobsen, 1991b, p. 312-3, grifo nosso)

Em oposição, diríamos: o sujeito manifesta sua própria verdade mas a apreensão dessa verdade não é conseqüência necessária de sua manifestação. Dirá Lacan no *Seminário II*, explicitando um pouco a conexão de seu pensamento ao *cogito*: *"Certamente, para toda representação é preciso um sujeito, mas esse sujeito não é jamais um sujeito puro.*

(...) *Não há sujeito sem, em alguma parte, aphanisis do sujeito, e é nessa alienação, nessa divisão fundamental, que se institui a dialética do sujeito.*” (1964/1973, p. 201)
No que vemos que se trata de fato de um sujeito implicado em um processo de representação; mas também que seu desaparecimento no momento mesmo da representação transforma em *non sequitur* a pretensão de ligá-lo à consciência e que, como bem se expressa Badiou, “*o inconsciente é, no fundo, um nome para a separação irreduzível entre identidade subjetiva e consciência.*” (1997, p. 37, grifo nosso)

É preciso lembrar ainda que a atividade de representar não cabe ao sujeito, mas ao significante. “O significante representa o sujeito para um outro significante” é uma fórmula necessária na medida em que busca dar conta de um inconsciente que não pode deixar de implicar um sujeito evitando que isso se transformasse numa especulação abstrata e psicologista. Quando a representação deixa de ser apanágio do sujeito para ser uma atribuição do significante, torna-se possível falar de inconsciente sem uma representação *que residisse no sujeito*. Que haja inconsciente é algo que se deve ao fato deste ser representado e não ao fato de que ele representasse para si mesmo – ainda que porventura viéssemos a supor possível uma representação sem consciência – alguma coisa, algum conteúdo recalcado. E, se a representação é direcionada para um significante, então não cabem a seu respeito, na medida em que considerada em si mesma, questões quanto à sua qualidade consciente ou inconsciente, qualidades que só são propriedades relativamente ao sujeito. Noutras palavras, se a função de representar reside *fora* do sujeito – em algo a respeito do que a qualidade da consciência não é imputável³² –, o sintagma “representação inconsciente” deixa de ser uma *contradictio in adjecto*. Como substantivo – e não mais como qualidade da representação –, o inconsciente é, não uma representação, mas a condição da representação (do sujeito pelo significante). Isso só é possível porque este, dissociado do primeiro para ocupar o lugar de sua causa, é-lhe radicalmente distinto (embora o provoque). Portanto, não se trata mais de um sujeito que *se* representa – como ocorria nos anos 30³³, 40 ou até mesmo no

³² O que levará Lacan, ao fim e ao cabo, a substituir a temática da representação pela do representante: “(...) *o significante, diferentemente do signo, é o que representa um sujeito para um outro significante. Como nada indica que o outro significante saiba algo do assunto, fica claro que não se trata de representação, mas de representante.*” (Lacan, 1969-70/1991, p. 31)

³³ Cf., por exemplo, *Para além do princípio de realidade*.

início dos 50³⁴ –, mas de um sujeito que só toma lugar na representação pela voz passiva. *Representado*, ele não pertence ao âmbito consciência.

Enfim, se o significante – que Lacan equaciona ao *Vorstellungsrepräsentanz* – representa nada (o sujeito), é porque, decerto, ele representa. Isso, ele faz de modo positivo, ainda que o destino dessa representação seja outro significante (de modo específico) e que ela não tenha sentido psicológico (conteúdo mental), significando exclusivamente que alguma coisa remete ao lugar de outra dentro de uma serialidade cujos eixos se conformam pela metáfora e pela metonímia. Em sentido geral, esse destino é, logicamente, o Outro. Pelo que vemos, sob um outro ângulo, o valor epistemológico da estrutura: ela responde não apenas pelas condições da representação, mas também pelo seu destino³⁵. O lugar de chegada da representação inconsciente não pode ser o sujeito, muito menos o do inconsciente, uma vez que isso, em última instância, corresponderia necessariamente a trazer-lhe novamente a pergunta pela consciência. A única forma de separar representação e consciência é separar representação e sujeito (tanto como seu agente quanto como seu destino). Assim, se o inconsciente se representa, ele só pode fazê-lo para si mesmo, isto é, para a estrutura que ele é: o Outro³⁶.

Dessa forma, o sujeito lacaniano é melhor pensado como uma subversão da representação mediante a negação; o que evita a reflexividade da consciência como consequência necessária. Dito de outro modo, o *cogito* em Lacan obedece ao inconsciente como estrutura determinante e fundamentalmente inapreensível pela consciência. Ele, então, só segue a tradição filosófica até o ponto em que essa cumplicidade lhe provê uma ruptura a partir da qual não será mais possível recuperar sua identidade³⁷. Mesmo que se adquira, ao fim da análise, consciência da impossibilidade de tomar consciência de si – e, além do mais, talvez *por causa disso* –,

³⁴ Ver a descrição da fala plena no *Discurso de Roma*.

³⁵ Como já indicávamos no capítulo anterior.

³⁶ Por esse motivo, temos uma conclusão diferente da que é expressa por Bairrão quando esse autor diz que “(...) a única possibilidade de admissão lógica da expressão ‘representação inconsciente’ é aceitar que o inconsciente da representação, se se representa, o faz para um sujeito igualmente inconsciente.” (2003, p. 107)

³⁷ Van Haute (1992), por uma outra análise da ausência da presença a si como forma de manifestação do sujeito, atinge conclusão semelhante: “A ‘repetição’ lacaniana da tradição subverte-a ao mesmo tempo. (...) introduz deslocamentos nos quais a tradição rapidamente não consegue mais se reconhecer. A psicanálise destrói sua própria base filosófica.” (p. 237-8)

o sujeito do inconsciente permanece como resto inobjetivável e inesgotável desse processo. Isto é, a dimensão consciente do *cogito* não exaure o “*cogito* cego”, o que garante que se trata, de fato, de um “*cogito* ao avesso”. Mais uma vez: o inconsciente não é a simples ausência de uma tomada de consciência que seria, em princípio, possível, mas que se encontraria adiada.

O que parece estar em jogo aí é o fato de Borch-Jacobsen não ter vislumbrado uma terceira alternativa para o problema que ele assim descreve:

“Ou bem nós faremos jus à sua irrepresentabilidade [do inconsciente], ao fato de que nossa consciência não saberia ser-lhe nem contemporânea, nem comensurável. Ou bem, sob pretexto de vigilância, nós nos isolaremos na fortaleza do representável e do dizível – e então estaremos do lado daqueles que Freud chamava ‘os filósofos’, na sua inaptidão forçada para fazer justiça ao não-sabido [*insu*].” (1991b, p. 299)

Reduzi-lo a essa disjunção é esquecer aquilo que há de argumento transcendental na leitura lacaniana do inconsciente: ele é irrepresentável mas condição da representação. Aliás, poderíamos até dizer que o que interessa é justamente colocar em jogo a possibilidade de pensar, de um modo diferente do que fora articulado por Freud, a separação entre consciência e representação, quer dizer, uma *representação inconsciente*.

Como se abre essa possibilidade? O próprio Borch-Jacobsen (1991a) alude à pista que contribui para a refutação de seu argumento ao lembrar que, em lugar do monólogo cartesiano, o “*cogito* lacaniano” encena um diálogo porque não surge desvencilhado da temática hegeliana: o sujeito só pode se representar alienando-se no outro – ou no Outro, radicalização da função transcendental da alteridade. Para Lacan, só há sujeito em função de uma referência ao Outro³⁸. Ele – que faz de mim um fenômeno heterônomo e cuja alteridade é de “grau secundário” – se apresenta como a mediação imprescindível na relação que o sujeito estabelece consigo mesmo e com seu semelhante³⁹. Ora, sendo essa alienação drástica, a auto-representação não pode aparecer aí senão na condição de frustrada. Se minha verdade reside sempre no que é alheio, não posso me relacionar com ela a não ser sob o modo da fuga. O sujeito é aí uma pura transcendência no sentido – husserliano, retomado por Heidegger – da

³⁸ Cf. a primeira sessão do *Seminário 5*, por exemplo.

³⁹ Cf. Lacan, 1957/1966, p. 529.

intencionalidade⁴⁰: sair de si em direção ao outro e ao objeto. Ser um desejo puro é ser sempre diferente de si. Essa auto-representação tem, portanto, por resultado, um erro imanente a seu próprio movimento. Ela é sempre ensaiada em sua impossibilidade. Mas, por ser aliorrelativa, não perde seu caráter de relação a si. *Si fallor sum* – a antecipação agostiniana do *cogito* ganha um novo sentido: o sujeito só existe na errância em relação a si mesmo; perde-se a meio caminho no movimento que conduziria a uma representação de si.

Enfim, trata-se simplesmente de notar que, se o sujeito do inconsciente é o sujeito da consciência subtraído do momento da presença a si na medida em que só se representa em sua própria ausência, então ele não é mais o sujeito da consciência e, ao tomar-se por objeto, não se torna transparente a si mesmo. Essa é a interpretação que, à luz do “princípio de caridade” e sem forçar o uso do texto em algum sentido que ele não expressasse, nos permite dizer que a obra de Lacan – pelo menos a partir de 1953 e, em todas as suas conseqüências, com a leitura do *cogito* que se encontra promovida na *Instância da letra* – é, de fato, coerente com a impossibilidade de reduzir a *andere Schauplatz* ao reino da transparência.

□ □ □

Para ensaiar a apreensão do valor e do lugar da estratégia cartesiana no pensamento de Lacan é necessário ainda avançar duas perguntas: em primeiro lugar, por que recorrer ao *cogito* nesse momento? Em segundo, por que lhe oferecer essa nova vestidura? Fornecer essas respostas significa retomar o interesse que alicerça esse pensamento. Já sabemos que tal interesse se deposita na construção de uma teoria do sujeito. O problema é que, se, por um lado, o estruturalismo fornece um fecundo instrumental heurístico, desenvolve ao ponto máximo aquele conflito entre determinação e subjetividade, já de tão difícil manejo. Lembremos, mais uma vez, que aquilo que ficou conhecido como sua "palavra de ordem" era exatamente a morte do

⁴⁰ Com a óbvia ressalva de que, aqui, essa intencionalidade não tem origem na consciência.

sujeito. O que Lacan precisa fazer agora é manter o ideal de ciência instruído pelo estruturalismo ao lado da preservação do fenômeno da subjetividade. Com efeito, apesar da perspectiva do determinismo ser um dos eixos de sua tensão, não há nada em sua obra que nos permitisse concordar com Dosse quando este autor afirma que existiria tanto no estruturalismo, apoiado sobre a completude da estrutura, quanto no lacanismo, baseado na sua incompletude, “(...) *uma mesma retirada do sujeito do campo de investigação.*” (1991a, p. 147) Pelo contrário, cabe repetir, Lacan insiste – e isso seria mesmo a única atitude inteligível e coerente – em pontuar o caráter indispensável de sua presença: “*De nossa experiência de analistas, a subjetividade é impossível de eliminar.*” (1957-58/1999, p. 109) Antes, seria preciso pensar como o sujeito é nela supervalorizado, porém ao ponto de ser inacessível – não erradicado, mas frustrado. Dito de outro modo, trata-se de aí colocar em jogo o sujeito de modo a impossibilitar sua objetivação. E é aqui que o *cogito* é chamado a desempenhar um papel. Por que recorrer a ele? Porque ele pode ser entendido como uma primeira resposta àquela palavra de ordem estruturalista ao apresentar uma forma de ligar uma certeza, cujas relações com um ideal de ciência são explícitas, a uma afirmação existencial do sujeito. Por que o ler sob o crivo da equivocidade da representação subjetiva? Porque o movimento que o atravessa é correlato de uma teoria da linguagem de base estruturalista na qual a palavra anula o ser e que permitia pensar o sujeito como ser dessubstancializado. Entre o psicologismo da primeira teoria do imaginário – que, nos estudos dos complexos familiares, identifica sujeito a indivíduo – e o seminário sobre a carta roubada (1955a/1966) – que apresenta a forma mais acabada da valorização do lado da determinação do sujeito, determinação que ameaça a preservação do seu lugar – nasce o dilema que torna absolutamente necessária a noção de sujeito como algo evanescente e é isso o que a passagem por Descartes, acompanhada dos insumos estruturalistas, lhe permite cultivar. É por aí que podemos tentar entender a vitalidade da manobra que Lacan irá retomar, por exemplo, em 1964, ao afirmar: “*Ouso enunciar, como uma verdade, que o campo freudiano não seria possível senão certo tempo depois da emergência do sujeito cartesiano (...).*” (1964/1973, p. 47) Sublinhando, simultaneamente, o lugar do deslocamento:

“Não digo que Freud introduz o sujeito no mundo – o sujeito como distinto da função psíquica, a qual é um mito, uma nebulosa confusa – uma vez que é Descartes quem o faz. Mas direi que Freud se dirige ao

sujeito para lhe dizer o seguinte, *que é novo – Aqui, no campo do sonho, estás em casa (...).*” (1964/1973, p. 45, primeiro grifo nosso)

É, então, com o auxílio de Descartes que Lacan procura articular como o pensamento inconsciente requer um sujeito sem que isso se processe no campo do psicologismo e substituindo a consciência pelo inconsciente como *locus* da verdade. Os mecanismos significantes são pensamento (inconsciente) e, como tal, exigem um sujeito: “(...) *em nós há um sujeito que pensa, e pensa de acordo com leis que mostram ser as mesmas da organização da cadeia significante.*” (Lacan, 1957-58/1999, p. 111) Para isso, ele redefine o pensamento, desloca o “penso” e o “sou” da enunciação do *cogito* para lugares opostos e dispensa as *Meditações* a partir do desenvolvimento da segunda. Assim é que identifica a própria essência do inconsciente com o sujeito cartesiano:

“Procedi, em meu relatório de Roma, a uma nova aliança com o sentido da descoberta freudiana. O inconsciente é a soma dos efeitos da fala sobre um sujeito nesse nível em que o sujeito se constitui pelos efeitos do significante. Isto marca bem que, com o termo sujeito (...) não designamos o substrato vivo que é necessário ao fenômeno subjetivo, nem nenhum tipo de substância, nem nenhum ser do conhecimento em sua *patia* [*pathie*], secundária ou primitiva, nem mesmo o logos que se encarnaria em alguma parte, mas o sujeito cartesiano, que aparece no momento em que a dúvida se reconhece como certeza – só que, pela nossa abordagem, as bases desse sujeito se revelam bem mais largas, mas, ao mesmo tempo, bem mais servas quanto à certeza que ele não alcança. É isto que é o inconsciente. (1964/1973, p. 115-6)

Dada a importância da citação, vale a pena decompor suas afirmações:

- 1º. O procedimento que atravessa Descartes é referido, em primeiro lugar, ao sentido do “retorno a Freud”, confirmando que, de fato, é o encontro com o estruturalismo que financia a leitura.
- 2º. Nesse contexto, o inconsciente é produto da faculdade da fala, como registro concreto e acessível, e não de um funcionamento psíquico oculto.
- 3º. Essa fala se constitui de significantes cujas ações conjuntas e recíprocas fundam um sujeito.

- 4°. Esse sujeito não é o suporte biológico do indivíduo humano, não se refere a nenhum tipo de substância, nem àquele sujeito que se opõe a um objeto nas atividades de conhecimento, seja ele oriundo do entendimento ou da intuição.
- 5°. Esse sujeito não se identifica com a linguagem.
- 6°. Ele é o sujeito cartesiano reinterpretado de forma que dele só resta a dúvida – sobreposta, como vimos, ao próprio “eu penso”.
- 7°. Tudo, no que diz respeito ao efeito de sujeito, encontra-se acometido por essa dúvida.
- 8°. O sujeito falha em apreender a certeza, inclusive a certeza da própria dúvida. Ele não a alcança porque o único tempo verbal em que ela poderia ser escrita seria: “terei estado certo de que existo”.
- 9°. O inconsciente é o movimento fracassado na direção dessa certeza.

Aquilo que põe em xeque a consciência – isto é, as formações do inconsciente – indica, como certa, a existência do sujeito do inconsciente porque, assim como “*a certeza de minha existência como pensamento é a condição de minha dúvida*” (Bréhier 1938/1977, p. 68, citado acima), a certeza de minha existência como pensamento é a condição do sonho, do chiste, do ato falho e do sintoma, ou seja, é condição da manifestação de um desejo que me habita sem que a ele eu tenha acesso imediato.

Tendo em vista a interseção entre linguagem e fala – na qual já vimos insistindo – é preciso perceber que, se o estruturalismo alimentava o viés da determinação da linguagem sobre o sujeito, tornava-se preciso pensar, em contraposição, a forma de sua presença na fala e isso de modo a solapar o preceito da identidade a si diante das exigências apresentadas pela apreensão dos efeitos do funcionamento inconsciente. Reside nisso a necessidade de ler o momento da *certeza de si* em Descartes desde que distanciando-se dele na direção da *equivocidade da representação de si*. O que é preciso, então, fazer com o *cogito* é, não uma despersonalização do pensamento – como ocorre em Sartre, por exemplo⁴¹ –, mas uma

⁴¹ Com a colocação do eu como objeto transcendente relativamente à consciência, o campo transcendental tornar-se-ia impessoal ou pré-pessoal. Cf. Sartre, 1936/1994, p. 46.

distinção entre consciência e sujeito, reconcebendo o sentido do ato de pensar através de uma leitura de Freud inspirada no estruturalismo que permitiria, por fim, uma nova subjetivação do pensamento, só que em outro nível. Nesse jogo, no qual o sujeito está condenado a desaparecer diante do significante como agente da representação, Lacan pensa o *cogito* como se quisesse substituir o “*sou como que um meio entre Deus e o nada*” (Descartes, 1641/1983, p. 116) por um “*sou como que um nada entre o Outro e o ser*”.

3.3. Esse sujeito garantido pelo *cogito*, o que é?

Descartes funciona como ponto de asserção da presença da subjetividade na teoria. Isso, com efeito, lhe garante um lugar, mas por outro lado, não dissolve o conflito determinismo versus sujeito, uma vez que a regra de seu pensar continua sendo a lei da estrutura. A questão continua a exigir novos encaminhamentos. Permanecemos diante da impossibilidade de compatibilizar um paradigma que sugere a exclusão do sujeito e a necessidade de especificar um uso desse termo que seja coerente e significativo. A pergunta com que precisamos nos confrontar agora é: como, exatamente, pode ser descrito esse algo suposto ao pensamento de modo que, apesar de sofrer a determinação do significante, ele possa continuar a ser *um sujeito*?

De fato, se o significante tem alguma função, essa função é a de *representar um sujeito* submetido à sua operação: “*Nossa definição do significante (não existe outra) é: um significante é aquilo que representa o sujeito para um outro significante.*” (Lacan, 1960a/1966, p. 819) E o que fica aí subsumido, paradoxalmente, jamais poderá encontrar-se restrito ao que é meramente descrito pela linguagem.

O problema é, então, que à psicanálise interessa o sujeito nos dois sentidos da palavra tal como explicados, por exemplo, por Abbagnano:

“Esse termo teve dois significados fundamentais: 1^o. aquilo de que se fala ou a que se atribuem qualidades ou determinações ou a que são inerentes qualidades ou determinações; 2^o. o eu, o espírito ou a consciência, como princípio determinante do mundo do conhecimento ou da ação, ou ao menos como capacidade de iniciativa em tal mundo.

Ambos esses significados se mantêm no uso corrente do termo: o primeiro na terminologia gramatical e no conceito de sujeito como tema ou assunto do discurso; o segundo no conceito de sujeito como capacidade autônoma de relações ou de iniciativas, *capacidade que é contraposta ao simples ser 'objeto' ou parte passiva de tais relações*" (1971/2000, p. 929-30, grifo nosso)

Para um saber atrelado a uma prática clínica, importa pensar o sujeito não apenas no sentido de destino de predicados, de algo que possa ser descrito em suas qualidades, mas também tal como na expressão "sujeito verbal", isto é, como lugar que, se bem que sofra uma determinação transcendente, comporta, em algum grau, uma origem imanente da ação e do desejo. Senão, o que esperar de sua eficácia? Que tipo de manejo poderia ser reservado para um sujeito (paciente ou analista) totalmente submetido a uma determinação cega? A psicanálise não pode deixar de ser um saber sobre a subjetividade que a considere em seu sentido de "agência", de capacidade de agir. Diz Lacan no *Seminário 3*: "*A noção de sujeito é correlativa da existência de alguém sobre quem penso – Foi ele que fez isso.*" (1955-56/1981, p. 116) O sujeito não pode aí ser visto somente como a função de uma combinação de variáveis – ou ainda, no presente contexto, como uma espécie de ventríloquo dos significantes –, mas precisa ser considerado também na medida em que se impõe numa cena de desejo, atentando-se ainda para o fato de que a realidade desse desejo não é abstrata, mas concreta e vital.

Examinemos uma passagem esclarecedora quanto a essa necessidade:

"Essa redução [dos sintomas, na clínica] constatada demonstra uma dinâmica na qual *o inconsciente se define como um sujeito efetivamente constitutivo*, já que sustentava os sintomas em seu sentido *antes* que ele fosse revelado, e que é experimentado diretamente ao ser reconhecido na astúcia da desordem na qual o recalcado se compõe com a censura, no que, notemos de passagem, a neurose se aparenta à condição mais comum da verdade na fala e na escrita." (1955c/1966, p. 333, grifos nossos)

Nele, vemos que, para Lacan, é preciso assegurar que o inconsciente se manifesta *como um sujeito*. É preciso pensá-lo devido à constatação de que há um ponto constitutivo do sentido não apenas dos sintomas, mas também do uso que fazemos da linguagem e que se exerce à revelia da consciência. Fica suposto um lugar de amarração do sentido e que o põe a funcionar. Quando se torna desvendado o conluio entre o recalque e a censura,

percebe-se que, se o indivíduo dele não tinha conhecimento, então esse sentido devia estar sendo sustentado, por assim dizer, por um outro alguém responsável pelas artimanhas das formações de compromisso. Certamente, a ordem de existência desse "alguém" não pode ser do tipo de uma substância e o "antes" que Lacan usa em seu texto deve ser entendido à luz de sua concepção do tempo: estava lá antes simplesmente porque precisou ser suposto pelo que aconteceu *depois*. De todo modo, encontra-se implícito o motivo que conduz à idéia de que aquilo que subjaz ao sentido do sintoma é um sujeito: é que esse sentido exige o exercício de uma intencionalidade marcada e repetível sob o modo de um lugar.

É por esse motivo, aliás, que Lacan não pode seguir Nietzsche em sua crítica a Descartes quando ela submete o *cogito* ao mero hábito gramatical de sempre referir a ação a um agente⁴². Crítica que, *aparentemente*, seria exatamente aplicável àquela afirmação do *Seminário 3*, há pouco citada: "A noção de sujeito é correlativa da existência de alguém sobre quem penso – Foi ele que fez isso." (p. 116) É a *densidade esvaziada* do lugar estrutural que diz o que significa, afinal, exigir um sujeito para o pensamento, uma vez que isso não precisa ser entendido como necessário *a priori*. Ou seja, a conclusão, no campo da psicanálise, não é "há pensamento inconsciente", mas "há pensamento inconsciente e ele *deve*"⁴³ indicar uma posição de sujeito". A psicanálise não pode se eximir de pensar qual o *lugar* gerado pelo pensamento na medida em que ele indica retroativamente não apenas a consistência do sintoma e do desejo, mas, principalmente, a do estilo⁴⁴. Ela não deve, no entanto, ser entendida como algo que

⁴² Nietzsche dizia: "Há o pensar: logo, há alguma coisa que pensa': eis a conclusão da argumentação de Descartes. Mas isso significa tomar como "verdadeira a priori" a nossa crença na idéia de substância. Que, quando há pensamento, tenha que haver alguma coisa 'que pense', isso é simplesmente uma formulação do nosso costume gramatical de acrescentar um agente a cada ação. Em suma, isso não é meramente a confirmação de um fato, mas um postulado lógico-metafísico. Ao longo das linhas seguidas por Descartes, não se atinge algo certo de forma absoluta, mas tão-somente o fato de uma crença demasiadamente forte. Se a proposição for reduzida a isto: 'Há o pensar, logo há pensamentos', ela produz uma mera tautologia; e, precisamente, aquilo que está em questão, a 'realidade do pensamento', não é tocada. Quer dizer, sob essa forma, a 'realidade aparente' do pensamento não pode ser negada. Mas o que Descartes desejava era que o pensamento tivesse, não uma realidade aparente, mas uma realidade 'em si'." (1901/s/d, Livro III, § 484) No entanto, remeter a suposição do eu a um costume de gramática que hipostasia uma unidade substancial não parece equivaler necessariamente, para o próprio Nietzsche, a tornar supérflua a noção de sujeito.

⁴³ Termo cujas ressonâncias éticas Lacan não deixou de considerar sob o rigor adequado.

⁴⁴ A centralidade desse ponto na obra de Lacan (o qual não abordaremos aqui devido ao nosso recorte metodológico) é bem evidenciada pela frase com a qual ele abre seus *Escritos*, colhida do Conde de Buffon: "O estilo é o próprio homem". Uma investigação sobre esse assunto teria

indicaria a presença de um "um mesmo sujeito" se essa expressão se encontrar submetida a um raciocínio tributário da lógica da identidade. A pergunta parece, então, ter que ser colocada da seguinte forma: o que poderia significar dizer que o sujeito "é o mesmo" tendo em vista que não podemos substancializá-lo, designá-lo como *res cogitans*, com o que a reflexão encontrar-se-ia inscrita no domínio de uma ontologia da identidade?

3.3.1. Negatividade pura

"(...) o significante significa, junto a outro significante, essa coisa privilegiada que é o sujeito enquanto nada [en tant que rien]."

(Lacan, 1961-62, p. 197)

Importa escutar uma fala para além do sujeito, sendo que essa fala não tem origem num sujeito para além da linguagem, caso em que teríamos um substancialismo metafísico. Isto é, há uma fala que implica um sujeito que é seu suporte (Lacan, 1958-59, p. 22) – no sentido de que é o lugar no qual ela se realiza – sem que ele seja responsável por sua produção: *"Sustentamos com ele [Freud], que convém escutar aquele que fala, quando se trata de uma mensagem que não provém de um sujeito para-além da linguagem, mas de uma fala para-além do sujeito."* (Lacan, 1959/1996, p. 574) Então, o problema continua a ser: qual a relação entre sujeito e linguagem? Ou seja, *"Uma vez reconhecida no inconsciente a estrutura da linguagem, que tipo de sujeito podemos conceber-lhe?"* (Lacan, 1960a/1966, p. 800) Pergunta que, no presente contexto, adquire a seguinte forma: como, no nível de um saber estruturalista – e se virtualmente todo determinismo requer a anulação dessa categoria –, falar de um sujeito que abriga uma singularidade ativa sem correr o risco de objetivá-lo, ou seja, de

que se organizar em torno da questão do *sinthome*, tal como desenvolvida no seminário dos anos de 1975 e 1976. Ver. Safatle, 2002b.

desconhecê-lo⁴⁵, e ainda, por outro lado, sem precisar retornar a uma perspectiva psicologista?

A resposta já se encontrava semeada. Já fazia parte, de forma latente, das linhas de força mais expressivas do pensamento de Lacan. Sua tentativa no sentido de continuar preconizando uma forma de determinação subjetiva que se desvencilhe do psicologismo é – conduzindo ainda mais longe a categoria da negatividade, desenvolvida sobretudo a partir do ensino de Kojève e já presente, de uma outra forma, como um dos eixos centrais da teoria do imaginário⁴⁶ – apostar em que o predicado da sua identidade é a diferença de um vazio puro e ativo. Desse movimento é que surgem afirmações como a seguinte: “*O modo original de elisão significativa que tentamos aqui conceber como a matriz da Verneinung afirma o sujeito sob o aspecto do negativo, instalando o vazio no qual ele encontra seu lugar.*” (Lacan, 1958e/1966, p. 665-6) Um sujeito empírico e implicado numa intencionalidade mas que simultaneamente possibilita a quebra do vínculo com a idéia de uma interioridade psicológica é justamente a acepção encontrada na leitura que Kojève faz de Hegel, na qual ele é potência de negação que, mediante o desejo, se manifesta na linguagem negando a realidade e inclusive a sua própria. O ser humano é na medida em que transcende a si mesmo nas coisas, negando-as, sem jamais retornar a uma identidade e encontrando-se unicamente como um desejo puro que é a “revelação de um vazio”. Na passagem para o desejo do desejo do outro, da mesma forma, ele só encontra sua própria não identidade a si; isto é, o desejo do outro, sob o ângulo preciso da linguagem, é, igualmente, um nada.

Se o sujeito é totalmente produzido pela estrutura e, portanto, nela tende a desaparecer, o único caminho que, mesmo nesse contexto, permite continuar a pensar a sua presença (necessária) é defini-lo como negatividade negadora, via pela qual o status dessa presença reduz-se à posituação desse desaparecimento⁴⁷:

“(…) tudo o que lhes ensino acerca da estrutura do sujeito, tal como procuramos articulá-la a partir dessa relação ao significante, converge

⁴⁵ Em *A coisa freudiana*, Lacan, ao criticar a prática de análise da resistência por reforçar a postura objetivante do sujeito, ratifica: “*É que a objetivação em matéria psicológica está submetida, em seu princípio, a uma lei de desconhecimento que rege o sujeito não apenas como observado, mas como observador.*” (1955b/1966, p. 419)

⁴⁶ V. o primeiro capítulo.

⁴⁷ Badiou (1997) identifica a teoria lacaniana do sujeito a uma teoria do paradoxo – “(…) o gênio de Lacan foi fazer teoria do sujeito como teoria do paradoxo” (p. 31) – na qual “*um sujeito é um ponto paradoxal do ser.*” (p. 29)

para a emergência desses momentos de *fading* propriamente ligados a essa pulsação em eclipse do que não aparece senão para desaparecer e reaparece para novamente desaparecer, o que é a marca do sujeito como tal.” (Lacan, 1961-62, p. 124)

Entre estruturalismo e dialética kojéviana, temos um comércio de termos e argumentos que, como vimos no primeiro capítulo, não reclama uma substituição de quadros referenciais. Em que pese a distância entre os dois modelos teóricos, o sujeito como negatividade é não apenas perfeitamente conciliável com o significante advindo da lingüística estrutural, mas exatamente a consequência necessária do movimento que o insere na estrutura. A ligação entre ambos é da ordem de uma dinâmica temporal. Antes dessa ligação, o sujeito não é nada – lembremos que a característica da existência de algo no mundo é, em Lacan, condicionada à conexão desse algo com a linguagem –; mas ele tampouco passa a ser após essa ligação, pois o significante cristaliza o sujeito, no que este perde sua condição⁴⁸. Há uma divisão do dizer e do dito na qual o sujeito se aliena ao mesmo tempo em que se mostra e a partir da qual ele pode ser concebido como um fenômeno diferido num vetor regressivo do tempo. Sempre que o significante procura designar o sujeito, ele o impessoaliza necessariamente, fazendo de sua tarefa um fracasso – “(...) *não há outro signo do sujeito além do signo de sua abolição de sujeito*” (Lacan, 1958-59, p. 115) – e, ao enunciar o “penso, logo sou” assinalado anteriormente, o sujeito se anula, uma vez que se representa. O intenso desenvolvimento da temática da falta-a-ser não tem outro sentido: o ser do sujeito fica dessa forma reduzido a um instante temporal negativo espremido num sopro que só adquire alguma positividade mediante sua natureza de negação, seu caráter de pura transcendência⁴⁹. Ele é, para Lacan, indissociável de uma lógica da negação que dispõe que o significante,

⁴⁸ Uma implicação direta desse raciocínio sobre a clínica – e que parece ser plena de consequências práticas – é que, ao falar de si no *setting*, o analisando está simultaneamente se anulando. Se falar das coisas é fazê-las desaparecerem, falar de si é fazer desaparecer a si mesmo. Para que o sujeito apareça no discurso é preciso que ele seja representado. Porém, ser representado equivale a ter cancelado seu modo positivo de existência. Assim, nesse contexto, a qualidade “em *fading*” deve-se não apenas ao fato de que o sujeito da enunciação é inevitavelmente negado no sujeito do enunciado, mas também ao fato de que a realidade negada, nesse caso, pelo sujeito da enunciação é o próprio sujeito como “assunto” de que tratam os enunciados da análise.

⁴⁹ Não devemos nos esquecer de que o comentário sobre o “ser do sujeito” deve ser lido à luz das observações sobre a ontologia desenvolvidas no capítulo 2. Ou seja, ele é sempre ser “contra” ou “depois” da linguagem. Essa lógica da negação a respeito do sujeito – que assim ainda habita o pleno registro da estrutura – pode, aliás, ser lida como uma espécie de explicitação do estatuto do ser.

como denominador do nada, nada requer de positivo do lado da subjetividade; ou melhor, que a positividade da subjetividade fica circunscrita por sua realidade de negação.

Cabe insistir um pouco mais no sentido de perguntar pela convergência entre uma teoria da linguagem com origem em Hegel, ainda que através de Kojève, e uma teoria da linguagem disponibilizada pelo estruturalismo⁵⁰. Quando elas são "apropriadas" por Lacan, tem-se em vista, face à negação da referência, a identificação do sujeito com elementos de linguagem: com o Discurso, no primeiro caso – a capacidade do sujeito de dizer “eu” –, com os significantes transcendentais no segundo – atualizados, na teoria lacaniana, no Nome-do-Pai e no falo. Ambas, por mais distintos que sejam seus postulados e suas propostas, apontam para uma abordagem do sujeito tanto como atividade negadora na dimensão da linguagem quanto como instância a ser negada pela aplicação da palavra, no que ele se encontra dissociado da idéia de substância. Há uma implicação recíproca entre teoria da negatividade e teoria da linguagem. Se isso tem por resultado, no caso do estruturalismo, a ameaça de eliminar a presença do sujeito em favor de uma absolutização da estrutura, este, como sabemos não pode ser o resultado do pensamento lacaniano. Mas os dois referenciais, apesar de necessários, sublinham dois aspectos na teoria lacaniana desse momento que atualizam um conflito que, por si só, pode ser entendido como uma de suas mais importantes alavancas. Trata-se da tensão entre transcendência e transcendentalidade, tensão definidora da estrutura na medida em que ela permite pensar o desejo e na qual Lacan

⁵⁰ A convergência entre estruturalismo e dialética relativamente a uma teoria da linguagem é tanto mais plausível na medida em que se interpõe a refração kojéviana. Pois, a tomarmos a dialética tal como aparece em Hegel – conduzindo a negação absoluta até a *Aufhebung* –, seu limite apresentar-se-ia evidente em torno do papel a ser desempenhado pelo caráter real dos objetos. Safatle bem o explica: "(...) *contrariamente ao arbitrário da relação signo/referência, a natureza evanescente da referência em Hegel significa admitir uma modalidade possível de relação entre palavra e coisa através de uma negação pensada como modo de presença. Esta é uma perspectiva que Saussure não parece pronto a aceitar, sobretudo quando afirma que a especificidade dos objetos da ciência da linguagem consiste: “no fato dos objetos que ela tem diante de si não terem jamais realidade em si, ou a parte dos outros objetos a considerar; eles não têm absolutamente substratum algum a sua existência fora de suas diferenças ou de qualquer diferença que o espírito encontra meio de vincular à diferença fundamental.” (Saussure, 2002, p. 63) Na verdade, a gramática hegeliana nunca negou a existência de um gênero de ‘realidade em si’ dos objetos nomeados pela linguagem; mas ela nunca se viu obrigada a pôr um substratum pré-discursivo como recurso ao pensamento. O em si do objeto não é um dado positivo, mas é negação em si.*" (2006b, p. 136) Sendo dualista a ontologia kojéviana, torna-se impossível pensar para o negado um modo de apresentação de sua presença enquanto negação. V. a nota 38 do capítulo 1 e, adiante (item 3.4.2.), os comentários a respeito do fato de que a elaboração do objeto *a* introduz uma distância na relação entre Lacan e Kojève.

precisa inserir um sujeito que, nesse sentido, apresenta em si uma duplicidade empírico-transcendental. Quando a estrutura, em suas características transcendentais, é conduzida a ponto de definição do desejo, no que ela exige o desdobramento da tensão entre fala e linguagem, temos a necessária inserção das questões do reconhecimento e da transcendência na temática do significante⁵¹. Assim, se Lacan se vale tanto de Lévi-Strauss quanto de Kojève, a forma correta de apreender esse duplo recurso não é pensar que cada uma das matrizes seja convocada a responder pelos problemas colocados pela outra. Antes, é necessário perceber o cenário de fundo: o psicanalista parte de suas próprias questões e, de acordo com elas, a fala – evento de enunciação que, ao mesmo tempo, indica o horizonte do sujeito e o faz desaparecer – não é dissociável de um destino que é, *a uma só vez*, pensado como lugar transcendental e como lugar no qual se inscreve a função de reconhecimento do desejo.

A nosso ver, essa tensão entre estrutura e dialética kojéviana é um dos exemplos, talvez o mais crítico, do quanto podem ser desencaminhadoras as tentativas de identificar, de modo totalizante, a lógica da reflexão lacaniana com lógicas externas a ela. Fica claro que dizer que sua obra pode ser reduzida a premissas lévi-straussianas, por exemplo, corresponderia a perder de vista problemas fundamentais que esse quadro não permite circunscrever. O mesmo aconteceria com a tentativa de descrevê-la exclusivamente segundo injunções kojévianas. O que interessa é, ao contrário, tentar delinear a especificidade da lógica lacaniana, ainda que essa tarefa não possa, naturalmente, prescindir de indicar a incidência de elementos provenientes de diálogos diversos – alguns mais profícuos do que outros. Mas, se a indicação desses elementos chegar a perder de vista o movimento teórico de base que, afinal de contas, é o único fator que pode justificar cada recurso, atingiremos apenas explicações mecânicas e o estabelecimento de associações às quais escapa o desdobramento epistemológico da obra. Assim, o que importa aqui, não é exatamente enfatizar a disparidade – ou mesmo as contradições –, de fato existente, entre a estrutura e uma determinada figura da dialética⁵², mas tentar indicar sob que motivações teóricas ambas assumem seu sentido. A coerência que está em jogo não é tanto a de uma compatibilização entre elas que, tomando cada eixo em seu lugar, buscasse vínculos artificiais que necessariamente desconsiderariam o significado mais profundo de cada racionalidade. A coerência que

⁵¹ Ver o segundo capítulo, item 2.13.

⁵² Sobre esse assunto, remetemos novamente a Fausto, 1997.

está em jogo é a da racionalidade lacaniana ou do cenário a partir do qual se torna pertinente pensar que o desejo é – como negação e desejo de reconhecimento – uma questão não dissociável do sujeito sob o significante.

Essa indicação do sujeito como atividade negadora de um lugar vazio figura, assim, o coroamento de um processo que insinuava seus elementos teóricos desde a elaboração do estádio do espelho pois, nele, o vir a ser sujeito já implicava uma aliança íntima e definidora com a morte: o eu se forma sobre uma experiência que é de desintegração e lutando contra o lugar do outro que, por ser assim ocupado, corresponde a seu próprio não-lugar. Além disso, vimos, quando tratamos do *Discurso de Roma* no primeiro capítulo, a posição importante que o ser-para-a-morte de Heidegger vinha assumindo na teoria. Mas, agora, nada melhor para operacionalizar a determinação desse nada que é o sujeito do que um conceito de significante cuja característica essencial é a de não significar coisa alguma – nem um referente no mundo real, nem um significado. De acordo com Borch-Jacobsen, se Lacan tanto se preocupa em repetir, seguindo o estruturalismo, que o significante não representa nada, “(...) é porque *lhe importa sobretudo estabelecer que ele representa (isto é, manifesta) esse ‘nada’ que é o sujeito.*” (1991b, p. 309) O sujeito, não sendo nada, não corre, pois, o risco de ser objetivado. Objetivá-lo seria menosprezar ou não reconhecer sua “natureza” nadificante, seu “nada constitutivo”. No segundo ano do seminário, Lacan respondia afirmativamente à seguinte pergunta de uma ouvinte: “*Será que é entre Não sou nada e a morte, que deve se passar aquilo que se pode substituir a um humanismo?*” (1954-55/1978, p. 250) Relacionava diretamente essa descrição negativa com a necessidade de impedir a objetivação, afirmando que o ser de desejo só pertence ao universo dos objetos na medida em que, nesse universo, inscreve a sua própria falta. E acrescentava, algumas páginas à frente: “*Nessa falta de ser, ele se dá conta de que o ser *lhe falta* (...).*” (1954-55/1978, p. 262) Enfim, a noção lacaniana de sujeito relativa à década de 50 pode ser resumida na cláusula “o significante representa nada, nada que é o sujeito”, na qual a oração principal é tributária do estruturalismo e a subordinada, do kojévismo. A lógica que faz a verdade do sujeito residir apenas no *fading* é a mesma que faz a verdade do desejo residir apenas na *Verneinung*.

“De um lado da questão (...)”, explica Borch-Jacobsen, “essa tese diz o mesmo que a lingüística: o significante não representa nada, mas um outro significante. Mas, do outro lado (aquele que realmente interessa a

Lacan), essa tese também pode ser lida como afirmando que o significante *representa* nada, e que o significante (re)presenta o *nada* que o sujeito do desejo ‘é’. Significantes não tencionam dizer nada (...), pelo que Lacan entende que todos eles dizem a *mesma* coisa – qual seja, o sujeito enquanto nada – e é por isso que eles são perfeitamente equivalentes exatamente em sua diferença.” (1991a, p. 186)

O sujeito é a negatividade que se manifesta no exercício, próprio à linguagem, de anulação da realidade e, nesse sentido, ele é a significação⁵³ última, que não pode se apresentar a si mesma, de todos os significantes. Sendo uma transcendência pura que percorre todos os objetos sem modificar sua essência, é-lhe vedado afirmar-se como um “si mesmo”. Há aí a mesma negação da realidade empreendida no início da estratégia cartesiana. É também o que constata Borch-Jacobsen quando diz: “*Da mesma forma que o sujeito cartesiano só atinge a certeza da representação subjetiva ao preço de uma suspensão radical de toda realidade (a própria incluída), o Discurso e/ou o Sujeito só pode emergir ao preço do que Kojève e Lacan chamam de ‘assassinato da coisa’ (...).*” (1991a, p. 192) Todavia, para esse autor, isso conduziria, como também fica claro nesse trecho que acabamos de ler, à identificação entre sujeito e discurso (p. 192) ou linguagem (p. 196). Ou ainda com o significante: “*(...) esse ‘significante’ não é nada senão o sujeito ‘ele mesmo’ (...).*” (Borch-Jacobsen, 1991b, p. 309) Na verdade, esse tipo de identificação é questionável e não exprime consistência considerando-se o conjunto da teoria. O que encontramos aí é, ao contrário, a nítida e necessária separação entre o lado do sujeito e o da sua causa – que então repousa nas categorias citadas como os pares da equivalência –, havendo um esforço para distinguir a ordem determinante da ordem determinada. Se, em algum nível de análise, elas poderiam apresentar alguma homogeneidade – diz-se de fato que o sujeito é constituído do simbólico – não podem, numa investigação que conduza a questão às últimas conseqüências, ser idênticas, necessariamente. Como poderia ser de outra forma se, como sabemos, o objetivo de Lacan é uma teoria do sujeito, especificamente a de sua constituição que então toma por ponto de partida a intersubjetividade e não uma pretensa interioridade? O sujeito “*(...) não é causa de si mesmo (...)*” (Lacan, 1960b/1966, p. 835)⁵⁴ e sua diferença para com o

⁵³ Borch-Jacobsen usa “significado” em vez de “significação”. Consideramos este último o termo mais apropriado nesse contexto, pois, como vemos, o lugar do sujeito não pode ser o do significado porquanto este privilegia a face de positividade (ainda por cima, imaginária).

⁵⁴ Ver também, Lacan, 1966d, p. 865.

significante começa pelo tipo de relações formais que cada um dos elementos exige. Borch-Jacobsen (1991a, p. 194) define o sujeito como “pura relação a si”. Essa definição se sustenta desde que entendida corretamente: o sujeito é a pura relação a si exatamente na medida em que ela é impossível, ou melhor, o sujeito é a impraticabilidade da relação a si de sorte que, como discutimos acima, a ilação de sua equiparação à consciência resta inexecutável. E, enquanto para este a questão da relação a si não pode deixar de ser colocada conquanto se revista de estratégias paradoxais, para o significante ela simplesmente não se apresenta: este não instala nenhum tipo de relação a si, mas sim relações concretas aos outros significantes que têm, antes, a função de representar aquele movimento que é o sujeito⁵⁵. Examinemos um pouco mais de perto o que está em jogo nessa representação:

“O registro do significante institui-se pelo fato de que um significante representa um sujeito para um outro significante. É a estrutura, sonho, lapso e chiste, de todas as formações do inconsciente. E é também a que explica a divisão originária do sujeito. O significante, produzindo-se no lugar do Outro ainda não percebido, faz surgir aí o sujeito do ser que ainda não possui a fala, mas ao preço de congelá-lo. O que *havia* [*il y avait*] lá pronto para falar – isto nos dois sentidos que o imperfeito do francês dá a *il y avait*, o de colocá-lo no instante anterior: ele estava lá e não está mais; mas também no instante posterior: um pouco mais e estava lá por ter podido lá estar [*il y était d’avoir pu y être*] –, o que lá *havia* desaparece, por não ser mais que um significante.” (Lacan, 1960b/1966, p. 840)

O que diz esse trecho? Ora, diz que o sujeito “não é mais que um significante” e, à primeira vista, desautorizaria nossa interpretação. Atentemos, porém: o sujeito só é o significante no momento em que se cristaliza nele; mas exatamente nesse momento, não há aí mais nenhum sujeito, o qual tão-somente *poderia ter sido*. *Quase* que o sujeito era no significante, mas, na hora em que chega aí, tudo desaba, restando apenas uma significação regressiva e imperfeita, essencialmente inacabada. Então o parágrafo só pode ser entendido à luz de uma frase que lhe antecede e cujo sentido não deve ser contemporizado: “(...) *ele desaparece como sujeito sob o significante no qual se transforma (...)*.” (1960b/1966, p. 835) O dito, suposto sobre o sujeito, já o perdeu em

⁵⁵ Exploraremos um pouco mais essa impossibilidade de afirmar que o sujeito seja o significante no item subsequente.

sua radicalidade. Por conseguinte, asseverar que a linguagem “(...) *é a alêtheia de um sujeito que se enuncia em seu desaparecimento*” (Borch-Jacobsen, 1991a, p. 195) forçosamente corresponde a distinguir as duas categorias em questão. E *dizer que o significante é a substância do sujeito*, afirmando conjuntamente que a tarefa do significante é negar a realidade – e que, portanto, o que sobra do sujeito depois dessa operação é apenas a sua negatividade – significa *negar que o significante seja a substância do sujeito* e, com isso, aliás, continuar fomentando um pensamento não-substancialista.

De qualquer forma, essa perspectiva de negação da realidade – que, aliás, como já sabemos, também se harmoniza com a filosofia da linguagem do estruturalismo –, se já se anunciava na repulsa de Lacan pelo realismo, agora informa a convergência, numa mesma categoria, da garantia do sujeito suposto ao pensamento através de Descartes, da sua definição como negatividade através de Kojève e da sua determinação pelo significante através de Lévi-Strauss e da lingüística estrutural.

Essa mesma análise é realizada por Žižek, somente que em termos hegelianos, identificando a abstração das determinações particulares com a afirmação da singularidade como pura negatividade e fazendo o sujeito lacaniano equivaler àquilo que Hegel pensa sobre o eu:

“(...) o sujeito é, por um lado, realmente a universalidade negativa pura, e enquanto identidade a si abstrai todo o seu conteúdo determinado (não sou nenhuma de minhas determinações, sou a universalidade que as engloba e que, ao mesmo tempo, nega-as todas); entretanto, ele é ao mesmo tempo a abstração *vinda no ser-aí no próprio campo dessas determinações*, e enquanto tal, é o próprio contrário da identidade-a-si universal, é um ponto evanescente, o outro de si mesmo, que escapa a qualquer determinação, e portanto, é um ponto da singularidade pura, ‘essa *Universalidade* absoluta, que é também imediatamente a *Singularidade* absoluta’, que compõe, segundo Hegel, a ‘natureza do *Eu* como *conceito*’.” (Žižek, 1988/1991, p. 55-6)

Independentemente de ser discutível a completa sobreposição do referencial hegeliano ao pensamento de Lacan, é inegável que a negatividade lhe chegou, mesmo que tenha de início atravessado os desvios de Kojève, a partir dessa cena. É interessante que, a partir da exposição de Žižek, se pensarmos o universal como a determinação, veremos,

de uma outra forma que talvez ajude a esclarecer –, por que tipo de especulação ele pode ser compatível com a conservação da subjetividade. O universal, em seu momento de abstração exige a retirada das qualificações determinadas (das qualidades psicológicas, por exemplo). Mas, ultrapassando o mau infinito, o nada incapaz de dar seguimento ao pensamento, percebe-se que o nada resultante já é um nada determinado e o universal retorna, depurado, como o concreto da singularidade⁵⁶. Esse universal, segundo Žižek, não se distingue, então, da individualidade, já que se afirma como um ponto vazio paradoxal e evanescente: *“O sujeito é esse vazio, essa falta de predicado da ‘substância’ universal (...).”* (Žižek, 1988/1991, p. 57) A negação das qualidades individuais (no caso, do sujeito) preserva o universal como puro lugar da negação o qual, por ser assim definido, mostra-se como o mesmo lugar da singularidade e posiciona a diferença no estofa da identidade, fazendo da identidade-a-si um esforço essencialmente malgrado. Por isso que, submetido ao significante, o sujeito não seria nada mais do que a impossibilidade dessa submissão. Dizendo de outra maneira, ele é um movimento que busca a inscrição significante, mas que, buscando-a, não a alcança: *“O sujeito (...) é o efeito retroativo do fracasso de sua representação significante. É esse o paradoxo temporal do sujeito do significante: ele é representado por um significante, malgrado por esse significante, e é esse malogro que é o sujeito.”* (Žižek, 1988/1991, p. 70) Sabemos que a dialética, na *Fenomenologia do espírito*, tem por motor inicial a constatação, na certeza sensível, da incapacidade da linguagem de dar conta da referência. A linguagem, revelando ser o *“mais verdadeiro”* (Hegel, 1807/2002, p. 88) da certeza sensível, ao tentar designar um sensível ou a ocorrência singular e concreta do lugar no espaço ou do instante no tempo, só esbarra nas abstrações do *“isto”* ou do *“agora”*, cabendo, no primeiro, a série infinita e universal de todos os lugares, da mesma forma que o segundo remete, em si, a qualquer modulação temporal. Nela, *“(...) refutamos imediatamente nosso visar, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível [isto é, a certeza sensível só atinge o universal – no caso, abstrato], e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está pois totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que ‘visamos’.*” (Hegel, 1807/2002, p. 88, nossa inserção entre colchetes) A resistência própria à singularidade do evento gera o fracasso de sua presença na linguagem da mesma forma que o enunciado não é permeável à enunciação:

⁵⁶ Naturalmente, está fora de questão qualquer pretensão de expor a dialética do universal em Hegel. O objetivo é apenas apresentar o *modelo* de um raciocínio pelo qual Lacan se interessou e do qual podemos supor que tenha feito uso no trato do problema em questão.

“(…) o significante ‘Eu’ fala de mim como ‘sujeito’, mas apenas enquanto ‘Ele’ impessoal do qual me dissocio (divisão da enunciação e do enunciado, do dizer e do enunciado).” (Soulez, 2003, p. 267) Mas esse fracasso é entendido, ele mesmo, como a manifestação da negação; o esvaecimento da referência, como explica Safatle, “(…) já é modo de presença daquilo que é negativo em si.” (2002a, p. 11) Diríamos que a “significação = x” das fórmulas da metáfora e da metonímia, ou o “x” procurado na interpretação (1954-55/1985, p. 265), encontra-se agora designada pelo “sujeito = 0”, este que “(…) só designa seu ser ao barrar tudo o que ele significa (...)” (1958a/1966, p. 693) E assim, quando o significante representa o sujeito para outro significante, o que passa na cadeia é a “casa vazia” (Deleuze, 1972/1981), ou seja, o sujeito do enunciado, mesmo eliminando o sujeito da enunciação, o manifesta mediante sua ausência. Isso tudo significa uma forma de pensar que permite que à determinação considerada em si mesma possa corresponder uma singularidade pura, abstraída de qualidades e de identificações imaginárias, porém concreta na medida em que seja entendida como atividade da negação mediante a linguagem. Com essa abertura para o comparecimento "contra-ontológico" da negação⁵⁷, Lacan pode falar de algo diferente do sujeito do significado que ocupava aquele lugar imaginário na metáfora: “Quando se retira do ‘sujeito do significado’ todo o conteúdo que lhe confere sua identidade, todo o ‘bricabraque’ de suas identificações, no momento em que ‘nada terá tido lugar a não ser o lugar’, a forma pura e vazia que resta é justamente o ‘sujeito do significante’.” (Žižek, 1988/1991, p. 207)

Vemos, com isso, que a necessidade de Lacan é fazer a teoria de um objeto paradoxal, a começar pelo fato de que ele não pode se colocar como objeto. Nem diante de uma teoria, nem diante de si mesmo. Os motivos da impossibilidade proliferam: não há um “si mesmo” diante do qual se colocar; fazer-se objeto é deixar de ser sujeito e, portanto, perder de vista o que interessa; a linguagem, ao ensaiar tratar do sujeito, cristaliza-o em significante... Se o sujeito não passa no significante, como construir um discurso sobre ele? Dito de outro modo, como usar a linguagem para tratar de algo que

⁵⁷ É por esse motivo que aquilo que Borch-Jacobsen aborda em tom de crítica, desvelando, no entanto, algumas das sutilezas da lógica em jogo – sendo estes os momentos em que nos valem positivamente de seus comentários –, nós percebemos, ao contrário, tanto como uma forma extremamente interessante de atravessar a figura que o impasse determinação X subjetividade assume com o diálogo estruturalista, quanto como o cerne fecundo de uma teoria do sujeito inovadora, rica e plena de conseqüências no entrelaçamento dos níveis teórico, ético e prático por não recuar diante das implicações do descentramento subjetivo.

se define por escapar à linguagem? Na passagem de “falante” a “falado”, é inevitável a perda do fundamental. O paradoxo contamina, assim, a própria teoria. É o que pensa Badiou quando afirma: “(...) *se o sujeito é um ponto paradoxal do ser, ele não pode se constituir como objeto teórico. Então toda teoria do sujeito é, ela própria, paradoxal, porque é uma teoria sem objeto, já que sujeito não pode ser objeto teórico.*” (1997, p. 31) Ela avança, apesar de tudo, sabendo-se engajada num projeto suicida. E sabendo ainda que se trata de um projeto inevitável. O paradoxo, apesar de pôr em xeque a racionalidade, não passa sem ela; apesar de expor os limites da lógica, só surge a partir da lógica. Esse emaranhado de vetores chega, ao fim e ao cabo, a acusar o caráter crítico da própria existência, entendida como termo mais geral: “*Lacan talvez seja o primeiro a dizer que o ser do sujeito é, no fundo, o paradoxo do ser.*” (Badiou, 1997, p. 29)

Esse novo pensamento sobre o sujeito – cuja necessidade, entendemos agora, se alinhavou a partir da configuração que os impasses teóricos vinham assumindo –, ao instituir a negação como a definição da subjetividade possibilita ainda que se fale de um “sujeito verdadeiro”, necessariamente implicado em um processo de auto-abolição. É possível agora entender todo o alcance da seguinte frase: “*Ser de não-ente, é assim que advém Eu [Je] como sujeito que se conjuga pela dupla aporia de uma subsistência verdadeira que se abole por seu saber e de um discurso em que é a morte que sustenta a existência.*” (Lacan, 1960a/1966, p. 802, grifo nosso) Ela responde, de imediato, a três diferentes demandas internas à teoria:

- 1- Se o simbólico é tão alienante quanto o imaginário, se o significante faz desaparecer o sujeito tanto quanto a imagem, por que isso não significa que o sujeito do inconsciente seja tão ilusório quanto o eu? Ou seja, por que isso não significa um fiasco do projeto? Exatamente porque a alienação no simbólico preserva a positividade do sujeito como negação, indicando que sua verdade é o espaço vazio "anterior" à alienação, o real indicado apenas retroativamente. O revés da alienação simbólica é a preservação da essência do sujeito. Uma alienação da qual se sabe que sobra algo, mas que mostra, ao mesmo tempo, que esse algo é inapreensível. O simbólico, ao mesmo tempo em que abriga o lado da determinação subjetiva, dá a ver que a verdade do sujeito é a negação, coisa que o eu é incapaz de fazer; ao contrário, o eu a dissimula. A subjetividade instituída pelo significante como falta ou como desejo puro distingue-se daquilo que o pensamento

psicológico tradicional diz sobre ela e promove o paradoxo da negação como única verdade da existência. É daí que se segue a abertura para uma asserção tal como a seguinte: “(...) a partir do momento em que dois sujeitos se referem um ao outro por intermédio de uma cadeia significativa, há um resto, e então o que se instaura é uma subjetividade de outra ordem, na medida em que está referida ao lugar da verdade como tal.” (Lacan, 1957-58/1999, p. 110, grifo nosso) Além disso, trata-se de uma negação que expressa um lugar na estrutura. Ainda que seja essencialmente definido pela negatividade, o sujeito suposto ao simbólico expressa uma posição, ou determinação positiva face ao Outro. O verdadeiro é, assim, o lugar estrutural (vazio, porquanto negativo) com a correlata apresentação dos deslocamentos que lhe são atinentes.

2- O projeto de Lacan se caracteriza pelo desejo de constituição de uma teoria do sujeito, que, nesse momento, ainda se afirma como ciência, e, como tal, não dispensa a aspiração a uma verdade.

3- A idéia de um sujeito verdadeiro serve, além do mais, como garantia de que a análise não se qualifica por uma prática de sugestão, risco a respeito do qual Lacan não deixou de se mostrar apreensivo. Ele diz: “*Não podemos pensar a experiência analítica como um jogo, um engodo, uma manigância ilusória, uma sugestão. Ela põe em causa a fala plena [que é a fala verdadeira].*” (Lacan, 1953-54/1975, p. 126, nossa inserção entre colchetes)

Mas atribuir-lhe essa característica não o conduz para o lado do abstracionismo. Pelo contrário, aqui se faz valer o fato do ensino de Kojève ter recebido o epíteto de “filosofia concreta”. A negatividade pura não se distancia do ponto de vista do concreto porque é o princípio da relação do sujeito com o Outro na constituição dramática (para usar o vocabulário de Politzer) de sua posição como sujeito desejante. Enquanto o dispositivo cartesiano funciona para garantir a referência ao sujeito, a consideração da sua lógica negativa, herdeira de Kojève⁵⁸, diz o que ele é e também

⁵⁸ Se bem que, em Lacan, ela ganhe autonomia. O sujeito lacaniano não é, obviamente, um sujeito kojéviano. A começar pelo fato de que ele não é consciência de si. Ele é o resultado complexo, que aqui procuramos acompanhar, de movimentos sempre híbridos e sempre acompanhados de exigências impostas pela clínica e por um regime de pensamento propriamente psicanalítico. No entanto, o que se sobressai nesse momento de pensar uma contrapartida à determinação estruturalista é a presença da negatividade como campo de definição do real do sujeito ou daquilo que fica de fora da sua apreensão pelo significativo. Ou

indica a via por onde se investigar os processos de sua constituição – é o que se materializa nos tempos do Édipo e do grafo do desejo, por exemplo –, abrindo a possibilidade de se oferecer uma história não psicogenética à certeza do *cogito*, história que, em contrapartida, funciona como uma espécie de limite para o desvanecimento do sujeito como o resultado da submissão de sua certeza ao regime do significante. É nesse sentido que ambos são, na psicanálise, companhias absolutamente necessárias à racionalidade estruturalista. Na contramão, essa racionalidade imprime uma ressignificação da presença da dialética kojéviana na medida em que aquelas identificações psicológicas do artigo sobre os complexos familiares de 1938 são agora substituídas pelo estudo da aliança estrutural do sujeito com o Outro como puro lugar.

A preocupação com o registro do concreto, do empírico, ocorre no interior de uma reflexão que também é, como já indicado, transcendental, ao menos em sentido restrito. Não é raro, na obra lacaniana, construir-se o cruzamento, num mesmo golpe de pensamento, da reflexão psicanalítica com uma teoria do conhecimento. Sob o questionamento do inconsciente há sempre uma interrogação epistemológica sobre as condições de possibilidade da experiência. Prado Jr. (1990) mostrou que quando Lacan falava do modo da constituição do objeto no contexto da discussão sobre o narcisismo, esse objeto era simultaneamente o da experiência, o do conhecimento e o do desejo; ou seja, a teoria da escolha libidinal de objeto diz respeito, intrinsecamente, à forma pela qual uma coisa qualquer pode passar a receber o status de objeto científico –

“A palavra objeto guarda o mesmo sentido, quando falamos de partículas da microfísica e dos ‘bons’ e ‘maus’ objetos a que se refere Melanie Klein? Ora, é essa estranha assimilação que Lacan parece fazer (...)

seja, trata-se, em linhas gerais, do mesmo procedimento trabalhado por Kojève quando indicava que o sujeito *não é nada senão a pura negação do dado mediante o discurso (que é o desejo)*, avançando ainda a alienação resultante do fato de se dizer "eu" e, cedo, propondo uma versão para o *cogito* – "*penso, logo 'eu' não existo*" (v. Roudinesco 1993/1994, p. 113) – que, embora por motivos em grande medida diversos, poderia, em seu resumo, ter sido enunciada por Lacan. Alguém que este chamava de "meu mestre" (Lacan, 1968/2003, p. 331; 1969-70/1991, p. 197; 1973/2003, p. 452) não poderia ser sem ressonâncias de peso em sua forma de pensar. O importante também é observar que, do mesmo procedimento, Lacan vai retirar as suas próprias conseqüências em um campo que é outro por não ser mais, em certo sentido, um campo filosófico. Não percamos, no entanto, a oportunidade de já indicar uma via pela qual se pode vislumbrar toda uma *distância* entre Lacan e Kojève: é que, quanto ao primeiro, quando se trata de negar *a si mesmo* para dizer "eu", o que é negado não é jamais um "dado", condição à qual o filósofo, aliás, reduz o estatuto do corpo. Tratando da diferença entre o homem e o animal, Kojève explica da seguinte forma o fato deste não atingir a consciência-de-si: "*(...) ele não pode falar de si, dizer 'Eu...'. E isso porque ele não transcende efetivamente a si mesmo enquanto dado, isto é, enquanto corpo (...).*" (1947, p. 168)

quando fala da relação narcísica como condição da relação de objeto e da objetivação científica.” (Prado Jr, 1990a, p. 59)

Isso não significa, contudo, que Lacan tenha recaído, em termos de filosofia da ciência, no psicologismo que procurava evitar, pois já sabemos que o real da estrutura não é o do realismo ingênuo, que o sujeito em jogo não é o da interioridade psicológica, enfim, que a estrutura que organiza a experiência é antes transcendental que psíquica. Ainda de acordo com a análise de Prado Jr., a ordem simbólica

“(…) nos coloca para além das alternativas clássicas entre monismo e dualismo, realismo e idealismo, os quais ainda embaraçavam, segundo Lacan, o livre movimento da teoria na obra de Freud.

E, se assim for, talvez possa receber alguma verossimilhança a idéia de que a inflexão ‘psicanalítica’ da constituição do objeto não implica, necessariamente, um mergulho numa variante delirante do psicologismo.” (1990a, p. 71)

Ou seja, a estrutura é o que permite despsicologizar a epistemologia ao antecipar os processos correlatos de subjetivação e de objetivação. Da mesma forma, no caso da categoria que analisamos aqui, vemos que o sujeito que é exigido *a priori* pela lógica do sentido e pela combinatória dos significantes e que se encontra suposto ao pensamento é, ao mesmo tempo, o sujeito fático do desejo. Aqui, não é possível situá-los como termos de disjunção exclusiva e grande parte da complexidade do conceito deve-se a isso. De saída, é preciso lembrar que o desejo não se distingue do próprio funcionamento da estrutura. De fato, Lacan elabora seu esquema formal – o grafo – como esquema *a priori* de toda experiência possível. Interessa-lhe pensar a possibilidade da experiência e o fato universal de que, para o ser humano, ela se dá numa conexão com a ordem simbólica.

“(…) Lacan”, explica Dews, “sustenta que a experiência da psicanálise revela um sujeito que, no plano do inconsciente, questiona obstinadamente sua experiência para além de todo horizonte cultural de sentido. (...) o que está em jogo – ao menos em parte – é a relação entre o sujeito e qualquer repertório simbólico em geral, e portanto o problema da finitude de sua realização de si *enquanto* sujeito.” (2003, p. 101-2).

Importa, assim, pensar o efeito de subjetividade que resulta do fato da linguagem, problema então suposto universal. Todavia, o que mais interessa nesse esquema é sua

capacidade de informar as marcas específicas de cada processo subjetivo. Caso contrário, o que restaria de “clínica” em sua reflexão? Se até aqui, mencionamos diversas vezes o caráter transcendental do argumento lacaniano, chega o momento de enfatizar que essa indicação é limitada. Existe um laço mínimo com o empírico no advento do desejo, sem que isso, no entanto, corresponda a pensá-lo de acordo com um processo psicogenético. Trata-se da lida do sujeito com o primeiro Outro (a mãe), as condições da privação, da frustração e da castração, ou seja, do fato do corpo na emissão da demanda. Mas isso não deve, de forma alguma, ser confundido com a afirmação de uma *gênese* empírica do desejo. O que há é um *momento* empírico de inscrição da articulação entre transcendentalidade e transcendência: o momento mítico da enunciação da primeira demanda.

Pensar dessa forma não significa anuir ao mito da origem perdida, tributário de uma lógica da identidade pois não se afirma que a falta derive de uma perda de fato. Baas (1992) tem toda razão ao afirmar – no caso, a propósito de *das Ding* – que:

"(...) trata-se apenas do seguinte: a perda é anterior ao que se perde. O que quer dizer que, se há desejo e se o desejo toma emprestados todos os desvios do processo substitutivo, da metonímia significativa, não é em virtude da perda de uma origem, qualquer que seja ela, mas é precisamente porque a perda é, ela própria, a origem." (p. 52-3)

Lacan não deixa dúvidas nesse sentido: "*O objeto é, por sua natureza, um objeto reencontrado. Que ele tenha sido perdido é a consequência disso – mas só-depois.*" (1959-60/1986, p. 143) O objeto perdido é, com efeito, uma ilusão retroativa a recobrir uma condição mais fundamental de falta e mais aterrorizante por remeter ao gozo de dissolução da posição subjetiva. No entanto, o que é claro é que a perda (e não o objeto perdido), que é originária, se atualiza para o sujeito em um momento que é empírico: o instante de sua entrada na linguagem pelo direcionamento, com a fala (ou o choro), da demanda à mãe, operação da qual resta o desejo. Ou seja, posso dizer que a perda é anterior ao que é perdido e, *ao mesmo tempo*, dizer que ela se cola *empiricamente, não a um objeto, mas à demanda dirigida à mãe*. De modo que devemos acrescentar uma precisão à definição de desejo previamente fornecida. Se dizíamos antes⁵⁹ que sua consistência se enraizava na transcendentalização de sua função pura (depurada de objetos), agora é preciso afirmar mais decisivamente algo que, aliás, não deixou de ser

⁵⁹ Ver o capítulo 2.

insinuado: mesmo em face de *das Ding*, o desejo exige, não exatamente uma lógica transcendental, mas uma lógica empírico-transcendental⁶⁰ da qual não é possível suprimir o encontro das condições *a priori* da experiência com aquilo que é contingente na história do sujeito. Trata-se de pensar a *ocasião* empírica para a manifestação de algo logicamente necessário. E a contingência da ocasião não é de importância secundária, marcando os destinos e os matizes do sintoma. Caso contrário, teríamos que conceber uma linguagem antes da fala – vimos, no capítulo 2, que o que interessa a Lacan é a conjunção das duas. O grafo do desejo é o entrecruzamento de sua condição transcendental com sua atualização empírica através da fala e da linguagem e o próprio sentido da psicanálise, desde o *Discurso de Roma*, não pode ser desatrelado dessa dupla face. A experiência analítica não mostra outra coisa: a falta pura se inscreve no corpo e não em não sei qual "mundo das idéias" e sua marcação só vem corroborar o caráter concreto da estrutura. Assim, a falta tem origem na impossibilidade *a priori* – porque baseada nas características inerentes ao funcionamento da linguagem – de qualquer acesso ao objeto. Mas, de modo apenas aparentemente estranho, existe um momento empírico para a instauração dessa impossibilidade que é *a priori*: o momento – não necessariamente cronológico, todavia lógico – de inscrição do significante sobre a demanda no nascimento do desejo. Dessa forma, o que há de empírico na origem do desejo não é, obviamente, da ordem do objeto⁶¹, mas da ordem de um *fato* que é a emissão da fala. Contudo, esse aspecto empírico da origem do desejo não se distingue do esquema formal que atualiza a questão filosófica da relação linguagem/mundo, isto é, do fato de que o significante instaura a ausência da coisa, o que quer dizer que a fala (empírica) sempre reproduz os termos do campo (transcendental) que a condiciona.

Desse ponto de vista, podemos dizer que é por desconsiderar esse lado da questão que Baas sobrepõe Kant a Lacan além do limite possível, transformando o objeto *a* numa estrutura de função *totalmente* homóloga à do esquematismo na *Crítica da Razão Pura*:

"O *objeto a* ocupa assim, na estrutura do desejo, lugar homólogo ao do esquema na estrutura do conhecimento. Não mais do que o esquema não está *no* objeto do conhecimento mas constitui (isto é, causa) esse

⁶⁰ Lembremos aqui do papel do imaginário como resistência ao simbólico no esquema L, da interseção entre fala e linguagem e, ainda, que, para Lévi-Strauss, as estruturas são "(...) *seres ao mesmo tempo empíricos e inteligíveis*." (1962/1997, p. 150)

⁶¹ Já vimos esse ponto no capítulo 2.

conhecimento, o *objecto a* não pertence ao objeto desejado (...) mas constitui ('causa') o desejo desse objeto." (Baas, 1992, p. 69)

Em termos de hibridização entre as diretrizes *a priori* da fantasia e seu gancho com uma especificação concreta, de fato, não podemos deixar de ver aí uma certa analogia. Mas também não podemos deixar de considerar que o objeto *a não se esgota* em seus critérios lógico-transcendentais, tendo surgido justamente como foco de resistência a eles em função do movimento que conduziu os impasses concentrados na noção de sujeito a uma situação insustentável. Se de fato há, como defende o autor, uma faculdade *a priori* de desejar, isso não nos autoriza a transformar a teoria lacaniana num kantismo *tout court*.

Enfim, para resumir nosso ponto de vista a respeito desse problema cuja dificuldade de abordagem justificaria, por si mesma, todo um outro trabalho de pesquisa, diremos que a teoria lacaniana não pode ser pensada como uma quarta crítica imbuída do papel de unificar as outras três⁶² por dois motivos:

- 1- No contexto de *aplicação* do estruturalismo, a função empírica da fala na constituição do desejo (puro, cabe insistir) exige um tipo de dialética entre *a priori* e *a posteriori* totalmente estranha a Kant;
- 2- No contexto de *ultrapassagem* do estruturalismo, o objeto *a* não apenas liga a faculdade *a priori* de desejar a um objeto sensível *como é, ele mesmo, um objeto sensível*⁶³.

Detenhamo-nos um pouco agora na relação entre empírico e transcendental no caso do sujeito. Quando Lacan partia para a apropriação da reflexão cartesiana, deixava clara a indicação de que tipo de sujeito se tratava aí: no "penso, logo existo" constitui-se a ligação de uma afirmação existencial com a *transparência do sujeito*

⁶² Surpreendentemente, é exatamente isso que o autor vislumbra após afirmar que o esquema seria o objeto *a* do conhecimento: "Poderíamos até dizer (mas isso exigiria certamente um exame mais aprofundado) que não há outra faculdade *a priori* além da faculdade de desejar. É por não o ter reconhecido que Kant teria sido forçado a separar razão teórica e razão prática. A teoria transcendental do desejo realizaria assim a unidade da crítica ao redor do objeto *a*." (Baas, 1992, p. 74) A posição do próprio Lacan em relação a isso é outra: a relação universal do objeto *a* com a categoria da causalidade exigiria *uma nova* "Crítica da Razão" cujo eixo deve ser, então, "impuro". (V. Lacan, 1963/1966, p. 775)

⁶³ O resultado da análise de Baas, que não poderia deixar de ser muito estranho, é o estabelecimento de uma equivalência, difícil de imaginar dentro do discurso lacaniano, entre a ética de Sade e a ética de Antígona. V. pp. 80-2.

*transcendental*⁶⁴. Retomemos aqui um trecho já analisado acima: "*Resta que, através dessa depuração extrema do sujeito transcendental, minha ligação existencial a seu projeto parece irrefutável, pelo menos sob a forma de sua atualidade (...).*" (1957/1966, p. 516) Essa passagem da *Instância da letra* revela nitidamente que era, em alguma medida, de um sujeito transcendental que Lacan entendia, através de Descartes, derivar a afirmação de sua existência.

Assim, não é possível deixar de afirmar que existe *algo* de transcendental no sujeito lacaniano. Se a ordem simbólica, suposta responder por um dos aspectos do evento subjetivo, é desenvolvida mediante a estrutura, e se esta dispõe um campo transcendental – como vimos sobretudo com os comentários de Deleuze e de Ricouer –, então seria mesmo de se esperar que essa transcendentalização incidisse de algum modo sobre a função subjetiva na medida em que, para Lacan, ela não é nem descartável, nem totalmente identificada, sob pena de desaparecer, com a ordem dos efeitos. É assim que podemos, aliás, interpretar o seguinte trecho:

"Para nós, o sujeito tem que surgir do dado dos significantes que o recobrem num Outro que é o lugar transcendental destes, pelo que ele se constitui numa existência em que é possível o vetor manifestamente constituinte do campo freudiano da experiência: a saber, aquilo a que se chama o desejo." (Lacan, 1958e/1966, p. 655-6)

Lemos aí que o vetor constitutivo da existência do sujeito, se estamos falando de um campo de experiência conformado pelo desejo, é um lugar transcendental composto de significantes. Cabe insistir que o sujeito não é apenas o *resultado* desse processo, mas uma de suas condições de possibilidade: seu lugar é também intrínseco à estrutura⁶⁵.

⁶⁴ V. página 237, acima.

⁶⁵ Encontramos esse mesmo raciocínio desenvolvido por Safatle, quando este autor diz que: "(...) se há um elemento que desempenha uma função transcendental no pensamento lacaniano, este elemento é a linguagem. (...) Mas como o sujeito também é lugar a ser contado na estrutura lingüística, ele também compartilha esta função transcendental. Eis aí um dos grandes problemas legados pelo momento cartesiano da experiência intelectual de Lacan: como pensar a função transcendental do sujeito sem cair nos impasses de uma abstração formalista que anule a singularidade material própria ao fenômeno da subjetividade." (2000, p. 74) É bem verdade que o autor modifica esse ponto de vista em 2006, passando a defender a ausência de atributos transcendentais no sujeito lacaniano. Para seus argumentos, centrados na sobreposição da idéia de transcendental à de sujeito como função constitutiva de objetos, v. Safatle, 2006, pp. 73-6.

Ele participa do esquema *a priori* que conforma a possibilidade do sentido, sendo o elemento lógico que abona a consistência da cadeia significante: nela, o lugar do sujeito é o corte (o vazio); ele “(...) é seu [da cadeia] elemento *mais radical na sua seqüência descontínua e, como tal, o lugar a partir do qual o sujeito assegura sua subsistência de cadeia.*” (Lacan, 1958e/1966, p. 666, grifo nosso) Com a vigência do estruturalismo na psicanálise lacaniana, o sujeito não é um dado imediato ou um mero resultado empírico, mas uma suposição lógica⁶⁶, demarcação do caráter necessário e universal de sua posição, exigida pelo fato da fala na interseção com a linguagem. Ele é suposto – de forma forte: é logicamente necessário – à existência da experiência, à "intencionalidade" da fala, ao ato, às paixões e ainda ao funcionamento da cadeia significante que sugere o Outro. Em sua posição de representado, a participação do sujeito nessa lógica não invalida a atribuição de anterioridade ao significante. Ao ser representado, ele acompanha necessariamente cada significante. Guardada a peculiaridade, já assinalada, do trato que Lacan dispensa à questão da representação, o argumento “o significante é o que representa o sujeito para um outro significante” possui um claro tom kantiano. Tanto em sua estrutura: o *Ich denke* deve acompanhar todas as representações; quanto na conseqüência: o sujeito, como condição lógica, não permite que nenhum passo metafísico seja dado quanto à positivação de sua essência. Por outro lado, evidentemente, o sujeito lacaniano não acumula a função de sintetizar as representações na apercepção. Isso por razões muito simples. Primeiro, porque a função de síntese das representações é reputada ao eu e entendida como ilusória e sintomática. Em segundo lugar, porque as estruturas *a priori* não pertencem à subjetividade, são exteriores a ela, com o que a função de constituição de objetos é dissociada do sujeito. E, principalmente, porque não há apercepção, já que a dúvida recai sobre o próprio “eu penso”, ou seja, já que não há uma reflexividade que retorne sobre um “si mesmo”.

Acontece que é evidente o fato do sujeito não poder se restringir a uma qualificação transcendental, a um espaço formalizado dentro das condições de produção do sentido. Trata-se de um questionamento que exige a delimitação do lugar próprio à psicanálise lacaniana como algo que não é, e não pode ser, nem psicologia nem filosofia, mas que não dispensa a inquirição do tipo de relacionamento que pode existir

⁶⁶ Tendo em vista o que já discutimos no capítulo 2 a propósito do estatuto da verdade e da realidade, sabemos que aqui o caráter de "suposição lógica", ao se sobrepor ao sujeito, não o designa, no entanto, como ponto de constituição dos objetos.

entre a subjetividade como cláusula lógica necessária à consistência da experiência e a subjetividade como veículo da manifestação do desejo e do sintoma.

□ □ □

Algumas questões ainda ficam abertas, mas vemos que, trabalhada dessa maneira, a noção lacaniana de sujeito serve a três propósitos: à clínica psicanalítica, à determinação estrutural sob a figura do significante e ao anti-psicologismo (que seria também um substancialismo). Não haveria outra forma de satisfazer a essas três balizas, tornando-as compatíveis entre si, a não ser definindo-o, em última instância, como pura negatividade. A única via para sustentar o sujeito, nesse contexto, sem tratá-lo como um tipo de substância é, em paralelo à afirmação de que ele é, afirmar conjuntamente que ele é nada. Algo determinado, que desaparece sob aquilo que o determina e que, mesmo nessas condições, possa comportar em si o exercício de uma intenção ligada à função de transcendência: tudo isso pode ser depositado no conceito de negatividade. Aquilo que, do sujeito, ultrapassa a determinação estrutural se define, em primeiro lugar, por uma lógica da negação que então precisa ser projetada sobre os caminhos que ele percorre em sua submissão ao significante, caminhos que dizem de seu posicionamento diante do Outro. Nisso, ele subsiste apenas como a potência de negatividade que é a atividade do desejo cujo deslizamento não deixa de reiterar uma posição, um lugar. Por esse motivo, embora sofra a determinação da estrutura – e por isso não se pode, a seu propósito, falar de uma liberdade plena ou imediata –, não pode se reduzir ao resultado dessa determinação, resguardando um espaço mínimo e paradoxal para a espontaneidade. Esse espaço mínimo, que exige o giro que atravessa a volatilidade e a negatividade (introdutoras da transcendência⁶⁷ na estrutura) e que é responsável pelo limite da formalização do sujeito, será trabalhado, a seguir, com a questão do vínculo entre significante e corpo.

⁶⁷ Esse termo não possui, obviamente, um sentido kantiano (de ultrapassagem dos limites da experiência), mas um sentido fenomenológico, relacionado, como já vimos, não apenas a um contexto heideggeriano, mas, sobretudo, à atividade de negação do desejo tal como desenvolvida por Kojève.

3.3.2. Quando o corpo volta à cena

"Durante longos anos fiz vocês se curvarem à noção, que deve permanecer primeira e prevalente, daquilo que constitui o significante como tal, ou seja, as estruturas de oposição cuja emergência modifica profundamente o mundo humano. Ocorre que esses significantes são, em sua individualidade, talhados [façonnés] pelo homem – e provavelmente ainda mais com suas mãos do que com sua alma."

(Lacan, 1959-60/1986, p. 144)

O estruturalismo transcendentaliza a função do inconsciente e com isso fornece uma alternativa de interpretação para a expressão “representação inconsciente”. Mas, do outro lado, traz como conseqüência a localização (não total) do sujeito em um ponto específico dessa estrutura transcendental cuja movimentação recebe o nome de desejo: o ponto, evanescente, de suporte do sentido da cadeia significante como sua condição lógica. Essa sua caracterização, necessária à luz de demarcações estruturalistas, implica, por si mesma, o risco da absolutização da formalização do sujeito e, com ele, o do fracasso de sua abordagem: como garantir que o que se encontra em jogo na teoria psicanalítica é a vida de um sujeito específico e não apenas uma cláusula lógica que seria seu índice?

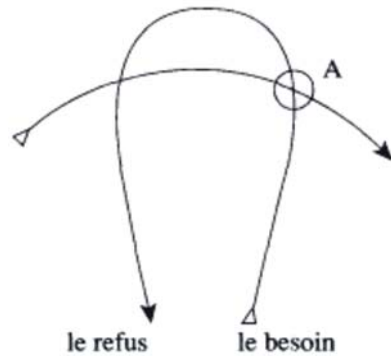
Víamos que, no *Seminário 2*, Lacan abolia o suporte vital de sua concepção de sujeito. Depois disso, no *Seminário 3*, estudando o mecanismo da psicose, e, no 4, tratando do Édipo do pequeno Hans e da fobia, nada se colocava de modo a que o ponto pudesse ser revisto. Já no 5 e no 6, as coisas se passam de outra forma. Desta feita, as reiteradas explanações do grafo do desejo simplesmente não deixam nenhuma margem para que se exclua o corpo da definição de sujeito do inconsciente. Ou seja, não há mais como pensar que o sujeito não seja algo necessariamente relacionado a, ou mesmo implicado por, um corpo. Naturalmente, a questão não está em retornar a alguma idéia de substância, muito menos a um biologismo. O motivo do deslocamento da posição reside, antes, no seguinte: agora, depois de ter sido entendido como negatividade, torna-se possível tratar de uma relação – desde que negativa – com algo aquém da fala, uma vez que esse algo aquém da fala não está mais sob a mira do substancialismo. Para

tanto, convém retomar de modo mais crucial aquele vínculo negativo com a biologia, já muito elaborado, principalmente nos anos 30. Retomando um trecho do *Seminário 11* já citado acima, Lacan ponderava que “(...) com o termo sujeito (...) não designamos o substrato vivo que é necessário ao fenômeno subjetivo (...).” (1964/1973, p. 116) Nisso, diz-se, com efeito, que o sujeito *não é* esse substrato vivo, mas, ao mesmo tempo, diz-se também que *precisa* dele, se bem que, mais uma vez, seja negativo o laço entre os dois. Quer dizer, se o organismo só se apresenta para ser excluído ou superado (tal como a relação com a prematuração do nascimento trabalhada a partir de Louis Bolk), nem por isso é possível falar de sujeito sem mencioná-lo na usurpação de seu lugar de corpo. Devido a essa característica, a reinserção do corpo não significa que Lacan passe a concordar com Descartes quando este definia o homem como composto de *res cogitans* e de *res extensa*.

Isso posto, vejamos como a pergunta pelo aspecto subjetivo insubmisso ao significante aparecia no *Seminário 3*:

“Há, com efeito, algo de radicalmente inassimilável ao significante. É, muito simplesmente, a existência singular do sujeito. Por que está ali? Onde ele sai? O que faz ali? Por que vai desaparecer? O significante é incapaz de dar-lhe a resposta, pela boa razão de que ele o coloca justamente além da morte. O significante já o considera como morto, imortaliza-o por essência.” (Lacan, 1955-56/1981, p. 202)

Tudo se passa como se o ponto inicial do processo de escrita do grafo do desejo – aquele no qual começa a linha que, desenhando uma curva retroativa, corta a cadeia significante – viesse, de certa forma, responder a essas interrogações, ou seja, viesse tratar do lugar que deve assumir aquela parte do sujeito que não pode ser recoberta pelo significante. Esse ponto é claramente indicado como a intencionalidade *espontânea* que nasce da necessidade.



Lacan, 1957-58/1998, p. 68. *Le refus*: a recusa; *le besoin*: a necessidade.

Todo o grafo do desejo nasce do intercâmbio entre o surgimento de uma necessidade e a dialética da recusa que expressa essa necessidade como uma demanda para mostrar, a partir daí, *onde* tem início o processo de subjetivação. A constituição do sujeito do desejo é o resultado da passagem da demanda pelo Outro, ou seja, a inscrição do significante sobre esse processo que tem origem no corpo pela designação da necessidade como a "matéria-prima" do desejo⁶⁸. Lacan assinala expressamente o valor da necessidade:

"Se a introdução da demanda comporta alguma perda em relação à necessidade (...), o que é assim perdido deve ser reencontrado para além da demanda? É claro que, se isso deve ser reencontrado para além da demanda, isto é, do que é trazido de distorção à necessidade pela dimensão da demanda, é na medida em que, nesse para-além, devemos encontrar alguma coisa na qual o Outro perde sua prevalência e na qual a necessidade, enquanto algo que parte do sujeito, retoma o primeiro lugar." (Lacan, 1957-58/1998, p. 382, grifo nosso)

É preciso acrescentar, no entanto, que o lugar da necessidade não *existe* antes da sua passagem pela fala na formação da demanda. É essa passagem que constitui o lugar da origem da intencionalidade subjetiva retroativamente. Lacan analisa o caso da holófrase, da "frase monólito", na quarta sessão do *Seminário 6*. Dá os exemplos das interjeições "pão!" e "socorro!" e explica que, nelas, *o sujeito é a sua necessidade* que deve surgir na fala: essas frases são

"(...) o sujeito enquanto essa necessidade – que, sem dúvida, deve passar pelos desfilamentos do significante enquanto necessidade – é expresso

⁶⁸ V. Lacan, 1957-58/1998, p. 382.

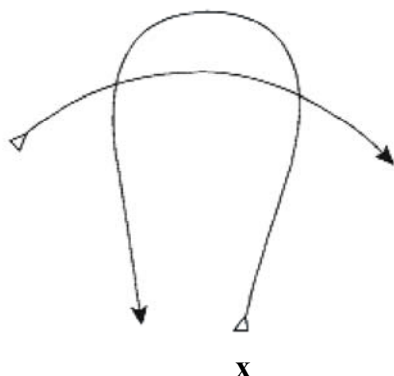
de um modo deformado mas ao menos monolítico (...) e o monólito de que se trata é o sujeito, ele mesmo, nesse nível que o constitui.” (Lacan, 1958-59, p. 80, grifo nosso)

Esse é o primeiro plano da constituição do sujeito. Trata-se da expressão de uma *espontaneidade*: “(...) o primeiro plano imediato, aparente, espontâneo que é o apelo, (que é “socorro!”, que é “pão!”, que é um grito no final das contas, que é, em todo caso, algo em que, da forma mais total, o sujeito é idêntico por um momento a essa necessidade) (...).” (Lacan, 1958-59, p. 129, grifos nossos) Trata-se, portanto, de algo que se deve a uma atividade pura, porém mítica, do sujeito. A ele deve seguir-se outro que é o momento do “contar a si mesmo”. Nesse caso, o exemplo é o da pequena Anna Freud que, dormindo, enuncia algo como uma lista de objetos desejados: Anna Freud – morangos silvestres – omelete – pudim. Ou ainda o da criança que afirma “Tenho três irmãos: Paulo, Ernesto e eu”. Isso significa que a frase de enunciação da necessidade não é, naturalmente, suficiente para dar conta do sujeito porque nesse plano está ainda faltando o elemento da relação a si, ou seja, o movimento de apresentar a si mesmo como objeto ou alvo da linguagem; noutras palavras ainda, o momento da submissão mais direta do sujeito, por seu nome, à negação do significante. Pela junção dos dois planos, vemos que o caminho da determinação não possui mais o sentido único que partia do significante na direção do sujeito. Ele agora tem como complemento o sentido contrário que parte da intenção da necessidade na direção do Outro para aí se transformar em outra coisa. No contar a si mesmo, que só surge por ser um contar da necessidade que ele mesmo experimenta, o sujeito, no nível da necessidade que preside à intencionalidade (ou seja, do corpo), certamente se submete ao domínio do significante, conta a si mesmo e diz “eu”, desaparecendo em seguida no instante mesmo dessa enunciação; mas o faz a partir de algo “aquém” do significante, ainda que se trate de um “aquém” cuja existência, findo o processo, não pode mais ser colocada:

“Com a junção [*appoint*] do significante, um mínimo de transformação – de metáfora, numa palavra – é introduzido nesta [na necessidade], o que faz com que aquilo que é significado seja algo para além da necessidade bruta, seja remodelado pelo uso do significante. Por conseqüência, desde esse começo, o que entra na criação do significado não é uma pura e simples tradução da necessidade, mas uma retomada, reassunção, remodelagem da necessidade, criação de um desejo diferente da necessidade.” (1957-58/1998, p. 91)

Então, vemos que é no espaço complicado dessa necessidade sobrepujada – onde o significante entra para, de vez, torná-la inacessível – que reside uma parcela mínima de contribuição ativa por parte do sujeito nesse momento da teoria.

Tomemos a representação do ponto de basta, que é o protótipo do grafo do desejo:



Lacan, 1957-58/1998, p. 14. A primeira linha, horizontal, é a da cadeia significante; a segunda, que cruza a primeira com um vetor retroativo, é a do discurso racional.

Nela, a intencionalidade subjetiva, localizada no ponto que assinalamos com um “x”, desempenha papel ativo na produção de significação, mesmo que tenha que ser submetida às determinações da cadeia: há um movimento que começa na necessidade subjugada pela demanda, e esse movimento é o que produz o desejo. Contudo, apesar de sua participação, essa intencionalidade não pode ser vista como “a responsável” pela produção do sentido. Lacan se pergunta qual seria o lugar do estofador (leia-se: aquilo ou aquele que se trata de responsabilizar pelo advento da significação) e responde afirmando que tentar situá-lo pontualmente no esquema seria uma atitude ingênua (1957-58/1998, p. 14), pois, justamente, localizá-lo naquele ponto “x” – ponto em que, no *Seminário 6*, encontrávamos a intencionalidade subjetiva – corresponderia a reputar *toda* a operação do sentido ao sujeito. Obviamente, isso não pode ser o caso. Não se trata de restabelecer um sujeito autônomo – embora Lacan vá fazer referências diretas à autonomia, como veremos adiante –, mas de reconhecer minimamente sua *participação*. O estofador é irrepresentável na imagem do ponto de basta porque seu lugar aí é simplesmente todo o esquema e não uma parte dele, sujeito ou cadeia significante. Além do mais, esse ponto da intencionalidade é o da enunciação da demanda – que apenas

retroativamente se torna desejo. Então, o sujeito verdadeiro – que é o sujeito do desejo⁶⁹ – sobrepõe-se à demanda sem coincidir totalmente com ela. Não há um sujeito da demanda porque “(...) *não há sujeito se não houver um significante que o funde.*” (Lacan, 1957-58/1998, p. 189) A existência do sujeito é, *ab origine*, dividida porque só encontra representação fora de si, no signo – que não é nem o lugar segundo do outro, mas o lugar terceiro de uma intersubjetividade de outra ordem, o lugar do Outro. Quando a necessidade recebe o estigma do significante, a enunciação da demanda já se tornou desejo. Depois disso, tanto a necessidade quanto a demanda só podem ser vistas como momentos míticos inacessíveis já que a única forma de abordá-las seria através do discurso, através da linguagem. Assim, se elas talvez não designam tudo aquilo que, no sujeito, é inapreensível, sem dúvida que respondem por uma grande parcela disso. Vejamos a descrição de sua localização:

“Onde está o sujeito? Quando não se trata mais do sujeito ambíguo, ao mesmo tempo perpetuamente inclinado à fala do Outro e capturado na relação especular, dual, com o pequeno outro (a), mas do sujeito constituído, acabado, da fórmula em Z, é o sujeito na medida em que foi introduzida a barra, ou seja, na medida em que ele próprio também está marcado em algum lugar pela relação com o significante. É por isso que o encontramos aqui, em ($\$ \diamond D$), lá onde se produz a relação do sujeito com a demanda como tal.” (Lacan, 1957-58/1998, p. 367)

É, então, no plano do vínculo com a demanda que se constitui o sujeito do desejo. E o que é a demanda senão o conluio do corpo com a enunciação? A participação da atividade do sujeito na geração do sentido tem, portanto, que ser circunscrita a esse circuito em que aquilo que existia num primeiro momento (a demanda) só pode ser vislumbrado pela segunda operação (o desejo) exatamente na mesma medida em que nega a primeira, ressignificando-a. A complexidade dessa manobra, que reedita a forma temporal do sujeito, é algo imprescindível para a garantia de que o lugar dessa atividade não seja visto como substância.

Essa análise significa que: se cruzarmos o *Seminário 5* com o *6*, vemos surgirem modificações na forma como Lacan pensa a produção do sentido, abrindo um lugar um pouco mais evidente para o aspecto *ativo* da subjetividade – sob a forma da espontaneidade da expressão da necessidade – que havia ficado de fora nos seminários

⁶⁹ Cf. Lacan, 1958e/1966, p. 656.

anteriores. Adiante, Lacan dá continuidade a essa releitura ao comentar que: “(...) *o significante existe para servir a alguma coisa – existe para exprimir uma demanda.*” (1957-58/1998, p. 86) Ora, é evidente, nesse tipo de declaração, a revisão daquela determinação absoluta cujo único lugar era o funcionamento conjunto dos significantes. Há aí, com todas as letras, uma relativização da sua condição: eles existem para servir a algo e não por si mesmos. No entanto, reconhecida essa atividade, ela só pode adquirir, mais uma vez, um caráter paradoxal. O sujeito não é a substância viva, mas desloca-se dela – e, se se desloca dela, é porque tem que pagar alguma espécie de tributo a essa relação.

De todo modo, difícil seria a afirmação de que o estatuto desse sujeito teria permanecido, em Lacan, impensado⁷⁰. Dobra após dobra, cada passo de seu esforço não parece ter tido outro objetivo a não ser se debater com os detalhes desse problema. Também não parece adequado situá-lo como *parti pris* metafísico: a noção de sujeito não chega à teoria como escolha filosófica, mas pela consideração de que o fato da fala implica uma posição de desejo que afeta o corpo, modificando-o; não é um princípio, mas um passo inevitável no reconhecimento da estrutura da experiência psicanalítica.

Por outro lado, decerto que o percurso até aqui apresentado não resolve a questão. Perdido o momento da necessidade, o sujeito está de volta ao domínio do significante regulando os aspectos singulares da organização do seu desejo. Mas representa, assim mesmo, uma mudança sensível, um avanço significativo, na reconsideração dos princípios assumidos a propósito do estruturalismo. Até porque traz outra consequência muito importante que é a seguinte: a consideração do corpo, por si só, impede que o sujeito seja visto como idêntico ao significante. Sendo constituído pelo simbólico, não se reduz a ele; ao menos por remissão a essa presença ausente da necessidade. O sujeito se identifica – no sentido psicanalítico de “identificação” – como sujeito do significante, mas ele não é o significante e, se não menos se submete aos efeitos da cadeia simbólica, há algo que ele próprio faz entrar nela.

O que vai exhibir, de forma mais essencial, os motivos do afastamento ou da revisão da referência estruturalista é a análise do tipo de circuito necessário, diante da

⁷⁰ É o que sustenta, por exemplo, Van Haute, 1992, p. 238: “*Aquilo que inicialmente fora chamado de efeito torna-se agora algo como um princípio subjetivo pressuposto que subjaz a todas as declarações lingüísticas e cujo estatuto, em última instância, permanece impensado. Ademais, este é o ‘princípio’ com o qual a metafísica clássica parece estar comprometida.*”

hipótese do inconsciente, ao ensaio da relação a si na medida em que, surgindo do corpo e não podendo ser reduzido nem à posição do significante nem à do significado, o sujeito continua a se apresentar como negatividade.

No sentido de continuar a análise desse assunto, desenrolando um outro fio de argumentação que tende a reforçar as hipóteses até aqui avançadas, apresentaremos uma hipótese de leitura para algumas teses de *A ciência e a verdade*. Nesse texto, que é a transcrição da primeira sessão do seminário 12 – *O objeto da psicanálise* – e a respeito do qual não seria demasiado dizer que se trata de uma fala totalmente dedicada a Lévi-Strauss, vemos se sucederem, entre outras, as seguintes afirmações:

- 1- O estruturalismo foi o que permitiu elaborar logicamente o sujeito entendido como algo constituído por uma divisão. (p. 856)
- 2- Um único sujeito é aceito na psicanálise: aquele que lhe pode conferir a condição de ciência. (p. 859)
- 3- O estruturalismo introduz "*um modo muito especial de sujeito*". (p. 861)
- 4- O índice desse modo é topológico, pois, no estruturalismo – e a referência direta é Lévi-Strauss – "*o sujeito está (...) numa exclusão interna a seu objeto.*" (p. 861)
- 5- A "mitogênese", empreendida por Lévi-Strauss, não se relaciona com o sujeito "mitante" [*mythant*], mas com o sujeito da ciência. (p. 862)
- 6- Para o sujeito da ciência, a magia e a religião não passam de sombras, mas não para o "sujeito sofredor" com que lida a psicanálise. (p. 870)
- 7- O sujeito que pode garantir condição de ciência à psicanálise é o sujeito submetido ao significante na medida em que este se encontra na posição da verdade como causa material (e não formal, como seria o caso da ciência⁷¹). (p. 875)
- 8- A originalidade do lugar da psicanálise na ciência é que, no seu caso, a verdade é causa material e não formal. (p. 875)

⁷¹ Os outros dois casos na complementação dos quatro posicionamentos da causa (pensados a partir de Aristóteles) são a magia e a religião.

9- O sujeito do significante – o que é veiculado por ele – deve ser profundamente diferenciado do indivíduo biológico e do psicológico. (p. 875)

10- O estruturalismo de Lévi-Strauss opera uma redução (como tal, necessária à ciência – p. 855) que negligencia o sujeito pelo seguinte motivo: o sujeito correlato da eficácia simbólica tem que coincidir com o "suporte corpóreo" do xamã. Mas essa coincidência é vedada ao sujeito da ciência posto em causa pelo estruturalismo porque nele tudo o que é discernível a seu respeito são seus correlatos estruturais. (p. 871)

A nosso ver, delas é possível retirar as seguintes conclusões no que se refere ao escopo de nosso estudo:

1- A psicanálise lacaniana toma do estruturalismo a posição da verdade como causa, ou seja, é com o estruturalismo que ela aprende que o tipo de causa aí implicado é causa material no sentido da materialidade do significante.

2- Mas, ao contrário do estruturalismo, a psicanálise não pode prescindir da relação do significante com o corpo que, então, é corpo radicalmente repensado em sua distância de subversão para com o corpo biológico.

E aqui devemos conceder atenção especial a uma frase que se refere de modo central ao movimento que tentamos apreender. Lacan diz que *"a fidelidade que a obra de Claude Lévi-Strauss manifesta a um tal estruturalismo [esse para o qual a posição do sujeito em relação a seu objeto é de exclusão interna] só será aqui endossada por nossa tese para nos contentarmos momentaneamente com sua periferia."* (Lacan, 1966d, p. 861) Para nós, o objeto que Lacan menciona na frase imediatamente anterior *não é ainda o objeto a* no qual ele se detém duas páginas adiante, mas o objeto tocado pelo estruturalismo, ou seja, o significante. Solicitamos ao leitor que considere a *plausibilidade* dessa interpretação ao se deparar, então, com o trecho, agora citado de forma mais ampla:

"Ele [o estruturalismo] introduz, em toda 'ciência humana' (entre aspas) que conquista, uma modo muito especial do sujeito, aquele para o qual só encontramos índice topológico, digamos: o signo gerador da banda de Moebius, que chamamos de oito interior.

O sujeito está, se assim podemos dizer, em uma exclusão interna a *seu* objeto.

A fidelidade que a obra de Claude Lévi-Strauss manifesta a tal estruturalismo só será aqui endossada por nossa tese para nos contentarmos momentaneamente com sua periferia." (Lacan, 1966d, p. 861, grifo nosso)

Lido dessa forma, em seu contexto, o pronome possessivo italicizado só pode ter por referente *o estruturalismo* que se está comentando, e não o sujeito⁷². Não há nada, nem antes nem depois desse trecho, que permita relacionar o dito pronome possessivo com a indicação do objeto *a*. Não há nada também no desenrolar concreto da argumentação que conduza a tal interpretação. Isso significa que, se o estruturalismo (de Lévi-Strauss) é capaz de fornecer um novo tipo de sujeito – e isso só é deduzível pela psicanálise e não pela antropologia – é porque ele mostra que a relação desse sujeito com a ordem simbólica é de "exclusão interna"⁷³: ele é logicamente indispensável a seu funcionamento, mas deve ser observada a impossibilidade de sua atualização na linguagem. Ou seja, trata-se de uma frase que retoma toda a reflexão sobre o sujeito desenvolvida no *Seminário 11* baseada, através do *cogito*, na relação entre ser e pensamento cuja matéria é o significante.

Tudo o que escrevemos até aqui nos permite, então, avançar uma leitura precisa do "contentamento momentâneo" que resulta do endosso do estruturalismo. É que se, por um lado, este fornece a via pertinente da abordagem do sujeito – a qual, ao ser seguida por Lacan, revela sua "obediência científica" (Lacan, 1966d, p. 885) –, por outro, o negligencia – fato que não pode ser acompanhado pela psicanálise. E essa negligência tem lugar no ponto exato em que é vedada ao sujeito da ciência a coincidência com o "suporte corpóreo" que, distanciado da biologia, é indispensável à presença da pulsão e à própria estrutura do objeto *a* tal como requisitadas no ano anterior do seminário⁷⁴. Resta que à psicanálise cabe a tarefa de pensar a relação do

⁷² Para um ponto de vista contrário, ver e Iannini, 2004-05, p. 50 e 2000, p. 81.

⁷³ Isso explica, de certa forma, o fato de Lévi-Strauss falar que o sujeito é categoria dispensável. Privilegiaria a face de exclusão, sem ter à sua disposição o olhar necessário à percepção de sua implicação sob o significante.

⁷⁴ Lacan ressaltava esse caráter indispensável também no *Seminário 10* ao dizer que: "*As referências biológicas, as referências à necessidade, são essenciais, é claro; não se trata de nos privarmos delas, mas com a condição de que percebamos que a diferença estrutural totalmente primitiva, de fato, aí introduz rupturas, cortes, introduz imediatamente a dialética significante.*" (1963-64/2004, p. 82)

sujeito da ciência da forma como se acha apresentado pelo estruturalismo (ou seja, submetido à verdade como causa material do significante) à sensibilidade possível e necessária representada pelo corpo.

Após esse percurso, podemos retomar o sentido da passagem por Descartes, pois é ela que nos permite entender o projeto do *Seminário 9* na medida em que este ano de ensino – então consagrado ao tema da identificação através da análise da unidade (do traço) e da negação da igualdade entre "A" e "A" – é um desdobramento direto da forma pela qual o *cogito* fora trabalhado: a distinção dos dois eus em função de suas posições temporais e gramaticais. Lacan explica nos seguintes termos por que escolheu abrir o ano letivo com a referência a Descartes:

"E por que esse ano acreditei dever partir, não do próprio Platão – para não falar dos outros –, mas também não de Kant, não de Hegel, mas de Descartes? Foi justamente para designar que *aquilo de que se trata*, lá onde reside o problema do inconsciente para nós, *é da autonomia do sujeito* na medida em que ela não é apenas preservada, mas que ela é acentuada como nunca o foi em nosso campo; e precisamente, em função desse paradoxo, esses encaminhamentos que aí descobrimos não são nunca concebíveis se, falando propriamente, o seu guia não for o sujeito, e isso de forma tanto mais segura na medida em que ele o é sem o saber (...)." (Lacan, 1961-62, p. 68, grifos nossos)

Em seguida, explica que a necessidade de destinar um nível de autonomia para o sujeito resulta do fato dela ser "(...) *aquilo pelo qual o sujeito, em nenhum caso, poderia ser reduzido a um sonho do mundo.*" (Lacan, 1961-62, p. 69)

A análise de um dos fios do movimento teórico que se estende entre 1957 e 1966 mostra que aquilo que impede a redução do sujeito a um sonho do mundo é a presença do corpo sob a incidência do significante em seus efeitos de alteração do organismo. Para além da imagem corporal e jamais confundido com qualquer espécie de imanência, ele retoma um lugar central na teoria. Não como fato empírico, como se fora algo previamente dado a ser meramente reconhecido, mas como elemento capturável na estrutura produtora de significância. O corpo é o local originário da inscrição significante que parte do Outro e, portanto, participa das condições lógicas da enunciação. Vemos que Lacan confirma a hipótese logo em seguida, no mesmo seminário. Ao explicitar um pouco mais a tarefa que aí pretende levar a cabo, menciona

a oposição entre a "imanência vital" – a ser subvertida sob o modo da pulsão e tornada impossível pelo significante – e o "fato da fala" para então dizer que: “*nosso esforço esse ano, se ele tem um sentido, é justamente de mostrar como se articula a função do sujeito não em um ou outro desses pólos, mas jogando entre os dois.*” (Lacan, 1961-62, p. 72)

Esse aspecto será, então, enfatizado como fazendo parte daquilo que caracteriza o sujeito tal como implicado pelo significante. Citemos duas passagens que o confirmam diretamente: “*Esse mundo subjetivo define-se pelo seguinte: o significante já é, no homem, entronizado no nível do inconsciente, misturando suas referências com as possibilidades de orientação a ele conferidas por seu funcionamento de organismo natural de ser vivo*” (Lacan, 1959-60/1986, p. 87); “*(...) estamos ligados aos efeitos que resultam da coerência do significante como tal quando um ser vivo se faz seu agente e seu suporte.*” (Lacan, 1960-61, p. 203) Assim, a significação passa a ser definida pela combinação do signo com a vida⁷⁵ segundo as modulações da função negativa da linguagem: o nível do vital é negado pelo significante, mas imprescindível para dar conta do fenômeno do sentido uma vez que este não é dissociável dos caminhos do desejo.

Por outro lado, esse mesmo corpo surgido da usurpação da necessidade pelo significante, é também *corpo da presença*, é o corpo da imagem sujeita ao olhar do outro ou ao olhar do próprio sujeito. É o que vemos, por exemplo, quando Lacan diz que:

"O problema é o da entrada do significante no real e o de ver como disso nasce o sujeito. Será que isso quer dizer que nos encontramos como que diante de uma espécie de espírito que baixa, da aparição de significantes alados? Que eles começariam sozinhos a fazer seus furos no real, e que no meio apareceria um furo que seria o sujeito? Penso que, quando introduzo a divisão real-imaginário-simbólico, ninguém me atribui tal propósito. Trata-se, hoje, de saber o que permite, justamente, que esse significante se encarne.

O que lhe permite isso é, antes de mais nada, o que temos aí para nos tornarmos presentes uns para os outros: nosso corpo." (1963-64/2004, p. 104)

⁷⁵ Lacan, 1958d/1966, p. 594.

Trata-se aqui de um outro aspecto do mesmo contexto: a ênfase no corpo, ao lado do surgimento do objeto *a*, indica uma recuperação do sensível⁷⁶ cujo destino, ao responder de modo mais pertinente pela condição do sujeito, funciona como ponto de resistência à assimilação significativa. De todo modo, o trecho citado é claro em indicar, mais uma vez, que, se o sujeito entra no simbólico *com seu corpo*, ainda que ascenda, com isso, a uma realidade que não será jamais imediata e que reservará ao mito a noção de "organismo", há, em todo o processo, lugar para alguma coisa que é ele próprio, o sujeito, e não o significante, quem traz à cena. Alguma coisa que é ele próprio que *apresenta* e que resguarda para si uma dimensão de efetividade.

3.4. Desvios da relação a si

De todo modo, o que cabe perguntar agora é: de vez que o sujeito se encontra descrito pelo viés da negação, como pode ser delineada, ao menos de modo aproximativo, a estrutura de (quase-)relação a si? Aparentemente, quatro caminhos distintos poderiam ser apresentados nessa direção.

1- Entendida a identidade do sujeito como a não-identidade a si, já se encontra descartada a escolha de Borch-Jacobsen, que analisamos acima, de pensá-la como a estrutura da consciência de si. Esse também é o caminho seguido por Dews quando declara que: “(...) *para Lacan, o sujeito representa o momento transcendente que deve ser visto como capaz de eludir e tornar possível a estrutura reflexiva da consciência de si, mesmo se a emergência dessa estrutura for compreendida em função de identificações intersubjetivas.*” (2003, p. 96)

2- Poderíamos tentar descrevê-la como uma estrutura irreflexiva. É o que fazem Badiou: “(...) *o sujeito não pode ser identificado pela consciência que ele tem de si mesmo, pois essa consciência é marcada pelo impossível de dizer. O sujeito, portanto, não é reflexivo, ele não é uma consciência de si.*” (1997, p. 37) e Frank: “*A ex-centricidade do sujeito verdadeiro está ligada à*

⁷⁶ Quanto ao objeto *a*, essa é uma tese sustentada por Safatle (2003, 2004, 2005 e 2006)

impossibilidade de afirmar qualquer coisa a respeito de sua verdade (...) com os meios da 'captura de si que é a reflexão'.” (1984/1989, p. 221) Mas tal escolha só conduz a uma situação sem saída: não se vê como preservar o nome de sujeito a um fenômeno que suprime totalmente a reflexividade – ainda mais sendo ele envolvido numa problemática de reconhecimento por parte do outro e de si mesmo. Com efeito, Frank considera: ou o sujeito do inconsciente é reflexivo e aí seria tão problemático quanto o eu – ilusório, alienado etc. – ou é irreflexivo “(...) e não se vê então porque se possa considerá-lo um sujeito (...).” (Frank, 1984/1989, p. 233)

3- Uma outra forma de manobrar esse impasse seria sustentar que o sistema da relação a si pode continuar a ser exposto como uma estrutura reflexiva. Porém, nesse caso, esse adjetivo teria que receber uma nova compreensão, diferente daquela ordinariamente presente no discurso filosófico⁷⁷, pois sua peculiaridade seria a ausência de uma apresentação do “si” à consciência, ou seja, uma separação, antes inusitada, entre reflexão e consciência. Nesse caso, contra a postura 1, seria preciso excluir a ponta da consciência e, contra a postura 2, a da irreflexividade. Seria necessário, então, supor um novo tipo de relação a si que pusesse em jogo uma reflexividade que, em primeiro lugar, não seria a da consciência e, em segundo e conseqüentemente, exigiria a exteriorização do sujeito. Uma reflexividade que, obviamente, não implicasse uma recaída na psicologia e nas filosofias da consciência e que não indicasse uma relação a si senão conforme instituísse um desvio que contornasse necessariamente o nada. Encontramos essa trilha percorrida por Žižek que expõe a possibilidade dessa reflexividade inconsciente pautada na equivocidade da representação. Ele diz, por exemplo: *"Aqui se anuncia, ao mesmo tempo, a dimensão de uma certa reflexividade que escapa à dimensão tradicional da reflexão própria da subjetividade filosófica."* (1988/1991p. 113)⁷⁸. Retomando um pouco a crítica de Borch-Jacobsen

⁷⁷ Sartre, por exemplo, cujo desprezo pela noção de inconsciente não é desconhecido, afirma justamente que *"a definição do refletido"* é *"ser ele posto por uma consciência"*. (1936/1994, p. 57)

⁷⁸ Badiou também sublinha a necessidade do desvio pelo outro, mas não que isso possa ser acompanhado de uma certa reflexividade: *"Se a consciência não pode identificar o sujeito, se o sujeito não pode ser reflexivo, é preciso, necessariamente, um desvio pelo outro. Não há identificação do sujeito, a não ser através do desvio pelo outro."* (1997, p. 37)

discutida acima, este autor defendia, desdobrando seu argumento, a ocorrência, no pensamento lacaniano, de uma radicalização da aporia com que se defrontaram Leibniz, Kant, Fichte, Husserl e Sartre: a consciência transcendental só é consciência de si ao ser consciência do objeto, o que significa que ela só pode se representar diante de si mesma (efetivar sua reflexividade) como um objeto ou, no caso de Lacan, como um significante. Percebemos, a essa altura, que se trata justamente do contrário porque, na teoria lacaniana, esse momento de objetivação do sujeito encontra-se impossibilitado. Uma estrutura de relação a si certamente exige que o sujeito se coloque numa distância em relação a si mesmo como ponto de apreensão do fenômeno. Mas, para Lacan, o que se apresenta na distância assim tomada não pode deixar de ser um nada; o “si” em questão sempre se desloca quando o sujeito se engaja em tal empreendimento.

4- No entanto, é preciso conduzir o problema ainda um pouco mais adiante e perguntar: se o “si” em questão então sempre se desloca, destacando muito mais uma estranheza do que uma presença, será que convém manter a referência a uma “reflexividade”, ainda que fracassada⁷⁹? Talvez continuar a falar do sujeito à luz da oposição reflexividade/irreflexividade corresponda a submeter o pensamento psicanalítico a uma norma que lhe é externa por ter origem em diretrizes de pensamento características da filosofia, o que não é nem necessário, nem uma forma de bem encaminhar o problema, uma vez que, com isso, não estaríamos fazendo nada além de reproduzir exatamente as antinomias que Lacan precisou superar. Com efeito, a psicanálise inaugura um modo de abordagem do sujeito que se situa fora da filosofia – embora não prescindia de questioná-la ou de ser por ela questionada em diversos sentidos⁸⁰ – e que implica o encontro com uma estranheza que lhe concerne ao constituí-lo. Ou seja, se colocarmos a questão: "por que não utilizar o termo 'reflexividade' para tentar dar conta do modo de subjetividade de que fala Lacan?", obteremos pelo menos duas respostas:

a) Primeiramente porque a relação a si de que se trata não significa que o sujeito tentaria atingir a si mesmo como objeto de uma

⁷⁹ Agradeço à Profa. Monique David-Ménard por ter chamado minha atenção para esse ponto.

⁸⁰ Como, aliás, pudemos constatar ao longo dessa pesquisa.

reflexão, mas que ele se confronta com uma diferença na qual ele "sabe" que está implicado⁸¹. Não se trata aí de empreender uma análise (mediante o pensamento), senão de ser afetado por alguma coisa que tem origem no sujeito mas que ele próprio tem dificuldades para reconhecer.

b) Por outro lado, porque é bem mais provável – ao contrário da alternativa aberta pela hipótese três, acima – que não possamos separar a noção de reflexividade daquela de consciência, pois sempre que falamos dela resta suposto, *a priori*, que o ponto de partida é a unidade imediata do sujeito (enquanto consciência) com o percebido – nesse caso, unidade consigo mesmo. Então, mesmo se pensarmos, para a psicanálise, um tipo de reflexividade abortada, isso não nos levará suficientemente longe porque fica implicada, de saída, a presença imanente a si mesmo para que, apenas em seguida, seja indicado o seu fracasso. Não se pode destinar ao sujeito do inconsciente uma função que, por ser a da reflexão, é a da consciência. Ao contrário, se descartarmos a oposição reflexivo/irreflexivo, tomamos *por princípio* a própria experiência do estranho que constitui a radicalidade do campo psicanalítico.

Assim, talvez não possamos dizer que o sujeito lacaniano seja reflexivo, nem que ele seja não-reflexivo. Devemos dizer que ele se situa para além de uma tal oposição exigindo uma nova forma de pensar a relação da subjetividade consigo mesma, uma forma tal que aloje a noção de distância no próprio centro da relação.

Podemos considerar que os desenvolvimentos imediatamente posteriores da teoria têm lugar para, de certa forma, continuar a manejar esse impasse ligado à necessidade de formular uma estrutura de relação a si de tipo diferenciado.

Trata-se agora de abordar o outro lado da tentativa de fazer conviverem determinação e subjetividade, ou seja, aquilo que se passa no campo da estrutura. E é

⁸¹ Lembremos aqui do valor de "testemunho", inerente à verdade em psicanálise, indicado no segundo capítulo.

aqui que podemos avançar um pouco um certo esclarecimento da especificidade dessa relação a si.

3.4.1. Para além do símbolo zero: a falta no Outro como subversão da estrutura

À proporção que Lacan vai desenvolvendo a idéia de um furo no Outro – isto é, na estrutura subjetivada –, passa a se tornar possível a formulação de uma ingerência não-total do sistema de significantes sobre o sujeito, estratégia que permite à teoria relativizar as vias do determinismo e retirar-se às armadilhas da hipóstase da estrutura. De fato, "(...) *se o Outro não é furado, se é uma bateria completa, a única relação possível do sujeito com a estrutura é a de uma alienação total, de um assujeitamento sem resto (...).*" (Žižek, 1988/1991, p. 78)

No entanto, é importante observar que tal estratégia, naturalmente, não chega à teoria como hipótese *ad hoc* convidada a resolver, de fora, um impasse cuja origem é interna. Ela é, antes, secretada pela própria lógica significante no esteio das conseqüências que produz quando o campo em que se trata de pensá-la é um campo psicanalítico.

Isso fica claro quando recobramos as motivações básicas do conceito de Outro. O que conduz Lacan até ele é, antes de mais nada, a consideração do modo de funcionamento não apenas de uma linguagem (tanto que o funcionamento do código não o requer), mas da ordem simbólica justaposta à função da fala; mais especificamente, o fato de que sua *projeção* institui uma outra dimensão da alteridade que ultrapassa a alteridade imediata do semelhante e que é mais uma figura do inconsciente quando visto não como representação mas condição (da ilusão) da representabilidade. Que o ser humano seja capaz de "fingir que está fingindo" é algo que se deve à instituição desse diferencial vis-à-vis a natureza, algo que se intromete na efetividade temporal à medida em que implica mecanismos de antecipação e de retrospecto na fundação de uma *presença* subjetiva na qual se trata sempre da colocação em jogo de uma verdade. O Outro é, assim, o ponto a que remete, necessariamente, o funcionamento da significação. Dadas as premissas assumidas – o

significante prevalece sobre o significado, o signo não tem relação de correspondência com o real, uma significação remete a outra significação –, ele se torna uma remissão imprescindível: o significante, por só se definir pelo laço de diferença relativamente aos outros, supõe, em cada ponto singular, o conjunto – incompleto – dos significantes.

O sujeito do inconsciente, aquele que era visto como a contraparte do eu e de seu estofado imaginário, constitui-se *alienando-se* nesse conjunto. Como vimos, isso não deixa de causar surpresa quando lembramos que o objetivo de Lacan, ao desdobrar as antinomias do conflito entre determinação e subjetividade, era abordar um sujeito verdadeiro, para-além da alienação especular. Mas um sujeito *desalienado* é, simplesmente, inexistente (mais: uma contradição em termos), pois a relação a si é sempre uma relação com o Outro. A alienação lhe é coextensiva e não posterior a um movimento no qual um eu previamente dado se perderia na alteridade. O sujeito verdadeiro só não se torna um alvo inatingível porque sua verdade é que sua “natureza” encontra-se definida por esta negação mesma. Dito de outro modo, um sujeito não alienado seria o mito de alguém que existiria fora da linguagem, não submetido ao governo do simbólico – isto é, seria alguém a quem faltaria aquilo que, exatamente, define a categoria "sujeito". Enfim, um sujeito não alienado não seria um sujeito porque a alienação é a própria essência de sua definição.

Ao ser inscrito pelo significante, o sujeito é anulado porque nada em seu ser pode ser reduzido a uma cristalização em matéria de linguagem. Em contrapartida – e é isso o que legitima a dialetização da dimensão da verdade no registro simbólico –, essa inscrição, sem dizer o sujeito, aponta e sugere uma certa coerência do lugar que ele ocupa como desejo e repetição diante do Outro. Sua representação é equívoca. Mas há algo que, a partir dessa equivocidade, se organiza como marca. Isso significa que o fracasso do significante em representar o sujeito produz efeito de estrutura ao gerar seu posicionamento diante do Outro.

Toda a questão reside, então, em perceber que a estrutura, ao ser nomeada Outro à luz dos processos do desejo, não pode ser suposta completa segundo dois níveis de análise:

a- não há nada de discursivo capaz de funcionar como garantia do próprio discurso;

b- nesse conjunto totalizado também prevalece a duplicidade empírico-transcendental (cujo caráter necessário já foi aqui problematizado a propósito do desejo e do sujeito).

a)

No tocante ao primeiro ponto, vemos que, na teoria lacaniana, o processo metonímico só é barrado por uma coisa: por algo que representa a impossibilidade dele ser barrado. O significante de uma falta no Outro – S(A barrado) – padece de uma ambigüidade: sendo significante, deveria pertencer ao mesmo nível dos demais, mas, sendo o significante que representa o limite da significância, deve ser, ele mesmo, a circunferência (aberta) que demarca o campo transcendental constituído por todos os outros significantes. Ele encarna o paradoxo da necessidade de simbolizar a existência da simbolização levando-se em conta, ainda, seu caráter metonímico. Um significante, para ser significante do Outro, teria, evidentemente, que estar *fora* do Outro – só poderia representá-lo a partir de um lugar terceiro. Como só há significante no Outro, um significante do Outro é impossível (não há metalinguagem). Dessa forma, seu movimento também não recebe nome e essa impossibilidade é sua falta (é seu desejo). O Outro é o lugar no qual o sujeito, submetido a seu próprio regime de evanescência, procura respostas para sua falta e a garantia do dispositivo construído para a ilusão de evitá-la. Mas, como não há estrutura da estrutura, o Outro também possui uma falta, uma incapacidade de fundamentação em função da qual não pode prover uma resposta segura e estável. O Nome-do-Pai sendo, como vimos anteriormente, o significante da inscrição simbólica, o falo se revela sua contrapartida: é o significante de que, apesar de haver inscrição significante, nada em seu nível é capaz de responder por um objeto adequado ao desejo. Lacan explica no *Seminário 6* que a expressão "não há Outro do Outro" significa que "*não há, no Outro, nenhum significante que possa, em sendo o caso, responder pelo que sou.*" (1958-59a, p. 309) O fato, discursivo, de não haver, no nível do significante, algo que garantisse a verdade que ele mesmo instaura modula-se, em termos de sexuação, na inexistência de uma designação para o ser do sujeito. Isso quer dizer que o falo leva para o interior do jogo significante a "*(...) impossibilidade de encontrar a sexuação na ordem do ser*". (David-Ménard, 2003, p. 162) Ou, como expressa Safatle, ele "*(...) é apenas a simbolização de uma negação. Seu conteúdo*

normativo e positivo é nulo, já que ele não pode dizer nada sobre o objeto empírico adequado ao gozo.” (2003, p. 200)

É por isso que Lacan afirma que o significante de uma falta no Outro só é *"simbolizável pela inerência de um (-1) no conjunto dos significantes.*” (1960a/1966, p. 819) Positivar a presença do significante de uma falta no Outro corresponderia a eliminar sua função uma vez que tal operação produziria um significante que completaria o Outro, fornecendo a amarração última da verdade e, conseqüentemente, designando uma única posição de desejo para todos os sujeitos. Sendo essa amarração impossível devido ao caráter metonímico do desejo e do discurso, a única alternativa lógica que resta para o significante de uma falta no Outro é apresentar-se no Outro como um significante, ele próprio, faltante: presença significante indicadora de sua própria ausência, presença da ausência no cerne do discurso, (-1)⁸². Assim, só é possível dizer que todos os significantes representam o sujeito para um único significante⁸³ na medida em que esse significante único seja o significante da ausência de um significante no Outro para representar o desejo.

É à luz desse mecanismo que podemos, então, realmente identificar a necessidade de inserir um furo na estrutura como momento exato de ultrapassagem do estruturalismo, como o confirmará o trecho que leremos em seguida. Antes de fazê-lo, porém, será necessário, mais uma vez, especificar o sentido suposto a "ultrapassar o estruturalismo". Em primeiro lugar, pelo seu negativo: não será, naturalmente, a eliminação de uma recorrência ao valor propriamente estruturalista do conceito de estrutura – algo que, aliás, de imediato, corresponderia a um retrocesso em termos epistemológicos. Aqui, cabe bem ressaltar, se Lacan conduz o estruturalismo a um limite em que ele não mais se sustenta, isso não é feito com o resultado de "abandoná-lo", mas com a proposição de articulações teóricas absolutamente devedoras do

⁸² O resultado seria a atribuição do irracional ($\sqrt{-1}$) ao significado. Cf. Lacan, 1960a/1966, p. 819.

⁸³ *“Quanto a nós, partiremos do que a sigla S(A barrado) articula, por ser antes de mais nada um significante. Nossa definição do significante (não existe outra) é: um significante é aquilo que representa o sujeito para um outro significante. Esse significante será, portanto, o significante para o qual todos os outros significantes representam o sujeito; o que quer dizer que, na falta desse significante, todos os outros não representariam nada. Já que nada é representado senão para.”* (Lacan, 1960a/1966, p. 819)

caminho traçado até então. A indicação de uma espécie de "ontologia negativa"⁸⁴ como resposta à determinação totalizante do significante sobre o sujeito decorre do próprio desdobramento das noções de significante e estrutura. Assim, ultrapassar o estruturalismo não será outra coisa senão a relativização dessa determinação inaugurando o valor teórico de uma estrutura reinterpretada no sentido da incompletude e da inserção da falta no fundamento de seu mecanismo como condição de sua convivência necessária com a preservação do lugar do sujeito.

Dito isso, vejamos como Lacan opõe, agora, o significante de uma falta no Outro exatamente ao símbolo zero:

"Observemos então com cuidado o que objeta a conferirmos a nosso significante S(A barrado) o sentido do *Mana* ou de qualquer de seus congêneres. É que não podemos nos contentar em articulá-lo a partir da miséria do fato social, ainda que ele seja acuado num pretense fato total.

Sem dúvida, Claude Lévi-Strauss, comentando Mauss, quis reconhecer aí o efeito de um símbolo zero. Mas, no nosso caso, parece tratar-se, antes, do *significante da falta desse símbolo zero.*" (Lacan, 1960a/1966, p. 821, grifo nosso)

A partir desse momento, tudo se passa como se, aos olhos de Lacan, Lévi-Strauss não tivesse levado suficientemente longe a contradição que o simbólico engendra de sua própria existência, como se o antropólogo não tivesse retirado disso as

⁸⁴ Na verdade, um uso justificado dessa expressão exigiria ainda, de nossa parte, um trabalho de fundamentação e uma problematização mais ampla, tendo em vista a caracterização, até aqui avançada, do discurso psicanalítico como pré-ontológico. Se, por um lado, Lacan diz, no *Seminário 11*, possuir uma ontologia ("*... tenho minha ontologia – por que não? – como todo mundo tem uma, ingênua ou elaborada*" (1964/1973, p. 69)), por outro, escreve, em 1973, um posfácio ao mesmo seminário para aí concluir que ("*... o artifício dos canais por onde o gozo vem causar o que se lê como mundo, eis aí, há de se convir, o que vale que o que disse se leia, evite o onto (...), e mesmo a ontotautologia.*" (1964/1973, p. 254) Em vista dessa última colocação é que entendemos, por exemplo, a seguinte declaração de Balmès: "*Será do ponto de vista de um realismo do gozo que a psicanálise rejeitará toda ontologia.*" (1999, p. 206) Para decidir se a psicanálise lacaniana pode ser qualificada, em algum nível, como discurso ontológico (seja negativo), seria preciso investigar de modo mais aprofundado do que o que fizemos até aqui as relações entre verdade, real, ser e linguagem. A presente pesquisa talvez pudesse ser vista como uma propedêutica a esse outro problema. A questão a ser colocada seria, precisamente, a seguinte: a ultrapassagem da estrutura com a conseqüente necessidade de pressupor a possibilidade de uma apresentação da negação permite designar a transposição do discurso psicanalítico do nível pré-ontológico para o nível ontológico? No entanto, podemos indicar a leitura de Safatle (2006) e Dunker (2006) como desenvolvimentos da assunção de uma ontologia negativa no pensamento de Lacan.

suas últimas conseqüências: não basta indicar, para o seu limite, um significante vazio; é preciso entender que seu funcionamento secreta um significante da impossibilidade lógica da existência desse significante último⁸⁵. Ou, ainda, em outros termos, é preciso desenvolver as conseqüências da estrutura até o ponto em que ela mesma se mostra incomensurável com qualquer idéia de completude.

b)

Entendido esse aspecto, o segundo – vale dizer, a duplicidade empírico-transcendental – pode ser desdobrado como questão correlata. A falta no Outro não é apenas o significante da falta no nível transcendental, mas também a presença do desejo em uma *figura do Outro* que se apresenta à criança como interseção entre corpo e fala. O desejo do sujeito está, diz Lacan,

“(...) situado entre o Outro como lugar puro e simples da fala e o Outro na medida em que ele é um ser de carne à mercê do qual nos encontramos quanto à satisfação de nossa demanda. Que esse desejo esteja situado aí é algo que condiciona sua relação com essa simbolização da ação do significante que produz aquilo a que chamamos sujeito (...).” (1957-58/1998, p. 476)

Também a propósito do Outro, vemos a duplicação fundamental entre empírico e transcendental: é, ao mesmo tempo, a estrutura em seu funcionamento puramente simbólico, toda a linguagem à qual qualquer fala se dirige e também a estrutura tal como incide (e aparece encarnada) na primeira figura da alteridade (a mãe) – na qual a estrutura age segundo as respostas (de presença ou ausência, de sim ou de não) que ela provê enquanto sujeito conforme as configurações particulares de seu próprio desejo.

Assim, a marca do significante no Outro não decorre somente de uma lógica transcendental (tal como visto acima), mas também de um fato que se registra na experiência: também a mãe é um sujeito desejante, também a ela a plenitude é recusada.

⁸⁵ V. também Zafiroopoulos, 2003, p. 238.

Na verdade, essa hibridização, nos desenvolvimentos da noção de Outro, entre lugar transcendental e função de transcendência que secreta, sob os destinos do desejo, um lugar de sujeito, pode ser simplesmente vista como um outro ângulo do desenvolvimento da interseção de níveis de análise que mencionávamos no item 14 do segundo capítulo. Que o Outro já fosse, por sua vez, um sujeito, era, assim, algo imediatamente decorrente desde suas primeiras descrições. E a indicação dessa transcendência na estrutura transcendental talvez, inclusive, baste para nos explicar a efetiva oscilação, na obra de Lacan desse período, entre a afirmação de que o Outro é sujeito⁸⁶ e a afirmação oposta, de que ele não o é⁸⁷: ele poderia ser dito sujeito apenas sob o aspecto da transcendência correlativa da submissão à marca do significante, mas não no de constituição de uma posição particular de desejo, como posição repetível diante da estrutura, uma vez que ele próprio é a estrutura.

Somente possuindo, ela mesma, a falta, pode a estrutura ser o lugar de referência para o desejo do sujeito: *“É precisamente na medida em que o Outro é marcado pelo significante que o sujeito pode – e só o pode por essa via, por intermédio desse Outro – reconhecer que ele também é marcado pelo significante (...).”* (Lacan, 1957-58/1998, p. 366) Sendo assim, a interferência recíproca entre lugar transcendental e inscrição por meio de um personagem concreto também submetido ao desejo e que se registra no nível imaginário impele, por si mesma, à asserção de que o Outro também é barrado, de que a barra deve compor a estrutura enquanto tal.

A esse propósito, a falta no Outro não é, portanto, consequência apenas dos impasses do sujeito, mas da própria interseção entre empírico e transcendental que permeia a reflexão lacaniana. É, portanto, uma outra face da junção capital entre fala e linguagem, já insistentemente observada. São, assim, elementos pertinentes ao próprio arcabouço do fenômeno abordado que já providenciam o direcionamento da reconfiguração necessária da idéia de estrutura simbólica.

⁸⁶ *“É na medida em que o Outro é um sujeito como tal que o sujeito, nesse momento, se instaura e pode se instituir por sua vez como sujeito, que se estabelece nesse momento essa nova relação ao Outro pela qual ele tem, nesse Outro, que se fazer reconhecer como sujeito. Não mais como demanda, não mais como amor, mas como sujeito.”* (Lacan, 1958-59a, p. 386)

⁸⁷ *“E o Outro (...), é essencial mantê-lo como tal. O Outro não é um sujeito, é um lugar para o qual nos esforçamos em transferir o saber do sujeito.”* (Lacan, 1961-62, p. 20)

Os dois níveis de análise são, então, dois aspectos de um mesmo problema: que a estrutura tem que ser aberta (ou inconsistente). Sem abdicar de seu lugar suposto ao caráter necessário de uma determinação simbólica, ela deve, ela própria, encontrar-se sujeita à contingência, não possuindo ponto de parada para a garantia de si mesma.

3.4.2. Para além do desejo de nada: o objeto *a* como resistência ao esquema transcendental dos significantes

O *objeto a* surgirá como a sobra atualizada de uma estrutura faltante e funcionará como ponto vazio em que o sujeito – também vazio, porém existente como resto efetivo (e não somente como epifenômeno) do assujeitamento à estrutura – pode exercitar sua faculdade de reconhecimento. Como esclarece Žižek:

“(...) ora, a falta no Outro quer dizer que há um resto, uma inércia não-integrável no Outro, o *objeto a*, e o sujeito pode evitar a alienação total justamente na medida em que se coloca como correlato desse resto $\$ \diamond a$. Dessa maneira, podemos conceber um sujeito que difere do eu, lugar do desconhecimento imaginário: um sujeito que não se perde no ‘processo sem sujeito’ da combinação estrutural.” (1988/1991, p. 78)

O objeto *a*, sendo algo não-integrável pelo sujeito, encarna o vazio em que ele pode se reconhecer e se substituir, em função, ao significante que, em resposta ao desejo de reconhecimento do sujeito, só o reenviava a outro significante, moto-perpétuo. Bloqueia o movimento puramente negativo do sujeito ao acrescentar-lhe uma segunda negação: a negação de uma inércia inapreensível na qual a idéia de subjetividade passa a se somar a algo capaz de responder pelo concreto da fantasia e pela singularidade do desejo que nada possui de abstrato. “*O sujeito, a negatividade pura, o movimento absoluto da mediação, não pode chegar ao ser-para-si, à sua existência efetiva, a não ser tornando a se encarnar num momento absolutamente inerte, não-subjetivo.*” (Žižek, 1988/1991, p. 97) Pelo que foi dito até aqui, é claro que não acompanhamos Žižek na utilização dessa expressão “ser-para-si”. Como este desenvolve sua análise a partir da possibilidade da reflexividade – o que, aliás, pode ser visto como efeito da estratégia de ler a psicanálise lacaniana a partir de Hegel –, ele diz que o *elemento reflexivo* sai do

sujeito para residir fora dele: “*Essa contradição absoluta* [que é o ponto de partida da dialética: a diferença pura é o predicado da identidade-a-si] *se ‘resolve’ pela exclusão de um elemento ‘reflexivo’ que encarna o vazio (...).*” (Žižek, 1988/1991, p. 57) De todo modo, se o elemento a ser contornado para que o sujeito se aventure numa relação a si se encontra fora dele, se o que lhe é mais íntimo no sentido de responder pela verdade na constituição de seu desejo⁸⁸ é algo que ele não é capaz de reconhecer⁸⁹, então ele não pode mais ser definido como um “si mesmo”, como, de fato, confirmava Lacan: “*O sujeito é diferente de um si mesmo, daquilo que é chamado por uma palavra elegante em inglês, o self.*” (1957-58/1999, p. 488) E, já que não podemos sustentar o uso da expressão “si mesmo”, fica difícil encontrar argumentos para continuar a falar de reflexividade.

Assim, quando perguntamos: por que o desejo *deve* ter um objeto, ainda que não seja objeto *do* desejo, mas sua causa? por que não pode continuar a ser desejo de nada, como toda a teoria lacaniana levaria a deduzir?, a resposta não é simplesmente porque de fato desejamos objetos, amamos, direcionamos um investimento psíquico em alvos específicos e comumente deveras rígidos, insubstituíveis. Mesmo as mais inflexíveis fixações de objeto poderiam continuar a ser pensadas, dentro da lógica do desejo de nada, a partir da estrutura de função pura que a especificidade do objeto viria apenas corroborar. A centralidade do objeto *a* no lacanismo (Lacan o considerou a sua invenção propriamente dita) surge, na verdade, do desenvolvimento dos impasses internos à noção de sujeito: a possibilidade de lhe garantir uma dimensão – talvez possamos dizê-lo – existencial, uma forma de pensar o desejo *com* a pulsão, *com* o corpo e *com* a fantasia. Se o sujeito é em *fading* – o que não é aparecendo, o que aparece não sendo –, ele é, portanto, de qualquer forma, pensado como *algo que aparece* e esse aspecto positivo de sua manifestação só pode residir na produção da fantasia, de uma cena que fixa o desejo em sua consistência singular, enfim, de um objeto que, embora não funcione para a satisfação do desejo, provoca o seu movimento e serve de aparato para a estratégia de reconhecimento desse sujeito tão fugaz. Sem isso,

⁸⁸ É esse o sentido do uso que Lacan faz do termo “extimidade” [*extimité*] para falar, no *Seminário 7* (p. 167), da posição da Coisa em relação ao sujeito.

⁸⁹ Assim, se dizíamos, acima, que o sujeito se reconhece no objeto *a*, torna-se preciso melhor especificar a asserção. Não parece haver outra forma de fazê-lo a não ser dizendo que o sujeito *se* reconhece em algo que ele não pode reconhecer; ou seja, ele se vê implicado no objeto, mas sem que isso possa ser submetido à representação. No fundo, é necessário então cindir a palavra “reconhecimento” em dois sentidos.

a construção teórica do sujeito resumir-se-ia completamente à sua vertente de puro não-ser, oriunda da forma como Kojève o pensara e sobreposta pelo transcendental da estrutura. Ele não seria, então, apenas um sujeito volátil, mas, no limite, exatamente uma categoria dispensável a exemplo do que ocorria com a análise lévi-straussiana dos mitos. Isto é, sem o objeto *a* como contraponto do sujeito puro, estaria ausente da noção de subjetividade qualquer raiz que ela pudesse cavar na experiência, qualquer vinculação plausível que ela pudesse tornar efetiva com uma prática clínica sem a qual o discurso lacaniano exatamente na sua especificidade de discurso psicanalítico (tal como entendido pelo próprio Lacan) não poderia sequer existir.

Se o sujeito “desaparecente” só se relaciona a si mediante o contorno de um objeto faltante cujo conteúdo inerte é apenas a positivação do seu vazio, então é exatamente aí que podemos entrever a possibilidade de um novo tipo de relação a si, aquela que, ao apresentar a facticidade do reconhecimento num objeto vazio, indica que o único sucesso que este pode almejar é, afinal, o reconhecimento da impossibilidade do reconhecimento. Žižek, no que segue, bem desvela a idéia:

“(...) seu desafio é antes, para o sujeito, reconhecer, na impossibilidade de se apropriar do Coração do Outro, uma condição positiva que define seu estatuto de sujeito. A virada consiste, pois, numa mudança radical de perspectiva: é seu *fasco* – o fracasso de seu esforço de se apropriar do conteúdo substantivo oposto, de penetrar no Coração do Outro – que inclui o sujeito na substância, em seu Outro.” (1988/1991, p. 113)

E o que ocorre quando esse movimento *tende a retornar* do Outro e do objeto para o “si”? Passa-se que ele precisa, então, construir alguma coisa aí onde não encontra nada e isso que se constrói é a fantasia.

Levando o argumento às últimas conseqüências, esse talvez seja mesmo o único tipo consistente de relação a si: só haveria, afinal, sujeito do inconsciente. Porque para que eu possa me relacionar com alguma coisa, é preciso que esse algo seja diferente de mim, que se coloque a uma distância qualquer como um outro que pudesse suscitar em mim alguma reação. Sem a distância, não há relação. “*Ele [o sujeito] é portanto (...) aquilo que ele não é, e ele não é aquilo que ele é, porque a condição da relação a si é a distância a si.*” (Borch-Jacobsen, 1991b, p. 307) E como algo pode se colocar à distância de um ponto de referência se não for diferente dele, se não lhe for estranho, se não apresentar ao mesmo a condição do outro? Então, se há distância, é

porque nada, nem a consciência, pode dar-se de imediato a si mesmo. É nesse sentido que entendemos a seguinte conclusão de Badiou: “*Pode-se dizer, então, que não há teoria do sujeito, senão como teoria do inconsciente.*” (1997, p. 37) Não há experiência imediata nem mediada do sujeito. Há apenas um esforço, na direção dessa experiência, que jamais se completa. Nem *intentio recta*, nem *intentio obliqua*. *Intentio* assintótica? De todo modo, um pensamento novo ao mostrar que a substância não é a única alternativa diante da retirada dos predicados.

Em seus termos, o lugar da espontaneidade do sujeito, depois de ressignificada a referência estruturalista, culmina no conceito de separação (relação com o objeto) entendido como processo de geração de si mesmo pela subjetivação da causa alienante (relação com o Outro). O sujeito é a falta que ele próprio retira à falta no Outro. Onde falha a ordem simbólica, diz Lacan, “(...) *o que ele vai colocar nela é sua própria falta sob a forma da falta que produziria no Outro com seu próprio desaparecimento*”. (1960b/1966, p. 844) Assim, a separação é a operação de sobreposição de um furo a outro: do não-ser do sujeito sobre a inexistência de garantia para o ser da linguagem que, na linguagem, só pode surgir como o traço do furo ou como a necessária delimitação de uma impossibilidade. E esse processo de subtração é *atividade* creditada ao sujeito. É nesse sentido que Lacan afirma, em *Subversão do sujeito...*, que a quadratura do círculo do Outro – ou a completude da bateria significante – é “(...) *impossível, mas apenas pelo fato de que o sujeito só se constitui ao dela se subtrair e ao descompletá-la essencialmente, por ter que, a um só tempo, nela se contar e não desempenhar outra função que não a de falta*” (1960a/1966, p. 806-7)⁹⁰ A função que Lacan atribui ao objeto *a* é, segundo expressão de Borch-Jacobsen, a de “*imajar o inimaginável desaparecimento do sujeito no significante*”. (Borch-Jacobsen, 1991b, p. 310) Ele deve fazer suporte à *existência* do sujeito – ou à dialética de sua ex-sistência entre os pólos do aparecer e do desaparecer – no momento, que é um momento de pânico, em que ele é, exatamente, riscado pelo significante. O que o sujeito coloca no desejo do Outro é sua própria falta como a falta que nele produziria com seu desaparecimento. *Por ser corpo*, o sujeito produz uma imagem desse desaparecimento:

⁹⁰ Quanto a esse ponto, talvez seja esclarecedor o comentário de Julien: “*Se o simbólico*”, explica Julien, “*deixa de me responder vou ficar ali, de boca aberta? Não, é neste mesmo ponto de incógnita que está o desejo do Outro, no lugar específico da barra do S (A barrado), que se constitui o desejo do sujeito. Como especificá-lo? Por isso, longe de esperar a resposta, eu mesmo a engendro, subtraindo-me da ordem simbólica por uma operação de separação real.*” (1990/1993, p. 126)

a imagem daquilo que falta ao Outro – ou, dito de outro modo, daquilo que não pode ser subsumido a uma inscrição significante. Uma vez que a problemática do reconhecimento não é desvencilhável de um tal registro, isso significa que o sujeito se identifica a uma imagem na qual não pode se reconhecer – o objeto *a* não é restituição da identidade, mas presença da sua impossibilidade⁹¹. Ora, a essa altura de nosso itinerário, já podemos intuir que tipo de imagem, dizendo respeito ao real do sujeito, produz resto perante a simbolização. Nada pode exercer essa função a não ser uma imagem *corporal*, forçosamente separável do sujeito, cuja especificidade deduziremos a seguir. Ou não nascia o desejo do deslocamento da necessidade sob a enunciação? É essa identificação fundamental que pausa a metonímia, fixando a fantasia contra o pavor do gozo que seria gerado pelo contato com a falta no Outro. Seu lugar vazio recebe a projeção da fantasia exatamente como defesa contra a idéia de não existir: o objeto é

“(…) essa coisa que sustenta o sujeito precisamente no momento em que ele deve fazer frente, se assim podemos dizer, à sua existência, que sustenta o sujeito em sua existência no sentido o mais radical, a saber, nisso: justamente que ele existe na linguagem, isto é, que ele consiste em alguma coisa que está fora dele, em alguma coisa que ele só pode apreender em sua natureza própria de linguagem no momento exato em que ele, como sujeito, deve se apagar, evanescer, desaparecer por trás de um significante, o que é exatamente o ponto, se podemos dizer, pânico em torno do qual ele deve se agarrar a alguma coisa – é justamente ao

⁹¹ Daí por que Lacan diz que *"O desejo do Outro não me reconhece. Hegel acredita que sim, o que torna a questão muito fácil, pois, se ele me reconhece, como nunca me reconhecerá suficientemente, só me resta usar de violência. Na verdade, ele não me reconhece nem me desconhece. Isso seria fácil demais; eu poderia sempre sair daí pela luta e pela violência. Ele me questiona [me met en cause], interroga-me na raiz mesma de meu próprio desejo como a, como causa desse desejo, e não como objeto."* (1963-64/2004, p. 179-80) Ora, ler esse trecho em seguida ao *Seminário 5*, por exemplo, sem considerar o que teve lugar, em nível epistemológico, entre uma coisa e outra, nos levaria a constatar uma contradição pura e simples. Além do mais, a realocação da problemática do reconhecimento é também acompanhada de uma crítica direta ao paradigma da intersubjetividade, como podemos ver a seguir: *"Não seria a intersubjetividade aquilo que é o mais estranho ao encontro analítico? Não basta, aí, que ela desponte para que nos esquivemos, certos de que é preciso evitá-la? A experiência freudiana se congela a partir do momento em que ela surge; ela só floresce em sua ausência."* (Lacan, 1960-61, p. 9)

objeto como objeto do desejo que ele se agarra.” (Lacan, 1958-59a, p. 14)⁹²

A necessidade de referência ao objeto é, dessa forma, o resultado mais relevante dos impasses gerados pela tensão entre estrutura e sujeito, significando que a abordagem do desejo não pode mais reservar papel tão principal à determinação simbólica tal como circunscrita não somente pelo estruturalismo, mas também pelo kojévismo⁹³. É isso que se reflete na centralização da temática da fantasia que tem início no *Seminário 6*. Daí decorrem reiterados desenvolvimentos da noção de objeto. Se tomarmos os temas principais que então se seguem – a Coisa no *Seminário 7*, o agalma no *Seminário 8*, a identificação no 9, a angústia no 10, a pulsão, o olhar e o par alienação/separação no *Seminário 11* –, vemos que o solo comum a todos eles é o esforço de lapidação de uma noção de objeto que apenas sob a condição de perdido e fazendo prevalecer a junção entre o imaginário e o real pode responder pela constituição do sujeito. Que ela tenha se tornado necessária a partir das aporias do desejo puro, é o próprio Lacan quem o revela:

⁹² V. também a página 392, na qual se lê que “(...) no momento em que o sujeito desaparece diante da carência do significante que responde de seu lugar no nível do Outro, [ele] encontra seu suporte nesse objeto.” (1958-59a, p. 392) E ainda Lacan, 1958-59b, p. 146.

⁹³ De fato, o "desbastamento do sensível" (expressão de David-Ménard (1997/1998, p. 24)), corolário da descrição do desejo como função pura que impossibilita sua determinação na satisfação, é produto incontornável em ambas as matrizes. Nesse sentido, a prevalência do objeto *a* no desejo também demarca um afastamento de Lacan relativamente a Kojève cuja ontologia dualista reservava a negação tão-somente à instância negadora (isto é, ao Sujeito ou ao Discurso). Deixando entre parênteses os marcos e os limites da filiação de Hyppolite a Kojève (para os marcos, v. Arantes, 1991), é em palavras do primeiro que encontramos uma indicação precisa do tipo de negação que está em questão na relação entre sujeito e objeto *a*: “A negação não é isolável daquilo que ela nega, como se ela pertencesse tão-somente ao sujeito do saber; ela se encontra nas próprias coisas sob a forma de sua determinação e de sua fixação e do movimento que ultrapassa essa divisão.” (Hyppolite, 1971, p. 350) De sorte que não é à toa que, no *Seminário 6* – exatamente aquele em que Lacan começa a desenvolver um novo conceito de objeto –, há o seguinte comentário: “Reencontramos aqui, mas sob outra forma e diferentemente acentuada, esta nota do pensamento denominada, com ou sem razão, existencialista; que é o sujeito humano, vivo, que aí introduz uma nadificação [néantisation] que eles chamam assim, mas que nós chamamos de outro modo. Porque esta nadificação da qual os filósofos fazem seus Domingos, e mesmo os seus Domingos da vida (ver Raymond Queneau), não nos é suficiente. Isso não nos satisfaz pelos usos, os mais artificiosos, que dela é feito pela prestidigitação dialética moderna.” (Lacan, 1958-59a, p. 364) Nele, sendo evidente a alusão a Kojève, pode-se dizer que, se a negação que doravante interessa à psicanálise não é mais aquela que produz o "domingo da vida" é justamente porque ela não deve ser restrita à função da linguagem, exigindo manifestação sensível desde que não submetida a nenhum tipo de realismo. Eis que a possibilidade de convergência entre as matrizes kojéviana e estruturalista é corroborada inclusive pelo momento em que ambas são postas em xeque: trata-se do mesmo momento, decorrente dos mesmos problemas.

"A experiência nos mostra que Kant é mais verdadeiro. E provei que sua teoria da consciência, como ele escreve da razão prática, só se sustenta por fornecer uma especificação da lei moral que, examinada de perto, não é outra coisa senão o desejo em estado puro, aquele mesmo que conduz ao sacrifício, falando com propriedade, de tudo aquilo que é o objeto do amor em sua ternura humana – digo mesmo, não apenas à expulsão do objeto patológico, mas também a seu sacrifício e a seu assassinato. Foi por isso que escrevi *Kant com Sade*." (1964/1973, p. 247)

A lei moral kantiana é o desejo em estado puro exatamente na medida em que acarreta a eliminação de uma dimensão patológica agora entendida como indispensável. O escrito de 1963 – *Kant com Sade* – equivaleria, assim, ao desenvolvimento da percepção, por Lacan, dos limites do estruturalismo relativamente ao desejo⁹⁴ especialmente no sentido de que, *enquanto símbolo zero*, o falo, ao impelir o desejo a um nível transcendental, pode modulá-lo em gozo vazio da lei e, por essa via, identificar fim de análise com perversão⁹⁵. O sujeito, como nada, é uma pergunta – e não uma afirmação – dirigida à estrutura sob a forma do Outro. Mas, em retorno, ele não recebe a resposta. Recebe apenas o significante da ausência essencial de resposta ou o falo como representante do fato de que nada pode fazer cessar o processo metonímico do desejo e completar de vez o sentido. A essa ausência de resposta, que é também o limite da determinação, o sujeito reage com a produção da fantasia cujo motor é o objeto *a*. Por isso,

“(…) a partir dos anos 60, Lacan irá operar um certo *retorno ao sensível e ao primado do objeto* repleto de conseqüências para a clínica e, principalmente, para a noção de imaginário. É através de tal retorno que poderemos, por exemplo, compreender o abandono progressivo do conceito de *desejo puro* em prol da rearticulação do conceito de *pulsão*.”
(Safatle, 2003, p. 211)

De todo modo, é *de dentro mesmo do transcendental da estrutura* que o objeto *a* nasce como resistência a ela. De fato, o objeto *a* é uma negatividade sensível refratária ao significante – ou, como o diz Lacan, é “(…) *objeto indeglutível* [inavalable] (…) *que permanece atravessado na garganta do significante*.” (1964/1973, p. 243) No

⁹⁴ V. Safatle, 2003 e 2006.

⁹⁵ V. Safatle, 2006, p. 130.

entanto, seu lugar é previamente demarcado *pelo Outro* em um sentido que, paradoxalmente, reserva, também a ele, um lugar na estrutura. Várias observações de Lacan não permitem outra interpretação. Por exemplo:

"*a*, o objeto do desejo, no ponto de partida em que o situa nosso modelo, é, a partir do momento em que funciona nele..., o objeto do desejo. Isso quer dizer que, como objeto parcial, ele não é apenas parte, ou peça destacada, do dispositivo que aqui imagina o corpo, mas *elemento da estrutura desde a origem* e, se assim podemos dizer, da distribuição das cartas da partida jogada. Na medida em que é selecionado nos apêndices do corpo como indício do desejo, ele já é o expoente de uma função que o sublima antes mesmo que ele a exerça: aquela do indicador apontado para uma ausência da qual o *é?* nada tem a dizer, senão que ela é de onde isso fala." (Lacan, 1958e/1966, p. 682, grifo nosso)

Aqui, a analogia com a distribuição de cartas e a menção à função de indicação de um lugar não deixa dúvidas quanto ao fato de que o termo "estrutura" está sendo empregado em seu sentido específico, de modo que, se o sensível resiste, o *lugar* de sua resistência é previamente preparado exatamente por aquilo a que ele resiste – já sabemos que é preparado exatamente pela falta no Outro. Por isso, o objeto *a* é o que sobra da dialética do sujeito com o Outro⁹⁶; ele é produto dessa dialética exatamente na mesma proporção em que, por ela, não é assimilável: "*o a é o que resta de irreduzível na operação total do advento do sujeito no lugar do Outro, e é a partir daí que ele assume sua função.*" (Lacan, 1963-64/2004, p. 189) Assim, se a teoria se direciona para o imperativo de pensar a contrapartida da transcendentalização do desejo, ela só pode ser engendrada a partir de algo imanente ao campo assim produzido. Lacan não poderia ser mais claro quanto a esse aspecto: "*(...) o lugar central da função pura do desejo, se assim podemos dizê-lo, esse lugar é aquele em que lhes demonstro como o a se forma (...).*" (1963-64/2004, 248) Isso nos previne contra uma separação indevida entre relação de resistência e relação de dependência, sendo a primeira logicamente decorrente da segunda. O fato de Lacan reiterar comentários nessa direção nos garante que não se trata, aqui, de um passo teórico que o autor tivesse deixado de lado após o comentário ao trabalho de Daniel Lagache⁹⁷. Eis uma outra declaração do autor muito direta a esse

⁹⁶ Lacan, 1963-64/2004, p. 265.

⁹⁷ De onde retiramos o excerto que refere o objeto *a* como elemento da estrutura.

respeito: *"Se ele é realmente em sua função o que articulo – a saber, o objeto definido como um resto irreduzível à simbolização no lugar do Outro –, ainda assim ele depende desse Outro, pois, de outro modo, como se constituiria?"* (Lacan, 1963-64/2004, 382. grifo nosso) O objeto *a* é projetado *contra* o lugar da estrutura no qual ela se revela faltante, incapaz de fornecer um signo de resposta última que estancasse o processo metonímico do desejo; ou seja, ele se projeta no próprio lugar da falta – não para tamponá-la (o que seria, simplesmente, impossível), mas para expressá-la na relativa estabilidade da fantasia. Atravessar a fantasia será, então, reconhecer, no estatuto desse objeto, exatamente porque ele resiste ao reconhecimento em sua constituição como contraparte negativa da negação, a própria essência do sujeito como sujeito de desejo. Se o *a* aparece como resto da operação de constituição do sujeito no Outro⁹⁸, então é a própria estrutura (enquanto campo transcendental – no caso, subjetivado pela conformação de uma posição de desejo) que secreta aquilo que a ela será resistente, o que reforça a idéia de que o estruturalismo é "ultrapassado" conforme um "ir além" e não conforme um "abandono".

A nosso ver, isso significa duas coisas:

1- A origem da determinação do sujeito – doravante entendida como determinação não total – continua a ser o significante. É o que lemos a seguir: *"O efeito de linguagem é a causa introduzida no sujeito. Por esse efeito, ele não é causa de si mesmo, ele carrega consigo o germe da causa que o cinde. Pois sua causa é o significante sem o qual não haveria nenhum sujeito no real."* (Lacan, 1960b/1966, p. 835) Com efeito, se não o fosse, a própria necessidade teórica do objeto *a* simplesmente não teria surgido.

2- O estatuto do objeto *a* não é da ordem do sensível na acepção de apresentação de algo à sensação ou aos sentidos (trata-se antes de olhar que de visão) – é sensível no sentido de que ele atinge o corpo mediante suas bordas; nem da ordem do empírico, a empiria denunciada como ilusão imaginária; mas da apresentação imaginarizada (nesses dois níveis, a ambigüidade da imagem como alienante e reveladora) do real como o limite do simbólico.

⁹⁸ V. ainda a página 314 do *Seminário 10*.

Não se pode, assim, perder de vista que o ponto de resistência ao simbólico é produzido (não totalmente) pelo simbólico e não dado anteriormente a ele.

Tudo se passa, então, como se, à luz dessas balizas, Lacan precisasse se colocar as seguintes questões: o que pode ser o objeto para que não se caia nos impasses da primeira teoria do imaginário? tendo atravessado o significante, como reencontrar o corpo e o objeto, não esquecendo as críticas realizadas, mas efetivando-as? Por isso, “(...) tornou-se agora para nós exigível uma justa definição do objeto (...)”. (Lacan, 1958-59a, p. 365) De vez que uma noção de objeto não redutível à condição de epifenômeno e de anteparo de uma projeção narcísica se torna, assim, indispensável à articulação do desejo entre linguagem e sujeito, uma abertura é produzida para a ressignificação da natureza do imaginário, para a instituição, na teoria, de *“um outro modo de imaginarização”*. (Lacan, 1963-64/2004, p. 51)

Vimos que a apropriação do estruturalismo em psicanálise acarreta a dissolução do objeto quanto à conformação de um desejo, então adjetivado “puro” e que tal estratégia bem concorria para a confecção de uma teoria que se auto-impunha uma inspiração anti-substancialista. Vimos também que as tentativas de preservar o sujeito diante dessa dissolução revelaram o ponto de sua impossibilidade. Apenas a combinação do transcendental com uma transcendência que transforma tanto o sujeito quanto o desejo em funções puras não é suficiente para dar conta do fenômeno em questão. O movimento do sujeito na direção de um objeto sensível (nos termos indicados) passa a ser, assim, correlativo da consideração do corpo em sua dimensão própria: a do real da pulsão. O viés da formalização permanece e continua a ser trabalhado – a topologia, os matemas... –, mas ele agora não é mais dissociável da presença sensível da carne (não como dado de realidade não problematizado – pois não se trata de recuperar encaminhamentos já muito criticados – mas como o real do movimento pulsional). Nesse sentido, os seminários 10 e 11 apresentam uma continuidade da abordagem do corpo. No primeiro, o objeto é especificado por algo que dele se rompe ou se destaca; algo que fazia parte do sujeito na dimensão do corpo e que ele vem a perder, perda que corresponde à sua própria constituição. No segundo, o objeto *a*, causa do desejo, é objeto da pulsão – com a mudança no conceito de pulsão, visto que não se trata mais aí do automatismo formalizado da repetição significante. Sua determinação positiva é sua relação com a borda da zona erógena, o que produz tipos de objeto à luz da noção de apêndice: seio, cíbalo, olhar, voz. Nessa relação, ele aparece

como ponto a ser contornado pela pulsão cujo motor é, afinal, definido como questão de vida na qual temos a referência última para a demarcação do sensível que se encontra em questão na resistência ao significante:

"É a libido, enquanto puro instinto de vida – quer dizer, de vida imortal, de vida irreprimível, de vida que não precisa de nenhum órgão, de vida simplificada e indestrutível. É o que é justamente retirado do ser vivo pelo fato de ser submetido ao ciclo da reprodução sexuada. E é disso que são os representantes, os equivalentes, todas as formas que podemos enumerar do objeto *a*. Os objetos *a* são apenas seus representantes, suas figuras." (Lacan, 1964/1973, p. 180)

Eis o trajeto que faz surgir, no pensamento de Lacan, um sujeito mais encarnado no real: encontro da negatividade transcendental do significante com a negatividade sensível que o objeto é capaz de apresentar a partir de sua simples presença. Daqui por diante, ele não é mais uma "máscara sobre a dor de existir", mas, atravessado o fantasma que recuperava essa função, passa a ser lugar da verdade do sujeito – Lacan diz que o sujeito procura no objeto "a sombra da vida" que perde sob o significante⁹⁹ –, de modo que, com isso, ele ganha uma certa positividade que é a do corpo enquanto borda da zona erógena, no que já vemos que se trata de uma positividade apenas porque *apresenta* algo, mas que isso que é apresentado já possui, por si, uma natureza negativa: o orifício é o lugar onde o sujeito não se completa, onde é corporalmente marcado como borda infinita. Eis aí o local de sobreposição entre corte no discurso e corte na imagem: esses objetos

"(...) são tomados, escolhidos muito precisamente na medida em que são especialmente exemplares, manifestando na forma a estrutura do corte; são empenhados em executar esse papel de suporte no nível em que o sujeito se encontra, ele mesmo, situado como tal no significante, enquanto estruturado pelo corte." (Lacan, 1958-59a, p. 397-8)

Exatamente na medida em que é corte, nada se encontra mais distante do objeto *a* do que uma presumível função de tamponar a divisão originária do sujeito – ou seja, de

⁹⁹ Cf. Lacan, 1958-59a, p. 388.

promover uma resposta que pudesse calar a castração. Ao contrário, em sendo uma imagem do corte, trata-se de uma imagem que é a presença de um vazio¹⁰⁰.

Mediante o corte, o objeto *a* é o que representa o sujeito em seu real irreduzível¹⁰¹, irreduzibilidade que é da ordem da imagem¹⁰². Há nisso a passagem para a suposição de uma falta imaginária que, como imagem sensível, negativa¹⁰³ e constituinte, é totalmente inassimilável pelo significante, enquanto que a falta simbólica, sem ser assimilável, mostrava-se como seu limite e operava em seu próprio registro¹⁰⁴. Lacan marca esse aspecto dizendo que o objeto *a*

"(...) é justamente o que resiste a qualquer assimilação à função do significante, e é por isso mesmo que simboliza o que, na esfera do significante, sempre se apresenta como perdido, como aquilo que se perde para a significantização [*signifiantisation*]. Ora, é justamente esse dejetivo, essa queda, o que resiste à significantização, que se revela constituir o fundamento como tal do sujeito desejante (...)." (Lacan, 1963-64/2004, 204)

Se o sujeito se constitui no objeto, nele não pode se reconhecer (no sentido de se representar); ele é, nas palavras de Bairrão, "(...) o ponto-limite da possibilidade de o sujeito se fazer elaborar pelo pensamento." (2003, p. 201-2) Se o sujeito, ao ser dito pelo significante, desaparece, sabemos que se lhe encontra vetada qualquer

¹⁰⁰ Nesse caso, como já assinalamos, não mais passível de descrição em termos kojévianos. Para um ponto de vista contrário, ver Borch-Jacobsen, 1991a. Nessa direção, o papel do objeto *a* não pode ser entendido como análogo ao do falo, ao contrário do que afirma esse autor, por exemplo, no seguinte trecho: "(...) no imaginário, o objeto *a* desempenha um papel exatamente análogo àquele do significante fálico no domínio do simbólico: o de encarnar a ausência do sujeito. Na realidade, a mesma lógica se expressa em ambos os domínios, com apenas uma pequena diferença de registro." (1991a, p. 237) Se há algo de comum entre os dois procedimentos é que ambos, afinal, procuram desvendar o mecanismo e os limites da linguagem como questão não dissociável da produção de desejo. Mas agora essa lógica não mais se transcreve em um puro registro transcendental; ela revela a necessidade que esse próprio registro tem de sair de si mesmo na direção do sensível mediante o real da presença corporal.

¹⁰¹ V. Lacan, 1963-64/2004, p. 189.

¹⁰² V. Lacan, 1963-64/2004, p. 190.

¹⁰³ Apenas indicaremos aqui, sem desenvolver, que talvez pudéssemos buscar um modelo da produção de uma imagem ao mesmo tempo sensível e negativa com a abordagem kantiana do sublime na *Crítica do juízo* (Kant, 1790/1993), ocasião em que a razão força a imaginação contra seus limites e que funda a dor como condição do prazer estético. Os comentários de Deleuze (1963a/2000 e 1963b/2006) a esse respeito talvez pudessem fornecer um bom ponto de partida para uma tal pesquisa.

¹⁰⁴ Lembremos aqui dos símbolos zero abordados no capítulo 2.

possibilidade de simbolização – ele é mesmo definido como aquilo que fomenta o andamento da cadeia significante ao dela escapar. Mas, impedido de aparecer no simbólico, sua presença, que deve então ser de outra natureza, permanece. Para Lacan, o resultado da relação de crise entre significante e sujeito é que este "(...) *só pode entrar no mundo como resto, como irreduzível relativamente ao que lhe é imposto pela marca simbólica.*" (Lacan, 1963-64/2004, 379-80) Tal opacidade¹⁰⁵ – que tem que ser opacidade do corte¹⁰⁶, visto que à negação do significante deve-se justapor uma outra negação e não a positivação de uma essência –, sendo função do sujeito, só pode ser atributo do corpo¹⁰⁷, como podemos inferir das seguintes declarações: "*todo o corpo não foi apreendido no processo de alienação*" (1966-1967, sessão do 31/05/67); "(...) [o] *objeto é o protótipo da significância [signifiance] do corpo como aquilo que está em jogo [enjeu] no ser.*" (Lacan, 1960a/1966, p. 803)

Assim, não é a plenitude de uma presença corporal que resiste ao significante, mas o furo em sua imagem, o invisível que constitui sua visibilidade – o sujeito se relaciona ao objeto não por causa de uma necessidade biológica qualquer, mas em função do modo de sua relação ao significante; do que essa relação com o significante torna necessário. O resto da submissão do sujeito ao simbólico é um resto real, uma espécie de ancoragem do ser que, com a imagem do corpo, possui relação de presença pela ausência. Ora, se fosse o caso de uma presença positivada teríamos que pensar o objeto nos termos da primeira teoria do imaginário: imagem regulada pelo simbólico cujas vicissitudes são incapazes de ir além da alienação. Se, mesmo nessa primeira teoria, já existia a indicação de um papel de resistência do imaginário, é preciso bem pontuar a diferença que agora se estabelece: lá, tínhamos a resistência do eu na fala – não há discurso que não o atravesse pelo próprio fato da enunciação –; aqui a função de resistência pertence à imagem em seu cerne opaco sensível cujo lugar, apesar de ter origem na dialética entre Outro e sujeito, fica de fora do registro da simbolização – o objeto é seu ponto de parada; ele estanca o deslizamento da cadeia

¹⁰⁵ "*Trata-se pois de reconhecer que o sujeito encontra, em sua relação a si, algo da ordem da opacidade do que se determina como obs-tante (Gegenstande), como não saturado no universo simbólico.*" (Safatle, 2005, p. 128)

¹⁰⁶ "*(...) esse ponto extremo, esse ponto imaginário no qual reside o ser do sujeito em sua densidade máxima (...), não pode em nenhum caso, em última instância, ser nomeado mas tão-somente indicado por algo que se revela como corte, como fenda, como estrutura de corte na fantasia (...).*" (Lacan, 1958-59a, p. 443)

¹⁰⁷ Como já se anunciava, aliás, no item 3.3.2. deste capítulo.

marcando a presença do sujeito para-além da determinação significativa, resguardando o que Lacan chama de "dignidade do sujeito" (e que pode ser designado como o espaço de sua ação):

“(...) é enquanto supervalorizado que ele [o objeto] tem essa função de salvar nossa dignidade de sujeito, isto é, *fazer de nós algo diferente de um sujeito submisso ao deslizamento infinito do significante*, fazer de nós algo diferente dos sujeitos da fala, esse algo de único, de inapreciável, de insubstituível, no final das contas, que é o verdadeiro ponto no qual podemos designar aquilo a que chamei a dignidade do sujeito.” (Lacan, 1960-61, p. 151, grifo nosso)

Em suma, fantasia, objeto *a* e corpo, em sua indissociabilidade e iluminados pelo mecanismo do corte, podem ser indicados como os termos do equacionamento dos impasses herdados da apropriação do estruturalismo pela psicanálise e, conseqüentemente, da fixação de uma distância radical entre Lacan e Lévi-Strauss. Nesse sentido, concordamos com Zafiropoulos quando este afirma que

"A invenção do objeto (a) (sua 'descoberta') então separa radicalmente Lacan de Lévi-Strauss, pois agora ele vê o etnólogo como o analista da encenação de um universo ao qual nada falta; ao passo que ele afronta, e portanto percebe, a incompletude do universo como a parte do real (do corpo) que ordinariamente não passa para o teatro do mundo, salvo para ser aí contado como causa da angústia." (2003, p. 241)

A incursão pelos problemas teóricos decorrentes da tentativa de aliar sujeito e estrutura é o caminho que nos permite ensaiar uma resposta para um leitor que, percorrendo a obra de Lacan, formulasse a seguinte indagação: por que justamente aquilo que fora excluído da dimensão de efetividade diante da necessidade de referir o desejo a uma função pura e transcendental deve agora passar a ser valorizado em si mesmo ao ponto de ser alocado no centro da teoria como vetor da constituição do sujeito ou da operação mal-sucedida de apreensão de si? Resposta que é, então correlata de uma completa inversão dos valores atribuídos às perspectivas da objetividade e da objetividade, a verdade do sujeito sendo solidária, de agora em diante, da segunda:

"Nosso vocabulário promoveu, para esse objeto, o termo 'objetividade', na medida em que ele se opõe a 'objetividade'. Para reunir essa oposição em formulações rápidas, diremos que a objetividade é o termo extremo do pensamento científico ocidental, o correlato de uma razão pura que,

no final das contas, se traduz – se resume, se articula – num formalismo lógico. Se vocês me acompanham em meu ensino dos últimos cinco ou seis anos, sabem que a objetividade é outra coisa. Para lhes dar seu relevo em seu ponto incisivo e forjar uma fórmula equilibrada em relação à precedente, direi que a objetividade é o correlato de um *pathos* de corte. Mas, paradoxalmente, é aí que esse próprio formalismo, no sentido antigo do termo, reencontra seu efeito. Esse efeito, desconhecido na *Crítica da razão pura*, dá conta desse formalismo, no entanto." (Lacan, 1963-64/2004, p. 248-9)

Ressaltaremos a relevância de citar esse trecho dizendo o seguinte: se acaso tivéssemos assumido, para nossa pesquisa, um recorte cronologicamente retroativo, ele teria sido seu ponto de partida; dele derivaríamos cada uma das hipóteses interpretativas aqui desenvolvidas: a transição do imaginário ao simbólico, a lógica da apresentação de uma negação, as vias de abordagem do significante saussuriano, o sentido do recurso a Descartes, o esgotamento da referência à estrutura à luz do problema do sujeito, a centralidade do lugar do objeto como resposta a este. Nele, vemos que:

1- Há uma tomada de distância em relação ao ideal de ciência – a cujas exigências o estruturalismo buscava responder – segundo a qual o formalismo implicado não é exatamente rechaçado, mas submetido ao sensível pela referência à dimensão patológica (o efeito do formalismo liga-se à objetividade...);

2- A referência ao transcendental (da estrutura e da função pura do desejo) – via Kant – é subsumida à transcendência do objeto (a objetividade dá conta do formalismo...);

3- A objetividade é a negatividade do sensível (o *pathos* de corte...).

□ □ □

Em resumo, podemos dizer que o sujeito lacaniano agrega até esse ponto da teoria: o lugar de produção do sentido, a função de enunciação vinculada ao exercício

da negatividade do desejo e o vazio da impossibilidade de ser dito (como vetores implicados na repetição de um posicionamento perante o Outro). Até onde pode ser, então, conduzida sua identificação, ainda que parcial, com o sujeito transcendental? A delegação de um importante papel ao corpo na constituição do desejo e o esquema da relação a si revelam o principal limite dessa identificação, pois, para um sujeito que deve ser entendido a partir da negatividade, apresentar-se exclusivamente num plano transcendental corresponderia à produção de uma única proposição: à afirmação da tautologia “nada = nada” que, sem meios de sair de si mesma, geraria um silêncio totalizante e impassível de desenvolvimento. A aporia só pode ser evitada se o sujeito como negatividade pura caminhar para a inscrição de sua essência no nível da transcendência: direcionar-se a si mesmo exige a saída para o objeto. Mas isso não significa que, depois do circuito, o retorno ao si tornar-se-ia possível.

Seria pertinente concluir a partir daí que um plano transcendental continuaria a responder, sozinho, pela natureza do Outro? Nesse ponto, é preciso lembrar novamente que, por vezes, Lacan diz que *o Outro é sujeito*¹⁰⁸. Dada sua definição para essa categoria, isso só pode significar uma coisa: que a estrutura, antes ponto de partida transcendental da determinação subjetiva, é agora também, em si mesma, transcendência ou o sair de si no exercício da negação. Se é assim, mais uma vez, o sujeito não é mais totalmente determinado pela estrutura, mas existe um seu movimento, aliás o movimento mesmo que o define, que o conduz a uma relação de negação a negação com a estrutura que, por sua vez, em certo sentido, também se desdobra, por essa própria presença da negação em seu cerne, em função de sujeito. Em última instância, o “Outro faltante” significa, portanto, um outro limite, ao lado da presença corporal, da identificação do sujeito do inconsciente com um funcionamento transcendental, exigindo que sobre a própria estrutura se projete uma função de transcendência.

□ □ □

¹⁰⁸ Cf. nota 85, acima.

Vemos que um pensamento da estrutura é necessário a uma reflexão sobre o sujeito que se pretende imune às insígnias do substancialismo. Vemos ainda que a contrapartida do sujeito como negação é a falta no Outro e que a necessidade desta última noção para a dinâmica interna da teoria é que, com ela, o vínculo sujeito/estrutura passa a ser visto como relação de negação a negação e não mais como um processo de mão única no qual a determinação partia da estrutura para sobrepujar totalmente o sujeito. Então, o problema talvez se configure mais ou menos assim:

- 1- o impasse resultante do estruturalismo (desaparecimento do sujeito) tem no cenário kojéviano (o sujeito como negação inobjetivável) sua contrapartida;
- 2- um novo impasse então se apresenta pela presença de um sujeito diluído em sua pura negatividade;
- 3- seu desenvolvimento necessário exige a apresentação do objeto *a* na fantasia¹⁰⁹.

Pensamos ser esse o movimento (mais uma vez: de impasses sobre impasses) capaz de iluminar uma observação como a seguinte: *“paradoxalmente, porque enquanto sujeito é inobjetivável, apenas pode demarcar-se em posição de objeto; porque é indeterminado, apenas pode determinar-se perdido, porque é insubstancial, apenas pode preencher-se vazio. Como não é, é dito (que não).”* (Bairrão, 2003, p. 132) Isso não significa, portanto, que o sujeito deixa de ser negatividade, mas que ele passa a possuir uma positividade (de apresentação da negação¹¹⁰) como correlato de sua existência negativa. É nesses termos que pode ser indicada a ultrapassagem do estruturalismo na obra lacaniana; seu início mais efetivo pode ser, então, situado exatamente no *Seminário 5*, quando Lacan começa a falar de "falta no Outro". Trata-se de um momento de transição que ainda pode ser qualificado de estruturalista – haja em vista a abordagem do

¹⁰⁹ O terceiro movimento também é instado por motivos propriamente clínicos, pois, a permanecer no privilégio do registro simbólico, a análise se coíbe de pensar o seu fim: não há nada que possa anunciar a lógica de seu término ao lado da metonímia do desejo. Cf. Julien, 1990/1993, p. 128.

¹¹⁰ Nesse sentido, a lógica do objeto é plenamente coerente com o encaminhamento do significante para o traço (tal como analisado no capítulo 2).

complexo de Édipo aí encontrada – mas que já anuncia, conforme os termos acima apresentados, a necessidade de relativizar esse referencial.

C ONSIDERAÇÕES FINAIS

O estruturalismo vai durar o quanto duram as rosas, os simbolismos e os Parnasos: uma temporada literária, o que não quer dizer que esta não mais será fecunda.

Já a estrutura não está prestes a desaparecer porque se inscreve no real, ou melhor, porque nos fornece uma oportunidade de conferir sentido à palavra "real" para além do realismo que (...) nunca é senão um efeito de discurso.

Lacan – Pequeno discurso mo ORTF

Ao dar início à jornada do "retorno a Freud", Lacan tem à sua frente dois grandes problemas:

1- o velho dilema da presença de termos mutuamente excludentes na idéia de uma “ciência do sujeito”;

2- a dificuldade, decorrente do fato de buscar preencher o ideal de ciência a partir do estruturalismo, de ligar o sujeito transcendental ao sujeito empírico.

Durante algum tempo (precisamente entre 1953 e 1957) foi de dentro mesmo do estruturalismo – então aliado à dialética de Kojève – que o autor se empenhou em encontrar saídas para tais impasses. Mas tudo se passava como se o cobertor fosse curto demais: nessa tarefa, estendida entre determinação e subjetividade, recobrir uma extremidade da questão significava necessariamente passar ao largo da outra. Sustentar, até as últimas conseqüências, a vocação científica mediante o viés transcendental correspondia a deixar escapar toda a especificidade concreta do desejo; privilegiar o sujeito equivalia a constranger a ciência a uma difícil lida (porquanto inserida em contexto estruturalista) com a perspectiva de uma relativização da determinação.

Na tentativa de fazer uma coisa funcionar ao lado da outra, Lacan, ao longo dos desdobramentos de seu pensamento durante os anos 50, atribui um sinal diacrítico ao sujeito (a negação acompanhada do caráter evanescente) e outro à estrutura (a noção de falta no Outro), ambos absolutamente indispensáveis às chances de coerência da teoria. A falta no sujeito – pela metonímia do desejo (relacionada à necessidade de abertura da estrutura) – e no Outro – pela presença de um ponto cego na determinação – é a única garantia da manutenção efetiva do sujeito como sujeito, o único suporte que o impede de se tornar objeto, coisa fixa, estagnada. Um sujeito inobjetivável e uma estrutura inobjetivante: a fórmula encontrada, no período que tomamos para análise, para dissolver o impasse do desaparecimento do primeiro na segunda é a originalidade de uma combinação entre negatividade e um Outro determinante porém descompletado. Nisso, o manejo converge, num primeiro momento, para três termos de uma equação indecomponível: estruturalismo, subjetividade e kojévismo. Eles se encontram implicados mutuamente sob um laço necessário. Não é possível abrigar o estruturalismo sem o sujeito e sem Kojève: o efeito disso seria uma sociologia sem parentesco com uma prática clínica e um discurso sobre a subjetividade na medida em que ela não fosse, exatamente, uma subjetividade; não é possível sustentar o sujeito abrindo mão do estruturalismo e do kojévismo: decorreria daí uma psicologia à qual estaria vedada

qualquer aspiração à ciência, isto é, um discurso do tipo *doxa* e uma indesejável aproximação com o contingente e com a obscuridade de uma interioridade psicológica; enfim, não é possível manter Kojève sem o estruturalismo: o resultado seria uma antropologia filosófica incapaz de lidar com uma noção de inconsciente e de aspirar a alguma relação com a ciência. No entanto, a passagem do sujeito como nada ao objeto como vazio insere dois importantes deslocamentos nesse quadro:

1- Revela-se a insuficiência da descrição kojéviana, com sua negação restrita à instância que a exerce. Seu dispositivo não permite pensar uma negação propriamente sensível, tal como aquela exigida pelo objeto *a*.

2- No momento mesmo em que essa articulação encontra seu lugar, o próprio conflito determinação versus subjetividade começa a ser, de certa forma, despriorizado na teoria, tendo início um encaminhamento ético da experiência psicanalítica.

Quando Lacan retoma, em 1964, o tema do espaço a ser reservado à lingüística na tarefa de abordar o inconsciente freudiano, o que lemos é o seguinte:

"Hoje em dia, no tempo histórico que vivemos e que é de formação de uma ciência que podemos qualificar de humana, mas que é preciso bem distinguir de toda psicossociologia, isto é, a lingüística, cujo modelo é o jogo combinatório operando em sua espontaneidade, absolutamente sozinho, de maneira pré-subjetiva – é esta estrutura que confere seu estatuto ao inconsciente. É ela, de todo modo, que nos assegura que existe sob o termo de inconsciente algo de qualificável, de acessível, de objetivável. Mas quando incito os psicanalistas a não mais ignorarem esse terreno, que lhes oferece um apoio sólido para sua elaboração, quer isto dizer que penso conservar os conceitos historicamente introduzidos por Freud sob o termo inconsciente? Muito bem, não!, eu não penso assim. *O inconsciente, conceito freudiano, é outra coisa (...)*" (1964/1973, p. 24, grifo nosso)

Aí está dito que o conceito freudiano de inconsciente *não* é subsumível ao território da lingüística. Mas também encontra-se igualmente dito que semelhante território não deve ser ignorado pelos psicanalistas, sob pena de se perder o recurso a algo então qualificado de "objetivável". Entre esses dois pólos passa-se, de fato, a delicadeza e a

complexidade daquilo que, ao longo desse trabalho, chamamos de "ultrapassagem do estruturalismo" e que pode ser traduzido nos seguintes termos: se o valor de operador conceitual (como algo real, vale lembrar) da estrutura é preservado, isso só é feito na medida em que ela é subvertida de acordo com dois movimentos:

- 1- a estrutura não é completa – conforma-se em torno de uma falta constituinte;
- 2- embora seja real, nem todo o real pode ser por ela descrito.

A inteligibilidade desse trecho do *Seminário 11* é totalmente dependente da investigação das linhas de força que atravessam, sob a noção (lévi-straussiana) de estrutura, o problema da determinação do sujeito. Ainda mais que a continuidade do texto citado dá a ver imediatamente a que movimento teórico o deslocamento deve ser referido. Quando se trata de dizer que o jogo combinatório não responde mais pelo inconsciente freudiano, isso é feito à luz da indicação do objeto *a* no lugar da contrapartida. A passagem em questão – da qual depende a realocação do estruturalismo – é a da lei estrutural para o objeto na função de causa opaca. Lacan, dando continuidade à reflexão sobre a causa que se desenrolava no *Seminário 10*¹, se refere ao ensaio de Kant sobre as grandezas negativas para aludir à resistência que ela oferece às tentativas de apreensão conceitual². O ponto em que ela se diferencia da lei – ou "(...) do

¹ Quando então explorava a condição da causa como espécie de "sombra" daquilo que, na função do conhecimento, é um "ponto cego". (V. p. 251)

² Nesse texto, cujo título é *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia*, Kant contrapõe à oposição lógica – que, por exprimir uma contradição, nada produz – a oposição real – na qual não há contradição porquanto aí as coisas que abolem as conseqüências uma da outra estão dispostas na relação enquanto *fundamentos positivos* –, de modo a ser possível estabelecer que "(...) as grandezas negativas não são as negações de grandezas (...)." (1763/2005, p. 56) Ele nomeia "privação" a negação que nasce desse segundo tipo de oposição e, após indicar problemas filosóficos para cujo equacionamento ela seria de bom uso e apontar algumas derivações gerais do conceito, sublinha uma distinção paralela à primeira, então ligada justamente às dificuldades de apreensão conceitual da causa, as quais, sabemos, darão origem, alguns anos mais tarde, ao projeto da *Crítica da razão pura* em torno da pergunta pela possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* na física. Trata-se agora da diferença entre fundamento lógico e fundamento real: sendo o primeiro não problemático por extrair uma conseqüência de acordo com a regra da identidade, o mesmo não se pode dizer do segundo que então coloca uma pergunta que vai exigir da *Crítica* sua vertente anti-humana, pois como justificar que uma coisa tenha origem em outra sendo dela distinta? Dizer que entre ambas se coloca a causa não resolve o problema porque recorre exatamente àquilo que deveria ser explicado. Kant diz, a esse propósito, que não se permite contentar "(...) com palavras como causa e efeito, força e ação, pois, quando considero previamente algo uma causa, ou lhe atribuo o conceito de uma força, já pensei nele a relação do fundamento real à conseqüência, tornando-se então fácil ver a posição da conseqüência conforme a regra da identidade." (pp. 97-8) A questão é que a oposição real, no caso em que ela é *possível* (ou em potência) – ou seja,

que há de determinante numa cadeia (...)" (Lacan, 1964/1973, p. 25) – é, diz o autor, justamente o fato de não poder ser racionalizada: "*(...) cada vez que falamos de causa, há sempre algo de anti-conceitual, de indefinido. (...) só existe causa daquilo que manca [cloche]. (...) o inconsciente freudiano, (...) ele se situa nesse ponto em que, entre a causa e aquilo que ela afeta, há sempre a claudicação [clocherie].*" (Lacan, 1964/1973, p. 25) Ora, eis algo simultaneamente estranho a Lévi-Strauss e sintonizado com o cerne da inspiração freudiana sobretudo no desenvolvimento da reflexão acerca do mal-estar na cultura e da pulsão de morte. A pulsão é o limite do Édipo enquanto processo de categorização³; idéia bem articulada por Alvares quando afirma que

"Para Freud, todo o dispositivo de regulação da pulsão através da produção de articulações sociais e significantes, como é o Édipo, é entravado por um resto sexual que a *Kultur* não consegue assimilar, que os interditos e ideais ao serviço de Eros, instância que une pessoas e grupos, não consegue recalcar nem sublimar. Algo de inalienável e irredutível escapa e objeta à ordem simbólica, ao Outro: '*la chose freudienne*', '*l'objet petit a*'. Em Freud, o real não é todo racional. O Édipo é talvez uma categoria no sentido kantiano, mas não a pulsão." (2007, §22)⁴

Podemos, assim, dizer que o valor da estrutura reinterpretada por Lacan – e que reserva em seu pensamento, um espaço para o limite do pensável – é constituído de duas formas de estender sua abordagem: uma que a retrocede a um grau anterior ao da estrutura completa, ou seja, sua subversão pelo reconhecimento de que ela mesma é possuidora de uma falta, isso significando que o símbolo zero não é mais suficiente para dar conta de sua fundação; outra que, de fato, a ultrapassa, indo além da identificação do desejo com um desejo de nada (ou puro) e indicando o objeto *a* como resistência ao esquema transcendental dos significantes. O estruturalismo é ultrapassado *a partir de*

no caso em que se estabelece entre sujeitos diversos e não entre atributos de um mesmo sujeito –, põe a questão de saber por que, em função da existência de uma coisa, uma *outra* é suprimida. Ora, é evidente que a relação real (em sua distinção relativamente à oposição lógica) expõe o enigma da causa: nela, a relação do fundamento real com a consequência, diz Kant, "*(...) não pode absolutamente fazer-se distinta.*" (p. 99) O interesse de Lacan pelo problema reside, então, no estreito vínculo traçado ao longo do texto entre a negação e o caráter refratário da causa ao conceito.

³ Antígona, antes que Édipo?

⁴ Esse pensamento de que o Lacan dos anos 60 é mais freudiano do que o dos anos 50 também é sustentado por Simanke (2005, p. 45).

sua própria lógica, segundo as conseqüências que produz ao vigorar em domínio psicanalítico e ao ser acompanhado, durante um certo tempo, do discurso kojéviano da negação⁵.

Evidentemente, nesse novo contexto, o significante passa a repercutir outra amarração teórica. Devido aos dilemas envolvidos na apreensão do sujeito, esta passa a ter que se debater, sem dar conta, do vazio do objeto e da pulsão como o movimento que delinea o contorno dessa ausência. Isso talvez explicasse a motivação última para a vigência da topologia na obra lacaniana desde então: *esforço* de apresentação do que falta à imagem? A lingüística, apesar de dar vazão ao tema do negativo, não permite trabalhar com isso ao se amparar totalmente no registro da racionalização simbólica. Com efeito, a partir do *Seminário 9*, vislumbramos na produção de Lacan uma estrutura muito mais topológica do que lingüística. A topologia pode ser vista, assim, como a via, a um só tempo, de continuidade e de ultrapassagem do estruturalismo: ela não prescinde da noção de significante, mas dele cobra a possibilidade de ser descrito como traço unário, então mais suscetível de independência do sistema.

Traço unário, sujeito, significante de uma falta no Outro, objeto *a*: assiste-se à reiteração de uma mesma estratégia – apresentação paradoxal da negação segundo movimentos que focam uma lógica transcendental na direção da transcendência. Todo o problema pode, então, ser pensado sob a pergunta "o que pode ser uma presença sensível do negativo?", sem a qual a transcendência significante, no que diz respeito à subjetividade, só conduziria à tautologia.

Um dos interesses de percorrer o trajeto que dispõe essa indagação é descobrir como pode se desenvolver um pensamento sobre o sujeito que não precisa de nenhuma referência à substância ao lado de uma reflexão sobre o desejo que nada deve a diretrizes psicológicas. Além disso, temos a ocasião de presenciar a razão exercendo-se no seu limite: Lacan não recua diante das dificuldades teóricas, mesmo quando elas insistentemente convidam ao silêncio.

⁵ É em virtude dessa observação que não concordamos com Descombes quando este defende, para Lacan, a qualificação de "ultra-estruturalista", esta sendo definida da seguinte forma: "*Pode-se bem chamar, com efeito, de ultra-estruturalistas as conseqüências extremas das premissas estruturalistas na medida em que elas nos conduzem decididamente para além da antropologia estrutural.*" (Descombes, 1980, p.77) Embora isso seja um dos pilares da movimentação da teoria, dando mesmo origem a alguns dos traços mais firmes de vários conceitos, o pensamento lacaniano não pode ser reduzido ao mero desenvolvimento de premissas estruturalistas.

Apêndice

A PASSAGEM DO "EU PENSO" AO "EU EXISTO" EM
JAAKO HINTIKKA E EM JACQUES LACAN

O problema da passagem do “eu penso” ao “eu existo”, sobre o qual se fundamenta toda a estrutura do *cogito* – e, conseqüentemente, toda a estrutura da filosofia cartesiana – tem seus impasses explorados desde o momento mesmo de sua enunciação original. Qual o artifício que realmente garantiria a legitimidade de tal passagem? Trata-se de uma inferência lógica, de uma percepção imediata, de alguma espécie de intuição? De onde ela retira a força que conduz a afirmação a apresentar essa atmosfera de verdade irrefutável? O fato dela ter sido enunciada em primeira pessoa é contingente ou necessário? Por que o verbo *cogitare* – aliás, com sentido bem mais amplo que o nosso atual “pensar” – assume essa espécie de privilégio diante da afirmação da existência? Ou seja, por que o dispositivo não pode igualmente se valer de estruturas tais como “caminho, logo sou” ou “vejo, logo sou” conforme colocam as conhecidas objeções de Gassendi e Hobbes? Essas são algumas das questões clássicas sugeridas pelo argumento cartesiano e inseparáveis de tudo o que o pensamento atual deve à filosofia moderna.

A dificuldade maior deve-se ao fato de que a aplicação metódica da dúvida – pelos sucessivos argumentos dos erros dos sentidos, do sonho, da loucura e do Gênio Maligno – exclui, para os fins de asserção de uma certeza primeira, qualquer apoio que ela pudesse reivindicar nos sentidos ou no próprio uso ordinariamente epistêmico da razão. Descartes diz que ela é vista “por uma simples inspeção do espírito”. Dito de outro modo, o problema é: como explicar, com os instrumentos da razão, a legitimidade de uma operação cuja condição de funcionamento é justamente que ela escape, de certa forma, ao domínio mais evidente de tais instrumentos? Ou seja, se a dúvida hiperbólica atinge qualquer forma de raciocínio, eliminando a possibilidade do apoio na percepção, na imaginação ou em princípios lógico-matemáticos, como ainda descrever de modo racional o ponto de certeza secretado exatamente por ela e que permite, de acordo com a estratégia cartesiana, alavancar o pensamento rumo a seus próprios critérios de verdade?

O comentário realizado por Jaakko Hintikka (1962) se encaminha pela defesa de que, se o *cogito* não revela totalmente a lógica de seu funcionamento, tal carência não se deve a equívocos da demonstração, mas justamente a uma impossibilidade lógica. Pois descrever, conforme a lógica, a passagem do “eu penso” ao “eu existo” corresponderia a submetê-la a tudo aquilo que a primeira meditação já demonstrara não sobreviver à aplicação da dúvida metódica. Se esse “tudo” equivale, do início ao fim, ao campo da representação, só resta buscar o que poderia fundamentar um

primeiro passo da certeza em algo que se apresente, ao menos provisoriamente, fora desse campo e que, *ao mesmo tempo*, seja capaz de trazer consigo, de forma imediata, a certeza do existir como correlato do pensar. O argumento retira seu fôlego da ambigüidade presente no texto de Descartes entre, de um lado, sua rejeição categórica a um estatuto silogístico do *cogito* – isso é evidente na medida em que lembramos que a premissa maior do silogismo suposto teria que apresentar uma afirmação de ordem epistêmica exatamente do tipo alvejado pelo exercício radical da dúvida¹ – e, de outro, sua indução, em alguns trechos, a entendermos a existência como condição necessária do pensar. Sua originalidade foi defender que a passagem entre uma coisa e outra não precisa nem ser remetida a uma estrutura argumentativa clássica, nem muito menos ser tomada como ponto cego da própria razão, introduzindo, pela noção de performativo – corrente em filosofia analítica e originalmente desenvolvida por Austin –, a idéia de que esse processo externo à representação poderia, sim, ser descrito pelo discurso racional desde que sejamos capazes de perceber uma dada diferença estratégica entre dois níveis de análise:

1- o nível do que é efetivamente enunciado;

2- o nível das circunstâncias concretas de enunciação que permite perceber sob que espécie de dispositivo uma frase pode ter seu valor de verdade indissociável das condições lógicas do ato que a pronuncia.

Dessa forma, a representação “eu existo” fica reportada a um ato²: o ato de dizer ou pensar “eu penso”, na medida em que a afirmação, por um dado sujeito, de sua própria não existência produziria uma clara espécie de inconsistência do âmbito de uma contradição performativa. A visada racional das circunstâncias do ato é o que permite a saída do nível estrito e já escusado da representação. É simples entender o argumento de Hintikka a partir de um exemplo. Basta o leitor imaginar que eu, Léa, autora desse texto, tente persuadi-lo com a seguinte declaração, necessariamente oral: “a Léa não existe”. Ou seja, trata-se de fazer valer a idéia de que um falante, no instante em que fala, não tem como negar sua própria existência porque tal negação é imediatamente traída pelo ato mesmo que ele executa ao levá-la a termo.

¹ A forma dessa premissa seria, por exemplo: “tudo o que pensa existe”.

² Ver Sá, 2002, pp. 258-9.

O mesmo truque seria, então, aplicado ao pensamento – de certa forma entendido como fala privada. Isto é: não posso conceber que eu não existo no mesmo momento em que formulo para mim mesma (nesse caso, com ou sem o uso da voz) tal diagnóstico. Por esse motivo, a rigor, Hintikka defende que “*proferre*”, e não “*cogitare*”, é o verbo mais apropriado para revelar a força do argumento na medida em que ela se encontraria concentrada na auto-destrutividade da expressão “eu não existo”. Um tanto quanto ironicamente, ele diz: “*Se formos muito exigentes com a exatidão, podemos, então, dizer que Descartes devia ter concluído ego sum professor ao invés de sum res cogitans.*” (1962, p. 18)

Por esse caminho, Hintikka providencia suas próprias respostas às perguntas com as quais abrimos este texto. Assim, para ele, o *cogito* só é verdadeiro enquanto eu o penso ou enuncio, não apenas porque sair desse instante é necessariamente ter que passar à estrutura argumentativa que, somente por ser uma estrutura argumentativa, o invalida; mas, principalmente, porque isso implicaria sua dissociação do ato que o justifica.

Por mais que essa posição já tenha sido criticada³, o que nos interessa aqui é a possibilidade, já aventada por outros comentadores⁴, de nela encontrar um contraponto elucidativo de determinados aspectos da abordagem lacaniana do inconsciente. Neste momento, já somos capazes de perceber o quão naturalmente surgiriam eventuais aproximações do comentário do filósofo finlandês com o tratamento que Lacan provê ao *cogito*. Ora, não encontramos aí uma certa comunidade de elementos que convergem para a valoração do plano enunciativo? Pois não lemos sob a regência do psicanalista algo como: “*Digamos que é o fato de tomar seu lugar no nível da enunciação que confere sua certeza ao cogito.*” (Lacan, 1964/1973, p. 157-8) Não poderíamos tranquilamente atribuir a Hintikka a autoria dessa frase? Aparentemente, não estaria Lacan, inclusive, prontamente de acordo com a substituição do “sou pensante” pelo “sou falante”? Ao tomar da lingüística estrutural elementos para a construção de um novo conceito de significante, mantendo, ao mesmo tempo, a absolutamente necessária

³ Ver, especialmente, Pariente 1987 e 1999. Nesse sentido são também interessantes as pontuações de Ong-Van-Cung (2006) que, sem negar o teor performativo do *cogito*, acrescenta a coincidência entre ser e aparência (*appearance*) à fundamentação da sua indubitabilidade nos seguintes termos: “(...) não podemos duvidar do pensamento porque a essência do pensamento é a aparência. Não pode haver nenhuma distância entre ser e parecer lá onde o parecer é o ser.” (§17 do item *La conscience ou la découverte de l’ego*)

⁴ Por exemplo: Safatle, 2000 e Sá 2002.

valorização da dimensão fenomenológica da fala, o inconsciente proposto por Lacan pode começar a ser analisado a partir de um ponto que, tomado exclusivamente neste nível, revela ser exatamente o mesmo, qual seja, a junção de um ato com uma representação. A princípio, portanto, seja o contraponto motivo de aproximação ou de distanciamento, temos fortes subsídios para supor que há aí, no mínimo, uma interessante discussão a ser desenvolvida.

O que se trata de expor aqui são os termos segundo os quais, apesar de tais observações imediatas, a aproximação não resiste a um segundo passo de análise. Isso porque tudo o que fundamenta a defesa de Hintikka pode ser descrito sob duas premissas interdependentes:

- 1- a sustentação de que o eu do “eu penso” é o mesmo eu do “eu existo”;
- 2- que conheçamos, como fato incontestável implicado na performance, a identidade do eu enunciador.

Se lembrarmos que o contexto do mais disseminado dictum filosófico exigiu a implicação solitária de René Descartes como observador e ouvinte de si mesmo, e que tal percurso deve ser concretamente feito por todos que intencionem acompanhá-lo, veremos que ambas as premissas expressam, de dois ângulos diferentes, um mesmo postulado: a unidade da consciência como origem da fala e do pensamento.

Hintikka não deixa de lado sua costumeira clareza quando diz que o efeito destrutivo da inconsistência existencial “(...) *está obviamente condicionado ao fato de que o ouvinte saiba quem faz a declaração, isto é, que identifique o falante como sendo a mesma pessoa a quem se refere a sentença proferida.*” (1962, p. 13) Não poderia mesmo ser de outro modo: é evidente que a noção de inconsistência existencial perde todo o seu sentido se não pressupusermos a identidade do eu nas duas sentenças do *cogito*⁵. Detenhamo-nos um instante neste ponto acompanhando uma explicação do autor:

⁵ Tal identidade parece ser o caminho sustentado pela maior parte dos comentadores de Descartes. Encontramos, no entanto, a defesa de que ele não é um caminho absolutamente necessário no texto de Lia Levy, 2004. Sendo esse um assunto para outro debate, ressaltamos apenas dois pontos: 1- A autora reduz a análise do quarto parágrafo das *Meditações* à frase “eu penso que eu existo” com a intenção de relegar a um plano não necessário a questão da reflexividade da consciência. No entanto, tal frase não parece transcrever a lógica do *cogito* na medida em que essa estrutura só foi atingida através da dúvida. A base do argumento cartesiano é, antes, “eu duvido; não posso duvidar sem existir”, o que recoloca a questão do ato reflexivo.

“A noção de inconsistência existencial (...) pode muitas vezes ser aplicada a declarações em um sentido bem natural. A fim de especificar uma declaração, precisamos especificar (...) a sentença proferida (digamos, q) e seu emissor. Se este se refere a si mesmo mediante o único termo b quando produz sua declaração, podemos dizer que a noção se aplica à declaração *se*, e somente *se*, ela se aplica a q em relação a b .

Um exemplo simples esclarecerá essa situação. As *sentenças* “De Gaulle não existe” e “Descartes não existe” não são mais inconsistentes ou objetáveis do que a discutível sentença “Homero não existe”. Nenhuma delas é falsa devido exclusivamente a razões lógicas. O que seria (existencialmente) inconsistente seria a tentativa, por parte de uma certa pessoa (De Gaulle, Descartes ou Homero, respectivamente), de usar uma dessas sentenças para fazer uma declaração. Pronunciadas por outras pessoas, não há forçosamente nada de errado, ou mesmo estranho, com as sentenças em questão.” (1962, p. 12)

Guardemos em mente essas explicações e busquemos apreender, ainda que de modo muito breve, um pouco do sentido do recurso de Lacan a Descartes.

Quando Lacan assume a existência de um pensamento inconsciente – interpretado à luz da lingüística estrutural – dentro do contexto da eleição do sujeito como sua principal questão, é natural que Descartes lhe apareça como uma passagem necessária. O vínculo entre subjetividade e pensamento exposto pelo *cogito* lhe interessa na medida em que pode fornecer a chave para a dedução da primeira, necessária à discussão da visada ética desde sempre presente em seu horizonte teórico, com a condição de que tal curso não incorra na substancialização do eu como coisa pensante. A exemplo de Kant, para quem o eu como condição lógica do pensamento não permite franquear nenhum passo na direção de declarações sobre as características de sua existência de fato⁶, para Lacan, cerzir o modo de existência do eu é uma manobra

2- Por outro lado, essa formulação “eu penso que eu existo”, traduzindo a percepção que venho a ter de minha própria existência, encontrar-se-ia, tal como qualquer outro ato perceptivo, tranqüilamente inserida no campo de aplicação da dúvida; ou seja, “que eu existo” aparece como um mero “conteúdo” do pensamento. De todo modo, ainda que fosse possível distinguir, no texto de Descartes, a ausência da necessidade de identificação dos eus, o que nos interessa aqui é que Hintikka se insere na interpretação mais tradicional, supondo-a como condição necessária para a sustentação da primeira certeza.

⁶ Ver, em especial, o quarto dos paralogismos da razão pura: “*Em todos os juízos eu sou sempre o sujeito determinante da relação que constitui o juízo. Mas que eu, eu que penso, tenha sempre no pensamento o valor de um sujeito, de algo que não possa ser considerado apenas ligado ao*

ilegítima porque extrapola a única dimensão concreta e imediatamente acessível que é a da fala. Essa observação aligeirada já sugere, de saída, ao menos duas coisas: que a abordagem lacaniana do *cogito* não tem, evidentemente, nada a ver com um exercício de história da filosofia; que ele precisa ser totalmente repensado diante da hipótese do inconsciente.

O problema, nesse contexto, é manter a dedução do sujeito sob o pensamento – e, para Lacan, o pensamento verdadeiro é o pensamento inconsciente – eliminando a percepção de si por si, introduzindo um corte em seu instante. Com efeito, aqui, tal como na dúvida hiperbólica das *Meditações*, o sujeito, para enunciar a si mesmo, precisa anular sua própria realidade; ele inicia um movimento de apreensão da própria verdade negando a realidade objetiva em função de uma auto-representação. A existência do sujeito fica garantida – pois admite-se que todo pensamento o pressupõe como lugar e horizonte do sentido –, mas não a percepção reflexiva. Ao apontar o *cogito* como noção indispensável, Lacan afirma que o deslize foi fazê-lo coincidir com a consciência. Dirá mais tarde preservando esse raciocínio: “*O cogito cartesiano (...) só denuncia melhor o que tem de privilegiado o momento em que ele se apóia, e quão fraudulento é estender seu privilégio, para lhes conferir um status, aos fenômenos providos de consciência.*” (1960/1966, p. 831) Esse erro conduz, conseqüentemente, o filósofo a igualar o sujeito que fala ao sujeito do qual se fala, criando a ilusão da identidade. A proposta de Lacan é, em contraponto, situar aí uma pergunta: “*O lugar que ocupo como sujeito do significante é, em relação ao que ocupo como sujeito do significado, concêntrico ou excêntrico?*” (Lacan, 1957/1966, p. 516-7); e desdobrar sujeito e objeto em enunciado e enunciação, procurando mostrar que quando *eu* falo de *mim*, o “eu” e o “mim” não possuem aí o mesmo referente. “*Não se trata de saber se falo de mim conforme aquilo que sou, mas se, quando falo de mim, sou o mesmo que aquele de quem falo.*” (Lacan, 1957/1966, p. 517) Fica claro, portanto, que, na proposição “*eu* penso, *eu* sou”, a relação entre os dois eus não pode ser de identificação. Enquanto para Descartes o segundo eu (o do “eu sou”) traduziria um “*Indivíduo que se reassume como o mesmo quando reflete sobre seus diferentes pensamentos (...)*” (Beysade, 1974, p. 97), para Lacan este eu não passa de uma ilusão imaginária

pensamento como predicado, é uma proposição apodítica e mesmo idêntica; não significa, todavia, que eu, enquanto objeto, seja um ser subsistente por mim mesmo ou uma substância.” (Kant, 1787/s/d, p. 334). Sobre as aproximações e distâncias entre Kant e Descartes, cf. Longuenesse (2006).

objetivante. Ilusão que não se aplica ao primeiro eu (o do “eu penso”) pois ele é somente uma posição sem implicação de substância, significando apenas que uma vida, reconstituída pelo funcionamento da linguagem, atravessa um pensamento ou uma enunciação. Mas, se o “eu penso” não se submete à ilusão imaginária, não deixa de sofrer, ele mesmo, a incidência da dúvida pois, com isso, impossibilita-se o “logo sou”, ou “logo existo”, com a idéia de substancialidade que carrega: ele é “(...) *reduzido a esta pontualidade de só se garantir pela dúvida absoluta concernente a toda significação, inclusive a sua (...)*”. (Lacan, 1964/1973, p. 158) O que subjaz à colocação em dúvida do próprio sujeito do inconsciente é a noção determinante de significante: sendo definido por sua função de negação, ele impõe ao sujeito uma existência evanescente.

Assim, da proposição “eu penso” segue-se uma afirmação existencial: todo pensamento implica um sujeito como índice de amarração singular do sentido e como origem da ação, ainda que o modo de sua existência seja subvertido. Por outro lado, da proposição “eu existo”, segue-se apenas uma forma de cristalização da existência suposta que, por objetivante, alcança o contrário do que promete, quer dizer, a anulação existencial do sujeito. Por isso, Lacan insiste: “*Tudo é permitido ao inconsciente, exceto articular: portanto sou.*” (1966-1967, p. 75⁷) Nesse sentido, Lacan valida o *cogito* no ato da enunciação, como vemos, aliás expressamente, no seguinte trecho:

“Talvez eu seja apenas objeto e mecanismo (e, portanto, nada mais que fenômeno), mas, certamente, na medida em que o penso, eu sou - de modo absoluto. Sem dúvida, os filósofos aplicaram a isso importantes correções, precisamente a de que, naquilo que pensa (*cogitans*), nunca faço senão constituir-me em objeto (*cogitatum*). Resta que, através dessa depuração extrema do sujeito transcendental, minha ligação existencial a seu projeto parece irrefutável, pelo menos *sob a forma de sua atualidade*, e que

'cogito ergo sum' ubi cogito, ibi sum
supera a objeção.” (1957/1966, p. 516, grifo nosso)

⁷ Sessão de 21/12/56.

Indica-lhe, portanto, uma espécie de interpretação performativa⁸. Mas, apesar disso, o interesse que Lacan nele deposita se distancia, em conteúdo e conseqüências, do comentário de Hintikka quanto à autoverificabilidade existencial da proposição “eu existo”. Apoiando a dedução da presença subjetiva no “eu penso”, não haveria “inconsistência existencial” se não aceitássemos a existência do sujeito diante da asserção “eu existo” porque entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação há divergência e não identidade: o “eu” do “eu existo” reside noutra lugar que não aquele em que se processa um pensamento. A implicação “quase-existencial” (devido a seu caráter volátil) incide sobre algo radicalmente diferente desse eu que pretende estar afirmando sua própria existência; incide sobre o sujeito da enunciação que nunca se atualiza no enunciado. Sua conseqüência ontológica não exige a passagem entre as duas partes da sentença “eu penso, eu existo”, mas o isolamento de sua primeira parte. A diferenciação entre sujeito do enunciado e sujeito da enunciação transforma a repetição do eu na sentença em mero caso de homonímia e este é, aliás, o próprio ponto de partida da análise lacaniana do *cogito*. Não se trata aí da passagem do “eu penso” ao “eu existo”, mas da passagem do “eu penso” à existência do sujeito do inconsciente incapaz de transpor sua própria existência para um enunciado, devido à equivocidade como característica definidora do significante.

Assim, embora tanto Hintikka quanto Lacan assumam a necessidade de remeter o ato da representação a algo além do nível da representação, havendo em ambos uma qualificação performativa do *cogito*, se, para o primeiro, a força do argumento cartesiano concentra-se na proposição “eu existo” na medida em que saberíamos a quem este “eu” encontrar-se-ia referido, para o psicanalista, essa é justamente a proposição ameaçada de invalidação e tal saber, aquele que deve ser questionado.

Obsta-se ao prosseguimento da discussão na medida em que a estratégia em pauta encontra-se fundamentada na quebra – para todos os efeitos, crítica – do uso do pronome “eu”. Certamente, do ponto de vista de uma teoria que assume a hipótese do inconsciente como estrutura simbólica determinante do imaginário, a afirmação de que tal pronome “*inevitavelmente se refere a quem quer que esteja falando*” (Hintikka,

⁸ Igualmente bem demarcada no seguinte trecho: “(...) não é inútil repetir que, na experiência de escrever penso: 'logo sou', com aspas ao redor da segunda cláusula, lê-se que o pensamento só funda o ser ao se vincular à fala, onde toda operação toca a essência da linguagem.” (Lacan, 1966d, p. 864-5)

1962, p. 14) não seria considerada como nada mais do que uma declaração ingênua. Ora, é exatamente este o ponto contestado pela suposição da *Spaltung* do sujeito. Assim, o comentário lacaniano do *cogito* não só não converge com o de Hintikka, como fornece elementos para sua invalidação ao apresentar uma clara alternativa de interpretação: o sujeito do ato não precisa ser necessariamente aquele que se reconhece no pronome atualizado no enunciado. Por aí, vemos que aquilo que está em jogo na distância que separa os dois comentários é, nada mais nada menos, do que o teor especificamente psicanalítico de um deles cuja força reflexiva se alimenta da filosofia não apenas como interlocução para a construção de uma teoria própria, mas também para, no meio do percurso, questionar seu cerne constitutivo. Todavia, embora Lacan atravesse Descartes para subverter seus objetivos, embora recorra à filosofia para se proclamar anti-filósofo, embora se insira na discussão ontológica para fundar uma pré-onotologia, sempre resta que rir da filosofia não é menos filosofar.

R

EFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola (1971) **Dicionário de Filosofia**. (Trad.: Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti) 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ALMEIDA, João J. Rodrigues Lima. (2004) **A compulsão à linguagem na psicanálise: Teoria lacaniana e psicanálise pragmática**. Tese de doutorado. São Paulo, Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- ALVARES, Cristina. (2007) **A pulsão no pensamento mítico Freud e o estruturalismo na *Potière Jalouse*, de Lévi-Strauss**. Conferência proferida no II Congresso Internacional de Filosofia da Psicanálise realizado em São Carlos-SP em setembro de 2007. (Texto fornecido pela autora)
- ANDERSON, Perry. (1983) "Estrutura e sujeito". Em: **A crise da crise do marxismo**. (Trad.: Denise Bottmann) São Paulo: Brasiliense, 1984.
- ARAGÃO, Luís Tarlei do. (1991) "O inconsciente em Claude Lévi-Strauss ou a dimensão inconsciente nos fenômenos sociais". Em: KNOBLOCH, Felícia (org.) **O inconsciente, várias leituras**. São Paulo: Escuta.
- ARANTES, Paulo Eduardo. (1991) "Um Hegel errado mas vivo". Em: **IDE**. Publicação da SBP-SP. São Paulo, n. 21, pp. 72-79.
- ARAÚJO, Saulo de Freitas. (2003) "A obra inicial de Wundt: Um capítulo esquecido na historiografia da psicologia". Em: **Revista do Departamento de Psicologia – UFF**. Niterói: UFF, v. 15, n. 2, pp. 63-76.
- ARISTÓTELES. (350 a.C.) **Organon IV – Analíticos posteriores**. (Trad.: Pinharanda Gomes). Lisboa: Guimarães Editores, 1987.
- ARRIVÉ, Michel. (1986) **Lingüística e psicanálise – Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan e os outros**. (Trad.: Mário Laranjeira e Alain Mouzat) São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.
- BAAS, Bernard. (1992) **Le désir pur – Parcours philosophiques dans les parages de J. Lacan**. Louvain: Éditions Peeters.
- BAAS, Bernard & ZALOSZYC, Armand. (1988) **Descartes et les fondements de la psychanalyse**. Paris: Navarin.

- BADIOU, Alain. (1997) "Onde estamos com a questão do sujeito?" (Trad.: Analucia Teixeira Ribeiro) Em: **Letra freudiana**. Colóquio Psicanálise e Filosofia - Sujeito e Linguagem. Rio de Janeiro, ano XVI, n. 22, pp. 27-44.
- BAIRRÃO, José Miguel. (1998) "Escritos em português". Em: **Percursos - Revista de psicanálise**. São Paulo: Instituto Sedes Sapientiae, v. 21, n. 2, p. 115-118.
- BAIRRÃO, José Miguel. (2000) "Aquém do princípio da psicanálise: Lacan crítico da Psicologia". Em: **Olhar**. Revista do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, maio, vol 2, n. 3, pp 31-40.
- BAIRRÃO, José Miguel. (2003) **O impossível sujeito: implicações da irreduzibilidade do inconsciente**, v. 1. São Paulo: Edições Rosari.
- BAIRRÃO, José Miguel. (2004) **O impossível sujeito: implicações do tratamento do inconsciente**, v. 2. São Paulo: Edições Rosari.
- BALIBAR, Etienne. (2000) **La conscience de soi. Séminaire du 6 Janvier 2000 au Cercle d'Études Psychiatriques Henry Ey de Paris** (Texto estabelecido por Eduardo Mahieu) Disponível em: <http://eduardo.mahieu.free.fr/Cercle%20Ey/Séminaire/BALIBAR.htm>
- BALMÈS, François. (1999) **Ce que Lacan dit de l'être**. Collection: Bibliothèque du Collège International de Philosophie. Paris: Presses Universitaires de France.
- BARTHES, Roland. (1964) **Elementos de semiologia**. (Trad.:) São Paulo: Cultrix, 1993.
- BERNARD, Michel. (1973) "A psicologia" Em: CHÂTELET, François. **História da filosofia – Idéias, doutrinas**. Volume 7: A filosofia das ciências sociais – de 1860 aos nossos dias. (Trad.: Hilton Ferreira Japiassú) Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.
- BEYSSADE, Jean-Marie. (1972) "Descartes". Em: CHÂTELET, François. **História da filosofia – Idéias, doutrinas**. Volume 3: A filosofia do novo mundo. (Trad.: Jorge Alexandre Faure Pontual) Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.
- BORCH-JACOBSEN, Mikkel. (1991a) **Lacan - The absolute master**. Stanford, California: Stanford University Press.

- BORCH-JACOBSEN, Mikkel. (1991b) "Les alibis du sujet (Lacan, Kojève, *et alii*)". Em: AVTONOMOVA, Natalia (org.) **Lacan avec les philosophes**. Paris: Éditions Albin Michel.
- BOUQUET, Simon & ENGLER, Rudolf. (2002) "Prefácio dos editors". Em: SAUSSURE, Ferdinand de. **Escritos de lingüística geral**. (Trad.: Carlos Augusto L. Salum e Ana Lucia Franco) São Paulo: Editora Cultrix, 2004.
- BOWIE, Malcolm. (1991) **Lacan**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- BRÉHIER, Émile. (1938) "Descartes e o cartesianismo". Em: **História da filosofia**. Tomo segundo: A filosofia moderna, 1: O século XVII. (Trad.: Eduardo Sucupira Filho) São Paulo: Mestre Jou, 1977.
- CASSIN, Barbara. "Ver Helena em toda mulher". (Trad.: Fernando Santoro) Em: **Mais!** Folha de São Paulo, 17/07/2005 <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1707200506.htm>
- CHAUÍ, Marilena. (1984) "Aristóteles: A filosofia como totalidade do saber". Em: **Introdução à história da filosofia – Dos pré-socráticos a Aristóteles**. 2ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CUNHA, Brigitte Cardoso. (1981) **Psicanálise e estruturalismo**. Lisboa: Assírio e Alvim.
- D'AGOSTINI, Franca. (1997) "A questão do sujeito". Em: **Analíticos e continentais – Guia à filosofia dos últimos trinta anos**. (Trad.: Benno Dischinger) São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 1999.
- DAVID-MÉNARD, Monique. (1997) **As construções do universal: psicanálise, filosofia**. (Trad.: Celso Pereira de Almeida). Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.
- DAVID-MÉNARD, Monique. (1990) **A loucura na razão pura – Kant, leitor de Swedenborg**. (Trad.: Heloisa B.S. Rocha). São Paulo: Editora 34, 1996.
- DAVID-MÉNARD, Monique. (2003) "Psicanálise e filosofia após Lacan". (Trad.: Vladimir Safatle) Em: SAFATLE, Vladimir Pinheiro (org.) **Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise**. São Paulo: Editora UNESP.

- DAVID-MÉNARD, Monique. (2004) "A negação como saída da ontologia". (Trad.: Antônio Teixeira e Gilson Iannini) Em: IANNINI, Gilson (e outros) (org.). **O tempo, o objeto e o avesso – Ensaios de filosofia e psicanálise**. Belo Horizonte: Autêntica.
- DELEUZE, Gilles. (1963a) **A filosofia crítica de Kant**. (Trad.: Germiniano Franco) Lisboa: Edições 70, 2000.
- DELEUZE, Gilles. (1963b) "A idéia de gênese na estética kantiana" (Trad.: Cíntia Vieira da Silva). Em: **A ilha deserta e outros textos – Textos e entrevistas (1953-1974)**. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- DELEUZE, Gilles. (1972) "Em que se pode reconhecer o estruturalismo?" Em: CHÂTELET, François. **História da filosofia – Idéias, doutrinas. Vol. 8 – O século XX**. (Trad.: Hilton F. Japiassú) Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- DELACAMPAGNE, Christian. (1995) **História da filosofia no século XX**. (Lucy Magalhães) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- DESCARTES, René. (1641) "Meditações". Em: **Os pensadores**. (Trad.: J. Guinsburg e Bento Prado Jr.) São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- DES-CARTES, Renati. (1644) **Renati Des-Cartes Principia Philosophia**. Amsterdã: Ludovicum Elzevirium. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k574928>
- DESCARTES, René. (1644) **Les principes de la philosophie**. (Trad.: Picot) Paris : Delalain frères, 1885. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k68097b>
- DESCOMBES, Vincent. (1979) **Le même et l'autre – Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)**. Paris: Cambridge University Press e Les Editions de Minuit.
- DESCOMBES, Vincent. (1980) "L'équivoque du symbolique". Em: **Cahiers Confrontation – Les machines analytiques**. Aubier, printemps, pp. 77-95.
- DEWS, Peter. (2003) "A verdade do sujeito: linguagem, validade e transcendência em Lacan e Habermas". (Trad.: André Carone) Em: SAFATLE, Vladimir Pinheiro (org.) **Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise**. São Paulo: Editora UNESP.

- DUNKER, Christian. (2006) "Ontologia negativa em psicanálise: Entre ética e epistemologia". Em: **Discurso – Revista do Departamento de Filosofia da USP**. São Paulo, n. 36, pp. 217-241.
- DOR, Joël. (1985) **Introdução à leitura de Lacan – O inconsciente estruturado como linguagem**. (Trad.: Carlos Eduardo Reis) Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.
- DOSSE, François. (1991a) **História do estruturalismo, v. 1: O campo do signo, 1945/1966**. (Trad.: Álvaro Cabral) São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993.
- DOSSE, François. (1991b) **História do estruturalismo, v. 2: O canto do cisne, de 1967 a nossos dias**. (Trad.: Álvaro Cabral) São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993.
- EVANS, Dylan. (1996) **An Introductory dictionary of lacanian psychoanalysis**. Londres e Nova York: Routledge.
- EY, Henry.(org.) (1960) **O inconsciente – VI Colóquio de Bonneval**. Vol. 1 (Trad.: José Batista) Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1969.
- FAUSTO, Ruy. (1997) "Dialética, estruturalismo, (pré)pós-estruturalismo". Em: **Dialética marxista, dialética hegeliana: a produção capitalista como produção simples**. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: Brasiliense.
- FAUSTO, Ruy. (2003) "Dialética e psicanálise". Em: SAFATLE, Vladimir Pinheiro (org.) **Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise**. São Paulo: Editora UNESP.
- FICHANT, Michel. (1973) "A epistemologia na França". Em: CHÂTELET, François. **História da filosofia – Idéias, doutrinas. Vol. 8 – O século XX**. (Trad.: Hilton F. Japiassú) Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.
- FINK, Bruce. (1996) "The nature of unconscious thought or why no one ever reads Lacan's postface to the *Seminar on 'The purloined letter'*". Em: FELDSTEIN, Richard (*et alii*) **Reading Seminars I and II: Lacan's return to Freud**. Nova York: State University of New York Press.
- FINK, Bruce. (1995) **O sujeito lacaniano – Entre a linguagem e o gozo**. (Trad.: Maria de Lourdes Sette Câmara) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

- FOUCAULT, Michel. (1981) "Lacan, o 'libertador' da psicanálise". Em: MOTTA, Manoel Barros da. (org.) **Ditos e escritos I – Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise.** (Trad.: Vera Lucia Avellar Ribeiro) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. (pp. 298-299).
- FOUCAULT, Michel. (1983) "Estruturalismo e pós-estruturalismo". Em: MOTTA, Manoel Barros da. (org.) **Ditos e escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** (Trad.: Elisa Monteiro) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. (pp. 307-334).
- FRANK, Manfred. (1984) **Qu'est-ce que le neo-structuralisme? De Saussure et Lévi-Strauss a Foucault et Lacan.** Les Éditions du Cerf, 1989.
- FREUD, Sigmund. (1894) "Las neuropsicosis de defensa (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias)". Em: **Obras completas.** (Trad.: José Luis Etcheverry) Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989, vol. 3, pp. 41-68.
- FREUD, Sigmund. (1900) "La interpretación de los sueños". Em: **Obras completas.** (Trad.: José Luis Etcheverry) Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989, vol. 5, pp. 345-668.
- FREUD, Sigmund. (1911) "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides)". Em: **Obras completas.** (Trad.: José Luis Etcheverry) Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989, vol. 12, pp. 1-76.
- FREUD, Sigmund. (1915) "Lo inconciente". Em: **Obras completas.** (Trad.: José Luis Etcheverry) Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989, vol. 14.
- FREUD, Sigmund. (1917) "Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños". Em: **Obras completas.** (Trad.: José Luis Etcheverry) Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989, vol. 14.
- FREUD, Sigmund. (1918) "De la historia de una neurosis infantil" Em: **Obras completas.** (Trad.: José Luis Etcheverry) Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989, vol. 17, pp. 1-112.

- FREUD, Sigmund. (1920) "Más allá del principio de placer". Em: **Obras completas**. (Trad.: José Luis Etcheverry) Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989, vol. 18, pp. 1-62.
- FREUD, Sigmund. (1925a) "La negación". Em: **Obras completas**. (Trad.: José Luis Etcheverry) Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989, vol. 19, pp. 250-257.
- FREUD, Sigmund. (1925b) "Die Verneinung". Em: **Imago – Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaft**. Leipzig; Viena: Heller, vol. XI, n. 3, pp. 217-221.
- GABBI Jr., Osmyr Faria. (1998) "Considerações sobre a eterna juventude da psicologia: O caso da psicanálise" (prefácio). Em: POLITZER, Georges. (1928). **Crítica dos fundamentos da psicologia: a psicologia e a psicanálise**. (Trad.: Marcos Marciolino e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva) Piracicaba: Editora UNIMEP, 1998.
- GOEPPERT, Sebastian & GOEPPERT, Herma C. (1973) **Linguagem e psicanálise**. (Trad.: Otto Erich Walter Maas) São Paulo: Editora Cultrix, s/d.
- GRÉCO, Pierre. (1967) **Epistemologia da psicologia** (Trad.: José E. Bastos Roza) Porto: Editora Nova Crítica, 1976.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (1807) **Fenomenologia do espírito** (Trad.: Paulo Meneses) 7ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: USF, 2002.
- HINTIKKA, Jaakko. (1962) "*Cogito, ergo sum: inference or performance?*" Em: **The philosophical review**. V. 71, n. 1. New York: Cornell University, p. 3-32.
- HOUAISS, Antônio & VILLAS, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- HYPPOLITE, Jean. (1956) "Commentaire parlé sur la "Verneinung" de Freud, par Jean Hyppolite". Em: **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- HYPPOLITE, Jean. (1967) "Structure du langage philosophique d'après la préface de la 'Phénoménologie de l'esprit'" Em: **Figures de la pensée philosophique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1971, v.1, pp. 340-352.

- IANNINI, Gilson. (2004-05) **Style et vérité chez Lacan (et Wittgenstein)**. Mémoire de DEA – École Doctorale: Pratique et théorie du sens; Université Paris 8.
- IANNINI, Gilson. (2000) "Cartografia de um desencontro". Em: TEIXEIRA, Antônio e ROCHA, Guilherme Massara. (Orgs.) **Dez encontros: Psicanálise e filosofia – O futuro de um mal-estar**. Belo Horizonte: Opera Prima.
- JAKOBSON, Roman. (1954) "Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia". Em: **Lingüística e comunicação**. (Trad.: Izidoro Blikstein e José Paulo Paes) São Paulo: Editora Cultrix, 1999.
- JULIEN, Philippe. (1990) **O retorno a Freud de Jacques Lacan – A aplicação ao espelho**. (Trad.: Ângela Jesuino e Francisco Franke Setteneri) Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.
- JURANVILLE, Alain. (1984) **Lacan e a filosofia**. (Trad.: Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.
- KANT, Immanuel. (1763) "Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia". (Trad.: Vinicius de Figueiredo e Jair Barboza) Em: **Escritos pré-críticos**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- KANT, Immanuel. (1787) **Crítica da razão pura**. (Trad.: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão) Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- KANT, Immanuel. (1790) **Crítica da faculdade do juízo**. (Trad.: Valério Rohden e Antônio Marques) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- KOJÈVE, Alexandre. (1947) **Introduction à la lecture de Hegel**. Paris: Gallimard. 6.ed.
- LACAN, Jacques. (1932) **Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade**. (Trad.: Aluisio Menezes *et. al.*) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- LACAN, Jacques. (1936) "Au-delà du 'principe de réalité'". Em: **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

- LACAN, Jacques. (1938a) "La famille". Em: **Encyclopédie française. Vol VIII, La vie mentale**. Paris: Larousse.
- LACAN, Jacques. (1938b) "Intervention sur le rapport de R. Loewenstein 'L'origine du Masochisme et la théorie des pulsions'". Em: **Bibliothèque Lacan: Pas tout Lacan**. www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque
- LACAN, Jacques. (1946) "Propos sur la causalité psychique". Em: **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. (1948) "L'agressivité en psychanalyse". Em: **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. (1949) "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je". Em: **Écrits**. Paris: Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. (1951a) "Intervention sur le transfert". Em: **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. (1951b) "Some reflections on the ego". Em: **Bibliothèque Lacan: Pas tout Lacan**: www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.
- LACAN, Jacques. (1953a) "Le symbolique, l'imaginaire et le réel". Em: **Bibliothèque Lacan: Pas tout Lacan**: www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque
- LACAN, Jacques. (1953b) "Le mythe individuel du névrosé". Em: **Ornicar?**, no. 17-18. Paris: Lyse, 1978.
- LACAN, Jacques. (1953c) "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse". Em: **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. (1953-54) **Le séminaire. Livre I: Les écrits techniques de Freud**. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- LACAN, Jacques. (1954-55) **Le séminaire. Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse**. Paris: Éditions du Seuil, 1978.
- LACAN, Jacques. (1955a) "Le séminaire sur 'La lettre volée'". Em: **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

- LACAN, Jacques. (1955b) "La chose freudienne". Em: **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. (1955c) "Variantes de la cure-type". Em: **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. (1955-56) **Le séminaire. Livre III: Les psychoses**. Paris: Éditions du Seuil, 1981.
- LACAN, Jacques. (1956a) "Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la 'Verneinung' de Freud". Em: **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. (1956b) "Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la 'Verneinung' de Freud". Em: **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. (1956c) "Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956". Em: **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. (1956d) "Intervention sur l'exposé de Claude Lévi-Strauss: 'Sur la mythologie et le rituel'". Em: **Bibliothèque Lacan**: www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque
- LACAN, Jacques. (1956-57) **Le séminaire. Livre IV: La relation d'objet**. Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- LACAN, Jacques. (1957) "L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud". Em: **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. (1957-58) **Le séminaire. Livre V: Les formations de l'inconscient**. Paris: Éditions du Seuil, 1998.
- LACAN, Jacques. (1958a) "La signification du phallus". Em: **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. (1958b) "A psicanálise verdadeira e a falsa". Em: **Outros escritos**. (Trad.: Vera Ribeiro) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- LACAN, Jacques. (1958c) "Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir". Em: **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. (1958d) "La direction de la cure et les principes de son pouvoir". Em: **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

- LACAN, Jacques. (1958e) "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: 'Psychanalyse et structure de la personnalité'" Em: **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. (1958-59a) **Le désir et son interprétation – Séminaire 1958 - 1959**. Inédito. Consultado na versão digital da Association Freudienne Internationale.
- LACAN, Jacques. (1958-59b) "El deseo y su interpretación". Em: **Las formaciones del inconsciente – seguido de 'El deseo y su interpretación'**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1979.
- LACAN, Jacques. (1959) "À la mémoire d'Ernest Jones: Sur sa théorie du symbolisme". Em: **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. (1959b) "D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose". Em: **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. (1959-60) **Le séminaire. Livre VII: L'éthique de la psychanalyse**. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- LACAN, Jacques. (1960a) "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien". Em: **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. (1960b) "Position de l'inconscient - au congrès de Bonneval, reprise de 1960 en 1964". Em: **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. (1960-61) **Le transfert - Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques**. Version Stecriture.
- LACAN, Jacques. (1961-62) **L'identification – Séminaire 1961 - 1962**. Inédito. Consultado na versão digital da Association Freudienne Internationale.
- LACAN, Jacques. (1962-63) **Le séminaire. Livre X: L'angoisse**. Paris: Éditions du Seuil, 2004.
- LACAN, Jacques. (1963) "Kant avec Sade". Em: **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. (1964) **Le séminaire. Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse**. Paris: Éditions du Seuil (Points), 1973.

- LACAN, Jacques. (1966a) "De nos antécédents". Em: **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. (1966b) "Conversación com Jacques Lacan – por Paolo Caruso". Em: **Bibliothèque Lacan: Pas tout Lacan**: www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque
- LACAN, Jacques. (1966c) "Du sujet enfin en question". Em: **Écrits**. Paris: Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. (1966d) "La science et la vérité". Em: **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. (1966-67) **La logique du fantasme – Séminaire 1966 - 1967**. Inédito.
- LACAN, Jacques. (1968) "O engano do sujeito suposto saber". Em: **Outros escritos**. (Trad.: Vera Ribeiro) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- LACAN, Jacques. (1969) "Intervention sur l'exposé de Michel Foucault 'Qu'est ce qu'un auteur?'". Em: **Bibliothèque Lacan: Pas tout Lacan**: www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque
- LACAN, Jacques. (1969-70) **Le séminaire. Livre XVII: L'envers de la psychanalyse**. Paris: Éditions du Seuil, 1991.
- LACAN, Jacques. (1971) "Discours de Tokyo". Em: **Bibliothèque Lacan: Pas tout Lacan**: www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque
- LACAN, Jacques. (1972) "Du discours psychanalytique". Em: **Bibliothèque Lacan: Pas tout Lacan**: www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque
- LACAN, Jacques. (1973) "O aturdito". Em: **Outros escritos**. (Trad.: Vera Ribeiro) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- LACAN, Jacques. (1974-75) **R.S.I. – Séminaire 1974 - 1975**. Inédito. Consultado na versão digital da Association Freudienne Internationale.
- LANDIM FILHO, Raul. (1997) "A questão do sujeito em Descartes". Em: **Letra freudiana**. Colóquio Psicanálise e Filosofia - Sujeito e Linguagem. Ano XVI, n. 22, pp. 47-58.

- LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Jean-Bertrand. (1967) **Vocabulário da psicanálise**. (Trad.: Pedro Tamen) São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LEMAIRE, Anika. (1977) **Jacques Lacan: Uma introdução**. (Trad.: Durval Checchinato) Rio de Janeiro: Campus, 1979.
- LEPINE, Claude. (1979) **O inconsciente na antropologia de Lévi-Strauss**. São Paulo: Ática.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1947) **As estruturas elementares do parentesco**. (Trad.: Mariano Ferreira) Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1976.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1949a) "O feiticeiro e sua magia". Em: **Antropologia estrutural**. (Trad.: Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires) Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1949b) "A eficácia simbólica". Em: **Antropologia estrutural**. (Trad.: Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires) Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1950) "Introdução à obra de Marcel Mauss". Em: COELHO, E. P. (org.) **Estruturalismo – Antologia de textos teóricos**. (Trad.: Maria Eduarda Reis Colares *et alii*) São Paulo: Martins Fontes, s/d.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1952) "As estruturas sociais no Brasil central e oriental". Em: **Antropologia estrutural**. (Trad.: Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires) Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1953) "A noção de estrutura em etnologia". Em: **Antropologia estrutural**. (Trad.: Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires) Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1955) "A estrutura dos mitos". Em: **Antropologia estrutural I**. (Trad.: Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires) Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1960) "A estrutura e a forma – Reflexões sobre uma obra de Vladimir Propp". Em: **Antropologia estrutural dois**. (Trad.: Maria do Carmo Pandolfo) Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1962) **O pensamento selvagem**. (Trad.: Tânia Pellegrini) Campinas, CP: Papirus, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1971) "Abertura". Em: **O cru e o cozido**. (Trad.: Beatriz Perrone-Moisés) São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1985) "'Totem e tabu' versão jivaro". Em: **A oleira ciumenta**. (Trad.: Beatriz Perrone-Moisés). São Paulo: Brasiliense, 1986.
- LEVY, Lia. (2004) "Ainda o *cogito*: uma reconstrução do argumento da segunda meditação" Em: ÉVORA, Fátima [*et al.*] (Orgs.) **Lógica e ontologia – Ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho**. São Paulo: Discurso.
- LONGUENESSE, Béatrice. (2006) "*Cogito* kantien et *cogito* cartésien". Em: FICHANT, Michel & MARION, Jean-Luc (orgs.) **Descartes en Kant**. Paris: PUF.
- MACEY, David. (1988) **Lacan in contexts**. Londres, Nova York: Verso.
- MACHEREY, Pierre. (1991) "Lacan avec Kojève, philosophie et psychanalyse". Em: AVTONOMOVA, Natalia (org.) **Lacan avec les philosophes**. Paris: Éditions Albin Michel.
- MASOTTA, Oscar. (1985) **Introdução à leitura de Lacan**. (Trad.: Maria Aparecida Balduino Cintra) Campinas, SP: Papirus, 1988.
- MASSON, Jeffrey Moussaieff. (1985) (Editor) **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess – 1887-1904**. (Trad.: Vera Ribeiro) Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1960) **De Mauss a Claude Lévi-Strauss**. (Trad.: Marilena Chauí) Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1965) **O metafísico no homem**. (Trad.: Marilena Chauí) Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- MERLET, Philippe. (2006) (dir.) **Le petit Larousse illustré**. Paris: Larousse.
- MERQUIOR, José Guilherme. (1991) **De Praga a Paris**. (Trad.: Ana Maria de Castro Gibson) Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
- MILNER, Jean-Claude. (2002) **Le périple structural – Figures et paradigme**. Paris: Éditions du Seuil.

- MULLER, John & RICHARDSON, William. (1982) **Lacan and language – A reader's guide to *Écrits***. Nova York: International Universities Press.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1901) **The will to power - Attempt at a revaluation of All Values** (Trad.: unknown), s/d. Disponível em: http://www.holtof.com/library/nietzsche/Nietzsche_the_will_to_power
- OGILVIE, Bertrand. (1987) **Lacan – A formação do conceito de sujeito (1932-1949)**. (Trad.: Dulce Duque Estrada) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- ONG-VAN-CUNG, Kim Sang. (2006) **Cours Descartes**. Disponível em: http://spip.univ-poitiers.fr/philosophie/IMG/rtf/Cours_Descartes-2.rtf
- PARIENTE, Jean-Claude. "Problèmes logiques du *Cogito*" Em: GRIMALDI, Nicolas & MARION, Jean-Luc (orgs.) **Le discours et sa méthode**. Paris: PUF, 1987.
- PARIENTE, Jean-Claude. "La première personne et as fonction dans le *cogito*" Em: ONG-VAN-CUNG, Kim Sang (org.) **Descartes et la question su sujet**. Paris: PUF, 1999.
- POLITZER, Georges. (1928) **Crítica dos fundamentos da psicologia: a psicologia e a psicanálise**. (Trad.: Marcos Marciolino e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva) Piracicaba: Editora UNIMEP, 1998.
- PRADO Jr., Bento. (1990a) "Lacan: biologia e narcisismo (ou a costura entre o real e o imaginário)". Em: PRADO Jr., Bento (org.) **Filosofia da psicanálise**. São Paulo: Brasiliense.
- PRADO Jr., Bento. (1990b) "Georges Politzer: Sessenta anos da *Crítica dos Fundamentos da Psicologia*". Em: PRADO Jr., Bento (org.) **Filosofia da psicanálise**. São Paulo: Brasiliense.
- RICOEUR, Paul. (1963) "Estrutura e hermenêutica". (Trad.: Maria Nazaré Lins Soares) Em: LIMA, Luís Costa (Org.) **O estruturalismo de Lévi-Strauss**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1970.
- ROUDINESCO, Elisabeth. (1986) **História da psicanálise na França: A batalha dos cem anos**. (Trad.: Vera Ribeiro) Volume 2: 1925 – 1985. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

- ROUDINESCO, Elisabeth. (1993) **Jacques Lacan: Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento**. (Trad.: Paulo Neves) São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- ROUSTANG, François. (1986) **Lacan: Do equívoco ao impasse**. (Trad.: Roberto Cortes de Lacerda). Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- SÁ, Ricardo de. (2002) "A ação do cogito como uma subversão da relação entre saber e ato". Em: **Sofia – Revista semestral de filosofia**. Universidade Federal do Espírito Santo. Vol. VIII, n. 09 e 10, pp.: 247-269.
- SAFATLE, Vladimir Pinheiro. (2000) "A ilusão da transparência: sobre a leitura lacaniana de Descartes". Em: **Ágora – Estudos em teoria psicanalítica**, Rio de Janeiro. Vol. III, n. I, pp.: 59-76.
- SAFATLE, Vladimir Pinheiro. (2002a) **La passion du négatif: Modes de subjectivation et dialectique dans la psychanalyse lacanienne**. Université Paris VIII. Tese de doutorado.
- SAFATLE, Vladimir Pinheiro. (2002b) "O trabalho da forma no pensamento de Jacques Lacan: notas sobre a relação entre estilo, sintoma e subjetividade". Em: **Sofia – Revista semestral de filosofia**, Universidade Federal do Espírito Santo. Vol VIII, n. 09 e 10, pp.: 271-296.
- SAFATLE, Vladimir Pinheiro. (2003) "O ato para além da lei: *Kant com Sade* como ponto de viragem do pensamento lacaniano". Em: SAFATLE, Vladimir Pinheiro (org.) **Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise**. São Paulo: Editora UNESP.
- SAFATLE, Vladimir Pinheiro. (2004) "Estética do real: pulsão e sublimação na reflexão lacaniana sobre as artes". Em: IANNINI, Gilson (e outros) (org.). **O tempo, o objeto e o avesso – Ensaios de filosofia e psicanálise**. Belo Horizonte: Autêntica.
- SAFATLE, Vladimir Pinheiro. (2005) "Uma clínica do sensível: a respeito da relação entre destituição subjetiva e primado do objeto" Em: **Interações**. Vol. X, n.o 19, jan-jun, pp. 123-150.
- SAFATLE, Vladimir Pinheiro. (2006a) **A paixão do negativo: Lacan e a dialética**. São Paulo: Editora UNESP.

- SAFATLE, Vladimir Pinheiro. (2006b) "Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel" Em: **doispontos – Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos**. São Carlos-Curitiba, vol.3, n.1, pp. 109-146.
- SARTRE, Jean-Paul. (1936) **A transcendência do ego**. (Trad.: Pedro M. S. Alves) Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- SAUSSURE, Ferdinand de. (1916) **Curso de lingüística geral**. (Orgs: C. Bally e A. Sechehaye; Trad.: A. Chelini, J. P. Paes e I. Bilkstein) São Paulo: Cultrix, s/d.
- SIMANKE, Richard Theisen. (1994a) "Lacan: subjetividade e psicose". **Discurso**, São Paulo, n. 23, pp.: 109-148.
- SIMANKE, Richard Theisen. (1994b) **A formação da teoria freudiana das psicoses**. Rio de Janeiro: Editora 34.
- SIMANKE, Richard Theisen. (2002) **Metapsicologia lacaniana - Os anos de formação**. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora UFPR.
- SIMANKE, Richard Theisen. (2003) "A letra e o sentido do 'retorno a Freud' de Lacan: a teoria como metáfora". Em: SAFATLE, Vladimir Pinheiro (org.) **Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise**. São Paulo: Editora UNESP.
- SIMANKE, Richard Theisen. (2005) "Nem filósofo nem antifilósofo: notas sobre o papel das referências filosóficas na construção da psicanálise lacaniana". Em: **Natureza humana**, Campinas, vol 7, n. 1, jan-jun, pp. 9-58.
- SOULEZ, Antonia. (2003) "O nó no quadro ou O estilo de/em Lacan". (Trad.: Vladimir Safatle) Em: SAFATLE, Vladimir Pinheiro (org.) **Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise**. São Paulo: Editora UNESP.
- STEIN, Ernildo. (1997) "A questão mente-corpo na psicanálise". **Anamnese: A filosofia e o retorno do reprimido**. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- VAN HAUTE, Philippe. (1992) "Lacan's philosophical reference: Heidegger or Kojève?" Em: **International philosophical quarterly**. Vol. XXXII, No. 2, Issue No. 126, Junho, pp. 225-238.

WILDEN, Anthony. (1968) "Lacan and the discourse of the Other". Em: LACAN, Jacques. **Speech and language in psychoanalysis**. Baltimore e Londres: The Johns Hopkins University Press.

ZAFIROPOULOS, Markos. (2003) **Lacan et Lévi-Strauss – Ou le retour à Freud (1951-1957)**. Paris: PUF.

ŽIŽEK, Slavoj. (1988) **O mais sublime dos histéricos – Hegel com Lacan**. (Trad.: Vera Ribeiro) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.